

Universita Karlova v Praze

Filosofická fakulta

Ústav světových dějin

Diplomová práce

MILAN SCHOLZ

**Argumentace historickým příkladem v národně orientovaných
společenskovědních textech konce 19. a začátku 20. století
v komparativní perspektivě.**

Masaryk, Unamuno, Dmowski, Gökalp

**THE ROLE OF HISTORY IN NATION – CENTRED SOCIAL
SCIENTISTS TEXTS FROM THE END
OF THE 19TH AND BEGINNING OF THE 20TH CENTURY.
MASARYK, UNAMUNO, DMOWSKI, GÖKALP**

2009

Vedoucí práce: Doc. PhDr. Luďa Klusáková, CSc.

Autor na tomto místě děkuje vedoucí předkládané diplomové práce Doc. PhDr. Ludě Klusákové, CSc., za cenné připomínky a rady, jež přispěly k výsledné podobě textu.

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Neratovicích dne 25.4. 2009

podpis

Abstrakt

Diplomová práce se zabývá komparativní analýzou role historie ve čtyřech národně orientovaných dílech z konce 19. a začátku 20. století. Korpus rozebíraných textů zahrnuje tři Masarykovy práce dotýkající se takzvané „české otázky“ - *Českou otázku*, *Naši nynější krizi* a *Jana Husa* - a dále potom Unamunovu knihu *En torno al casticismo*, Dmowského *Myśli nowoczesnego Polaka* a Gökalpův spis *Türkçülüğün esasları* [Základy turectví]. Hlavním kritériem pro výběr těchto textů byla jejich strukturální a tematická podobnost. Všechny zařazené texty se zabývaly problémem „národní existence“, kombinovaly rysy společenskovedních prací s ideologickými prvky a používaly historii a historické příklady pro utváření národního programu. Diplomová práce hledá podobnosti a rozdíly v užití a roli historie při utváření národních programů v rámci analyzovaných textů a snaží se dospět k jejich typologii. Kromě toho se rovněž pokouší nalézt vztah mezi stupněm modernizace a politickou pozicí daných národních společností (vládnoucí, nevládnoucí) na jedné straně a způsobem užití historických příkladů na straně druhé. Práce se člení na pět kapitol. První kapitola popisuje situaci výše zmíněných národních společností ve zkoumané periodě s důrazem na určení stupně jejich modernizace a na dobový charakter intelektuálních diskusí. Druhá kapitola se zabývá životem a dílem autorů zařazených textů. Třetí část je věnována nekomparativnímu rozboru zahrnutých pramenů, přičemž cíl spočívá v jejich prezentaci jakožto kontextualizovaného historického celku. Následující kapitola podrobuje zahrnuté texty důkladnému komparativnímu výzkumu. Poslední část se potom snaží shrnout a vyhodnotit výsledky srovnávací analýzy.

Klíčová slova: Komparativní analýza, národní otázka, programové texty, společenskovední texty, role historie.

Abstract

The thesis deals with the comparative analysis of the role of history in four nation – centred works from the end of the 19th and the beginning of the 20th century. The complex of analyzed works includes three texts of T. G. Masaryk concerning the so called ‘Czech question’ - *Česká otázka* [Czech Question], *Naše nynější krize* [Our Contemporary Crisis], *Jan Hus* [Jan Hus], Unamuno’s book *En torno al casticismo*, Dmowski’s *Myśli nowoczesnego Polaka* [Thoughts of Modern Pole] and Gökalp’s *Türkçülüğün esasları* [The Foundations of Turkism]. The structural and thematic similarity was the main criterion for the choice of these texts. All texts deal with the problem of ‘national existence’, combine the features of works in social sciences with the ideological element and use history and historical examples for the construction of national programme. The thesis looks for the similarities and differences in the use of history and in the role of history in constructing national programmes in the analysed texts, and tries to define their typology. Furthermore the treatise examines the relation between the degree of modernization and the political position of respective society (dominant, non – dominant) on one hand and the way of using historical examples on the other. The thesis is divided in five chapters. The first chapter outlines the situation of the above mentioned societies in the examined period with the emphasis on showing the degree of their modernization and the character of intellectual discussions within them. The second chapter describes the life and the work of the authors of examined texts. The third part is dedicated to the non - comparative analysis of included sources. The objective consists in showing them as the contextualized historical whole. The following part approaches the texts in thorough comparative perspective. The last chapter attempts the summarisation and evaluation of the outcomes obtained by the comparative analysis.

Key Words: Comparative analysis, national question, programme texts, social scientists texts, role of history.

Obsah

Úvod	5
I. Společnosti	15
I.1. České země na konci 19. století a Masaryk	15
I.2. Španělsko konce 19. století a Unamuno	18
I.3. Polsko přelomu století a Dmowski	22
I.4. Turecký vývoj a Gökalp	26
II. Autoři	30
II.1. Tomáš Garrigue Masaryk	31
II.2. Miguel de Unamuno	37
II.3. Roman Dmowski	42
II.4. Ziya Gökalp	48
Tabulka: Srovnání autorů	55
III. Díla	56
III.1. „Česká otázka“	57
III.1.a. Česká otázka	57
III.1.b. Naše nynější krize	71
III.1.c. Jan Hus	84
III.2. En torno al casticismo.....	88
III.3. Myšli novoczesnego Polaka.. ..	106
III.4. Türkçülüğün esasları	125
IV. Srovnávací analýza	147
IV.1. Formální charakter textů a role historie	147
IV.2. Koncepce historie	160
IV.3. Tabulkový přehled	195
V. Výsledky srovnání	202
Závěr.....	214
Bibliografie	216
Prameny, způsob jejich citace a zkratky	216
Literatura	217

Úvod

Období konce 19. a začátku 20. století patří v komparativně historických pracích k nejhojněji zpracovávaným periodám. Komparativní badatelé přistupují ke zkoumání dané epochy zejména z důvodu tehdy probíhajících výrazných strukturálních změn společnosti a s ohledem na jejich význam pro podobu současného světa.¹ Proces modernizace dospěl ve vyspělých zemích do nové fáze a epochu omezeně liberální (první) modernity počínající koncem 18. století nahrazovala na sklonku 19. století modernita organizovaná. Jestliže byla omezeně liberální modernita sociálně exkluzivní, jejím nositelem byly převážně měšťanské vrstvy a podstatná část obyvatelstva stála vyloučena z moderního liberálního řádu, na konci století se poměry začaly výrazně měnit. Během fáze první modernity byly rozsáhlé skupiny populace vytrženy z tradičních sociálních vazeb, zároveň se ale staly většinou spíše objektem než subjektem řádu nového. Jejich participace na vymoženostech moderní společnosti byla jen omezená a neplnoprávná. Krize první modernity a přechod k modernitě organizované znamenaly začlenění všech vrstev obyvatelstva do institucí moderní společnosti, které na základě konvencionalizace vtáhly do organizovaných praktik všechna individua žijící společně na teritoriu státu.² Na druhé straně mnohé oblasti světa i regiony v rámci vyspělých států zažívaly v témže období teprve první fázi přechodu od tradiční k moderní společnosti a vzhledem k návaznosti na světový systém a inspiraci místních elit modely vyspělých zemí se v takových případech obě formy modernity mísily. Opomíjet nelze ani modernizací způsobené prohlubování rozdílů mezi jednotlivými částmi světového systému i regiony určité země,³ které mohlo vést k formování postoje opozičního vůči probíhajícím procesům a ustavujícího v součinnosti se sociálními předpoklady na základě smíšení moderních prvků s jistými elementy tradičních „jistot“ nové sociální kvality a identity.⁴

Koncept protikladu první a druhé modernity (stejně tak jako protiklad „tradičního“ a „moderního“) pochopitelně představuje do značné míry teoretický ideálnětypický model postavený na binárních opozicích s jen zdánlivě univerzální platností.⁵ Přesto však může

¹ Kaelble, H.: *Der historische Vergleich. Eine Einführung zum 19. und 20. Jahrhundert*. Frankfurt a. M. – New York 1999, s. 159.

² Wagner, P.: *Soziologie der Moderne*. Frankfurt a. M., New York 1995; cit. dle Keller, J.: *Dějiny klasické sociologie*. Praha 2005, s. 26 – 31.

³ Srov. Pollard, S.: *Peaceful Conquest. The Industrialization of Europe 1760 – 1970*. New York 1981, s. 115.

⁴ Např. k národním hnutím 19. století v této souvislosti srov. Hroch, M.: *V národním zájmu. Požadavky a cíle evropských národních hnutí 19. století v komparativní perspektivě*. Praha 1996.

⁵ Srov. Wehler, H. – U.: *Modernisierungstheorie und Geschichte*. Göttingen 1975, s. 11 – 17.

sloužit jako analytický nástroj při snaze o uchopení velkých historických procesů překračujících geografické hranice. V tomto smyslu využívá konceptů protikladu mezi „tradičním“ a „moderním“ a „první“ a „druhou“ modernitou i předkládaná diplomová práce.

Proces přechodu k organizované modernitě byl na konci 19. a počátku 20. století spíše v počáteční fázi a typickým rysem bylo v intelektuální oblasti hledání východisek a možností a s ním rovněž úzce spjaté uvažování o společnosti, její podstatě, potřebách a programu, které probíhající historické proměny refleктовало. V daném období se začaly projevovat štěpné linie konfliktních vztahů (*cleavages*) a formovaly se politické směry, které posléze uzrávaly během 20. století. Vznikající stěžejní názorové protiklady vyplývaly z mnohostranných (zdaleka nikoliv jednorozměrných) rozporů způsobených proměnami, k nimž během krize první modernity a jejího přeskupování docházelo a které modernita vyvolávala – k základním kontradikcím patřilo třídní štěpení společnosti, národně a etnicky profilované konflikty, rozdíly mezi centrem a periferií, neshody mezi sekularizačním a nábožensky založeným modelem a rozpor mezi městem a venkovem.⁶

Vedle rozsáhlých proměn struktur společnosti hrály tedy v dané periodě nemenší úlohu i změny v oblasti myšlení. Výjimečnou povahu přikládal epoše člověk tehdejší doby (ať již z dnešního hlediska oprávněných či neoprávněných důvodů) a nemenší význam (i když třeba jiný, než jaký své současnosti přisuzovali předci) lze shledat z historického odstupu dneška. Intelektuálové přelomu století pociťovali přítomnost ne zcela určité a jen stěží přesně definovatelné duchovní „krize“, domnívali se, že jeden způsob myšlení mizí, zatímco druhý se ještě zcela nedotvořil.⁷ Podle Erica Hobsbawma patřil konec 19. a začátek 20. století z hlediska vývoje mentalit k obdobím historicky „zlomovým“. Z dějinného pohledu spočívá význam konce 19. a začátku 20. století v první řadě údajně ve specifickém vztahu k „širší přítomnosti“, respektive k utváření jejích základů. Zatímco starší historická období ztělesňují vůči dnešku cosi vnějšího a cizího, svět konce 19. a začátku 20. století dosud žije, není však zároveň přítomností. Období posledních desetiletí 19. a prvních desetiletí 20. století se podle Hobsbawma zásadním způsobem podílelo na formování současného myšlení a jeho vzorců a samotná epocha stojí proto na rozhraní historie a současnosti.⁸ Dosahem velká a empiricky pochopitelně těžko dokazatelná historická generalizace, k níž Hobsbawm v tomto

⁶ Lipset, S. M. – Rokkan, S. (eds.): *Party Systems and Voter Alignments. Cross – National Perspectives*. New York 1967; Říchová, B.: *Úvod do současné politologie. Srovnávací analýza demokratických politických systémů*. Praha 2002, s. 108 – 113.

⁷ Rezníková, L.: *Moderna & historicismus. Historické reprezentace v proměnách literatury na přelomu 19. a 20. století*. Praha 2004, s. 50 – 56; Santarelli, E.: *Storia sociale del mondo contemporaneo. Dalla comune di Parigi ai nostri giorni*. Milano 1982, s. 157 – 173.

⁸ Hobsbawm, E.: *The Age of Empire (1875 – 1914)*. New York 1989, s. 4.

směru dospěl, je z argumentačního hlediska bezesporu spekulativní a napadnutelná. Je však třeba vnímat ji nikoliv jako pevně ukotvenou premisu, nýbrž především ve smyslu teoretické hypotézy, která nepřímo vybízí k hlubšímu zkoumání myšlení naznačeného období, nejen dějin mentalit, nýbrž i dějin idejí a ideologických konceptů. I když čas plyne a vyvstává tudíž otázka, zda má daná perioda stále povahu přechodného prostoru mezi přítomností a minulostí (případně do kdy takovou povahu může mít) nebo již představuje nejnovější epochu skutečné „historie“, její význam nemizí a výzkum nepozbývá na aktualitě.

Jedním z charakteristických rysů českého teoretického myšlení počátku 20. století (a s měnící se intenzitou i dalších období) byl bezpochyby tzv. spor o smysl českých dějin, jehož středobod ztělesňovala otázka historického významu české národní existence.⁹ Geneze „sporu“ byla mnohorozměrná a představovala souhru řady faktorů. Nevycházela pouze z teoretických, ideových a světonázorových neshod, nýbrž v nemenší míře i z osobních animozit jednotlivých aktérů. V teoretické rovině však hrála při ideové formulaci sporu zásadní roli Masarykova koncepce tzv. „české otázky“ obsažená v několika dílech z 90. let 19. století, v nichž se Masaryk pokusil podat filosofii českých dějin tak, aby dějiny mohly a byly schopny sloužit přítomnosti a aktuálním úkolům. Centrálnost Masarykova způsobu řešení „české otázky“ při vyvolání diskusí ohledně smyslu českých dějin lze pochopitelně relativizovat, neboť v českém myšlení existovalo více proudů, nelze ale popřít, že se jednalo o jeden z impulsů základních.¹⁰

Vznik samotného obratu „česká otázka“ je přitom spojován s vystoupením mladočeského poslance Josefa Herolda na zasedání Říšské rady roku 1894, v němž se český zastupitel obrátil na ministerského předsedu Alfreda Windischgrätze s dotazem, jak vláda hodlá řešit „českou otázku“.¹¹ Samotné Heroldovo vystoupení pochopitelně nemělo hlubší historický význam, vzniklý výraz se ale brzy dostal do oběhu, „začal kolem sebe silně strukturovat různá stanoviska, různě orientovat jednání a především akcentovat různé hodnoty“.¹² Masarykova „česká otázka“ nepředstavovala první ani jediný pokus o filosofické zachycení českých dějin a vycházela v mnoha ohledech ze starších úvah vedených českými

⁹ Průběhu sporu byl komplikovaný a dlouhodobý a nemůže být vzhledem k zaměření předkládané práce blíže popisován. Jeho vývoj je důkladně zachycen v literatuře, viz např. Havelka, M. (ed.): *Spor o smysl českých dějin 1895 – 1938*. Praha 1995; Havelka, M. (ed.): *Spor o smysl českých dějin 1938 – 1989. Posuny a akcenty české otázky*. Praha 1995; Havelka, M.: *Dějiny a smysl. Obsahy, akcenty a posuny české otázky*. Praha 2001; Štefek, K.: *Spory o pojetí českých dějin*. Hradec Králové 1986.

¹⁰ Srov. Havelka, M.: *Dějiny a smysl. Obsahy, akcenty a posuny české otázky*. Praha 2001, s. 79 – 98; Štefek, K.: *Spory o pojetí českých dějin*. Hradec Králové 1986, s. 79 – 114.

¹¹ Urban, O.: *Česká společnost 1848 – 1918*. Praha 1982, s. 437.

¹² Havelka, M.: *Dějiny a smysl. Obsahy, akcenty a posuny české otázky*. Praha 2001, s. 70 – 71.

mysliteli národního obrození a především Františkem Palackým.¹³ Po skončení Palackého životní dráhy byl však Masaryk prvním, kdo vystoupil s výrazným, rozsáhlým a komplexním filosofickým pojetím českých dějin, které vyvolalo rozsáhlejší diskusi a stalo se tak profilovým ideovým podnětem při rozpoutání následného sporu o smysl českých dějin.¹⁴

Charakteristický rys textů náležejících k Masarykově „české otázce“ ztělesňovala snaha o zpracování historické tematiky nehistorikem, s níž souvisely autorem vystižené akcenty analyzovaných problémů. Česká otázka i celý spor o smysl českých dějin se dotýkaly v první řadě filosofických a hodnotových základů historického procesu a v menší míře též historického poznání. Vedle historického významu národní existence se pozornost soustřeďovala rovněž na základní teoretické otázky historiografie a filosofie dějin (periodizace dějin, koncepce historického vývoje, chápání jednotlivých epoch, vztah jedince a kolektivu v dějinách, vztah vědy a společnosti, úloha revoluce v historickém vývoji).¹⁵ V rámci Masarykova zpracování je však v první řadě nutno zdůraznit autorův cíl, který nespočíval v řešení teoretických problémů, nýbrž ve snaze dospět skrze teoretické pojetí českých dějin k jejich duchovní podstatě a k idejím, jež lze z české minulosti čerpat. Prostřednictvím poučení z minulosti a vědomí vlastních historických úkolů měl český národ dospět k novému a jasněji formulovanému programu, který by nahradil staročeský myšlenkový systém nacházející se podle Masarykova názoru na konci 19. století v hluboké krizi.

Masarykova koncepce českých dějin i navazující „spor“ byly v historické i další společenskovědní literatuře hojně zkoumány a příspěvky k problematice jsou takřka nepřehlédnutelné. Snaha o postižení smyslu národa a národních dějin byla v souvislosti s tím považována za charakteristický prvek českého dějinného vědomí a dějinných reflexí a filosofie národních dějin někdy dostávala přívlástek příznačně českého způsobu uvažování.¹⁶ Oproti důkladným analýzám prací jednotlivých autorů, rozboru fází sporu o smysl českých dějin a popisu vývoje úvah o jednotlivých do sporu zahrnutých dílčích otázkách s převážně

¹³ Pauza, M. – Hajka, D (eds.): *Antologie z dějin českého a slovenského filosofického myšlení II. (1848 – 1948)*. Praha 1989, s. 27.

¹⁴ Určitým předobrazem Masarykovy kritiky obsažené v „české otázce“ byl již článek mladého Huberta Gorgona Schauera (1862 – 1892) *Naše dvě otázky* z roku 1886. Srov. Štefek, K.: *Spory o pojetí českých dějin*. Hradec Králové 1986, s. 61.

¹⁵ Vojtěch, T.: *Česká historiografie a pozitivismus. Světonázorová a metodologická východiska*. Praha 1984, s. 48.

¹⁶ Štefek, K.: *Stručný nástin vývoje filosofie dějin*. Hradec Králové 1995, s. 95; srov. i Havelka, M. (ed.): *Spor o smysl českých dějin 1895 – 1938*. Praha 1995, s. 7: „Těžko bychom v Evropě hledali jiný národ, který by věnoval tolik intelektuálního úsilí filosoficko – historickým úvahám o sobě samém, který by se ...pokoušel o formulování nadnárodních jinonárodních základů své národní existence a hledal hlubší odůvodnění svého bytí, tak jako Češi.“

diachronním akcentem nebyla komparativní míře typičnosti českých diskusí dosud věnována pozornost. Zcela logicky byl kladen zřetel na samotný vnitřní vývoj celého problémového komplexu, který představuje bezesporu koherentní a naprosto smysluplný celek zkoumání. Komparativní přístup k problému a snaha o nalezení víceméně paralelních jevů by však přesto umožňovaly odpovědět na jinou sadu otázek, již pouhá analýza českých textů sice může formulovat, nikoliv však už bez problémů zodpovědět.

Předkládaná práce se v tomto směru soustřeďuje na Masarykovy texty dotýkající se „české otázky“, k nimž přiřazuje strukturálně podobná díla jiné národní provenience. Počet srovnávaných národních případů je vymezen číslem čtyři (včetně „české otázky“), které je z hlediska předpokládaného rozsahu práce analyzovatelné a zároveň hodnověrněji než nižší počty srovnávaných objektů umožňuje odpovědět na otázky ohledně typičnosti či specifčnosti. Tento počet srovnávaných případů je na jedné straně již dostatečně reprezentativní, na druhé však zároveň ještě umožňuje komplexní analýzu a balancuje tak mezi generalizací a přesností.¹⁷

„Česká otázka“ je ve srovnávací analýze zastoupena třemi stěžejními a vzájemně tematicky spjatými texty, které dle názoru Otto Urbana představovaly jádro Masarykova pojetí¹⁸ – jedná se o vlastní Českou otázku (1894), Naší nynější krizi (1895) a Jana Husa (1896). Masaryk se tematikou národní existence zvláště v 90. letech (a v menší míře i jindy) zabýval též v dalších textech, které však na rozdíl od zmíněných třech prací představují spíše zachycení dílčích do „české otázky“ vstupujících problémů a nevyjadřují proto tak komplexně celkovou koncepci smyslu národní existence a českých dějin ani jejich spojitost s Masarykem postulovanými přítomnými cíli národa. Masarykova obsáhlá studie Karel Havlíček (1897) i další menší práce ztělesňují bezesporu součást „české otázky“, tematicky jsou však poměrně speciální a celkovou koncepci spíše doplňují.¹⁹

Vedle „české otázky“ zařazuje předkládaná práce tři texty z rozdílných národních prostředí - knihy *En torno al casticismo* (Podstata španělství,²⁰ 1895, knižně 1902) Miguela

¹⁷ Srov. Vigour, C.: *La comparaison dans les sciences sociales. Pratiques et méthodes*. Paris 2005, s. 184 – 185, která hovoří o třech a více srovnávaných případech.

¹⁸ Urban, O.: *Česká společnost 1848 – 1918*. Praha 1982, s. 440. Srov. též Urban, O.: Masarykova česká filosofie. In: *Československý časopis historický* 1969, s. 539 – 544.

¹⁹ V předkládané práci nejsou tyto texty z uvedených důvodů samostatně analyzovány a je na ně poukazováno pouze tehdy, pokud si to o zřejmém výkladu vyžaduje. Práce *Jan Hus. Naše obrození a naše reformace*, která má podle názvu rovněž speciální povahu, se s názvem v titulu obsahově zcela neshoduje, neboť rozebírá obecný problém vztahu reformace a obrození vyjádřený v podtitulu. Je proto zařazena do komparativní analýzy. K menším s „českou otázkou“ tematicky spojeným textům a cestě Masaryka k české otázce viz P, kapitola II.1.

²⁰ Bělič, O.: *Dějiny španělské literatury*. Praha 1984 překládá titul právě výrazem Podstata španělství. Tento překlad sice neodpovídá významu slov z titulu, vyjadřuje však dobře smysl a obsah knihy. Francouzský překlad Unamunovy práce z roku 1923, nazvaný *Essence de l'Espagne*, je významově víceméně obdobný. Přesnější

de Unamuna (1874 – 1936), Myšli nowoczesnego Polaka Romana Dmowského (1903) a Türkçülüğün esasları (Základy turectví, 1923) Ziyi Gökalpa (1876 – 1924). Při výběru konkrétních srovnávaných textů, které budou vedle „české otázky“ analyzovány, byl zřetel kladen v první řadě na (1) tematickou podobnost, (2) podobný rozsah, (3) podobnou dobu vzniku. Všechny práce se zároveň výrazně vyznačují (4) kombinací prvku vědeckého (společenskovědního) s elementem programovým (ideologickým). Pro dané texty je charakteristické pestré tematické zaměření. Analyzovaná zpracování se dotýkají rozsáhlé škály otázek vyplývajících v první řadě z aktuálních problémů dané národní komunity, pro které se snaží nalézt obecné a komplexní řešení, jež v menší či větší míře zahrnuje otázky relevantní pro všechny základní funkce společnosti. V časovém ohledu zařazená díla obsahují všechny tři základní roviny – vedle minulosti a přítomnosti nechybí ani snaha o vyslovení prognóz budoucího vývoje národa. V jistém smyslu lze konstatovat, že rozebírané texty představují ve vztahu ke svému národu „velká vyprávění“.²¹

Shodné tematické a strukturální zaměření vybraných textů stálo při jejich volbě v popředí a bylo prioritní oproti „kontextům“, v nichž se dané texty zrodily. Otázka kontextů však přesto nemohla zůstat mimo pozornost a bylo třeba vzít v ohled zejména problém osobnostních a profesních profilů jednotlivých autorů a specifika národních společností, kde příslušné práce vznikly. Z prioritního hlediska tematické a strukturální podobnosti jednotlivých prací byla volena díla, která se zabývají otázkou národní existence, zachycují historickou tematiku a snaží se nalézt řešení současných problémů. Autoři těchto děl byli nehistorici, osoby v době vzniku vybraných textů společensky angažované a z profesního hlediska těžko zařaditelné, jež zasahovaly do více oblastí společenskovědní i praktické (zvláště politické) činnosti.

Při výběru národních společností spočívalo stěžejní kritérium v jejich „nejádrovosti“ z hlediska dobových společenskovědních diskusí. Centrum dobového společenskovědního výzkumu se nacházelo vně jejich hranic a v teoretickém a metodologickém ohledu se intelektuální vrstva daných společností pozitivně či negativně vymezovala vůči myšlenkách pocházejícím z jádrových zemí, srovnávala úroveň domácího myšlení s myšlením

překlad do češtiny (V kruhu národní ryzosti) je užít v předmluvě k Unamuno, M. de: *Mlha*. Praha 1971, s. 22, nevystihuje však na druhou stranu dostatečně obsah a cíl knihy; překládat název *En torno al casticismo* je problematické, neboť casticismo představoval v kontextu Španělska konce 19. století specifický pojem se zcela konkrétním obsahem. Srov. P, kap. I. 2, III. 2.

²¹ Tzv. „velká vyprávění“ jakožto metanarace a metadiskursy zaměřené na progresivní emancipaci lidstva se pokusil tvrdé kritice podrobit francouzský filosof Jean – François Lyotard. Předkládaná práce využívá konceptu „velkých vyprávění“, zároveň k nim však přistupuje neutrálně a nevychází z jejich apriorně negativního hodnocení. Srov. Lyotard, J. – F.: *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris 1979.

v jádrových oblastech a v širším ohledu konfrontovala celkovou pozici vlastní země s postavením velmocí.²²

Do práce jsou na jedné straně zařazeny dvě společnosti, jež v době vzniku analyzovaného díla postrádaly vlastní stát (Češi, Poláci), byly ale zároveň ve vzestupné fázi svého hospodářského, společenského i politického rozvoje, jež byla nicméně aktuálně ohrožována silnějšími národy a s nimi spjatými velmocemi a jejich ambicemi. Na druhé straně stojí dvě společnosti, které stály v pozici státního národa (Španělé, Turci), jejich postavení bylo ale akutně ohroženo rozpadajícím se panstvím i regionální a národní desintegrací. Intelektuální vrstvy všech zařazených společností pociťovaly potřebu řešit v teoretické rovině a v programovém ohledu otázku „národní existence“ a „národního“ bytí, ač motivy mohly být rozdílné.

Vedle osobnostního a profesního profilu jednotlivých autorů a zmíněného mocenského postavení příslušné národní společnosti hrály však při formulaci řešení otázky „národní existence“ bezesporu roli i problémy širší a obecnější. Otázka národního bytí sice představovala ve všech případech prioritní téma, její pojmání bylo však ovlivněno i stupněm přechodu od tradiční k moderní společnosti, krizí modernity omezené a nelehkými počátky modernity organizované a s tím souvisejícím utvářením mnohostranných názorových „štěpných linií konfliktních vztahů“.

Stěžejní problém v rámci „české otázky“ představovalo spojení minulosti s přítomností, filosofické hledání podstaty národní existence, kterou lze nalézt prostřednictvím studia historie, jež ale má zároveň sloužit v první řadě přítomnosti, národnímu programu a pozitivnímu národnímu rozvoji. Analyzovaná díla jsou proto v předkládané práci podrobena otázce po způsobu užití historie, struktuře historického výkladu, obecné koncepci dějinného vývoje u jednotlivých autorů a zvláště po vazbách mezi minulým a současným (historický argument). V souvislosti s výzkumem role historie v zařazených dílech není však možno pustit ze zřetele komplexní rozbor prací, neboť jejich celková koncepce a formální charakter ovlivňovaly úlohu dějinného výkladu. Je třeba přitom přihlížet ke skutečnosti, že prameny představují integrální celek a izolovaná analýza dílčího výseku zachycených problémů by neumožňovala postihnout jejich záměry obsažené ve „velkém vyprávění“, jehož základní složkou je právě propojení časových rovin a sjednocení historických obsahů s programovými cíli. Vzhledem k prvotnímu hledání jedinečnosti nebo naopak typičnosti

²² Srovnání sebe sama se zeměmi strukturálně podobnými bylo daleko řídké, i když nelze říci, že by vždy absentovalo. Viz k tomu rozbor zařazených textů.

českého případu vycházejí kritéria komparace užitá v předkládané práci prioritně z Masarykových textů.

Je nutno si uvědomit, že názorové přístupy a pojetí historie zachycené v konkrétních probíraných textech nepředstavovaly v rámci díla autorů nehybný bod. Jejich myšlení se v průběhu života vyvíjelo a v souvislosti s tím se pozměňovaly i názorové akcenty. Tento problém by vyžadoval širší analýzu, která však přesahuje jednak téma práce, jednak její rozsahové možnosti. Rozbor vývoje myšlení jednotlivých autorů není cílem. U všech autorů lze v tomto ohledu poukázat na relevantní literaturu, jež jejich celkovou názorovou soustavu zachycuje.²³

Těžiště předkládané práce leží v oblasti dějin idejí a komparativní rozbor myšlenkové struktury s ohledem na historii představuje prvotní úkol práce. Vedle samotné ideové analýzy historických obsahů se text na základě jejích výsledků pokouší v komparativní perspektivě určit sílu vztahu mezi pojetím historie, pozicí národní společnosti (vládnoucí, nevládnoucí) a mírou přechodu k organizované modernitě. Dvojitá rozdílnost mezi jednotlivými společnostmi (2 státní národy a 2 nestátní národy, vyšší míra přechodu k organizované modernitě v českém případě oproti případům dalším) představuje faktor, který umožňuje naznačit alespoň částečné sociální ukotvení dějin idejí, po kterém volal Jürgen Kocka.²⁴ Na druhou stranu je však nutno brát na vědomí, že při formulaci ideově zaměřeného textu vstupovaly do hry i faktory komplexnější a osobní (v podstatě voluntaristické) priority autora hrály nemenší roli, než společenský kontext.

Práce při analýze historické složky zařazených děl nepřistupuje k výzkumu s předem vymezenou definicí „historie“ a „historického“. Cíl práce nespočívá v aplikaci určitého konceptu historie na pramenné texty a ve výzkumu otázky, jakým způsobem se tento přinejmenším z hlediska historické jedinečnosti heuristické základny v podstatě umělý koncept v probíraných pramenech odrážel. Neaplikuje proto ani dnešní pojmání „historie“, ani její převážně pozitivistické vnímání dobové. Historická problematika je analyzována v neutrálním a širokém smyslu jako **nakládání autorů pramenů s minulostí**, bez ohledu na to, zda mají autory užívané historické příklady z pohledu historické vědy (ať již dobové nebo dnešní) reálný historický základ či nikoliv. Takovýto přístup umožňuje nejlépe vypovídat o

²³ Srov. Urban, O.: Masarykova česká filosofie. In: *Československý časopis historický* 1969, s. 527 – 552; Machovec, M.: *T. G. Masaryk*. Praha 1968; Mariás, J.: *Miguel de Unamuno*. Madrid 1971; Kawalec, K.: *Roman Dmowski*. Warszawa 1996; Wapiński, R.: *Roman Dmowski*. Warszawa 1979; Heyd, U.: *Foundations of Turkish Nationalism. The Life and Teachings of Ziya Gökalp*. London 1950; Parla, T.: *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp*. Leiden 1985.

²⁴ Kocka, J.: *Sozialgeschichte. Begriff – Entwicklung – Probleme*. Göttingen 1986, s. 76 – 77.

svébytných autorských koncepcích dějinného vývoje, o významu, který dějinám přiřkládaly pro svou přítomnost a o způsobu historické argumentace.²⁵

Komparativní pojetí práce vyžaduje jistou abstrakci analyzovaného korpusu od jeho okolí a tím i dekontextualizaci.²⁶ Takovému pojetí se předkládaná práce vzhledem ke své povaze nemůže vyhnout, i když si pochopitelně uvědomuje jeho limity.²⁷ Výklad se soustřeďuje na důkladnou empirickou analýzu jednotlivých textů. Vzhledem k této skutečnosti je užití sekundárních zdrojů jen omezené a analýza problémů z hlediska zaměření práce vedlejších (byť jinak důležitých) je ponechána mimo zřetel. Povaha předkládané práce orientované na textovou analýzu ideového obsahu rozebíraných pramenů určuje její již naznačené zařazení do kategorie dějin idejí. Důkladné komparativní studium této problematiky se snaží o komplexní zachycení úlohy historie v textech a s ohledem na předpokládaný rozsah práce neumožnilo ptát se po širších problémech bezprostředně nevyplývajících z textové empirie. Otázky po myšlenkových zdrojích ideových konceptů jednotlivých autorů, konkrétní roli zařazených děl v dobové společnosti ani po jejich pozdějším vlivu nemohly proto být blíže tematizovány. V rámci samotného ideového obsahu rozebíraných pramenů nemůže analýza rovněž řešit otázku, do jaké míry byly koncepce jednotlivých prací ovlivněny případnými omezeními ze strany vládnoucí moci (např. cenzura či jiný způsob tlaku) a vedle toho do jaké míry vycházely z vnitřního přesvědčení autorů či naopak zda měly spíše plnit funkci ideologického a programového impulsu.

Dekontextualizace komparativního výzkumu je zmírněna prvními kapitolami (I a II). První kapitola v základních obrysech nastiňuje situaci jednotlivých národních společností v daném období. Oproti původnímu záměru nebyl však do zpracování zahrnut bližší výklad o jejich povaze. Autor předkládané práce vyšel v tomto ohledu nakonec z předpokladu, že syntetická literatura k dějinám jednotlivých společností je dostatečně bohatá, jejich bližší zachycení by mělo nutně povahu kompilační a přetěžovalo by již tak obsahově nabitě jádro textu. Významnou roli sehrává druhá kapitola věnovaná nástinu života a celkového díla jednotlivých autorů, která tak výkladu dodává koherentní rámec a částečně kompenzuje (i

²⁵ K podobnému přístupu ve společenských vědách obecně srov. Mucchielli, A. – Paillé, P.: *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Paris 2005, s. 7 – 9, kde je pro sociální vědy požadován metodologický přístup ekvivalentní k procesům konstrukce sociálních jevů a jejich oceňování probíhajícím v běžném životě. Vědecké zpracování se potom liší především mírou systematizace a reflexivitou.

²⁶ Haupt, H.- G. – Kocka, J.: Historischer Vergleich. Methoden, Aufgaben, Probleme. In: *Geschichte und Vergleich. Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung*. Frankfurt a. M. 1996, s. 9 - 45.

²⁷ Werner, M. – Zimmermann, B.: Penser l'histoire croisée. Entre empirie et réflexivité. In: Werner, M. - Zimmermann, B.: *De la comparaison à l'histoire croisée*. Paris 2004, s. 15 – 41.

když pochopitelně nikoliv ve všech ohledech) výše naznačené kontextové deficity.²⁸ Názorový vývoj autorů je probírán rovněž v základní linii a nemůže zabíhat do podrobností. Aby bylo možno následně přistoupit k „abstrahované“ a „dekontextualizované“ komparativní analýze, má kontextově ukotvenou povahu rovněž kapitola věnovaná nekomparativnímu rozboru jednotlivých děl, která jsou na daném místě vnímána vzhledem k jejich vnitřní logice a struktuře (kapitola III). Na takto pojatý výklad organicky navazuje komparativní rozbor textů vedený na základě kritérií relevantních pro zkoumání úlohy historie (ke koncepci a kritériím blíže viz na příslušném místě, kapitola IV), který je následně završen synteticky pojatým shrnutím získaných poznatků (kapitola V).²⁹

Rozbor jednotlivých analyzovaných autorů a jejich prací je řazen dle data vzniku probíraného díla. Jména a pojmy, jež nejsou dostatečně zapsány v obecné povědomosti nebo které mají pro analyzované problémy zásadní význam hodný bližšího osvětlení, jsou ozřejmeny v poznámce pod čarou. Pokud se v textu opakují, je vysvětlení uvedeno vždy na prvním místě výskytu. Pro citaci pramenů je v práci užit systém zkratek, který je ozřejmen v závěrečném oddílu věnovaném bibliografii.

²⁸ Srov. blíže P, kap. II, začátek.

²⁹ K celkové strukturální koncepci předkládané práce srov. Vannier, F. a kol.: *Le commentaire de texte en histoire*. Paris 1996, (k obecnému pojetí zvl. s. 7 – 10), který sice nebyl vzorem a není shodný s předkládaným pojetím práce, v řadě ohledů se však shoduje.

I. Společnosti

Kontext společností, v nichž a pro něž autoři svá díla psali, představuje neopomenutelnou okolnost a nemůže proto být vynechán. Vedle samotného společenského kontextu vzniku jednotlivých analyzovaných prací vystává v komparativním ohledu i otázka rozdílnosti jednotlivých společností, jejich aktuálních podmínek vývoje a potřeb, které se pochopitelně lišily. Kapitola se proto tyto skutečnosti pokouší naznačit a tomu odpovídá i styl výkladu. Cílem není syntetické a přesné shrnutí aktuálního vývoje daného území a obyvatelstva v době sepsání analyzovaného textu. Výklad je veden tak, aby odpovídal potřebám následujícího komparativního rozboru. Pokouší se proto (1) nastínit základní obecné tendence vývoje dané společnosti v daném období v jejich nejzřetelnějších konturách a bez přílišného důrazu na konkrétní události. Kvůli menšímu přesnému povědomí o nečeských případech je u jejich výkladu přistupováno k poněkud podrobnějšímu a „pozitivističtějšímu“ způsobu popisu. Vzhledem k určení kontextu vzniku analyzovaných textů oddíl (2) věnuje pozornost vývoji myšlenkových proudů a idejí (ať již politických, kulturních či jakýchkoliv jiných), které ukazují na místo autora a konkrétního díla ve vývoji dané společnosti. Zřetel výkladu je orientován rovněž tak, aby (3) kapitola ozřejmila okolnosti a jevy, které autoři v analyzovaných dílech ze své přítomnosti vyzdvihovali a rozebírali a případně i spojovali s historickým příkladem. Výklad o jednotlivých společnostech proto nemůže být veden ve všech ohledech na základě stejných parametrů a struktury a u každého případu je vedle obecných tendencí třeba zdůraznit i konkrétní aspekty, jež hrály roli v příslušném analyzovaném textu.

I.1. České země na konci 19. století a Masaryk ³⁰

České země na konci 19. století dospěly k vybudování moderní společnosti s plnou sociální strukturou, která stupněm svého hospodářského i vzdělanostního rozvoje dosáhla

³⁰ Při výkladu obecných a snadno zjistitelných faktografických údajů neopouští práce u výkladu o jednotlivých společnostech bezprostředně na relevantní literaturu. Odkazy jsou přítomny jen tam, kde se jedná o údaje specifické či interpretativní, jež nemusejí být jednoznačně přijímány. Výklad ohledně české společnosti čerpá zvláště z následujících zdrojů: Urban, O.: *Česká společnost 1848 – 1918*. Praha 1982; Kořalka, J.: *Češi v habsburské říši a v Evropě. Sociálněhistorické souvislosti vytváření novodobého národa a národnostní otázky v Českých zemích*. Praha 1996; Urban, O.: *Kapitalismus a česká společnost. K otázkám formování české společnosti v 19. století*. Praha 2003.

úrovně rakouských Němců.³¹ Na aktivním politickém a kulturním životě společnosti zároveň začaly participovat všechny sociální vrstvy a došlo tak k přerodu, který je v celoevropském měřítku možno označit za přechod od „omezeně liberální modernity“ k modernitě „organizované“. V souvislosti s tím docházelo i k přeměně a zvláště diferenciaci myšlenkových, kulturních, politických a pochopitelně i ideologických tendencí. Vedle tradičních ideově politických směrů (konzervativního staročeského a liberálního mladočeského) se zformovaly další základní politické proudy. Dobovou českou politickou scénu lze ideálnětypicky rozdělit do „pěti táborů“ – národněliberálního, katolického, sociálnědemokratického, agrárního a národněsociálního.³²

Česká národní společnost v průběhu 19. století kvalitativně i kvantitativně doháněla české Němce. Zvyšoval se její procentuální podíl na obyvatelstvu země, rozvoj potravinářského a strojírenského průmyslu zvyšoval české pozice v ekonomice a čeština byla od 60. let úspěšně zaváděna do školství všech úrovní, přičemž symbolem se stalo otevření česky vyučující university v Praze roku 1882. České obyvatelstvo na konci století čítalo 94% gramotných, čímž mírně předstihlo i rakouské Němce s 92% podílem. Zdánlivá česká ofenziva ve všech oblastech života byla však na konci století doplňována oprávněně defenzivními pocity vyplývajícími z přerodu v národní společnosti německé. Původní německý liberalismus (byť nacionalistický a protičeský) byl nahrazován čím dál šovinističtějšími proudy, jejichž nejtypičtějším projevem se stala velkoněmecká idea a snaha o čím dál užší napojení Rakouska na Německou říši. Veškerá jednání o vymezení práv Čechů a Němců v českých zemích selhávala a otázku se nepodařilo vyřešit až do konce monarchie.

Symbolický přerod v českém politickém životě znamenala diskreditace staročeského proudu ve vyjednávání o česko – německém vyrovnání (tzv. punktacích, 1890) a následné plné prosazení mladočechů (1891), které však bylo do značné míry výsledkem dlouhodobějšího procesu zahrnujícího zmíněnou komplexní změnu společnosti. Vývoj v Předlitavsku šel v politickém ohledu nezadržitelně k prosazení všeobecného (1897) a později i rovného (1907) volebního práva do Říšské rady. Na přelomu století byla již plná diferenciacie politické scény jasně patrná.

Vedle čistě politických tendencí došlo v 90. letech zvláště v řadách mládeže ke krystalizaci tzv. pokrokových myšlenkových proudů, jež se staly významným předmětem

³¹ Kořalka, J.: *Češi v habsburské říši a v Evropě. Sociálněhistorické souvislosti vytváření novodobého národa a národnostní otázky v Českých zemích*. Praha 1996.

³² Malíř, J. – Marek, P. (eds.): *Politické strany. Vývoj politických stran a hnutí v Českých zemích a v Československu 1861 – 2004*. Díl I. Brno 2005, s. 31 – 44.

Masarykových úvah zvláště v rámci Naší nynější krize.³³ Pokrokářské hnutí nebylo nikdy zcela jednotné a ideově vycházelo z eklekticky přijímaných a někdy vzájemně protikladných vzorů. V jejich myšlení se snoubilo volnomyšlenkářství, nacionalismus, anarchismus, snaha o demokratické reformy i socialismus. Z důvodu časté radikálnosti se hnutí stalo terčem pronásledování ze strany vládních orgánů. Hnutí sice neuspělo a rozpadlo se, zanechalo ale nesporně stopu v české dobové kultuře.

V souvislosti s diferenciací české politiky i českého myšlení docházelo v 90. letech k utváření programu jednotlivých proudů a směrů, které sice působily po celá následující desetiletí, nevyjádřily ale většinou explicitně a v ucelené podobě svou dlouhodobou koncepci vývoje. Snahou o postžení ideové podstaty národního programu vynikala početně malá, avšak myšlenkově výrazná skupina realistů, v rámci níž získal v 90. letech stěžejní pozici právě T. G. Masaryk. Realistická skupina se utvářela již od poloviny 80. let v návaznosti na deklarovanou snahu o povznesení české vzdělanosti a kulturního života. Roku 1890 začali spolupracovat s mladočechy a její klíčoví reprezentanti (Masaryk, Kaizl, Kramář) získali v následujícím roce poslanecké mandáty. Zatímco Kramář a Kaizl ve straně zůstali a stali se posléze jejími předními představiteli, Masaryk z aktivní politiky odešel a věnoval se budování „realistického myšlení“, za jehož těžiště považoval drobnou a zvláště osvětovou práci. Po rezignaci na poslanecký mandát se plně věnoval nově založenému časopisu Naše doba a vypracoval ucelenou ideovou koncepci českého národního programu, ztělesněnou nejprve v člancích publikovaných ve zmíněném časopisu a záhy ve spisech řazených k „české otázce“.

Na teoretickou přípravu Masaryka a jeho stoupenců během 90. let navázala praktická politická činnost od počátku nového století. Realisté založili roku 1900 Českou stranu lidovou, jejíž zvláště intelektuální vliv převyšoval nevelký počet členstva. V souladu s Masarykovými idejemi z 90. let spočívaly prioritní cíle strany ve snaze o reformu veřejného života (oproti revoluci), o kulturní samostatnost a ve varování před radikální přepjatostí. Strana stavěla na Palackého austroslavistické koncepci a považovala úplnou politickou samostatnost českého národa za cíl v daných podmínkách neuskutečnitelný.

³³ Srov. podrobněji P, kap. III.1.b.

I.2. Španělsko konce 19. století a Unamuno³⁴

Španělsko konce 19. století prožívalo v politickém ohledu epochu takzvané restaurace následující po dramatických revolučních letech 1868 – 1875. Ve srovnání s předchozími etapami vývoje během 19. století se jednalo o období relativně stabilní. Politický systém se načas ustálil a byl institucionálně ukotven na základě poměrně liberální ústavy z roku 1876. Španělský restaurační model se snažil inspirovat britským vzorem dvou stran. Vycházel ze symbiózy kompetencí parlamentu a vlády na jedné a panovníka na druhé straně, přičemž u moci se střídaly konzervativní a liberální strana. Demokratické liteře ústavního režimu však neodpovídala politická realita ekonomicky zaostalé a převážně agrární země. Vládnoucí oligarchickou třídou představovaly zvláště latifundisté, kteří ovládali venkov. Všeobecné volební právo zavedené roku 1890 bylo spíše formalitou. Ústavní režim se opíral v politickém ohledu o armádu a v hospodářském o velkostatkáře. Země tak žila v prostředí nedokončené buržoazní revoluce a stála na půli cesty mezi tradiční a moderní společností.

V mezinárodně politické sféře Španělsko nadále ustupovalo z aktivní scény. Od evropských mocenských bloků se s výjimkou středomořských dohod roku 1887 prakticky distancovalo. Od poloviny 90. let byl zahájen definitivní rozpad zbytků španělské koloniální říše na Kubě, Portoriku a Filipínách, který byl dovršen španělsko – americkou válkou roku 1898.

V politickém ohledu stáli v opozici vůči restauračnímu modelu dvou stran tradicionalisté (karlisté) a ze zcela opačných pozic vystupující republikáni, označovaní i jako posibilisté, kteří stavěli na dědictví první španělské republiky z let 1873 – 1874. Vzrůstal rovněž význam regionálně orientovaných hnutí. V neposlední řadě se začaly prosazovat socialistické tendence. Roku 1879 byla založena Španělská socialistická dělnická strana, levice však byla velmi výrazně rozštěpena na socialistický a anarchosyndikalistický proud, který byl ve Španělsku neobyčejně silný.

Španělské hospodářství konce 19. století bylo celkově nadále zaostalé, čím dál více se však projevovaly regionální a odvětvové rozdíly. Industrializace a modernizace zasáhly zvláště okrajové oblasti, Katalánsko a Baskicko, zatímco kastilské jádro země zůstávalo průmyslovou revolucí ovlivněno jen slabě. Nejhorší byla situace v agrárním sektoru.

³⁴ Výklad ohledně španělské společnosti čerpá zvláště z následujících zdrojů: Ubieto, A. a kol.: *Dějiny Španělska*. Praha 1995; Tuñón de Lara, M.: *Medio siglo de Cultura Española (1885-1936)*. Madrid 1973; Tuñón de Lara, M.: *Costa y Unamuno en la crisis del fin del siglo*. Madrid 1974; Carr, R.: *Spain 1808 – 1939*. Oxford 1966.

Projevovala se nevhodná forma zemědělského vlastnictví, technická zaostalost a s nimi související nízké výnosy. V sociálním ohledu absentovaly střední rolnické vrstvy. Na severu země převládalo velmi roztržité drobné vlastnictví půdy, na jihu zase latifundie. Určitý progresivní prvek představoval přesun pozornosti od obilnářských monokultur k exportnímu pěstování vinné révy a ovoce, který souvisel s konkurencí zahraničního (zvláště severoamerického) obilí.

Přes dílčí úspěchy industrializace v některých španělských oblastech zvětšila takzvaná druhá průmyslová revoluce nebyvalým způsobem rozdíl mezi Španělskem a evropskými mocnostmi. V kruzích španělské inteligence začalo v restauračním období vzrůstat vědomí vlastní zaostalosti a projevoval se pocit méněcennosti. Představitelé krásné literatury i společenských věd začali usilovat o lepší poznání španělské reality, tzn. v první řadě španělského lidu a venkova. Cílem bylo převážně nalézt možnou cestu k jeho vzdělání a modernizaci a tím i k zařazení Španělska mezi pokročilé evropské národy. Druhým výrazným námětem byla potom sociální kritika vládnoucích vrstev restaurace. Paralelně s tím začal poměrně masivní vzestup španělské vyšší kultury, zvláště literární tvorby, která dosáhla na konci 19. století mezinárodně ceněné úroveň. Přes výzkum lidu a literární inspiraci v lidových námětech však inteligence zatím tvořila skupinu poměrně ostře izolovanou od nižších vrstev obyvatelstva, u něhož dosud převládala negramotnost (75%). Díla předních španělských autorů byla tak paradoxně mnohdy čtena spíše v zahraničí než doma.

Hlubší výzkum španělské reality a snaha o reformy vycházely i z vládních míst. Příkladem tohoto úsilí byl Ústav sociálních reforem založený roku 1883. Z nevládních a opozičních organizací vynikl takzvaný Svobodný vzdělávací institut (*Institución libre de enseñanza*, 1876), který stál mimo oficiální vzdělávací systém (podle představitelů institutu nevyhovující), působil jako lidová střední škola a universita a snažil se povznést úroveň národní vzdělanosti.

Z řad kritických intelektuálů zahájil sérií prací analyzujících nepříznivé španělské poměry důlní inženýr Lucas Mallada, který roku 1890 vydal dílo *Los Males de la patria* (Problémy vlasti). Stejným námětem se následně zabývala (ať již vědeckěji či umělečtěji) celá řada dalších autorů, většinou bez přímého navázání a mnohdy i bez znalosti Malladova textu (jedním z nich byl i Unamuno, viz dále). Koncepce dalšího optimálního vývoje Španělska a způsob řešení aktuálních problémů byly u jednotlivých autorů řešeny velmi rozličně. Celkově se uplatňovaly dvě základní tendence – modernisté usilovali o bezpodmínečnou evropeizaci a příklon k modernitě, zatímco takzvaní *casticisté* budovali své názory na výjimečnosti španělské „rasy“, která se nemůže vzdát svých vrozených

charakterových rysů a musí naopak rozvoj stavět na jejich přednostech (zvláště spirituálních), které v modernizovaných zemích údajně chyběly.

Kulturním fenoménem Španělska přelomu století se stala takzvaná generace 98, která otevřela cestu k vrcholu „stříbrného“ věku španělské kultury (jako zlatý věk je označováno 16. a první polovina 17. století). K nejvýznamnějším představitelům generace 98 patřil právě Miguel de Unamuno. Literatura analyzující fenomén této „generace“ je nesmírně bohatá a podobně různorodé jsou i interpretace její podstaty a historického významu. Generace 98 vnímaná v užším smyslu (převážně literárněhistoricky) zahrnuje relativně úzkou skupinu autorů, kteří se narodili v 60. a 70. letech 19. století, vyrůstali za restaurace a do veřejného života vstupovali pod dojmem porážky ze strany USA roku 1898 a ztráty zbytků koloniálního impéria (odtud i název). Příslušníci této skupiny pocházeli převážně z periferních oblastí Španělska a pokračovali v dřívějším úsilí o poznání španělské reality – krajiny, člověka a jeho svébytnosti - i smyslu španělských dějin. Příznačným rysem bylo velebení Kastilie jakožto jádra země. V širším smyslu (převážně sociálně historicky) lze generaci 98 interpretovat spíše ve smyslu „hnutí 98“ nebo ještě spíše hnutí 90. let či hnutí přelomu století, které má širší historické pozadí. Podle historika Manuela Tuñóna de Lara se v posledních desetiletích 19. století ve Španělsku projevovala „krize národního vědomí“, jejíž existenci si současníci plně neuvědomovali, protože sami byli jejími protagonisty. Období 90. let představovalo v tomto ohledu zlom ideologický, nikoliv sociální a politický. Oligarchie byla sice zasažena, síly, jež se proti ní postavily, byly však rozptýlené a postrádaly zralost. Struktury se začaly měnit až s krizí režimu roku 1917.³⁵

V tomto ohledu je nutno vnímat i výraznou diferenci mezi okolnostmi vzniku Unamunovy práce a Masarykovy „české otázky“. Zatímco v českém prostředí existovaly relativně úzké vazby mezi národní politikou, intelektuály a kulturní sférou a národ představoval přes sociální rozdíly poměrně jednotné společenské těleso, ve Španělsku byli reprezentanti inteligence a vyšší kultury izolováni od lidu i od špiček režimu (jež by bylo v českém případě možno srovnat s vídeňským vládnoucím jádrem).

Ideový zlom 90. let nebyl proto v sociálně historické perspektivě vyvolán mladou intelektuálskou generací 98 (jak by se mohlo zdát na základě literárněhistorického vnímání), nýbrž naopak postupující proces přechodu od tradiční k moderní společnosti (byť ve španělském prostředí existovaly obě formy spíše duálně vedle sebe) působil na formování skupiny „osmadevadesátníků“. Ve Španělsku tehdy došlo k ustavení profesionální

³⁵ Tuñón de Lara, M.: *Costa y Unamuno en la crisis del fin del siglo*. Madrid 1974, s. 15 - 18.

intelektuální vrstvy (zvláště novinářů), oligarchie integrovala vyšší buržoazii, jasněji se vydělily ideové proudy nižší buržoazie a dělnictva. I když i v předchozím období existovala ve Španělsku řada protikladných myšlenkových proudů, názorová pluralita se na konci století prosazovala čím dál výrazněji.³⁶ Přechod od omezené k organizované modernitě byl započat, i když nedostoupil takového stupně jako na českém území.

Jednotlivým myšlenkovým proudům ideového zlomu byla společná kritika politického systému restaurace, negativní postoj vůči koncepci minulosti založené na vítězstvích a snaha o vyzdvižení španělského lidu jako protagonisty dějin. Jestliže dříve byla kritika poměrů akademickou záležitostí, od 90. let se dostala na veřejné místo.

Fundamentální role Miguela de Unamuno a jeho práce *En torno al casticismo* v rámci proměn přelomu století spočívala ve skutečnosti, že se dílo stalo paradigmatem hlavního ideologického proudu „zlomu“ – regeneracionismu -, jehož výrazné projevy lze sledovat od již zmiňovaného Malladova díla.³⁷ I když se výraz „regenerace“ v 90. letech pozvolna stal otřepanou frází, ztělesňoval regeneracionismus ideologickou roztržku buržoazních (zvláště maloburžoazních) vrstev s vládoucí mocí. Právě Unamuno (na rozdíl od dalšího výrazného regeneracionisty, právníka a ekonoma Joaquína Costy) stál „mimo systém“ a prosazoval změny zdola. Do popředí se dostala otázka, kdo je hlavním aktérem historie – zda lid, či elity. Prostřednictvím koncepce tzv. intrahistorie (viz ve výkladu výše) nastínil Unamuno obecné pojetí dějinného vývoje založené na významu lidových vrstev, které mohlo úspěšně sloužit přítomným cílům. Unamunova práce *En torno al casticismo* se snažila jít za dichotomií modernismu a casticismu a nevidět mentalitu španělského lidu jako ve všech směrech rozpornou s moderní západní civilizací.

Unamuno však už vzhledem ke španělským poměrům nebyl žádným ideologem masového hnutí a jeho pozice zůstala dosti elitní. Na rozdíl od dalších protagonistů regeneracionismu nepůsobil jako novinář a psal zejména do časopisů, jež četla elita národa. Unamuno na konci století nenacházel snadno vydavatele. O publikaci knihy *En torno al casticismo* se snažil několik let a vydání dosáhl až roku 1902, tedy sedm let po jejím sepsání. Podle hodnocení Unamunových komentátorů otevírala však kniha prostřednictvím představeného obecného pojetí dějinného vývoje široké pole koncepcím historie, jež dominovaly ve 20. století.³⁸

³⁶ Fox, E. I.: *La crisis intelectual del 98*. Madrid 1976, s. 9 – 16; Tuñón de Lara, M.: *Costa y Unamuno en la crisis del fin del siglo*. Madrid 1974, s. 28 – 29, 36 - 37.

³⁷ Tuñón de Lara, M.: *Costa y Unamuno en la crisis del fin del siglo*. Madrid 1974, s. 27.

³⁸ Juaristi, J.: *Introducción*. In: U, s. 26 – 33.

I.3. Polsko přelomu století a Dmowski³⁹

Popis základních vývojových tendencí polských dějin konce 19. a začátku 20. století je komplikován rozdělením území obývaného Poláky na ruský, rakousko – uherský a pruský (německý) zábor. Jestliže je na jedné straně třeba sledovat společné tendence „národního“ vývoje, nelze na druhé straně ani opomíjet rozdíly podmínek v jednotlivých záborech. Polské dějiny přelomu století vycházely rámcově ze změn, k nimž docházelo v průběhu celé druhé poloviny 19. století. Neúspěšné lednové povstání v největším ruském záboru roku 1863 mělo hluboké následky. Ruská reakce spočívala v důsledné snaze o ochromení polského národního života a prosazení rusifikace, která se projevovala na všech úrovních. Administrativní samostatnost byla likvidována, prakticky bez přerušení až do první světové války trval vojenský stav a byla zavedena přísná cenzura. Varšavská Hlavní škola byla roku 1869 nahrazena ruskojazyčnou universitou, rusifikovány byly i veškeré nižší úrovně školství, represe směřovaly i proti katolické církvi a uniatská církev byla postupně likvidována ve snaze přičlenit ji k pravoslaví. Přes všechnu důslednost nepřinášel ruský postup výsledky a polské národní hnutí zvláště od 90. let i v politické oblasti rychle vzrůstalo.

V pruském záboru se vládnoucí německá moc snažila zvláště od 70. let (po sjednocení Německa roku 1871) o důslednou germanizaci. Polští poslanci neprosadili návrh, aby Poznaňsko bylo součástí Pruska, nikoliv však nového Německa. Prosazovala se politika tzv. *Kulturkampfu*, která měla v polském měřítku protislovanský a v celoněmeckém potom protikatolický osten. Od roku 1876 byla němčina jediným jazykem provincie. Stát se snažil orientovat na německou kolonizaci a organizoval výkup polských velkostatků a parcelaci půdy mezi německé osadníky. Celkově byl však Kulturkampf neúspěšný – germanizační úsilí vyvolalo posilování polské národní identity, podíl německého obyvatelstva v Poznaňsku se nezvyšoval a osciloval okolo 38%, Poláci se sdružovali a organizovali sami nákup půdy zamýšlené pro německé osadníky. Přesto německý tlak až do první světové války nepolevil.

V politickém a kulturním ohledu panovali nejpříznivější podmínky pro rozvoj národního života v rakouském záboru. Od 60. let Poláci dominovali v haličských zemských úřadech i sněmu. Halič se v rámci monarchie těšila relativní autonomii a tamní konzervativní šlechtický proud (tzv. stanczycy) se výrazně prosadil i v celorakouské politice. Měl však

³⁹ Výklad ohledně české společnosti čerpá zvláště z následujících zdrojů: Melichar, V. a kol.: *Dějiny Polska*. Praha 1975; Rezník, M.: *Polsko. Stručná historie států*. Praha 2002; Groniowski, K. – Skowronek, J.: *Historia Polski 1795 – 1914*. Warszawa 1971; Wapiński, R.: *Narodowa demokracja 1893-1939. Ze studiów nad dziejami myśli nacjonalistycznej*. Wrocław 1980.

velmi daleko k modernímu demokratickému pojetí veřejné správy. Přesto to však mezi polskými záborů byla právě Halič, která nejdříve procházela praxí parlamentního systému a politických stran. Ve východních oblastech se na konci 19. století stávalo problémem vzrůstající ukrajinské národní hnutí, vůči němuž polská šlechta vystupovala jako národ vládnoucí.

Represe v ruském záboru po povstání roku 1863 nelze z hlediska polského národního vývoje hodnotit jednostranně. Za povstání měla být potrestána v první řadě polská šlechta a zrušení nevolnictví (1864) přijaté jako postih za lednové povstání otevřelo cestu k výrazným socioekonomickým změnám a prosazení modernizace. K odstranění nevolnictví došlo na rozdíl od ruských území bez náhrady vůči dosavadním vrchnostem, pozemková šlechta byla nucena hledat jinou možnost výnosných hospodářských aktivit a mj. i v důsledku toho docházelo k rozvoji průmyslu. Polská území se koncem století stala hospodářským centrem říše a soustředěvalo se na nich 25% průmyslové výroby. Orientace jednotlivých záborů na odlišná hospodářská centra působila však z hlediska polského národního hnutí spíše desintegračně. V ruském záboru docházelo k hospodářskému a ještě výraznějšímu populačnímu růstu, jehož přebytky byly odčerpávány silnou emigrací. Přesto ale zůstávalo území převážně zemědělské a na zaostalém venkově se změny projevovaly jen velmi pomalu. Příznačným rysem venkova byla velmi malá hospodářství o výměře 2 – 3 hektary. Alfabetizace obyvatelstva dosahovala stále ještě jen 31%.

Poznaňsko bylo převážně zemědělskou zásobárnou Německa a rozvoj průmyslu byl spjat zejména s německým etnikem. Zemědělství v německém záboru stálo ze všech polských území na nejvyšší úrovni a jeho modernizace dospěla nejdále. Ve výnosech se polské území pod německou správou vyrovnalo západním oblastem německého státu a silně převyšovalo další dva záborů. Na přelomu století byl analfabetismus již vymýcen, škola ale zároveň pochopitelně působila jako prostředek germanizace.

V rakouské Haliči se průmysl rozvíjel jen pomalu, neboť její území se díky železnici stávalo odbytíštěm rakouských a českých výrobků. I Halič se však na konci století dostávala z dlouhodobé ekonomické stagnace. Rakouský zábor působil jako určité centrum polského vzdělanostního a kulturního života. Školství bylo polské a mezi vysokoškoláky se proto vyskytovalo mnoho studentů z ruského a pruského záboru. Gramotnost obyvatelstva však na přelomu století stále ještě dosahovala jen 44%.

V politické i kulturní sféře (jež byly na polských územích úzce spjaty) se v polských kruzích po povstání prosadil zřetelný odklon od původní povstalecké taktiky k realismu, který v polském kontextu dostal označení pozitivismus. Polský romantismus a oslava rozhodných a

hrdinských činů ve prospěch národa spojená s mesianistickými představami Poláků jako oběti a spasitele, tedy proudy příznačné pro období mezi napoleonskými válkami a povstáním roku 1863, ustoupily poněkud do pozadí. Polských cílů mělo být nadále dosaženo „organickou“ prací ve spolupráci se státem. Formování jednotlivých směrů však pochopitelně neprobíhalo ve všech zábořích jednotně, i když existovaly snahy o všenárodní postup. Vedle politiky v samotných polských zábořích se nadále uplatňovala i emigrace.

Programovým základem polského pozitivismu se stal manifest Alexandra Świętochowského z roku 1871. Polský pozitivismus se snažil na polské poměry aplikovat moderní západoevropské filosofické teorie a útočil proti konzervativní šlechtě. Pozitivisté však brzy své názory umírnili a stavěli se nadále jen proti tradicím romantismu a národních povstání. Od 80. let však docházelo v polském myšlení k postupné částečné rehabilitaci hrdinského a aktivního boje za národní zájmy, jehož symbolickým vyjádřením se stalo dílo spisovatele Henryka Sienkiewicze (1846 – 1916) a snaha o navázání na romantiky ze strany uměleckého hnutí Mladé Polsko.

Na polských územích probíhaly v období řádově mezi lety 1890 a 1914 velké společenské změny. Do národního života se začaly výrazně začleňovat rozsáhlejší vrstvy obyvatelstva a byla oživena otázka osvobození Polska. Polská teritoria zaznamenávala, byť zatím jen v částečné a ne zcela dokonalé podobě, jednak přechod od tradiční společnosti k moderní, jednak od modernity omezené k modernitě organizované. Oba koncepty však musí být na polské poměry aplikovány jen velmi opatrně, neboť zvláště na Ruskem ovládaných teritoriích je obtížné hovořit o předchozí modernitě omezené. V polské národní politice krystalizoval postupně jednak socialistický, jednak národní proud. Pro oba směry bylo příznačné, že za prioritu považovaly působení na území největšího ruského záboru, zároveň byly ale jejich organizace zakládány a následně i řízeny z emigrace nebo ze záboru rakouského, na jehož území se agitace těchto uskupení paradoxně výrazněji projevovala až následně. Na samotných teritoriích k Rusku náležejícího území probíhala politická činnost až do revoluce roku 1905 v ilegality a tajně.

Ze socialistického a národního proudu se zvláště v 90. letech zformovaly hlavní velké moderní politické strany. Roku 1892 vznikla v Paříži Polská socialistická strana (PPS). Socialistický směr se v polském případě výrazně štěpil dle otázky vztahu k polským národním snahám. Internacionalisté považovali národní úsilí za reakční a orientovali se na mezinárodní spolupráci, národně zaměřením socialisté naopak zdůrazňovali propojení socialismu a nacionalismu. Internacionalisté se proto následujícího roku oddělili, v dalším vývoji polské politiky sehrával však významnější roli národní proud.

Ustavování druhého základního politického směru, národní pravice, probíhalo od konce 80. let. Starý příslušník osvobozenického boje Zygmunt Miłkowski (spisovatel Teodor Tomasz Jeż, 1824 - 1915) měl v úmyslu vyvolat z emigrace nové osvobozenické hnutí a založil roku 1887 v Ženevě Polskou ligu s mlhavým programem znovustvoření Polska v původních hranicích. Zároveň s tím vytvořil jeho emisar Zygmund Balicki⁴⁰ ve Varšavě Svaz polské mládeže. Polská liga působila v letech 1887 – 1894. Mladí členové (tentokrát již v čele s Romanem Dmowskim) však nebyli na začátku 90. let spokojeni s její málo konkrétní činností. Když získali v organizaci převahu, vytvořili nejprve Národní ligu (1893) a následně Polskou ligu rozpustili (1894). Vedení Národní ligy bylo přeneseno z emigrace do ruského záboru.

S nástupem nového cara Mikuláše II. roku 1894 byly spjaty naděje na změnu postoje vůči Polákům a polskému hnutí. Manifestace u příležitosti stého výročí varšavského povstání téhož roku však vedla k represím a sídlo organizace muselo být přeneseno do haličského Lvova. Následovalo zformování Národně demokratické strany (1897), jejímž programovým mluvčím se stal právě Roman Dmowski. Na přelomu století získala liga a poté strana podporu v buržoazních kruzích a rozvinula tajnou agitaci na venkově v rámci ruského záboru. Prostřednictvím ní se snažila získat všechny vrstvy společnosti. V téže době získali národní demokraté větší vliv i v pruském záboru, kde se národní hnutí rozvinulo výrazněji mezi studenty. Aktivizace v samotné Haliči začala až o několik let později (okolo roku 1904).

Program národně demokratického proudu využíval výsledků dosavadní „organické“ práce, měl vliv na mladou inteligenci a městskou i venkovskou maloburžoazii. Jeho základem byla snaha o obnovu polské autonomie ve spolupráci s Ruskem. Národně demokratický program se zcela rozešel se státním pojmáním národa a směřoval k pojetí plně etnickému a jazykovému. Byl proto zaměřen proti etnicky odlišným skupinám na východě historického území a profiloval se dosti antisemitsky. Vedle aktuálních cílů národně demokratické politiky se zformovala i ucelená koncepce dlouhodobých národních úkolů založená na úvahách i politické analýze, jejímž vyjádřením se stalo dílo Romana Dmowského *Myśli nowoczesnego Polaka*.

⁴⁰ Zygmund Balicki (1858 – 1916) působil zvláště jako sociolog, publicista a politik. Patřil k Dmowského spolupracovníkům a předním ideologům národně demokratického hnutí. Roku 1893 se podobně jako Dmowski spolupodílel na založení Národní ligy a roku 1897 Národně demokratické strany.

I.4. Turecký vývoj a Gökalp⁴¹

Historické okolnosti důležité při vzniku Gökalpovy koncepce turectví je třeba nahlížet ve dvou rovinách – jednak z hlediska převratných, dramatických a pro další turecký vývoj vskutku revolučních proměn, k nimž docházelo v bezprostřední současnosti sepsání práce v první polovině 20. let, jednak z hlediska dlouhodobějších a spíše evolučních procesů, jež prodělávala Osmanská říše během posledních desetiletí své existence, kdy se postupně formovalo turecké národní hnutí.

Osmanské reformní snahy projevující se fázovitě již od přelomu 18. a 19. století (doba Selima III.) dospěly v souvislosti s krizí říše v 70. letech 19. století k novému kvalitativnímu prvku – vyhlášení ústavního režimu s parlamentem (1876). Jeho trvání bylo jen velmi krátkodobé (necelé dva roky) a v souvislosti s nástupem Abdulhamida II. (1878 – 1909) započala reakce, která působnost ústavy i činnost parlamentu pozastavila (nikoliv zrušila). Pozice Osmanské říše ve světovém systému kontinuálně slábala a impérium se stávalo objektem zájmu velmocí více, než kdykoliv dříve. Po drtivé porážce ze strany Ruska roku 1878 Osmanská říše i přes eliminaci ruských požadavků prosazenou na Berlínském kongresu postupně ztrácela nejprve reálně a následně i nominálně další a další území. Británie, která až do 70. let prosazovala zásadu integrity osmanského teritoria, upouštěla od této původní koncepce a Osmanská říše se dostávala do čím dál těsnějšího spojení s Německem. Katastrofální stav osmanských financí a rozsáhlé zahraniční dluhy vedly roku 1881 k přijetí mezinárodní kontroly nad osmanským hospodářstvím, správa osmanského dluhu dostala k dispozici některé zdroje státních příjmů a západoevropským investorům byly poskytnuty nové koncese.

Ačkoliv je abdulhamidovská epocha považována za zpátečnické období, kdy byly potlačovány tendence k reformám a liberalizaci, modernizace pozvolna pokračovala. Přes ostrou cenzuru se v tomto období rychle rozvíjel osmanský tisk. Režim na rozdíl od předchozí reformní epochy tanzimátu nezdůrazňoval tolik okcidentalizaci a místo o prozápadně orientované elity se opíral spíše o velké provinční muslimské rodiny a notáble.

⁴¹ Výklad ohledně turecké společnosti čerpá zvláště z následujících zdrojů: Lewis, B.: *The Emergence of Modern Turkey*. London : Oxford University Press, 1966; Shaw, S. J. – Shaw, E. K.: *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey II*. Cambridge 1985; Muzikář, J. a kol.: *Zápas o novodobý stát v islámském světě. Od mešity k parlamentu*. Praha 1989; Pirický, G.: *Turecko. Stručná historie států*. Praha 2006.

Snažil se přitom kombinovat patriarchální a moderní formy vedení státu, což zůstalo charakteristickým rysem Turecka i později.

Prominentním myšlenkovým směrem se stal panislamismus podporovaný Abdulhamidem II., na přelomu století se ale profilyvaly i další dvě stěžejní tendence – panosmanismus a panturkismus. Panosmanská idea, v jejímž popředí stála snaha o jednotu osmanského obyvatelstva bez ohledu na náboženství, etnickou příslušnost a jazyk, byla charakteristická pro první fáze rozvoje mladotureckého hnutí. Mladotureckou společnost založili roku 1889 absolventi vyšších škol v Istanbulu. Hnutí nebylo dosud názorově zcela profilované a vzhledem k perzekuci podstatná část jeho příslušníků odešla do emigrace. Když získalo mladoturecké hnutí pozice v armádě, zasáhlo roku 1908 do dění v zemi tím, že se pokusilo o pochod na Istanbul s požadavkem obnovení osmanské ústavy. Sultán v zápětí ústavu obnovil a mladoturci jednoznačně zvítězili ve volbách. Nejvyšší politické pozice ale zatím nezastávali. Proti mladoturkům se formovala rychle dvojí opozice – liberálové a konzervativní náboženské kruhy. Roku 1909 došlo k povstání s heslem islámské obnovy, pokus o zvrát ale v konečném důsledku nevyšel.

Od roku 1909 získával v mladotureckém hnutí pozici ideologa Ziya Gökalp. V mladotureckém Výboru jednoty a pokroku sice ještě převažoval panislamismus, vzhledem k formování a zesilování jednotlivých národních hnutí na území Osmanské říše ale rostly pozice tureckého nacionalismu a panturkismu (snahy o jednotu všech turkických etnik). Indikátorem plného příklonu k těmto směrům byly potom balkánské války (1912 – 1913). Turecký nacionalismus čerpal vedle domácích zdrojů výrazně i z cizích předloh. Historiografie tureckého nacionalismu zdůrazňuje vlivy západních (zvláště francouzských, ale také maďarských) turkologických prací, jež poukazovaly na historický význam starých Turků. Druhým zdrojem (zvláště pro panturkismus) se vedle nich staly teorie rozvíjené intelektuálními představiteli turkických etnik na ruském území, kteří panturkickou ideu zkonstruovali jako paralelu k panslavismu a zároveň jako obranu proti jeho cílům. Fáze A tureckého národního hnutí tak do značné míry proběhla mimo turecké národní území v Osmanské říši.⁴²

Roku 1913 se mladoturci plně chopili vlády a nastolili diktaturu na úkor parlamentu i sultána. Do popředí se dostala politika turkizace. Během války došlo v letech 1916 – 1917 k významným reformním krokům vedeným snahou o sekularizaci, na jejichž teoretické

⁴² Srov. Hroch, M. – Malečková, J.: Historical Heritage. Continuity and Discontinuity in the Construction of National Histories. In: *We and the Others. Modern European Societies in Search of Identity*. Praha 2004, s. 24 – 32.

přípravě se Gökalp významně podílel. Şeyhülislâm⁴³ přestal být členem vlády, ztratil soudní pravomoc ve prospěch ministerstva spravedlnosti, kompetence finanční i kontrolu nad silně zastoupenými náboženskými školami, jež přešly pod ministerstvo školství. Byl tak vytvořen předstupeň pro mnohé změny, k nimž došlo v kemalistickém období.

Porážka osmanské říše postavila turecké území do nelehké situace. Velmoci se již během války dohodly na dělení teritoria impéria a tato snaha se začala záhy prosazovat. Říše ztratila veškeré arabské oblasti a na anatolském území musela bojovat proti invazi. Skupina okolo sultánského paláce a liberálové, kteří nahrazovali vakuum po odchodu mladoturků do exilu, byli ochotni ke spolupráci s Dohodou. Turecký národní odpor se ale začal formovat ve vnitrozemí a krystalizoval okolo osoby Mustafy Kemala. Na rozdíl od oscilace mezi panturkismem a tureckým nacionalismem typické pro mladoturecké hnutí se kemalismus jednoznačně soustřeďoval na turecký odpor v rámci postulovaného národního území – Anatólie.

Kromě velkých a dobře viditelných turbulencí došlo v tureckém národním hnutí po první světové válce k výrazným sociálním a regionálním přeměnám. Před válkou se jádro národního hnutí nacházelo v Istanbulu, evropských územích říše a v úzkém pruhu na západním pobřeží, tedy v hospodářsky pokročilejších oblastech, jež byly spjaty se světovým trhem. Sociální základna národního proudu byla omezená. Za války se vzhledem ke frontové poptávce stalo turecké vnitrozemí důležitým zázemím nejen pro tureckou, ale i pro německou a rakousko – uherskou armádu. Za německého a rakousko – uherského přispění byly budovány silniční spoje, v malých anatolských městečkách se začal rozvíjet průmysl a Malá Asie se otevřela světovému trhu. V anatolském vnitrozemí vznikala turecká národní buržoazie, která ale zatím stála stranou politického života tureckého západu. Národně osvobozenecský boj po válce však přispěl k jejímu plnému zapojení do národního života. Anatolská buržoazie se stala jádrem osvobozenecského hnutí a navázala kontakty se západními oblastmi, v politickém vedení ale nadále stály osobnosti ze západního přímoří. Celkově byla však v tureckém vnitrozemí cesta mezi tradiční a moderní společností zdaleka nedokončená, mnohdy i sotva započatá. Kemalismus, který stavěl na moderní sekulární ideologii, musel ve vztahu k venkovu sahat k myšlenkám a postupům pochopitelným lidovým masám – zejména tedy k tradičnímu pojetí islámu. V tureckém případě lze proto jen stěží hovořit o nástupu fáze organizované modernity, neboť kulturně historický vývoj i kulturní podmínky byly příliš odlišné od evropského prostředí, na nějž je koncepce primárně vztahována.

⁴³ V Osmanské říši správce náboženských záležitostí státu a osoba s velmi rozsáhlými pravomocemi; v historii měl mimo jiné i právo sesadit sultána (pokud se zpronevřil islámu).

Úspěšný osvobozenecký boj byl završen roku 1922 a mírovou smlouvou v Lausanne následujícího roku bylo stvrzeno turecké panství nad Malou Asií. Mustafa Kemal si vydobyl velkou prestiž a nastoupil cestu ke kemalistické samovládě. Kemalisté odstavili od moci prosultánskou istanbulskou reprezentaci a zrušili sultanát. Turecko bylo prohlášeno republikou a Mustafa Kemal se stal prezidentem. Za těchto okolností vyšlo dílo *Türkçülüğün Esasları*, práce člověka, který sice v daném okamžiku nestál již tak v popředí jako za mladoturecké vlády, nebyl ale přesto zanedbatelný. Ziya Gökalp byl roku 1923 pochopitelně zastíněn Kemalovou slávou. Jeho osobní vztah s Mustafou Kemalem nebyl nikdy zcela vřelý, přikláněl se ale ke kemalismu a svým dílem podporoval jeho programové úsilí, jež považoval za dovršení tureckých národních snah posledních desetiletí, na nichž se osobně rovněž podílel. Gökalpovo dílo je proto třeba považovat jednak za retrospektivní shrnutí životního učení, jednak za program aktuální pro svou dobu. Podle Roberta Devereuxe byl Gökalp filosofem kemalistické revoluce a otcem intelektuálních proudů, které dominovaly změnám na cestě k modernímu Turecku. V díle shrnuté ideje potom sloužily jako programový základ kemalistických reforem, byť jejich konkrétní náplň a výsledky byly od předlohy v mnohém odlišné.⁴⁴

⁴⁴ Devereux, R.: *Preface*. In: G, s. IX – XI.

II. Autoři

Celková povaha osobnosti a díla autora zkoumaného pramenu představuje neopomenutelný kontext, který nemůže být v případě analýzy autorova ideově a programově zaměřeného díla přes zcela konkrétní a poměrně striktně vymezené pole výzkumu opomenut. Důvody takového přístupu jsou nasnadě: **1.** I když je komparativní rozbor postaven na konkrétních pracích a vlastní výzkum věnuje v nich obsaženým koncepcím s jistou nutnou dávkou dekontextualizace (pro smysluplný komparativní výzkum příznačné a nezbytné), nástin místa (tedy „polohy“ a významu) daného analyzovaného textu v autorově životním korpusu zasazuje výzkum do přirozeného rámce života a historického dění, ukazuje na relevanci i podmíněnost pokládaných otázek.⁴⁵ **2.** Srovnávací rozbor několika prací od rozličných autorů pocházejících z různých národních prostředí požadavek nástinu celkové povahy života a díla autorů ještě zdůrazňuje, neboť autoři vstupovali na základě podmínek v rámci svého života do odlišných problémových okruhů a nabízely se jim nestejně cesty řešení. Výklad o autorově životě a dílu tak prostřednictvím popisu autorovy role ve společnosti ukotvuje problematiku v sociálně historickém kontextu. **3.** Pokud osobnost a dílo autorů nejsou uspokojivě známy v prostředí, v němž je příslušná práce psána, ztrácel by výzkum bez nástinu obecných informací o těchto problémech vědeckou sdělnost, neboť by nebylo dostatečně patrné celé schéma volby rozebírané problematiky. **4.** Komparativně pojatá práce by si vedle srovnání vybraných textů měla položit otázku po elementárních shodách a rozdílech mezi jednotlivými autory, protože jejich svébytnost nelze nechávat mimo zřetel. **5.** Autorské pojmání jednotlivých zásadních problémů včetně programových otázek a koncepce historického vývoje (jež představují téma práce) se v průběhu života autorů s věkem a okolnostmi měnilo a nástin života a díla tak v základních rysech ukazuje jejich vývoj.

Ve snaze ve stručnosti reflektovat osobitost tvůrců popisuje práce nejprve samostatně jednotlivé autory a poté přistupuje k zevrubnému srovnání na základě tabulky. S ohledem na výše naznačené body je pojednání o jednotlivých autorech pojato pozitivisticky jako shrnutí základních fakt o autorově (1) životě, (2) díle a (3) roli ve společnosti. Takovýto celkový přístup neorientovaný jen na období a okolnosti sepsání konkrétního analyzovaného díla umožňuje čtenáři učinit si celkový obraz o autorovi, jím řešených problémech a tím i úloze rozebíraného textu v rámci jeho života i vývoje jeho názorů. Tabulkově pojaté srovnání

⁴⁵ Werner, M. – Zimmermann, B.: *Penser l'histoire croisée. Entre empirie et réflexivité.* In: Werner, M. - Zimmermann, B.: *De la comparaison à l'histoire croisée.* Paris 2004, s. 35, 37.

naproti tomu poukazuje na parametry, které z hlediska východisek při přístupu k pojetí analyzovaných textů mohly jednotlivé autory spojovat nebo naopak rozdělovat.

Kapitola má pomocnou funkci a v tomto smyslu je třeba ji vnímat. Neklade si za cíl úplnost, nýbrž výstižnost, která poslouží dalšímu výkladu a odpoví na otázky relevantní při výzkumu historické argumentace. Vzhledem k povaze práce byl v Masarykově případě vypuštěn výklad o životě a dílu po roce 1914, který není bezprostředně spjat s analyzovanou problematikou. Zároveň však s ohledem ke skutečnosti, že další autoři nejsou v českém prostředí tak dobře známí, je jejich biografie ve výkladu pojata na rozdíl od Masaryka v životní celistvosti.

II.1. Tomáš Garrigue Masaryk⁴⁶

Masaryk se narodil roku 1850 v Hodoníně v chudé a prosté rodině a vyrůstal ve venkovském prostředí moravsko – slovenského pomezí. Rodina se často stěhovala, neboť otec působil v panské službě. Vazby otce na panské prostředí synovi již od mládí usnadňovaly navazování kontaktů s prostředím vyšších kruhů (panských úředníků, učitelů a farářů). Masaryk od dětství tíhnul ke vzdělání a četbě. V raném věku, především na úrovni obecné školy, jej ovlivnil zejména místní farář František Satora, který mu vzhledem k zájmu o literaturu půjčoval knížky. Protože byl Masaryk považován za nadaného žáka a projevoval intenzivní zájem o četbu, začal roku 1861 (v 11 letech) navštěvovat nižší reálnou (dvoutřídní) školu v Hustopečích. Předpokládalo se při tom, že se v budoucnu stane učitelem. Do učitelského kursu však mohl vstoupit až v 16 letech a když ve 14 letech dokončil reálku, měl nastoupit jako pomocný učitel v Hodoníně. Tato pozice mu však nevyhovovala a otec se i vzhledem k finančním těžkostem rozhodl, že dá syna raději na učení. Jeden z učitelů z reálky však záhy rodiče přesvědčil, aby syna z učení odvolali a zajistil mu pozici pomocného učitele v místní škole. Toto povolání měl vykonávat až do doby, kdy dosáhne předepsaného věku k dalším studiím. Následně nastoupil roku 1867 na gymnasium v Brně, kde vynikal výbornými výsledky. Myšlenkově jej tehdy ovlivnil především další farář, páter Procházka.

⁴⁶ Při výkladu obecných a snadno zjistitelných biografických údajů neodkazuje práce u jednotlivých autorů bezprostředně na relevantní literaturu. Odkazy jsou přítomny jen tam, kde se jedná o údaje specifické či interpretativní, jejichž výklad nemusí být jednoznačně přijímán. Výklad ohledně Masaryka čerpá zvláště z následujících zdrojů: Machovec, M.: *T. G. Masaryk*. Praha 1968; Polák, S.: *T. G. Masaryk. Za ideálem a pravdou. I. – IV*. Praha 2000, 2001, 2004; Herben, J.: *T. G. Masaryk*. Praha 1928.

Masaryk brzy začal doučovat syna policejního ředitele Le Monniera, který mu po delší dobu zprostředkovával řadu významných kontaktů. Kvůli konfliktu s ředitelem (roku 1869) nemohl brněnské gymnasium dokončit. Le Monnier, jenž se právě stěhoval do Vídně a chtěl si udržet dobrého domácího učitele pro svého syna, umožnil Masarykovi dokončení gymnaziálních studií ve svém novém působišti.

Podstatnou část znalostí Masaryk již tehdy získával mimo rámec školního vzdělání, což se týkalo jednak studia cizích jazyků a literatury, jednak vztahu k náboženství. Na gymnasiu prošel jeho přístup k institucionálnímu katolicismu vštípený v dětství rodiči a prostředím hlubokou krizí, a to i přes přátelství s kněžími jako byli Procházka či Satora. Masaryk se tehdy v podstatě otevřeně rozešel s katolickou církví (což mu způsobilo nemalé problémy) a náboženství zkoumal nadále nezávislým studiem. Za gymnaziálních let ve Vídni „hledal“ pravé náboženství a zajímal se o východní křesťanství i o právě vznikající starokatolictví. Se žádným hnutím se však zcela neztotožnil. Masarykův vztah k náboženství byl vždy hluboký, avšak byl založen na osobním poznání a zkušenostech, nikoliv na církevních institucích.

Masaryk chtěl původně po ukončení gymnasia studovat na vídeňské orientální akademii. Pravděpodobně vzhledem k aristokratické orientaci akademie a její malé ochotě přijímat uchazeče prostého původu však od svého záměru upustil. S ohledem na své zájmy se proto rozhodl pro studium klasické filologie na filosofické fakultě ve Vídni, kam nastoupil roku 1872. Masarykovo oborové zaměření se však postupně orientovalo na samotnou filosofii. Z dějin filosofie Masaryka během studií zaujalo zejména Platónovo učení, které považoval za inspirativnější a důležitější než moderní materializující či pozitivizující tendence na jedné straně a tzv. klasickou německou filosofii na straně druhé.⁴⁷ Platónská tematika se proto objevila i v Masarykově diplomové práci. Standardní univerzitní studium Masaryk dokončil roku 1876 a na základě práce *Podstata duše u Platóna* získal doktorát filosofie. Za studií ve Vídni se rovněž aktivně účastnil života tamních českých sdružení, zvláště studentského akademického spolku, ve kterém působil dokonce jako starosta.

Po ukončení řádného universitního vzdělání měl Masaryk možnost prohloubit si své znalosti ročním studiem na universitě v Lipsku. Do Lipska právě odcházel studovat Masarykem doučovaný žák a jeho rodiče si přáli, aby oba byli nadále v kontaktu. V Lipsku se Masaryk rovněž seznámil se svou budoucí manželkou Charlottou Garrigue. Když

⁴⁷ Viz Polák, S.: *T. G. Masaryk. Za ideálem a pravdou. I.* Praha 2000, s. 140. ; Masarykův vztah k pozitivismu je problematický a záleží především na vymezení nejednoznačných obsahů, jež se pod pojem „pozitivismus“ obvykle subsumují. Sám autor však ve svých pracích zaujímal k pozitivismu jako pojmu spíše negativní postoj, neboť jej ztotožňoval se snahou vyloučit hodnocení a tudíž i morální principy.

Masarykův pobyt v Lipsku, skončil, vrátil se zpět do Vídně, kde připravoval habilitační spis *Prinzipien der Sociologie* (představoval teoretickou část pozdější práce o sebevraždě) a odevzdal jej roku 1878 universitě. Mezitím krátce vyučoval na gymnasiu latinu a řečtinu a dále dával soukromé kondice. Do druhé poloviny 70. let spadají též počátky Masarykovy publikační činnosti. V Moravské orlici vydal 9 článků o „teorii a praxi politické“, psal úvahy o Platónovi (vydány v Zoře), o fenoménu hypnotismu (nevydány) a zpracoval rovněž studii *Zákony osvěty a budoucnost Slovanstva*.⁴⁸ V tomto období Masaryk rovněž po letech hledání vhodného institucionálního náboženského zakotvení vstoupil roku 1878 do reformované církve, s její dogmatikou se však nikdy zcela neztotožnil a s přístupy tohoto uskupení se v průběhu let rozcházel čím dál více.

Schvalování habilitační práce se protahovalo a Masaryk se rozhodl přepracovat ji do formy, jež byla roku 1881 vydána pod názvem *Der Selbstmord als soziale Massenerscheinung der modernen Zivilisation* (Sebevražda jako masový jev moderní civilizace). Vzhledem k Masarykovu náboženskému a sociálnímu nazírání bylo schvalování opět komplikované, přesto však universita práci nakonec přijala.⁴⁹ Masaryk se následně stal soukromým a tudíž neplaceným docentem.

Když roku 1882 došlo k rozdělení pražské university na českou a německou část, Masaryk získal pozici mimořádného profesora filosofie na vznikající české universitě. Dobové pražské vědecké prostředí bylo dosti konzervativní a vůči novým koncepcím se stavělo ostražitě. Masaryk, který ne vždy vystupoval v souladu se zavedenými pořádky, narazil záhy na řadu problémů, zejména se staršími kolegy. Brzy dospěl k radikálnímu názoru, že české odborné kruhy řeší mnohdy dosti nerelevantní a jen zdánlivě vědecké problémy. Vědeckou obec považoval za příliš sebestřednou a uzavřenou do sebe. Masaryk tehdy došel k závěru, že pokud má účinně pracovat pro národ, bude muset své úsilí zaměřit méně specializovaným směrem a více ke zprostředkování rozličných a oborově velmi rozmanitých poznatků českému odbornému publiku. Domníval se, že českému prostředí chybí jednak skutečné vědecké periodikum, jednak základní přehledové práce a překlady stěžejních zahraničních děl. Z těchto důvodů založil roku 1883 vědecký časopis *Athenaeum*. V etablovaných akademických kruzích však periodikum rozdmýchávalo spíše nepřátelství proti Masarykovi, zvláště poté, co na jeho stránkách roku 1886 vystoupil spolu s dalšími kolegy proti pravosti tzv. Rukopisů. Na druhou stranu ale Masaryk začal záhy pro svoje

⁴⁸ Tato studie kriticky pojednávala o nedávno vyšlém spisu *La civilisation et ses lois* lucembursko - francouzského filosofa a sociologa Théodora Funcka – Brentana (1830 - 1906), jenž se domníval, že budoucnost civilizace závisí na spojení francouzského národa a slovanských národů.

⁴⁹ Takto zdůvodňuje Herben, J.: *T. G. Masaryk*, 1. díl. Praha 1928, s. 39.

názory získávat část mladé inteligence, sdružující se od roku 1887 okolo časopisu Čas. Protože se Masaryk domníval, že je třeba povznést vědeckou úroveň českého prostředí, vyvinul též iniciativu k vytvoření nového naučného slovníku, z něž se později (byť bez Masarykovy účasti) zrodil Ottův slovník naučný.⁵⁰

Co se týče Masarykova vědeckého díla, přesouval autor během 80. let pozornost od „filosofie lidské existence“ k otázce „smyslu vědy“,⁵¹ což bylo snad jen částečně způsobeno přechodem do pražského prostředí a zmiňovanou nutností psát práce obecnější a syntetičtější. Roku 1884 napsal spis *Teorie dějin dle zásad T. H. Bucklea*, kde na jedné straně ocenil oslabení událostního pojetí dějin a důkladný popis jejich filosofických a sociologických základů, na druhé straně se však postavil proti aplikaci metod přírodních věd na dějiny a proti přílišnému materialistickému přístupu.⁵² Roku 1885 poté Masaryk vydal knihu *Základové konkrétní logiky* zabývající se v českém prostředí dosud neobvyklým tématem třídění a soustavy věd.

Do 80. let spadají též počátky Masarykova intenzivního zájmu o slovanskou a zejména ruskou problematiku, jimž se do jisté míry věnoval již od časů svých studií. Roku 1887 a 1888 podnikl dvě cesty do Ruska a od poloviny 80. let pracoval na *Slovanských studiích*. Dílo pojednávající o slavjanofilství Ivana Kirejevského⁵³ vydal roku 1889 (dostalo označení *Slovanské studie I.*). Masarykovým cílem bylo prohloubení poznání o slovanství, o němž se dle jeho názoru mnoho mluvilo, ale jen málo vědělo.

Koncem 80. let se Masaryk též rozhodl aktivně vstoupit do politiky. Roku 1889 vytvořil spolu s Karlem Kramářem a Josefem Kaizlem realistický spolek, který začal vyjednávat s mladočechy i se staročechy o možné působnosti v rámci jedné z politických stran. Skupina nakonec zakotvila v rámci Mladočeské strany a představovala její spíše levicověji zaměřenou frakci. V úspěšných volbách roku 1891 se Masaryk stal poslancem Říšské rady a na základě doplňovacích voleb záhy i Zemského sněmu. Roku 1893 však vzhledem k neshodám s vedením strany na oba mandáty rezignoval a s mladočechy se čím dál více rozcházel.

⁵⁰ Masaryka za iniciátora slovníku jednoznačně označuje Polák, S.: *T. G. Masaryk. Za ideálem a pravdou. II.* Praha 2001, s. 75.

⁵¹ Machovec, M.: *T. G. Masaryk.* Praha 1968, s. 58, 87.

⁵² Thomas Buckle (1821 – 1862) byl anglický historik, představitel enviromentálního determinismu (zvláštnosti historického vývoje národů jsou dány vlivem přírodních faktorů). Jeho vrcholným dílem byla práce *History of Civilization in England*, jejímž cílem bylo nastínit obecné zákonitosti vývoje lidstva, respektive aplikovat je na Británii a další státy. Dokončen však byl pouze rozsáhlý úvod (1857 – 1861).

⁵³ Ivan Vasiljevič Kirejevskij (1806 – 1856), ruský publicista a literární kritik, se stavěl nejprve na stranu zapadníků, prosazoval evropeizaci Ruska a provádění reform. Později se ale přiklonil k propagaci národní svébytnosti a ke slavjanofilství.

Od 90. let, snad i v souvislosti s dočasným vstupem do aktivní politiky, se zaměření Masarykovy vědecké práce postupně změnilo. Roku 1893 zanikl vědecký časopis Athenaeum a Masaryk začal pracovat pro nově vzniklý časopis Naše doba, který zdaleka nebyl tak odborný a zaměřoval se více na popularizaci a působení na širší vrstvy obyvatelstva (i když pochopitelně nikoliv na masy). Profil osob soustřeďujících se okolo Naší doby byl výrazně odlišný od profilu spolupracovníků Athenaea. Zatímco v Athenaeu působili zejména odborníci a profesní vědci stranící se veřejné činnosti, Naše doba byla zaměřena na aplikaci a především na práci národní. Masaryk sám si čím dál více začal klást za cíl určit „místo našeho národa v řadě národů evropských a jeho postavení ve vývoji lidstva.“⁵⁴

Místo otázek ohledně teorie a podstaty vědy tedy u Masaryka v 90. letech nastoupil „zápas o smysl dějinného vědomí“ a zvýraznila se značně role otázky národní.⁵⁵ Přejít od obecně filosofických úvah 80. let ke konkrétní slovanské (a české) filosofii dějin byl naznačen již *Slovanskými studii I.* (1889).⁵⁶ Do popředí vystoupila problematika tzv. „české otázky“, reprezentovaná nejprve sérií studií vyšlých v Naší době a vzápětí poté několika knižními tituly, jež na základě těchto studií vznikly.⁵⁷ Záhy po sobě vycházely knihy *Česká otázka* (1894), *Naše nynější krize* (1895), *Jan Hus* (1896), *Karel Havlíček* (1897) i obsahově menší *Palackého idea národa českého* (v Naší době roku 1898, samostatně jako brožura až 1912).

Kromě problematiky „české otázky“ a smyslu dějin národa se Masaryk v 90. letech paralelně zabýval dvěma dalšími fundamentálními problémy, jež jsou v jeho pojetí se smyslem dějin a existence národa nerozlučně spjaty. Roku 1896 vydal práci *Moderní člověk a náboženství* a roku 1898 dvoudílnou *Otázku sociální*. Masaryk se otevřeně přihlásil k náboženství a zdůraznil význam víry, byť se domníval že živé náboženství současnosti musí být odlišné od pojetí reprezentovaného církvemi. Módní ústup víry z života intelektuálů a společnosti rezolutně odmítal. Sociální otázku Masaryk pokládal nejen za záležitost dělnictva (jak byla tradičně interpretována), nýbrž za problém celé společnosti a jejího přerodu k moderní demokratické formě, která musí zahrnovat všechny sociální vrstvy. Oproti revolučnímu pojetí sociálního vývoje prezentovaného marxisticky orientovanými socialistickými předáky podpořil jednoznačně „revizionistickou“ cestu reforem. Na rozdíl od revizionistů tíhnoucích ke vznikající sociální demokracii však odmítal filosoficky převážně materialistické pojetí vývoje a zdůrazňoval duchovní a mravní dimenzi sociální otázky.

⁵⁴ Toto heslo Masaryk vyjádřil v programu Nové doby roku 1893, cit. Herben, J.: *T. G. Masaryk*, 1. díl. Praha 1928, s. 144 – 145.

⁵⁵ Machovec, M.: *T. G. Masaryk*. Praha 1968, s. 107.

⁵⁶ Škrach, V.: *Poznámky vydavatelovy k čtvrtému vydání*. In: M: Č, s. 606.

⁵⁷ K přesné filiaci jednotlivých částí České otázky a jejich vztahu k původně vydávaným článkům viz Škrach, V.: *Poznámky vydavatelovy k čtvrtému vydání*. In: M: Č, s. 613 - 616.

Sociální spravedlnost se v Masarykově pojetí vzájemně nevyklučovala s filosofickým idealismem a vírou, neboť právě materialismus a nedostatečný zřetel k mravní stránce jednání vedly podle Masaryka v historii k sociální nespravedlnosti.

V 90. letech získal Masaryk jistý vliv na slovenské a jihoslovenská národní hnutí. Pozornost si v této souvislosti vysloužil během svého krátkého působení v parlamentu, kdy se stavěl proti způsobu správy Bosny a Hercegoviny. V 90. letech se na pražské universitě okolo Masaryka začali soustřeďovat jihoslovanští studenti (zvláště Chorvati, menší byl počet Slovinců) a viděli vzor v jeho dílech pojednávajících o tzv. „české otázce“.⁵⁸ Co se týče Slováků, měl Masaryk vliv především na okruh pražských slovenských studentů, jejichž jádro postupně krystalizovalo okolo Vavro Šrobára. Masarykovy vztahy s oficiálním slovenským národním hnutím soustředěným v Martině okolo Svetozára Hurbana Vajanského⁵⁹ byly však od 90. let čím dál problematičtější a někdy až nevráživé.

Masaryk se v 90. letech v českém prostředí postupně etabloval a získal relativně pevnou pozici. Po dlouhém zpoždění způsobeném osobními animozitami i ne vždy zcela přijatelnými názory byl roku 1897 jmenován řádným profesorem na pražské české universitě (původně měl být jmenován již roku 1886). Herben považoval 90. léta za nejvýznamnější období Masarykova života. Masaryk dle jeho názoru tehdy jednak získal skutečné žáky, jednak „zasel, co v době světové války (i později) sklízel“.⁶⁰

Roku 1899 otrásl Masarykovou pozici v české společnosti vstup do kauzy ohledně údajného vraha židovského původu Hilsnera. Masaryk se postavil proti většinovým náladám ve společnosti rozdmýchávaným žurnalistickou kampaní. Na druhou stranu se však Masaryk prostřednictvím zahraničního tisku stal skrze vystupování v této kauze podstatně známějším v zahraničí.⁶¹ Mezinárodní věhlas se projevil výrazněji poprvé roku 1902 pozváním k pronesení cyklu přednášek o slovanské problematice na universitě v Chicagu. V USA přednášel Masaryk následně i roku 1907, tentokrát však převážně mimo universitní prostředí.

Ačkoliv se po Masarykově angažování v tzv. hilsneriádě podstatná část universitní obce od Masaryka odvrátila, neztratil ani tehdy v domácím prostředí své příznivce. Se svými stoupenci založil roku 1900 realistickou stranu (nazvanou tehdy Strana lidová, od roku 1905 potom Strana pokroková) a rozhodl se tak opět vstoupit aktivně do politiky. Program strany

⁵⁸ Takto uvádí Herben, J.: *T. G. Masaryk* (1. díl). Praha 1928, s. 174.

⁵⁹ Svetozár Hurban Vajanský (1847 – 1916) byl slovenský spisovatel a politik propagující slavjanofilství. Patřil k předním představitelům Slovenské národní strany a byl odpůrcem hlasistů (mladá slovenská inteligence vystupující proti konzervatismu a pasivitě Slovenské národní strany; víceméně příznivci Masaryka).

⁶⁰ Herben, J.: *T. G. Masaryk* (1. díl). Praha 1928, s. 144.

⁶¹ O prostředkující roli zahraničního (zejména židovského) tisku při získávání mezinárodního věhlasu nepřímou viz Polák, S.: *T. G. Masaryk. Za ideálem a pravdou III*. Praha 2004, s. 249, 256

byl Masarykovým dílem a kladl důraz nikoliv na hlásání velkých činů, nýbrž na práci „osvětovou a mravní“ a na „drobnou práci pro národ“. Strana neměla být ani buržoazní, ani dělnická. Roku 1907 (v prvních všeobecných a rovných volbách v Rakousku – Uhersku) byl Masaryk zvolen za svou stranu (avšak součinností se sociální demokracií, jež nepostavila protikandidáta) do Říšské rady. Masarykova parlamentní činnost se projevovala opět výrazněji v oblasti jihoslovanské otázky a jeho popularita v jihoslovanských zemích znovu vzrostla.

Před první světovou válkou se Masarykovo dílo stalo poprvé předmětem výrazné odborné diskuse. Okolo Masarykovy koncepce dějin vypracované v rámci tzv. „české otázky“ v 90. letech 19. století se po roce 1910 rozpoutala v českých intelektuálních kruzích rozsáhlá pře, nazývaná obvykle „sporem o smysl českých dějin“. V rámci „sporu“ se profiloval masarykovský a protimasarykovský tábor. Masaryk sám se však těchto diskusí přímo účastnil jen málo.

Co se týče Masarykovy vědecké práce, vyniká v jeho tvorbě z předválečného období zejména dílo *Rusko a Evropa* z roku 1913, z něhož vyšly pouze dva díly. Po jeho dokončení měl Masaryk v úmyslu obrátit pozornost opět k Janu Husovi a plánoval k pětisetletému výročí upálení vydat rozsáhlou knihu. Jak dokončení práce *Rusko a Evropa*, tak i sepsání práce o Husovi však přerušilo vypuknutí první světové války. Ta zcela změnila kontext Masarykova života a jeho následnou roli ve společnosti.

II.2. Miguel de Unamuno⁶²

Miguel de Unamuno y Jugo se narodil roku 1864 v Bilbau ve staré zbožné obchodnické rodině a byl baskického původu. Středoškolské vzdělání získal tamtéž a roku 1880 (tedy již v šestnácti letech) začal studovat filosofii na universitě v Madridu. Za studií v Madridu se podrobně seznámil se dvěma základními tendencemi v tehdejší španělské myšlení – tradicionalistickým „casticistickým“ proudem na jedné a evropeizačním modernistickým proudem na druhé straně. V tomto směru jej zásadně ovlivnily dvě osobnosti. Prvním z nich byl zastánce konzervativního tradicionalismu a katolictví historik

⁶² Výklad čerpá zvláště z následujících zdrojů: Marías, J.: *Miguel de Unamuno*. Madrid 1971. (5. vydání); Tuñón de Lara, M.: *Costa y Unamuno en la crisis del fin del siglo*. Madrid 1974; Shaw, D. L.: *La generación del 98*. Madrid 1982.

Marcelino Menéndez y Pelayo (1856 – 1912).⁶³ Unamuno od něj sice nepřejal krajní nacionalismus a konzervativismus, začal však trvale obdivovat španělskou kulturu tzv. zlatého věku (16. – polovina 17. století). Antonio Sánchez Moguel (1838 – 1913) přivedl Unamuna zase ke studiu srovnávací jazykovědy, jíž autor zasvětil i svou doktorskou práci nazvanou *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca* (Kritika otázky původu a prehistorie baskické rasy).

Prostřednictvím jazykovědy na Unamuna působil pozitivistický evolucionismus (aplikovaný tehdy nezřídka na historii jazyka) a zvláště teorie dobově velmi populárního Herberta Spensera.⁶⁴ Na základě těchto vlivů Unamuno dle evolucionistického schématu posuzoval vývoj jazyků a z nich vycházejících společností. Dělení jazyků na sylabické, aglutinační a flektivní podle Unamunova názoru odpovídalo Spenserovu třídění společností na primitivní kočovné, vojensko – zemědělské a industriální. Srovnávacím studiem baskického jazyka dospěl Unamuno k závěru, že baskičtina je jakožto aglutinační jazyk (na rozdíl od flektivní španělštiny) přežitou vývojovou formou a musí tudíž zaniknout. Nemá proto jakoukoliv cenu pokoušet se tento jazyk a ani kulturu z něj vycházející zachraňovat a obhajovat. Tento moment byl rozhodující pro Unamunovu další kastilskou a nikoliv baskickou orientaci. Jestliže byl Unamuno v mládí ovlivněn regionalismem rodného Baskicka, baskickou myšlenku brzy zavrhl a po zbytek života v podstatě odsuzoval.⁶⁵ Baskové byli podle jeho názoru již dávno Španěly a nositeli španělské kultury a umělé vzbuzování údajných na etnickém baskictví založených hodnot by bylo škodlivé, neboť užívání aglutinačního jazyka by bránilo přechodu k vyšší industriální formě společnosti.

Universitní studia Unamuno ukončil roku 1883 a hned následujícího roku (tedy již ve dvaceti letech) získal na základě zmiňované práce doktorát filosofie. Poté žil až do roku 1891 v rodném Bilbao, kde vykonával různá povolání. Působil především jako středoškolský učitel a rovněž spolupracoval s tiskem. Přes svůj negativní postoj k možnostem baskického jazyka se studiu baskičtiny věnoval i nadále a zasvětil jí i svůj vůbec první článek nazvaný *Del*

⁶³ Marcelino Menéndez y Pelayo (1856 – 1912) byl španělský historik, literární historik a estetik. Zabýval se zvláště španělským písemnictvím tzv. „zlatého věku“ (16. – první polovina 17. století) a počátky španělskoamerické poezie. Jeho estetické názory vycházely jednak z antické estetiky, jednak z Hegela.

⁶⁴ Herbert Spenser (1820 – 1903) byl anglický filosof a sociolog. Patřil ke spoluvůdcům pozitivismu. Sociologii budoval na principech naturalismu, evolucionismu a organicismu (představa paralely mezi funkcí jednotlivých částí těla a funkcí společnosti). Vytvořil klasifikaci a typologii společností (jednoduché, složité, vícenásobně složité; vojenské, průmyslové), která Unamuna výrazně ovlivnila. V díle *En torno al casticismo* se silně projevila zvláště teorie organicismu. Za hlavní práci je považováno dílo *A System of Synthetic Philosophy*. Spenser významně působil rovněž na Dmowského (srov. výše).

⁶⁵ V pozdějším Unamunově díle se baskický původ z národního či regionálně patriotického hlediska neprojevuje. Autor odsuzoval regionální separatismy a plně podporoval jednotu Španělska. V dobovém španělském intelektuálním prostředí se nejednalo o rys neobvyklý, neboť podstatná část předních intelektuálů pocházela z okrajových oblastí země. K Unamunovu postoji srov. v dalším výkladu kap. III.2.

elemento alienígena en el idioma vasco (O cizích prvcích v baskickém jazyku), který byl publikován v regionálním časopise *Revista de Vizcaya* roku 1886.⁶⁶ Jistým zlomem v Unamunově profesním životě byl rok 1891, kdy získal katedru řečtiny na universitě v Salamance a rovněž se oženil.

Unamunův postoj ke světu byl v 80. letech a v převážné většině 90. let pozitivistický a organicistický a autor se proto ve své tvorbě zabýval „objektivními“ problémy společnosti, i když již sofistikovaněji a méně jednostranně než ve své doktorské práci. Unamuno byl tehdy silně ovlivněn Kantem, Hegelem a Spenserem a věřil ve společenský pokrok interpretovaný v hegelíanském smyslu. Na druhé straně na Unamuna ale výrazně působili i autoři podstatně odlišného zaměření – Tolstoj a Kirkenggaard.⁶⁷

90. léta představovala z hlediska vývoje Unamunova světonázoru období dočasného zájmu o socialismus a dělnické hnutí. Mezi lety 1894 a 1897 byl členem Socialistické dělnické strany Španělska (PSOE). Jak vyplývá z Unamunovy korespondence s Clarínem (dalším významným španělským intelektuálem tehdejší doby), považoval tehdy jinak hluboce nábožensky založený Unamuno socialismus za „pravou formu náboženství, pokud se z něj ovšem odstraní marxistický dogmatismus.“ Od roku 1894 Unamuno rovněž přispíval do levicového časopisu *La lucha de clases* (Třídní boj).

Do období převážné části 90. let spadala též Unamunova životní perioda hlubokého zájmu o celkový stav společnosti, ekonomickou situaci, politiku a reformy, který byl později v autorově myšlení a potažmo i tvorbě výrazně oslaben. Významným projevem Unamunových světonázorových postojů 90. let byla práce *En torno al casticismo* (jednalo se o autorovo první všeobecně známé dílo), jejíchž 5 kapitol vycházelo nejprve v nejrespektovanějším dobovém španělském intelektuálním časopise *La España moderna* jednotlivě během roku 1895 (knižní podoba vyšla až roku 1902). Práce reagovala na dlouhodobou stagnaci země a snažila se najít možné zdroje národní regenerace. Roku 1897 vyšel poté první Unamunův román *Paz en la guerra* (Mír ve válce) zachycující válečné události v Bilbau (1874). Román byl částečně postaven na autorově osobním prožitku z dětství a kniha je považována za jeden z prvních projevů literárního existencialismu.⁶⁸

Zhruba roku 1897 došlo u autora k výraznému přehodnocení světonázorových východisek, které je životopisci považováno za důsledek duchovní krize. V rovině občanské se Unamuno odklonil od socialistického hnutí a ochladl jeho zájem o politiku (i když se nikdy

⁶⁶ Tuñón de Lara, M.: *Costa y Unamuno en la crisis del fin del siglo*. Madrid 1974, s. 51.

⁶⁷ Shaw, D. L.: *La generación del 98*. Madrid 1982, s. 74.

⁶⁸ Bachelor, R. E.: *Unamuno Novelist*. Oxford 1972, s. 33.

zcela nevytratil). Schematicky lze říci, že Unamuno se od společnosti obrátil k individu, od problémů časových k problémům transcendentním, od racionality k iracionalitě, od rozumu k citu a víře. Od původního zájmu o sociologizující problémy a sociální filosofii se těžiště Unamunových teoretických východisek přesunulo k teologii, náboženské filosofii, filosofii života a existence. V oblasti teoretičtějších spisů, esejů a filosofických úvah se změnil Unamunův postoj dotýkající se autorem nejčastěji traktované problematiky - otázky po aktuálním stavu Španělska a možnostech a cestách k jeho zlepšení. Unamuno zcela radikálně změnil postoj k modernizaci a „evropeizaci“, kterou původně (byť nikoliv v radikální a vulgarizované podobě) poměrně výrazně prosazoval.⁶⁹ V souladu s nastíněnými změnami ve světonázorových východiscích ztratil Unamuno víru v roli ekonomického faktoru ve vývoji společnosti a v obrodu společnosti jako celku vůbec.

Novou tendenci v pojmání „španělské otázky“ ztělesnil autor ve spisu *La vida de don Quijote y Sancho* (Život dona Quijota a Snacha) z roku 1905. „Vykoupení“ bylo dle nového Unamunova názoru možné jen na osobní úrovni jednotlivce, nikoliv na úrovni společnosti. Cílem již nebylo poevropštit Španělsko, ale naopak hispanizovat Evropu. Tento postoj nelze chápat pouze nacionalisticky v moderním smyslu, ale spíše jako konzervativní obranu tradičních hodnot. Don Quijote byl podle Unamuna symbolem tradiční španělské mentality a představoval duchovní a individuální obrození oproti obrození materiálnímu a kolektivnímu (ekonomickému a politickému). Představoval pro autora symbol všech těch, kteří nedůvěřovali v rozum a hledali nesmrtelnost. Příspěvek Španělska k západní civilizaci spočíval podle Unamuna ve skutečnosti, že ve Španělsku se na rozdíl od jiných zemí duchovní hledání udrželo při životě. Přijetí materiálních hodnot by proto rozrušilo strukturu španělské společnosti a pouze zhoršilo jeho stav.⁷⁰

Irationalistická a od problematiky společnosti k problematice individua obrácená Unamunova pozornost dosáhla svého základního a stěžejního vyjádření v práci *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* (Tragický pocit života v lidech a v národech, 1913) považované za Unamunovo základní životní dílo. V oblasti krásné literatury, která tvoří mezi neodborníky pravděpodobně nejznámější část Unamunovy tvorby, se po roce 1897 projevil autorův odvrát od realismu. Unamuno jej nadále nazýval „zrádným realismem zdánlivého“ a dospěl k tzv. realismu vnitřnímu (*la realidad íntima*). Z něj se

⁶⁹ *En torno al casticismo* představuje základní spis, v němž je modernizace a evropeizace zdůrazněna.

⁷⁰ Quijote a quijotismus představoval významnou součást celého Unamunova díla. Cervantesův hrdina hrál roli i v knize *En torno al casticismo*, byť zatím nikoliv centrální. Unamuno jej nepovažoval za pouhou literární postavu, ale za ztělesnění vývojem nabitých národních vlastností. Srov. Korkonosenko, K. S.: *Kichotizm – individualnaja religija Migelja de Unamuno*. In: Unamuno, M.: *Žitije dona Kichota i Sančo*. Sankt – Peterburk 2002, s. 313 – 333.

zrodila tzv. *nivola*, Unamunova koncepce románu. Poprvé se toto pojetí projevilo v Unamunově druhém románu *Amor y pedagogía* (Láska a pedagogika) z roku 1902, v němž autor na příkladu pokusu o vytvoření dokonalého člověka na základě vědeckého výběru rodičů a následné vědecky pojaté výchovy karikoval pozitivismus konce 19. století.

Z profesního hlediska získal Unamuno na přelomu století pevnou pozici na universitním poli. Od roku 1900 působil na katedře komparativní latinsko – španělské filologie (*Filología comparada del Latín – Castellano*) a především se roku 1901 stal rektorem university v Salamance. Tuto funkci vykonával nepřetržitě až do roku 1914 navzdory skutečnosti, že se přinejmenším zpočátku těšil pověsti spíše nepohodlného levicového intelektuála. V témže období se stal veřejně uznávanou osobností s rostoucí prestiží. Získal jistý (byť nepřímý a omezený) vliv na politický život, odmítal však vstoupit do aktivní politiky a nepřijal post senátora (který by zastával z titulu rektora university) ani nabízenou ministerskou funkci.

Po roce 1914, kdy z ne zcela jasných důvodů opustil pozici rektora university (jako příčina se uvádí politický tlak, volební důvody - neměl zajištěnou podporu - apod.), se stal „mučedníkem opoziční liberální inteligence“. Jeho podpora Trojdhody během první světové války údajně rozdělila intelektuální obec na protiunamunovský a prounamunovský proud. Unamuno si byl vědom svého relativně velkého politického vlivu a sám roku 1917 uvedl, že jeho politická role převyšuje pozici většiny poslanců a senátorů.⁷¹ Co se týče Unamunova díla, pokračoval autor ve válečném období především v linii krásné literatury. Stěžejní práce z válečné epochy představují *Nada menos que todo un hombre* (Celý muž) a *Ábel Sánchez*.

Roku 1919 se Unamuno stal republikánským kandidátem pro parlamentní volby, kandidatury se však vzdal a odešel zpět do Salamanky. Po roce 1920, kdy byl obviněn z urážky krále a odsouzen k šestnácti letům vězení (rozsudek nebyl vykonán) jeho role jakožto intelektuálního vůdce opozice ještě vzrostla. Po nástupu režimu Primo de Rivery (1923) se dále zvětšily tenze mezi Unamunem a vládou a roku 1924 musel Unamuno odejít z university a uchýlit se do vyhnanství na Kanárské ostrovy. Po několika měsících odešel dobrovolně do francouzského exilu a sehrával opět roli symbolu opozice proti režimu. V této době došlo u Unamuna k další z duchovních krizí, při níž opět poněkud přeorientoval svůj hodnotový systém. Unamuno měl údajně výčitky z opuštění Španělska a domníval se, že jako ideový vůdce selhal. Cítil proto potřebu změnit svůj náhled na svět. Práce *Cómo se hace una novela* (Jak se vytváří román) a *La agonía del cristianismo* (Agonie křesťanství) ukazují, že

⁷¹ Cit. u Shawa, D. L.: *La generación del 98*. Madrid 1982, s. 72 - 73

postoj „aktivní rezignace“ na občanský život a otázky společnosti spolu se snahou o „osobní nesmrtelnost“ (tedy postoje, jež Unamuno prosazoval v prvních dvou desetiletích 20. století) mají své výrazné nedostatky. Nový jasněji vymezený filosofický přístup ke světu však Unamuno již nenalezl a nedefinoval.

Po pádu diktatury Primo de Rivery se autor roku 1930 vrátil do Španělska a politicky se postavil na stranu odpůrců monarchie, kteří žádali abdikaci krále Alfonse XIII. a vznik republiky. Když ve Španělsku roku 1931 republika vznikla, Unamuno byl zvolen členem Ústavodárného shromáždění a jmenován předsedou *Consejo nacional de educación pública* (Národní rada veřejného vzdělávání). Brzy však ztratil veškeré iluze o reálných změnách politiky a společnosti a koncem roku 1933 se opět vrátil na universitu v Salamance. Začaly se vyskytovat úvahy, že by Unamunovi mohla být udělena Nobelova cena za literaturu. K udělení tohoto ocenění však nakonec nedošlo.⁷² Roku 1933 napsal Unamuno své poslední významné dílo *San Manuel bueno, mártir* (Svatý Manuel dobrotivý, mučedník). Na příkladu kněze, jenž ztratil víru, zobrazil možná Unamuno své vlastní názorové postoje ze závěru života. Když začala občanská válka (1936), Unamuno podpořil nakrátko povstalce, v říjnu 1936 se však rozhodně postavil proti nim. To ale byla již Unamunova poslední akce. 31.12. 1936 v Salamance zemřel.

III.3. Roman Dmowski⁷³

Roman Dmowski se narodil roku 1864 v obci Kamionek v bezprostřední blízkosti Varšavy. Pocházel z řemeslnické rodiny se šlechtickými kořeny. Po absolvování místní školy nastoupil roku 1875 na gymnasium ve Varšavě, kde sice nebyl považován za nadaného studenta, své znalosti však získával především samostudiem mimo rámec školní výuky. Zajímal se zejména o historii, latinu a polštinu. Již za gymnasiálních let vedle četby tisku

⁷² Shaw, D. L.: *La generación del 98*. Madrid 1982, s. 73.

⁷³ Výklad čerpá zvláště z následujících zdrojů: Kawalec, K.: *Roman Dmowski*. Warszawa 1996; Wapiński, R.: *Roman Dmowski*. Warszawa 1979; *Polski słownik biograficzny*, sv. V., heslo Dmowski.

prostudoval ze světových autorů Buckleova⁷⁴ a Spenserova⁷⁵ díla a z polské produkce zejména *Dzieje narodu polskiego* od Teodora Morawského.⁷⁶

Na gymnasiu vyvíjel Dmowski též intenzivní mimoškolní činnost a zapojil se do kulturních a částečně i politických (či snad spíše protopolitických) akcí mládeže. Dmowského školní léta se shodovala s obdobím rusifikace polského školství a snahou kulturně politických aktivit mladé generace včetně autora byla v první řadě ochrana polského ducha před porušováním. Roku 1881 Dmowski spolu s jedním svým spolužákem založil tajný studentský spolek Strażnica (Dmowski se stal předsedou), jehož hlavním cílem mělo být rozvíjení znalosti polského jazyka, historie, geografie a literatury. Někteří členové této skupiny začali brzy tendovat k socialistickým ideálům, proti nimž se Dmowski již tehdy razantně postavil. Domníval se, že činnost spolku by měla být nikoliv politická, ale zejména kulturní, zaměřená na ochranu a rozvoj polského jazyka a vědomí o polských dějinách.

Roku 1886 začal Dmowski na varšavské universitě studovat přírodní vědy a specializoval se na biologii. Brzy se intenzivně zapojil do universitních studentských akcí, jejichž těžiště bylo tentokrát již daleko spíše politické než kulturní. Roku 1888 se stal členem Svazu polské mládeže (obvykle označován zkratkou *Zet*), který rok předtím jakožto odnož Polské ligy založil Zygmund Balicki.⁷⁷ Dmowski zakrátko dosáhl pozice vůdce spolku. Nemalé úsilí věnoval v jeho rámci snaze o odstranění socialistických vlivů, což vedlo k odchodu socialisticky orientovaných členů. Tento rozkol byl jedním z příznaků výrazného rozštěpení polských intelektuálních kruhů na národní a socialistický proud (jenž se ovšem ještě sám dělil na socialisticko – národní a socialisticko – kosmopolitní).⁷⁸ Dmowski se snažil spolku vštípit dlouhodobý cíl získání nezávislosti, který sice evidentně nebyl v dohledném horizontu realizovatelný, měl ale představovat ideál do budoucna. Za hlavní aktuální prostředek činnosti Dmowski nepovažoval bezprostřední politickou aktivitu, nýbrž rozšíření národní ideje a vědomí příslušnosti k národu mezi nejširší vrstvy lidu a s ním spojené rozšíření znalostí o polských dějinách. Svaz polské mládeže proto schválil vypracování publikace o historii Polska, jež by byla pokud možno přístupná lidu. Dmowski chtěl převzít

⁷⁴ Bucklem se v mládí intenzivně zabýval Masaryk a vydal spis *Theorie dějin podle zásad Thomase Bucklea* (1884), srov. ve výkladu výše, P, kap. II.1.

⁷⁵ Srov. výklad o Unamunovi, P, kap. II.2.

⁷⁶ Teodor Morawski (1797 – 1879) byl liberálně orientovaný politik, účastník polského povstání v letech 1830 – 1831. Roku 1831 emigroval do Francie, kde patřil k předním představitelům polského emigrantského kulturního života. V 70. letech vyšly v Poznani jeho šestisvazkové *Dzieje narodu polskiego w krótkości zebrane*.

⁷⁷ Srov. P, kap. I.3.

⁷⁸ Toto rozštěpení se v polských dějinách projevovalo (byť v pozměněné podobě) v podstatě až do druhé světové války. K základní tendenci formování politických proudů srov. P, kap. I.3.

tento úkol a začal na populárně pojatých dějinách Polska pracovat, text však nebyl nikdy dokončen.

V době universitních studií rozvíjel Dmowski své všeobecné a společenskovední znalosti vzhledem k přírodovědné povaze vysokoškolského zaměření opět zejména samostudiem. Intenzivně četl Darwinovy, Spenserovy, Morganovy⁷⁹ či Giraud – Teulonovy⁸⁰ práce. Z intelektuálního hlediska se však přesto postupně profiloval jako oponent materialistického a pozitivistického myšlení, které bylo tehdy v kruzích polských studentů a intelektuálů podobně jako i jinde v Evropě velmi módní. Za studií na universitě zahájil Dmowski rovněž svou publikační činnost. Napsal tehdy jednu novelu, především ale vydával na jedné straně přírodovědecké a na druhé straně politické a kritické články. V redakci časopisu *Głos*⁸¹ se tehdy seznámil s Janem Ludwikem Popławskim⁸², který jej hluboce ovlivnil a stal se až do své smrti roku 1908 jeho nejbližším přítelem (Dmowski jej otevřeně nazýval svým učitelem).

Přestože Dmowski odmítal neuvážené přímé politické akce, zorganizoval roku 1891 při příležitosti stého výročí polské ústavy z 3.5. 1791 pochod studentů, který představoval první velkou politickou manifestaci od roku 1863. Roku 1891 Dmowski též dokončil svá universitní studia a podnikl následně cestu do Švýcarska a Francie, kde se setkal s významnými představiteli polského intelektuálního a politického života Zygmundem Balickim a Władisławem Jabłonowskim⁸³ a diskutoval s nimi o otázce reformy Polské ligy, která v onom čase prakticky nefungovala. Dmowski tehdy stál rovněž před závažným osobním rozhodnutím, zda se má dále věnovat biologii a habilitovat se na universitě v Krakově, nebo zda se má orientovat spíše na politiku a publicistiku, jak mu radil Balicki. K rozhodnutí pro politickou dráhu přispělo následné zatčení ze strany ruských orgánů při návratu do Polska. Důvodem bylo zorganizování květnového pochodu, čin, který Dmowskému přinesl řadu nepříjemností.

⁷⁹ Lewis Henry Morgan (1818 – 1881) byl americký etnolog evolucionistického zaměření. Zkoumal dějiny organizace lidské společnosti a dospěl přitom k sedmistupňovému schématu vývoje od nejnižšího stupně divoštství po civilizaci.

⁸⁰ Alexis Giraud – Teulon (1839 – 1916) byl francouzský antropolog a historik, příznivec Charlese Darwina.

⁸¹ Časopis *Głos* soustřeďoval okolo sebe na konci 80. let (před plnou krystalizací polské politiky) představitele rozličných názorových proudů. Deklaroval cíl stát se mluvčím polského lidu, postrádal ale spojení s širšími vrstvami obyvatelstva.

⁸² Jan Ludwik Popławski (1854 – 1908) byl polský publicista a politik, jeden z nejbližších spolupracovníků Dmowského a předních ideologů národně demokratického proudu.

⁸³ Władysław Jabłonowski (1865 – 1956), polský literární kritik, spisovatel a politický činitel, byl od roku 1888 členem Svazu polské mládeže. Roku 1891 se podílel na organizaci manifestací. Byl spoluzakladatelem Národní ligy i Národně demokratické strany. V letech 1909 – 1912 byl poslancem parlamentu.

Ruské orgány Dmowského nevěznily příliš dlouho a na počátku roku 1893 jej propustily. Dmowski se v podstatě ihned opět zapojil do politiky a spolu s Popławskim prosadil rozpuštění Polské ligy, která dle jejich soudu nijak nepřispívala ke zlepšení stavu Polska. Následně byla založena nová organizace nazvaná Národní liga (*Liga narodowa*) a Dmowski se dostal do jejího čela. Brzy však musel z popudu ruských orgánů opustit Varšavu a odejít do vyhnanství. Ve vyhnanství v Mitawě pojal plán založení polského měsíčníku, který by šířil ideologii Národní ligy ve všech záborech. Roku 1895 odešel do Lvova (rakouský zábor), kde svou představu uskutečnil a začal vydávat *Przeгляд wszechpolski*. Následujícího roku vydal studii *Młodzież polska w zaborze rosyjskim* (Polská mládež v ruském záboru). Roku 1897 se Dmowski podílel na založení Národně demokratické strany vzešlé z Národní ligy (*Przeгляд wszechpolski* byl jejím ústředním tiskovým orgánem), která působila ve všech záborech.

V letech 1898 – 1900 Dmowski hodně cestoval, navštívil několikrát Anglii a Francii a vypravil se i do Brazílie. Na základě svých poznatků z cest vydal roku 1900 první díl studie *Wychodźstwo i osadnictwo* (Vystěhovalectví a kolonizace). Druhý díl však nikdy nevyšel. Zahraniční cesty vedly Dmowského k obdivu vůči Anglii, jejímu panství a kultuře. V pozdějším Dmowského díle (včetně práce *Myśli nowoczesnego Polaka*) se mnohdy projevovalo nekritické anglofilství a představa, že Angličané vytvořili nejharmoničtější kulturu, která zahrnuje všechny složky lidské činnosti.

Okolo přelomu století se Dmowski na stránkách *Przeglądu* věnoval intenzivně programovým otázkám a úkolům, které by měl polský národ pro nejbližší budoucnost přijmout a naplňovat. Ideologický program polského národa shrnul v práci *Myśli nowoczesnego Polaka* (vydané roku 1903), která vznikla z převážné části na základě článků publikovaných v *Przeglądu* během předešlého roku.

Dmowski se stále stavěl proti přímé politické akci a proti povstání. To se jasně ukázalo po vypuknutí rusko – japonské války roku 1904, kdy zejména socialisté pomýšleli na zorganizování protiruského povstání a chtěli vytvořit polskou jednotku v rámci japonské armády. Dmowski se naproti tomu domníval, že rusko – japonská válka způsobí obrat v ruské vnitřní politice, který povede ke zlepšení situace Poláků. Povstání by tak polským zájmům jen uškodilo. Z toho důvodu Dmowski odcestoval do Japonska, aby přesvědčil tamější vládu, že polská angažovanost by Japonsku nic nepřinesla.

Po návratu z Japonska Dmowski přesídlil z rakouského záboru zpět do Varšavy, kde se po vyhlášení první ruské konstituce (1905) natrvalo usadil. Působil opět intenzivně v tisku (*Goniec*, *Gazeta polska*) a v politice. Do první Dumy jako ve Varšavě nově usedlý obyvatel

nekandidoval, po jejím brzkém rozpuštění (roku 1906) se však již roku 1907 stal za varšavský obvod poslancem. Tím začala v jeho politickém životě nová epocha. Parlamentní skupina národních demokratů si kladla za cíl dosažení autonomie polského království, i když za tehdejšího stavu v uskutečnění této ideje příliš nevěřila. Dmowského ideálem bylo nadále získání polské nezávislosti a domníval se podobně jako mnozí další představitelé polských elit, že jedinou cestou k jejímu skutečnému vydobytí by bylo propuknutí rozsáhlého válečného konfliktu v Evropě.

V Dmowského myšlení krystalizoval v polském prostředí kontroverzně působící názor založený na představě, že hlavním problémem pro Poláky jsou „německé říše“ (Německo a Rakousko – Uhersko) a nikoliv Rusko. Polsko by se tak mělo v případě vypuknutí války postavit na stranu Rusů proti Němcům. V souvislosti s aktuální možností rozpoutání války (ke kterému mohlo dojít kvůli rakouské anexi Bosny roku 1908) Dmowski tuto teorii explicitně formuloval téhož roku ve studii *Niemcy, Rosja i kwestija polska* (Německo, Rusko a polská otázka), která byla určena jak Polákům, tak i zahraničnímu publiku (záhy byla přeložena do ruštiny, francouzštiny a finštiny). Dílo mělo přesvědčit svět o tom, že Polsko (ačkoliv samo ještě neexistuje) představuje samostatného a neopominutelného činitele mezinárodní politiky. Skrze své teorie a intenzivní vystupování v polské záležitosti získal Dmowski v této době pověst „ministra zahraničí“ dosud neexistujícího státu.

Dmowski se začal intenzivně angažovat v novoslovanském hnutí⁸⁴ a propagoval teorii, že pokud bude polsko – ruský vztah řešen na slovanské bázi, budou Rusové s Poláky napříště jednat jako se sobě rovným národem. Tento náhled vzbudil nevoli nejen mezi socialisticky orientovanými proudy, ale i v rámci samotných národních demokratů. V Dmowského straně začal záhy boj o orientaci, v němž Dmowski spolu s Balickim reprezentovali prioritně protiněmecký proud. Dmowského křídlo sice zvítězilo, ale ve straně došlo k secesi. Ve volbách roku 1912 Dmowski mandát ve Varšavě nezískal.

Dmowského politická koncepce v letech bezprostředně před první světovou válkou již nespolehala jen na Rusko a Dmowski si v kontextu mezinárodní politiky uvědomoval, že je třeba navázat kontakty i se západními státy (Francií a Británií). Zaměřil se proto především na styk s francouzskou publicistikou, přičemž začal poukazovat na blížící se rozpoutání války. Když válka skutečně propukla, dospěl Dmowski brzy k přesvědčení, že Rusko přinejmenším centrální polské území v Pověslí neudrží a že západní velmoci budou hlavní silou, jež

⁸⁴ Novoslovanství představovalo politickou koncepci počátku 20. století, která požadovala hospodářskou a kulturní spolupráci slovanských národů na základě národní rovnoprávnosti. Jeho vznik souvisel v nemalé míře se vzrůstajícím pangermanismem. V novoslovanském hnutí však od počátku panovaly četné neshody a po roce 1910 proud ztratil na významu a zanikl (v českém prostředí patřil k jeho čelným představitelům Karel Kramář).

rozhodne o nezávislosti Polska. Začal proto objíždět Francii, Británii a Itálii a přesvědčovat tamější politické představitele, že vznik nezávislého Polska je i jejich zájmem.⁸⁵

V srpnu roku 1917 byl v Paříži založen Polský národní výbor, jehož se stal Dmowski předsedou. Dmowski tehdy napsal a předložil velmocím memorandum *Problem of Central and Eastern Europe* (Problém střední a východní Evropy). Prosazoval v něm konečný zánik Rakouska – Uherska, které dle jeho názoru představovalo předpolí německé expanze ve směru na východ. Dmowski zároveň vytvářel koncepce možné budoucí podoby polských hranic.

Po skončení války získal bezprostřední moc v Polsku socialista Piłsudski.⁸⁶ Dmowski se však přesto stal hlavním delegátem na Versailleské konferenci. V dalším politickém životě Polska začala však jeho role klesat. Stával se spíše autoritou a symbolem svého proudu a své strany než aktivním politikem. V lednu 1919 získal pozici poslance Ústavodárného sejmu, do druhého sejmu však již nekandidoval. Pouze v roce 1923 působil krátce jako ministr zahraničí. Jinak žil spíše v ústraní ve svém sídle nedaleko Poznaně.

Dmowski se postupně stal kritikem celého polského poválečného systému a parlamentního řádu a cítil potřebu ideově bránit národně demokratický proud a původní národní program. Roku 1925 napsal dílo *Politika polska i odbudowanie państwa* (Polská politika a obnova státu). Následujícího roku vystoupil opět aktivněji a podílel se na založení nové organizace nazvané Obóz wielkiej Polski (Tábor velkého Polska). Sdružení si za prvotní cíl nekladlo angažovanost v oblasti běžného politického života, ale chtělo působit na psychiku národa a strukturálně se mělo opírat o autoritu morálních a intelektuálních vůdců. Typologicky lze proto tuto organizaci zařadit k fašizujícím spolkům. Dmowski vypracoval programové cíle sdružení, které byly shrnuty v pracích *Zagadnienie rządu* (Problém vlády) a *Kościół, naród i państwo* (Církev, národ a stát). V první polovině 30. let však organizace procházela vzhledem k vnitřnímu štěpení i vzhledem k tlaku ze strany sanační vlády krizí.

Ve 30. letech se Dmowski dále věnoval publikační činnosti. O otázkách aktuální a nedávno minulé polské politiky napsal kromě již jmenovaných titulů knihy *Świat powojenny i Polska* (Poválečný svět a Polsko, 1931) a *Przewrót* (Převrat, 1934). Vedle nich vydal i dva romány, v nichž opět zdůraznil nutnost služby národu oproti snaze o dosažení osobní kariéry.

⁸⁵ Dmowského aktivity za války lze plně srovnat s aktivitami Masarykovými. Je nutno si však uvědomit, že ve srovnání s českým odbojem (i když ani ten pochopitelně nebyl nijak názorově jednotný) existovalo v polském případě mnohem více vzájemně protikladných a soupeřících proudů, jež se mohly jen těžko shodnout.

⁸⁶ Józef Piłsudski (1867 – 1935) reprezentoval národně orientovaný socialistický proud polské politiky v opozici vůči národním demokratům. V letech 1914 – 1917 byl velitelem polských legií a od roku 1918 faktickým vládcem Polska. Roku 1926 se vojenským pučem dostal k moci a zavedl autoritativní režim (tzv. sanační režim).

Další díla (mezi nimi i historiosofická práce, ve které chtěl Dmowski uvažovat o Polsku, podstatě civilizace a pokroku) zůstaly ve fragmentární podobě. Ke konci života se Dmowski začal názorově čím dál více blížit ke katolickému integralismu (proud v rámci katolické církve, který se stavěl proti snahám o modernizaci a uzpůsobení dobovým potřebám) a obracel se k náboženským praktikám. Od poloviny 30. let u něj narůstaly zdravotní problémy a odjížděl často na léčebné pobyty. Během roku 1938 se jeho zdravotní stav kontinuálně zhoršoval až následně na počátku roku 1939 zemřel.

II.4. Ziya Gökalp⁸⁷

Mehmet Ziya (známý především pod svým literárním přídomek Gökalp⁸⁸) se narodil roku 1875 nebo 1876 (přesné datum není jisté) ve městě Diyarbakir, regionálním centru na jihovýchodě Anatólie nedaleko od dnešních tureckých hranic se Sýrií. Pocházel z tradiční sociálně etablované úřednické rodiny, která dlouhodobě působila ve službách státní správy. Dědeček byl synem muftího⁸⁹ a zaujímal v rámci regionu různé pozice delegované vládními orgány. Otec měl na Gökalpa v dětství relativně intenzivní intelektuální vliv, což potvrzují i autorovy vlastní vzpomínky. Působil jako ředitel provinčního archivu, měl dohled nad místními tiskovinami a později se stal šéfredaktorem oficiálních vládních provinčních novin. Podle Gökalpova názoru byl otec horlivým vlastencem, který uměl skloubit hlubokou zbožnost s liberálními a pokrokovými názory. Svůj pohled na svět však mohl otevřeně vyjádřit jen během krátkého období první osmanské konstituce (1876 – 1877), kdy v tisku publikoval řadu článků. Mladému synovi údajně vštěpoval zásady svobody a vlastenectví a chtěl, aby jeho potomek získal západní vzdělání, ale zůstal přitom věrný islámu.⁹⁰

Po ukončení základního vzdělání nastoupil Ziya na nižší střední vojenskou školu (*Askerî Rüştiye*) v Diyarbakiru. V dalším studiu měl v úmyslu pokračovat v Istanbulu. Roku

⁸⁷ Výklad čerpá zvláště z následujících zdrojů: Heyd, U.: *Foundations of Turkish Nationalism. The Life and Teachings of Ziya Gökalp*. London 1950; Berkes, N.: *Turkish Nationalism and Western Civilization. Selected Essays of Ziya Gökalp*. New York 1959; Ziyaeddin Fahri, A.: *Ziya Gökalp, sa vie et sa sociologie*. Paris 1935.

⁸⁸ Inspiraci k tomuto jménu našel autor v tureckých dějinách. Gök Alp bylo staroturecké jméno - výraz Gök označoval nebe, Alp bojovníka. Spojení má tedy význam „nebeský bojovník“. Toto jméno našel Ziya v rodokmenu předků osmanských sultánů.

⁸⁹ Islámský znalec právní vědy vydávající dobrozdání k právním otázkám (tzv. fetvy).

⁹⁰ Gökalp, Z.: *My Father's Testament*. In: Berkes, N.: *Turkish Nationalism and Western Civilization. Selected Essays of Ziya Gökalp*. New York 1959, s. 35 – 37; Heyd, U.: *Foundations of Turkish Nationalism. The Life and Teachings of Ziya Gökalp*. London 1950, s. 22.

1890 (tedy v čtrnácti nebo patnácti letech věku) však zemřel jeho otec a Ziya musel z finančních důvodů absolvovat i vyšší střední školu (*İdadiye*) ve svém rodném městě. Období středoškolského studia bylo významné pro Gökalpův další myšlenkový vývoj. Od nejútlejšího věku jevil Ziya výrazný zájem především o literaturu, která byla též jeho nejoblíbenějším školním předmětem. Na střední škole se začal sám učit francouzštinu považovanou za klíč k poznání západní civilizace. Neopomíjel ale ani studium blízkovýchodních jazyků (arabština, perština) a klasické islámské filosofie.

Ve stejné době se poprvé blíže setkal s politickým myšlením. V 90. letech žila ve vyhnanství v Diyarbakiru skupina intelektuálů, kteří museli kvůli problémům s režimem sultána Abdulhamida opustit hlavní město. Ziya s těmito kruhy údajně již tehdy navázal kontakty a stal se snad i členem formující se tajné mladoturecké organizace, Výboru jednoty a pokroku (*İttihat ve Terakki Cemiyeti*). Gökalp začal brzy projevovat zájem o teoretickou rovinu politických a sociálních problémů a především o francouzskou sociologii. Brzy zahájil vlastní literární tvorbu a v letech 1894 – 1895 napsal řadu vlasteneckých a revolučních básní, které vyzývaly lid k povstání proti režimu. Tyto básně však autor sám nikdy nepublikoval, i když část byla vydána po jeho smrti.

Roku 1895 došlo u Gökalpa k hluboké duševní krizi, neboť rodina mu po ukončení střední školy bránila v dalším studiu a strýc si přál, aby se oženil s jeho dcerou. Tato skutečnost spolu s myšlenkovým přerodem a ztrátou mladických ideálů vedla k tomu, že se Ziya neúspěšně pokusil o sebevraždu.⁹¹ Ziyovi se nakonec podařilo bez vědomí rodiny a s pomocí bratra odejít do hlavního města. Neměl však finanční prostředky a proto se musel spokojit s jedinou institucí, která mu nabídla bezplatné studium – veterinární školou. Více času než vzdělávání v oboru ale v Istanbulu věnoval samostudiu společenských věd a rovněž politické práci - stal se aktivním členem Výboru jednoty a pokroku. V téže době dospěl pod vlivem četby několika knih o jazyku a dějinách⁹² a rovněž z podnětu jednoho svého dřívějšího křesťanského učitele k přesvědčení, že je třeba vytvořit vědecký základ pro turecké národní hnutí. Gökalp v té souvislosti dospěl k závěru, že je třeba důkladně studovat psychologii a sociologii tureckého lidu a na základě výsledků výzkumu vytvořit program, jenž by se stal myšlenkovou podstatou „turecké revoluce“.⁹³ Turci by dle něj měli směřovat k režimu, jenž by nebyl pouhým napodobením západních demokracií, ale odpovídal by

⁹¹ Tuto krizi pravděpodobně nelze srovnávat s Unamunovou krizí roku 1897, neboť nastala v podstatně nižším věku a měla poněkud jiné příčiny. Periodické duševní krize jsou nicméně u obou autorů příznačné.

⁹² Jednalo se o učebnici osmanského jazyka *Lehce – i Osmanî* od Ahmeda Vefika Paši, *Tarih – i Alem* (Světové dějiny) od Suleymana Paši a *Introduction à l'histoire de l'Asie* od Léona Cahuna. Význam těchto prací pro vznikající národní hnutí je zdůrazňován i v samotné knize *Základy turectví*.

⁹³ Heyd, U.: *Foundations of Turkish Nationalism The Life and Teachings of Ziya Gökalp*. London 1950, s. 28.

rovněž sociálním strukturám země a národnímu duchu. V téže době navázal Gökalp kontakty s Hüseyinzade Alim, mladým ruským Turkem, jehož národní a sociální ideje měly na pozdější Gökalpovo dílo rovněž podstatný vliv. Ruské myšlení, i když použité ke zcela opačným cílům než v původní podobě, ovlivnilo skrze ideu panslavismu paralelní ideu panturkismu.

Roku 1897 byl Gökalp ve spojení se skupinou studentů vojenské akademie (*Harbiye*) připravující demonstraci proti sultánovi. Následovalo vyloučení z veterinární školy a odsouzení k jednomu roku vězení. Tím definitivně skončilo veškeré Gökalpovo oficiální vzdělávání a autor dále získával znalosti pouze jako samouk. Po ukončení trestu musel odejít do vyhnanství do rodného Diyarbakiru. Přistoupil na dřívější nabídku strýce a oženil se se svou sestřenicí. Výhodný sňatek, kterým se finančně zajistil, umožnil Gökalpovi v následujících devíti letech intenzivní samostudium. Systematicky se věnoval zejména francouzské filosofii, psychologii a sociologii.

V době svého pobytu v Diyarbakiru Gökalp nevyvíjel žádnou publikační činnost. Neomezil se však na druhou stranu jen na teoretické studium a brzy se okolo něj uskupil kruh místních oponentů abdulhamidovského režimu. Větší aktivizace byla ale možná teprve po mladotureckém převratu roku 1908 a především po abdikaci sultána roku 1909. Gökalp poté konal v rodném Diyarbakiru četné veřejné přednášky a podílel se na vydávání regionálních novin *Peyman* a *Dicle*.

Roku 1909 byl Gökalp pozván na soluňský kongres Výboru jednoty a pokroku jakožto reprezentant svého rodného města a byl zvolen členem ústředního výboru (*Merkez – i Umumi*), jímž zůstal až do porážky Osmanské říše v první světové válce roku 1918. Ústřední výbor měl v rámci Výboru jednoty a pokroku velmi důležitou úlohu. Sahrával roli zákulisní organizace a jeho členové měli zvláště po plném převzetí moci mladoturky roku 1913 mnohdy větší moc než ministři. Zvolení do tohoto orgánu znamenalo v Gökalpově životě zlom. Z regionální úrovně se přesunul na úroveň celostátní, z místního intelektuála se stal intelektuál národní. Od spíše pasivního života učenice, který si dosud studiem uceloval svůj světónázor, obrátil pozornost k aktivní činnosti, jež se po roce 1909 projevovala zejména intenzivní literární tvorbou, přednáškami a nepřímou politickou aktivitou převážně v roli poradce. Gökalp se postupně stal jedním z hlavních intelektuálních vůdců mladotureckého hnutí, i když soustavně odmítal přímou účast v politice. Navázal rovněž kontakty s nejvyššími

představiteli mladotureckého režimu (zvláště s budoucím velkým vezírem Talâtem Beyem⁹⁴), kteří jej považovali za blízkého přítele.

K výraznému rozvoji došlo tehdy u Gökalpa v oblasti vědecké a literární práce. Po příchodu do Soluně se stal zakladatelem turecké sociologie, kterou začal roku 1911 vyučovat (společně s filosofií) na střední škole Výboru jednoty a pokroku v Soluni. V časopisech se začaly hojně objevovat Gökalpovy studie i básnická díla. Zhodnotil výsledky práce za posledních 17 – 18 let, kdy bádá a tvořil v ústraní. Texty přitom většinou nepublikoval pod vlastním jménem a z jednoho z pseudonymů vykristalizovalo literární jméno Gök Alp (v pozdější literatuře spíše psané ve spojené formě Gökalp).

Světónázorově se Gökalp v období po roce 1909 postupně přesouval od panosmanismu k tureckému nacionalismu, který se projevil již v tehdejší autorově literární práci. Gökalp spolupracoval zejména s profilovým literárním časopisem *Genç Kalemler* (Mladá pera), zaměřeným hlavně na úsilí o očištění turečtiny od cizích prvků, které bylo intelektuály považováno za nezbytnou podmínku kulturního pokroku národa. Tento názor přitom vycházel z předpokladu, že lingvistické prvky cizí jazyku lidu, jimž běžné obyvatelstvo nemůže dobře rozumět, stěžují jeho vzdělávání a tudíž i rozvoj země. Gökalp se tehdy stejně jako další osoby z okruhu okolo zmíněného časopisu (nejznámějším z nich byl spisovatel Ömer Seyfeddin⁹⁵) zaměřoval na reformu turečtiny, uvědomoval si však, že samotná jazyková reforma je nedostačující, pokud nedojde k sociálním přeměnám a k národnímu obrození ve všech sférách života. Jestliže první teze a ideje ohledně „turectví“ u Gökalpa vyvstaly ještě v 90. letech, v období po roce 1909 je třeba spatřovat základní rozpracování názorů, jež Gökalp po válce ucelil v práci *Základy turectví*.

Za základní Gökalpovy stati z tzv. soluňského období (jež obě vyšly roku 1911 ve jmenovaném časopise *Genç Kalemler*) lze považovat článek *Yeni Hayat ve yeni Kıymetler* (Nový život a nové hodnoty) a báseň *Turan*. Zatímco v prvně jmenovaném článku stály osmanismus a turectví stále vedle sebe, báseň *Turan* představovala již jasné vyjádření moderního tureckého nacionalismu.⁹⁶

⁹⁴ Talât Bey Paşa (1874 – 1921) byl jedním z nejvýznamnějších politiků mladoturecké epochy. Po mladoturecké revoluci roku 1908 se stal poslancem osmanského parlamentu a roku 1909 ministrem vnitra. V letech 1913 – 1918 byl členem vládnoucího triumvirátu (Enver, Cemal, Talât) a v letech 1917 – 1918 velkým vezírem. Po osmanské porážce v první světové válce unikl roku 1918 do Německa, kde byl roku 1921 zabit arménským teroristou.

⁹⁵ Ömer Seyfeddin (1884 – 1920) patřil k národně orientovanému křídlu turecké literatury a je považován za jednoho z nejvýznamnějších moderních tureckých autorů. Stavěl se proti arabským a perským jazykovým prvkům v turečtině a pro jeho tvorbu bylo typické úmyslné užívání lidového tureckého jazyka.

⁹⁶ Heyd, U.: *Foundations of Turkish Nationalism. The Life and Teachings of Ziya Gökalp*. London 1950, s. 34.

Roku 1912 musel Gökalp kvůli vypuknutí první balkánské války stejně jako nejvyšší představitelé Výboru jednoty a pokroku přesídlit ze Soluně do Istanbulu. Podle znalce Gökalpova díla Uriela Heyda tehdy nastala nejplodnější a z historického hlediska nejvýznamnější epocha autorova života.⁹⁷ Gökalpův výzkum společenských a kulturních problémů se systematizoval. Výrazně jej ovlivnily Durkheimovy sociologické metody, které začal široce aplikovat. Durkheimovy koncepce hrály později stěžejní roli i v práci *Základy turectví*, kde se Gökalp na Durkheima hojně odvolával. Po roce 1912 se v Gökalповých názorech plně rozvinulo dříve jen pozvolna se profilující turectví a turecký nacionalismus, k němuž se tehdy především vzhledem k porážce v první balkánské válce, arabským snahám o emancipaci a povstání v Albánii (1912) přikláněla čím dál větší část turecké inteligence. Gökalp se stal členem intelektuální nacionalistické organizace *Türk Ocağı* (Turecké ohniště) a brzy byl zvolen do redakční rady jejího tiskového orgánu *Türk Yurdu* (Turecká vlast). Jeho šéfredaktorem byl Yusuf Akçura, Tatar ze Simbirsku a Gökalpův přítel, který je v historiografii považován společně s Gökalpem za stěžejního představitele vznikajícího tureckého nacionalismu.⁹⁸ V časopise *Türk Yurdu* publikoval Gökalp v následujících letech slavnou sérii článků, jež následně roku 1918 vyšly v knize *Türkleşmek, Islâmlaşmak, Muasırlaşmak* (Turkizovat, islamizovat, modernizovat). Kromě článků a z nich vzniklé zmíněné knihy vydal Gökalp též dva svazky básní – roku 1914 *Kızıl elma* (Červené jablko)⁹⁹ a roku 1918 *Yeni hayat* (Nový život).

Po předchozích zkušenostech s výukou sociologie na středoškolské úrovni se Gökalp roku 1915 stal prvním profesorem tohoto oboru na istanbulské universitě. Sociologie se tak v Osmanské říši etablovala na vysokoškolské úrovni. Někteří z Gökalповých tehdejších žáků zaujímali později za Turecké republiky významné pozice ve vědě, státní správě a kultuře. Za příklad lze uvést historika Fuada Köprülüho¹⁰⁰, spisovatelku Halide Edib¹⁰¹ či redaktory

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Role Yusufa Akçury (1876 – 1935) v rámci rodícího se tureckého nacionalismu byla zásadní. Akçura se se svou matkou ve věku sedmi let přestěhoval do Turecka, kde získal vzdělání. Roku 1903 (po dočasné emigraci ve Francii, kde se podílel na tamních emigrantských národních aktivitách) se navrátil do Ruska a následujícího roku vydal stěžejní text *Üç tarz – ı Siyaset* (Tři politiky), který vyzýval Turky k upuštění od ideje mnohonárodnostní Osmanské říše a k příklonu k turkické identitě. Akçurovy názory začaly silněji rezonovat po mladoturecké revoluci, kdy rovněž znovu přišel do Turecka. Od Gökalповých postojů se Akçurova koncepce lišila čistě etnickou definicí národa, prosazováním odvratu od islámských hodnot a důslednější propagací spojení všech turkických etnik (ke Gökalповým postojům v tomto směru srov. výše výklad o analyzované práci). O Akçurovi a jeho roli v tureckém národním hnutí viz blíže monografii Georjon, F.: *Aux origines du nationalisme turc. Yusuf Akçura*. Paris 1980.

⁹⁹ Název „Červené jablko“ je symbolický a vychází z turecké mytologie. Jedná se o označení pro zaslíbenou zemi Turků.

¹⁰⁰ Mehmet Fuad Köprülü (1890 – 1966) působil dlouhá léta na universitě v Istanbulu. Roku 1946 se podílel na založení Demokratické strany (opozice proti atatürkovské Lidové republikánské straně). Po jejím vítězství roku 1950 zastával v letech 1950 – 1956 funkci ministra zahraničních věcí.

významných novin. Společně s profesorem ekonomie Yusufem Kemalem založil Gökalp za války Ekonomickou společnost (*İktisat derneği*), kde hojně přednášel o sociálních a ekonomických otázkách.

Z pozice člena Výboru jednoty a pokroku se Gökalp v istanbulsčém období svého života (tzn. těsně před první světovou válkou a během ní) zabýval sociálními, právními a kulturními problémy. Z konkrétních aktivit a návrhů v rámci jeho činnosti ve Výboru jednoty a pokroku je třeba zdůraznit podíl na reorganizaci vzdělávání v náboženských školách, návrh na zrušení funkce *şeyhülislâma* (k němuž došlo roku 1917) a snahy o prosazení radikální reformy systému zbožných nadací (*waqf*) a rodinného práva. Podstatnou část z Gökalpových návrhů (z nichž nejvýznamnějším krokem bylo právě zrušení funkce *şeyhülislâma* roku 1917) mladoturečká vláda během první světové války provedla, další byly uskutečněny v kemalistickém období.

Porážka Osmanské říše v první světové válce a pád mladotureckého režimu znamenaly další přelom v Gökalpově životě. Gökalp na rozdíl od většiny mladotureckých vůdců neunikl ze země a rozhodl se pokračovat v přednášení na universitě. Po vstupu spojeneckých vojsk do Istanbulu byl však nově dosazenou vládou počátkem roku 1919 zatčen a držen několik měsíců ve vězení. Spolu s dalšími vedoucími činiteli Výboru jednoty a pokroku byl obviněn z organizování protiarménských masakrů během první světové války a odsouzen podobně jako jiní prominenti mladotureckého režimu k vyhnanství na Maltě. Během maltského zajetí vedl mezi přítomnými příznivci nadále kursy filosofie, sociologie a literatury a s nadsázkou se uvádí, že se jednalo o universitu s jediným vyučujícím.¹⁰² Ačkoliv se anatolské Turecko jako jediná zbytková oblast zanikající Osmanské říše v době Gökalpova maltského vyhnanství nacházelo ve složité zahraničněpolitické situaci a hrozila mu akutně definitivní ztráta suverenity, v Gökalpových přednáškách i v dopisech psaných z vyhnanství rodinně se zrcadlila víra v tureckou ideu a v národní obrození.

Po Atatürkově vítězství nad Řeky roku 1921 byl Gökalp spolu s dalšími protagonisty mladotureckého režimu drženými na Maltě osvobozen a byl mu povolen návrat do Turecka. Nově vznikající kemalistický režim, který projevoval nedůvěru vůči představitelům dříve vládnoucího Výboru jednoty a pokroku, nepřijal však Gökalpa příliš vřele. Protože byl Istanbul stále ještě v rukou spojeneckých sil, nemohl se Gökalp vrátit ani na universitu a

¹⁰¹ Halide Edib (1883 – 1964) byla průkopnicí ženské emancipace v Turecku. Již před první světovou válkou se účastnila na činnosti spolku *Türk Ocağı*. Po válce bojovala spolu se svým manželem v turecké armádě proti cizí intervenci v Anatolii. Po skončení osvobozené války žila od roku 1926 v Británii a ve Francii a roku 1939 se stala profesorkou anglické literatury na universitě v Istanbulu. V letech 1950 – 1954 byla poslankyní parlamentu.

¹⁰² Heyd, U.: *Foundations of Turkish Nationalism. The Life and Teachings of Ziya Gökalp*. London 1950, s. 36.

uchýlil se proto s rodinou po dlouhé době opět do rodného Diyarbakiru, kde vyučoval na místních školách společenskovední předměty a zejména obnovil své literární aktivity. Spolu s několika přáteli začal v polovině roku 1920 vydávat časopis *Küçük Mecmua*, jenž podporoval národní snahy kemalistů.

Po Kemalově definitivním vítězství ve válce za nezávislost roku 1922 se dřívější vůdci mladotureckého režimu pokusili obnovit svou stranu a vyzvali Gökalpa k účasti. Gökalp se však tehdy postavil plně za kemalisty a aktivně se zúčastnil jimi vedené propagandistické volební kampaně. Na konci roku 1922 byl jmenován předsedou Výboru pro tvorbu a překlady a přesídlil do Ankary. Po volbách roku 1923 se dokonce stal poslancem za Diyarbakir. Jako člen parlamentního výboru pro vzdělání se zasazoval především o reformu školství a vytvoření nových učebnic. Osobně sepsal první díl Historie turecké civilizace (*Türk medeniyeti tarihi*) věnovaný předislámskému období, jenž byl publikován až posmrtně roku 1925. V tomtéž období napsal Gökalp též knihu o starém tureckém náboženství (*Türk türesi*, 1923) a vydal sbírku starých tureckých pověstí (*Altın Işık*, 1923). Shrnutí svého životního učení o turectví se pokusil podat v práci Základy turectví (*Türkçülüğün Esasları*, 1923). Gökalpův zdravotní stav se však rapidně zhoršoval a 25.10. 1924 autor zemřel.

Tabulka: Srovnání autorů

	Masaryk	Unamuno	Dmowski	Gökalp
Společenský původ	Venkovský, relativně prosté poměry, periferní oblast (moravsko – slovenské pomezí)	Městský, obchodnické kruhy, periferní oblast (Baskicko)	Zchudlá šlechta (v podstatě řemeslnické kruhy), nejbližší okolí Varšavy	Městský, rodina lokálních notáblů, periferní oblast (Diyarbakir, turecký Kurdistan)
Profesní profil: a) v době sepsání analyzovaného díla	Vyučující na universitě (řádný od 1882, řádný profesor od 1897), filosof, deklarován zájem o sociologii, aktivita v politice	Vyučující na univerzitě (klasická filologie, od 1891), začínající filosof a spisovatel	Novinářská činnost, politická činnost	Univerzitní profesor sociologie (od 1915), v době sepsání na zač. 20. let ale vyuč. na míst. školách v Diyarbakiru; novinářská a literární aktivita
Profesní profil: b) celkový životní	Filosof, sociolog, politik	Filosof, spisovatel, jistá angažovanost v politice a společenském dění (avšak podstatně nižší než u M a D)	Politik, novinář, ideolog, příležitostně i spisovatel	Filosof, sociolog, spisovatel, novinář, jistá angažovanost v politice a zvláště společenském dění (vyšší než u U, ale nižší než u M a D)
Dílo	Filosofické, politické (angažovaná filosofie, politická filosofie, filosofická antropologie)	Filosofické (filosofická antropologie, existenciální filosofie, v mládí i sociální filosofie); beletristické (zejména romány, ale i divadelní hry a básně)	Politické (úvahy zacílené na národní existenci a roli církve); částečně beletristické	Filosofické a sociologické, historicko- – politické (národně zaměřené), beletristické
Myšlenková východiska	Humanistická a náboženská	Humanistická a náboženská	Národní a katolická	Nacionalistická + soudobá sociologie a společenské vědy
Konkrétní základní myšlenkové zdroje (autoři)	Palacký, Dobrovský, Hus, Chelčický, Tolstoj, Dostojevskij	Spenser, Hegel, Tolstoj, Kirkengard	Spenser, Darwin	Durkheim, němečtí klasičtí filosofové 19. století (francouzským prostřednictvím)
„Světobzor“ a jeho změny během života	Humanistický; malé	Humanistický; velké a zásadní	Národní; malé	Národní; střední
Společenské postavení: a) v době sepsání díla	Univerzitní profesor, intelektuál, různě přijímaný, ale již poměrně známý	Vyučující na universitě, intelektuál, relativně neznámý (problémy se sehnáním vydavatele pro své práce)	Novinář a začínající politik v opozici vůči režimu (hl. carskému)	Oficiálně uznávaný myslitel, teoretik tureckého nacionalismu, vyšší pozici však nezastával
Společenské postavení: b) celková role autora a jeho recepce	Politik, filosof	Literát, filosof	Politik, teoretik národního hnutí	Filosof, sociolog, teoretik rodního hnutí, spisovatel
Je kniha jedinečným případem mezi díly svého druhu ve své národní společnosti?	Centrální dílo v diskusi o smyslu českých dějin	Jedno z řady děl o problematice „krize španělské národní existence“	Oproti Masarykovi a Gökalpovi méně centrální úloha	Centrální dílo

III. Díla

Podobně jako nelze při smysluplném historickém výkladu oddělit určitou konkrétní autorovu práci od kontextu okolností a průběhu autorova života, vývoje jeho myšlenek a celkového díla, nemůže být samostatně a izolovaně analyzována ani otázka role historie v rámci konkrétního textu. Vedle samotného badatelského problému (úlohy historie) je proto třeba analyzovat i celkovou koncepci jednotlivých děl a brát tak ohled na svébytnost a historickou jedinečnost rozebíraných pramenů. Důvody takového postupu užitého v dalším výkladu jsou následující: **1.** Výklad orientovaný jen na jedinou složku textů (tedy prvky historicky zaměřené) by nemohl odpovědět na úlohu historie a historické argumentace, neboť ta je v programově zaměřených dílech vždy spjata s koncepcí a účelem práce. Podobný výklad by sice byl schopen ukázat samotné v textech užití dějinné elementy, nikoliv však již cíle, kvůli kterým je autoři užíli. Vzhledem k prvotně programové a podle mínění autorů aktuální na přítomnost zaměřené úloze textů by tak byla v dílech užitá struktura historie výkladem deformována a vytržena z přirozeného historického prostředí. **2.** Pokud má být role historie hodnověrně a relevantně zkoumána, musí výklad jednotlivých textů zahrnovat i jejich nehistorické složky rovněž kvůli určení relativní míry významu složky historické. Význam tohoto bodu narůstá při komparativním rozboru několika pramenů, neboť rozsah užití historie se může v jednotlivých dílech lišit a samotné zachycení historického prvku by bylo z hlediska komparativní perspektivy zavádějící.

Z uvedených důvodů kapitola nekomparativním způsobem samostatně analyzuje jednotlivé zařazené práce, přičemž jejich důkladný komparativní rozbor (pojatý rovněž s ohledem na výše naznačené body) následuje v dalším oddíle. Zvolené pojetí třetí kapitoly na jedné straně sumarizuje koncepci, obsahové priority a cíle jednotlivých děl a na druhé straně tyto základní obsahové prvky explicitně spojuje s autory užívanými historickými argumenty, dějinnými strukturami a historicky pojatými výkladovými zřeteli. Kapitola se snaží sledovat vnitřní logiku zařazených textů a bere ohled na výkladové posloupnosti užití autory; pokud to však cíle analýzy vzhledem k vystižení historického prvku vyžadují, od autorské posloupnosti se odchyluje. Oddíl má nehodnotící a neinterpretativní povahu, neboť tyto partie přicházejí na řadu v komparativním rozboru.

III.1. „Česká otázka“

III.1.a. Česká otázka

Dílo *Česká otázka. Snahy a tužby národního obrození* představuje základní a nejznámější studii z řady Masarykových úvah dotýkajících se smyslu národní existence, které vznikly převážně v 90. letech 19. století. Masaryk si podle vlastních slov kladl za cíl nepojímat otázku národního bytí z politického hlediska, nýbrž na základě sociologického rozboru skutečností, které vedou k tomu, že je člověk konce 19. století nucen hledat smysl české historie. Česká otázka však nemá akademickou povahu a není objektivistická. Autor se snažil přistupovat k rozboru tak, aby v historickém materiálu našel příčiny a rovněž řešení problémů českého národa konce 19. století, který se dostal do autorem postulované krize myšlenkového systému a potřeboval pro další pozitivní vývoj nutně ideový program založený na národní filosofii (srov. záhy vyšlou Naší nynější krizi). Snaha o odstranění nedostatků národního myšlení a národního programu byla podle Masaryka účelem, k němuž by měla Česká otázka směřovat (s. 3 – 4).

Historický vývoj není podle Masaryka nahodilý a v dějinách jednotlivých národů se uskutečňuje transcendentní plán. I když se úmysly prozřetelnosti nikdy nepodaří zcela odhalit, cílem historiků a filosofů by mělo být jejich rozpoznání a postižení, aby tak byli schopni určit smysl národních dějin a historické poslání svého národa. V případě „české otázky“ vedla Masaryka tato filosofická snaha k vyjádření názoru, že smysl prostupující české dějiny představuje idea humanity, skrze niž český národ překračuje sebe sama a směřuje k lidství. Vzhledem k úsilí o postižení filosofického smyslu dějin je Česká otázka z dnešního hlediska spíše dílem filosofickým než sociologickým a má blízko k filosofii dějin.

Česká otázka vznikla na základě studií uveřejněných původně v časopise *Naše doba*. Z hlediska struktury je Česká otázka oproti dalším analyzovaným Masarykovým spisům i dílům ostatních zařazených autorů koncipována chronologicky a její pojetí je značně výkladové a systematické. Skládá se z pěti kapitol, z nichž první čtyři odpovídají chronologickému pojetí (Našeho obrození doba první – doba Dobrovského, Našeho obrození doba druhá – doba Kollárova a Jungmannova, Našeho obrození doba třetí – doba Palackého a Havlíčkova, Našeho obrození doba čtvrtá – časové směry a tužby) a poslední se snaží vyvodit z předchozího výkladu generalizující závěry a popsat smysl specifik českého vývoje pro národní historii i pro autorovu současnost (Našeho obrození smysl národní a historický – humanita).

Vlastní výklad zahájil Masaryk popisem počátků národních snah českých buditelů na přelomu 18. a 19. století. České národní obrození bylo podle Masaryka po reformaci druhou fází vytváření českého národa.¹⁰³ Z hlediska procesu formování moderních národních společností nepředstavovalo izolovaný jev, nýbrž součást celoevropsky působících pochodů. Francouzská revoluce vycházející z osvícenství, německá filosofie hlásající humanitní ideály, anglická filosofie mravoučná a rodící se národní hnutí Slovanů patřily ke stejné kategorii jevů. Slované včetně Rusů tvořili po celou historii integrální součást evropského vývoje a celoevropské proměny přelomu 18. a 19. století se vyznačovaly demokratizačními tendencemi. Idea humanity byla odjakživa společná všem křesťanským národům a v tomto zlomovém období se začala (byť ve změněné a ne vždy plně křesťanské podobě) silně prosazovat. Význační myslitelé (Voltaire, Rousseau, Kant, Herder, Schelling, Hegel) bez ohledu na svou národní příslušnost psali pro Evropu a byli čtení napříč kontinentem. S humanitním a původně do značné míry i křesťanským ideálem byla původně spjata i francouzská revoluce, když se ale svým ideálům zpronevěřila, Evropa včetně Francie se proti ní postavila (s. 7, 8, 18).

Ve srovnání s dynamicky se vyvíjejícími evropskými národy (míněny velké země Anglie, Francie a Prusko) se podle Masaryka Češi nacházeli ve fázi úpadku (s. 8 – 9). Čeští buditelé museli intenzivně zkoumat potřeby národa, aby byli schopni rozpoznat, co je třeba uchovat ze starých pořádků, čeho se naopak zbavit a co přejmout z ciziny. Nastala tak doba studií minulosti i přítomnosti (s. 8). Z cizích zdrojů muselo rodící se myšlení českého národního obrození čerpat zejména v oblasti vědy a vzdělání, neboť habsburská protireformace zlikvidovala českou národní inteligenci. Čeští myslitelé vycházeli z německých a zprostředkovaně částečně i francouzských a anglických poznatků a němectví se tak vyhánělo především zase němectvím. Vedle filosofických a vědeckých vědomostí přicházejících z ciziny se národní kultura za obrození budovala studiem českých dějin, jež podle Masarykova názoru dokazovalo vysokou kulturní úroveň předbělohorských českých zemí a jejich roli předvoje nových směrů v evropském myšlení. Vlivy zdánlivě nadřazené evropské vzdělanosti se tak vyjevily v odlišném světle, neboť se ukázalo, že evropská

¹⁰³ Reformaci a období předcházející národní obrození vůbec Masaryk v České otázce samostatně chronologicky ani výkladově neanalyzoval, i když je k obrození a následným epochám hojně vztahoval (viz dále); na reformaci a její spojení s obrozením je větší důraz kladen v práci *Jan Hus* (srov. příslušné partie).

vzdělanost, osvícenství i humanismus pramenily z pokračování v rozvoji idejí vyzdvižených českou reformací (s. 9 – 10).¹⁰⁴

V první fázi národního obrození nehrály národnostní a jazykové požadavky ještě prvořadou úlohu a byly pojmány pouze jako prostředek k vyšším ideálům. V duchu evropského myšlení konce 18. století stála v popředí otázka náboženské a filosofické svobody, přičemž svobodomyšlné hnutí v Čechách odkazovalo k české reformaci jako svému myšlenkovému vzoru a silou náboženského akcentu převyšovalo dobové ideje západoevropské. Buditelé podle Masaryka navázali v myšlenkovém vývoji tam, kde reakce kdysi přervala vývoj. Nebylo proto nahodilé, že největšími vůdci nového českého hnutí byli vedle Dobrovského protestantští následovníci českých bratří Kollár, Šafařík a Palacký. Všichni hlásali ideály bratrské humanity a Palacký jako dovršitel tohoto proudu odhalil dle Masarykova hodnocení pravou velikost české minulosti spočívající právě v reformačním českém bratrství (s. 12 – 14).

České obrození dalo podle Masaryka ráz celému vznikajícímu slovanskému hnutí a v pravém smyslu se mezi evropskými národy znovuzrodili pouze Češi.¹⁰⁵ Slovanskému vzkříšení dal výraz Kollár, který jako první představil ucelenou koncepci národní ideje založené na humanitě (s dimenzí jednak českou a jednak slovanskou) a skrze sepětí Slovanů chtěl posílit všeevropskou vzájemnost.¹⁰⁶ Slovanská idea se samostatně a v téže době objevila v Čechách, v Polsku a v Rusku v dílech Kollára, Mickiewicze a Kirejevského. V Čechách dostala formu česko – slovanské vzájemnosti, u Poláků nabyla podoby mesianismu a v Rusku se projevila v rámci slavjanofilství. Všichni tři myslitelé řešili podle Masaryka otázku, jak uspořádat život lidstva a národů, každý z nich však nacházel řešení odrážející ducha vlastní národní pospolitosti. Kollár chtěl postupovat cestou rozumu a vzdělávání a spásu spatřoval v klidné práci. Na rozdíl od neslovanských myslitelů ale neodděloval srdce od rozumu. Mickiewicz volil raději cit, náboženství a boj, Kirejevskij upřednostňoval náboženství a drobnou práci, přičemž boj odmítal (s. 20 – 21). Pokrevní příbuznost mezi slovanskými národy, jazyková blízkost, závislé postavení a obrana proti formujícímu se

¹⁰⁴ Srov. v tomto ohledu Gökalpovu snahu ukázat na staroturecké kořeny moderních demokratických pořádků, které se jen zdánlivě objevily nejprve na Západě. Podle Gökalpa vytvořili první demokratickou společnost předislámští Turci (G, s. 102 – 118; P, kap. III.4).

¹⁰⁵ Podobné tendence jako v českém hnutí bylo podle Masaryka možno nalézt u Maďarů, Řeků a rakouských Jihošlovánů; poukaz na ně však zůstal jen v náznaku a autor přes jejich zmínku připisoval „skutečné“ obrodné úsilí jen českému hnutí.

¹⁰⁶ Kollár by podle Masaryka neměl být vnímán jen jako autor *Slávy dcery*, kde se humanita do určité míry ztratila ve prospěch národních hodnot (M: Č, s. 22 - 23); pro Kollára byla podle Masaryka charakteristická „dvojakost jeho hlediska – herderovsko – humanitního a v *Slávy dceři* čiře nacionálního“ (M: Č, s. 48); co se týče humanitní ideje, je dle Masarykova názoru třeba rovněž zdůraznit důležitost *Kázní a řeči*, v nichž Kollár národnost založil na humanitě (M: H, s. 78).

pangermanismu spolu se vzrůstem národního vědomí vedly ke vzájemnému sbližování Slovanů. Důraz na slovanství vyplýval z národní malosti a pocitu, že bez spojení s větším celkem nelze ničeho dosáhnout. Podle Masaryka bylo proto příznačné, že se idea slovanství projevovala zvláště silně na Slovensku, kde docházelo k nejevidentnějšímu národnímu útlaku (s. 60). Rusko jako jediný nezávislý slovanský stát představovalo přirozený středobod panslovanských tužeb (s. 24 – 26). V Čechách přitom sílilo slovanské povědomí zároveň s českým a mnohdy jej i předcházelo (například u Dobrovského).

Duchovní jádro a nejvýznamnější postavu „první doby národního obrození“ představoval Dobrovský, otec slovanského vědomí a zakladatel vědeckého bádání o Slovanech i o Češích. Podle Masaryka se držel humanitní ideje a národní otázku na rozdíl od mnoha svých nástupců pojímal věcně, střízlivě a bez zášti vůči Němcům. Byl proto později neprávem osočen z národní vlašnosti a nedostatku víry v národní síly. O možnostech českého národa měl sice pochybnosti, ty ale byly v počátcích obrození zcela přirozené a nevyhnuly se ani Šafaříkovi, Kollárovi a dokonce i „přeslavovanému“ Jungmannovi (s. 32 – 42).

Druhé období národního obrození trvalo dle Masarykova názoru řádově od roku 1811¹⁰⁷ do revoluce roku 1848 a bylo charakterizováno Kollárem a tendencí ke studiu dějin a jazyka. Kollár formuloval obecné cítění a byl prvním českým básníkem. Hlavní význam Kollára pro další vývoj národního obrození byl zejména povzbuzující a nikoliv ideový, protože Kollár nezaložil žádnou školu a jeho filosofické názory a zvláště filosofie dějin zůstaly bez ohlasu. Následníci čerpali opět v první řadě z literatury německé (s. 84 – 86). Vědecká práce se během druhé fáze obrození oproti předchozí periodě sice rozšiřovala, nikoliv ale vždy do hloubky. Hlavní proud české filosofie se nadále nesl v humanitním duchu, který se ale bohužel štěpil vedví. Kollár rozvíjel humanitní ideu pozitivním směrem, neboť navazoval na dědictví českých bratří a Herderovu filosofii. Jungmann naproti tomu čerpal z osvícenství, jehož liberální druh humanity se výrazně odlišoval od českého bratrského pojetí a byl pro české prostředí a jeho intelektuální rozvoj nevhodný (s. 46).

Prvořadou úlohu v českém myšlení daného období sehrávala slovanská idea, která se ale povětšinou jen málo zakládala na znalostech reality slovanských zemí a měla spíše demonstrativní a naivní povahu. Kollár neznal dostatečně ruskou literaturu a její poznání zůstalo podle Masaryka bohužel neúplné i na konci 19. století. Slovanské vědomí bylo velmi abstraktní a přes všemožné horování pro Rusy a Slovanů zůstávali Němci i pro nejradikálnější slovansky smýšlející osobnosti hlavními učiteli. Přímé poznání dějin, jazyka a literatury

¹⁰⁷ Masaryk považoval za přibližný mezním vydání českého Jungmannova překladu Miltonovy knihy *Ztracený ráj*; Jungmann v tomto překladu podle Masaryka vybudoval nový spisovný jazyk (M: Č, s. 44, 50).

slovanských národů bylo obtížné a obrozenci museli chtět nechtět sahat k německému prostřednictví (s. 49). Herder byl v době obrození hlavním slovanským učitelem a Kollár vyložil význam slovanství jen s pomocí německé filosofie (s. 57).

Obrozenci se při popisu slovanských vlastností dopouštěli idealizace. Nepřesnosti jejich líčení ale v Masarykově pojetí nevyplývaly z nesprávné definice slovanských charakterových rysů, nýbrž z přílišného očerňování odpůrců (Germánů) a snahy o interpretaci úpadku jako výhradně cizího (národnostně německého) zavinění (s. 80 – 81). Teze o mírumilovných rysech slovanské povahy převzatá obrozenci od Herdera byla podle Masarykova názoru pravdivá.¹⁰⁸ Slované tak údajně nebyli výbojní, pokud se však museli bránit, postupovali nanejvýš houževnatě a odvážně. Odmítnutí agresivity patřilo i k základním postulátům bratrského učení a nenásilný postup nepozbyl ani na konci 19. století na významu. (s. 69 – 71). Na druhé straně je ale podle Masaryka třeba vyhnout se ztotožňování vlastností všech slovanských národů a rysů starých Slovanů se Slovany moderními, neboť nespornou roli hrály a hrají vnější podmínky života (s. 81).

Nová epocha národního obrození byla zahájena Palackým a nepříliš zdařilým revolučním pokusem roku 1848. Palacký stavěl na jiných filosofických předpokladech než Kollár a na rozdíl od Kollárova herderovství se opíral zvláště o Kanta. V souvislosti s tím ustoupil od nepolitického všeslovanství a kladl větší důraz na význam státní organizace (s. 96 – 97). Pokračoval v rozvíjení humanitní ideje a oproti Kollárovi ji ve své dějinné koncepci explicitně spojil s reformačním bratrským ideálem.¹⁰⁹ Palacký si podle Masaryka jako první plně uvědomil smysl českých dějin (za základ dějinného vývoje přitom považoval „božnost“), vytkl význam českého bratrství a zejména přeformuloval slovanskou ideu na ideu českou. Od slovanství přikročil k češtví a podobně jako Havlíček se řídil heslem „Čech, ne Slovan“ (s. 93, 94).

S Palackým se zrodila česká politika. Politickou dimenzi národního obrození si sice uvědomoval již Dobrovský, následníci se ale orientovali výhradně na literaturu. Vznikající politická činnost nabrala brzy vrchu nad jinými aktivitami a celé české hnutí se dle Masarykova názoru příliš zpolitizovalo. Jestliže za Kollára byl význam politických aktivit podceňován, za Palackého a jeho nástupců docházelo k jejich přílišnému zdůrazňování (s. 123). První politické vystoupení českého národa v roce 1848 („divné a do jisté míry i

¹⁰⁸ Masaryk v tomto směru polemizoval s názory ruského právního historika prof. Soběstianského (1856 – 1896), který na konci 19. století vystoupil s kritikou idealizování slovanské povahy a domníval se, že Slované byli stejně bojovní jako Germáni (M: Č, s. 63 – 65, 75 – 79)

¹⁰⁹ Masaryk na tomto místě dokonce tvrdil, že „Kollár významu naší reformace a otázky náboženské vůbec náležitě nepostřehl a se svou ideou v soulad nepřivedl“, čímž se dostal do rozporu se svými mnohými jinými výroky o obrozencích.

směšné“) bylo nicméně improvizované a jasně se projevovala absence národního programu. Aktéři neměli o politice a svých cílech ucelené představy a kolísali mezi humanitou a národností, mírnou a násilnou taktikou, svobodomyslností a zpátečnictvím. Ukázalo se, že národ byl pro velikou dobu ještě malý. Neslavnou roli sehrála v povstání podle Masaryka česká šlechta. Předcházejících fází národního obrození se aristokracie účastnila jen sporadicky, i když se přičiněním význačných obrozenců (Dobrovský, Palacký) podílela na financování některých aktivit. Jakmile národní obrození získalo politickou dimenzi, šlechta se zaktivizovala, neboť se tradičně považovala za ochránce české politické ideje. Palacký poté začal podléhat aristokratickým vlivům, role šlechty v hnutí převládla a celý program získal „nenárodní a protislovanskou“ povahu. Ve spojení s aristokratickým reakčním katolicismem tendoval Palackého směr čím dál více k politickému konservatismu (s. 100 – 101).

Vedle Palackého a jeho politického proudu v daném období vynikal i Havlíček, který představoval druhou a z myšlenkového hlediska neméně významnou tvář epochy. Havlíček byl odvážnější než Palacký, neměnil neustále své názory a svých cílů se bez ohledu na politické okolnosti domáhal uceleným způsobem bez morálních kompromisů. Podle Masarykova názoru se v Havlíčkově případě jednalo o prvního vynikajícího Čecha po Dobrovském („nemáme skvělejšího jména ve svém novověkém vývoji“) a kritického ducha, jehož význam pro český národ byl providenciální (s. 87, 103).¹¹⁰ Havlíček nepodlehł „umrtvujícímu racionalistickému indiferentismu“ a na rozdíl od Kollára, Šafaříka či Palackého odmítal upřílišněný historismus a upřednostňoval přítomnost. Zároveň ale „z analýzy přítomnosti poznal, co se historicky vyvinulo“ a na základě pochopení ducha českých dějin byl skutečně svobodomyslný (s. 102 – 105).

Havlíčkovu pojetí politiky bylo oproti Palackému demokratičtější a lidovější. Zatímco Palacký se zastával historických privilegií šlechty a o proletariátu hovořil zcela ve smyslu tehdejších zastánců buržoazie, Havlíček prosazoval všeobecné hlasovací právo (s. 108 – 111). Rozdíly mezi Palackého a Havlíčkovou koncepcí politiky byly v dalším vývoji ztělesněny vznikem dvou stran – staročeské a mladočeské. Jejich „učitelé“ by se ale podle Masaryka pravděpodobně neradovali z úrovně, k níž na konci století obě strany dospěly (s. 115). Palacký i Havlíček jako reprezentanti třetího období obrození zůstali věrni základní české ideji – humanitě. Všechny svých cílů se domáhali mírnými prostředky a vystupovali proti násilí (s. 130). Po Palackém a Havlíčkovi svobodomyslné ideje čím dál víc slably ve prospěch

¹¹⁰ Masaryk na více místech naznačoval, že si osobně vážil Havlíčka více než Palackého; nechtěl ale zároveň význam Palackého pro český národ snižovat. Srov. např. Masaryk, T. G.: *Palackého idea národa českého*. Praha 1947 (první vydání 1898), s. 39, 41 – 42.

indiferentního liberalismu. Důležitosti náboženské otázky pro českou historii i současnost se přitom dle Masarykova názoru rozumělo stále méně (s. 202).

Staročeši v 50. letech za Bachova absolutismu bojácně z politického života ustoupili a Palacký se snížil dokonce k tomu, že svůj postoj zdůvodňoval strachem manželky z politické perzekuce. Od 60. let, kdy se staročeská strana reaktivovala, chopila se politického vedení šlechta. Strana upustila od morálního kategorického imperativu, který Palacký převzal z Kantova učení. Pod taktovkou aristokracie v čele s Clam – Martinicem a nominálním Riegrovým vedením dospěla k „bezduchému umrtvujícímu autoritářství“ (s. 116). Šlechta se držela nelidového programu a pozdější politický úpadek staročeské strany byl vyjádřením úpadku politického aristokratického vedení. Ve všech zemích, kde měla šlechta silnou pozici (Anglie, Německo, Rusko, Polsko, Maďarsko), účastnila se intenzivně národních kulturních aktivit a národního života. V Rakousku však stavěla pouze na dědičné moci a neměla skutečný politický vliv na lid. Staročeská strana se stávala čím dál více mluvčím výbojného klerikalismu a tím se stále víc dostávala do rozporu se svobodomyšlnými zásadami českého národa (s. 185 – 187).

Mladočeská strana si bohužel během svého vývoje nepočínala o mnoho lépe. Na místo původní Havlíčkovy kritiky postavila pouhou negaci a věcnost nahradila abstrakcí všeobecných hesel. Mladočeskému směru se po Havlíčkově smrti nedostávalo schopného vůdce a národní program dokázal formulovat ještě méně než staročeši. Vzhledem ke skutečnosti, že Havlíček nebyl přímým zakladatelem mladočechů a dalších schopných intelektuálních osobností se nedostávalo, nevznikla žádná ucelenější koncepce národních úkolů podobná Palackého dílům (Palackého koncepce nebyla podle Masaryka svou propracovaností dosud překonána). Silně se projevoval nedostatek politického vzdělání. Mladočeské myšlení druhé poloviny 19. století se sice tvářilo pokrokově a lidově, strnulo ale na starších definicích a nebylo schopno formulovat své cíle dle pokroků posledních desetiletí a potřeb doby (s. 179 – 180). Zdánlivě lidovější zaměření mladočechů ve straně žilo jen jako pozůstatek revolučního roku 1848, neboť skutečnou lidovost dusilo liberalistické národohospodářské uvažování. Mladočeský liberalismus se na rozdíl od Havlíčkova pojetí nerozvíjel v duchu českého svobodomyšlného uvažování navazujícího na tradice reformace a obrození. Naopak šel k obecnému modelu vulgárního liberalismu známého z ciziny. Mladočeši se svým myšlenkovým stylem v zásadě příliš nelišili od staročechů a rozdíl mezi nimi spočíval v zásadě zejména v otázce taktiky (s. 117). Mladočeská strana by se podle Masaryka bývala mohla stát oprávněným vůdcem smýšlení českého lidu pouze pokračováním na Havlíčkově dráze, k čemuž však nedošlo (s. 181).

Po obnovení politického života v 60. letech 19. století se Palacký stal všeobecně respektovaným vůdcem národa a udával tón době. Po rakousko – uherském vyrovnání došlo ale u Palackého k výrazné názorové změně. Zakladatel české politiky přispěl roku 1848 ke koncipování českého politického austroslavistického programu a k přechodu od mnohdy naivního slovanství k realističtějšímu češství. Spis *Idea státu rakouského* z roku 1865 představoval dovršení austroslavistického pojetí a chápal existenci Rakouska jako obranu proti Rusku. Následné události, které vyústily v rakousko – uherské vyrovnání a českou reakci v podobě cesty do Moskvy (1867) změnily Palackého uvažování. Rusko bylo náhle postaveno vedle Rakouska jako alternativa a Palacký se začal domnívat, že se Rakousko založené po vyrovnání čistě na nadvládě dvou národů vzdálilo realizaci federalistické ideje a dlouhodoběji nemůže přežít. Palacký si přál evropský mír a neusiloval o zánik Rakouska, v jeho možnosti ale již příliš nevěřil. Jestliže tedy Palacký zahájil své životní dílo přeformulováním slovanské ideje od kollárovské koncepce k austroslavistickému češství, ke konci života u kollárovského pojetí opět skončil. Všeslovanský cit vyjádřil určitější myšlenkou rusko – českého spolenectví, celkově ale obrození skončilo tam, kde začalo – v rusofilství (s. 128 – 129).

Stejně jako v první polovině století bylo i v jeho druhé půli (včetně doby sepsání *České otázky*) podle Masarykova názoru založení slovanské vzájemnosti teoreticky i prakticky velmi slabé a stavělo spíše na pocitech a mnohdy i iluzích než na reálné spolupráci mezi slovanskými národy. Když Havlíček vystoupil s heslem „Čech, nikoliv Slovan“, nechtěl tím v souladu s Masarykovou interpretací vyjádřit odpor ke slovanství nebo přesvědčení o jeho esenciální neexistenci, nýbrž předpoklad, že existence slovanství je založena na svébytném životě jednotlivých slovanských národů a nikoliv na slovanství obecném a abstraktním. Slovanství a slovanská spolupráce byla podle něj budoucím ideálem, který neodpovídal dobové realitě. Podle Masaryka slovanská vzájemnost ve skutečnosti nikdy takřka neexistovala. V Praze i v Petrohradě učenci věděli o tom, co se děje v Paříži, jeden druhého ale znali jen pramálo. Ruská literatura byla i na konci 19. století lépe známa na Západě než v českém prostředí. Mnohdy deklarovaná představa o českém prostřednictví mezi Západem a slovanským „Východem“ byla zcela iluzorní a bezobsažná, neboť české prostřednictví nikdo nepotřeboval. Rusové byli se Západem vždy v přímém kontaktu a vzájemné styky se zrodily daleko dříve, než vyvstalo české všeslovanské myšlení (s. 131 – 133, 175).

Nevhodný a politicky nepromyšlený krok představovala podle Masaryka v politickém ohledu pasivní rezistence. Zbavila české politické reprezentanty parlamentní školy a

politickou nečinností přispěla k nečinnosti duchovní. Bez pasivní politiky by se pravděpodobně české myšlenkové směry i politické strany vyvinuly lépe (s. 177). Národ si údajně zvykl na slepé autoritářství, v rovině svých cílů propadl neoprávněnému velikášství a nebyl schopen rozlišovat mezi reálnými záměry a nabubřelými hesly. Všech výsledků rezistence by bylo tak jako tak dosaženo poměrnou velikostí národa v rámci Rakouska – Uherska (s. 123).

Přechod k dosud poslední čtvrté době národního obrození byl podle Masaryka charakterizován zahájením aktivní politiky ve Vídni a zkompletováním českého vzdělávacího systému založením české university. Vznik národního vysokého školství lze považovat za zcela zásadní přelom, neboť universita v historii již jednou (v předhusitské době) otevřela cestu k nové epoše a podle Masarykova názoru bylo pravděpodobné, že na konci 19. století tomu bude podobně (s. 158). Obrozovací snahy české university se tak již brzy po jejím založení projeví ve sporu o Rukopisy, jehož podstata spočívala v boji o mravní ideál a svědomí národa. Vědeckým úkolem se stalo nahrazení falešné minulosti minulostí pravou a ve skutečnosti lepší, než se vlastenecké myšlení hájící Rukopisy domnívalo. Spor se záhy stal konfliktem dvou osvětových orgánů, vědy a žurnalistiky. Dokud existovala jen německá univerzita, žurnalistika zastávala vedoucí intelektuální úlohu ve všech národních otázkách, která byla o to větší, že česká literatura dosud nedosáhla dostatečného rozvoje. Universitní vyučující se zpravidla (i když nikoliv vždy) stavěli proti obrozovacím snahám a žurnalistika působila zvláště jako obhájce mladšího akademicky vzdělaného pokolení. Po vzniku české university se ale poměry změnily. Novinářství reprezentované v první řadě Národními listy se s přispěním starší vědecké generace postavilo proti mladšímu badatelskému pokolení. Spor nespočíval jen v otázce Rukopisů, nýbrž šlo mnohem více o obecnější problém svobody myšlení. Ustavily se proto dva tábory, starovlastenecký (lpěl na vžitých a již tradičních „pravdách“ bez ohledu na jejich věrohodnost) a pokrokový (s. 159 – 160).

Znovuzahájení aktivní politiky podle Masaryka nutně vedlo k diversifikaci politické scény, která se v předešlém období víceméně shodovala na pasivních postojích. Na druhé straně došlo ale kvůli předcházející dlouhodobé nečinnosti k myšlenkovému vyprázdňení obou hlavních politických stran. Po absenci parlamentní práce se dostavilo přečeňování parlamentní činnosti a planého politikaření na úkor řešení reálných problémů na základě drobné práce. Pozornost národních vůdců i žurnalistiky se obrátila k Vídni a od politiky se očekávala veškerá spása národa (s. 178). Politická reprezentace ztrácela povědomí o obrozeneckých ideálech, které Kollár, Palacký a Havlíček budovali na základě humanitní filosofie (s. 189). Ideově české myšlení (a rovněž české politické strany) upadalo kvůli

upřílišněnému historismu a odvrácení od přítomného života. Projevovalo se nekritické hledání zastaralých a mnohdy jen domnělých ideálů minulosti bez zřetele na skutečnost, že i silně historicky orientovaný Palacký zdůrazňoval roli dobových problémů a využití vymožeností moderního pokroku (s. 187 – 188).

Odklon od původních obrozeneckých zásad a úpadek obou hlavních politických proudů vedl k nárůstu vlivu klerikalismu. Kněžstvo v době obrození stálo v popředí národního života, jeho působnost se ale v druhé polovině 19. století přeorientovala. Katolické hnutí se silně zorganizovalo, vybudovalo literární základnu a vytyčilo si jasný cíl – vyvrátit filosofické základy Palackého pojetí historie a tím i odstranit reformační ideál. Klerikalismus měl oproti indiferentně liberálně zaměřeným staročechům a mladočechům velkou výhodu, neboť stavěl na bytostně lidově založeném náboženství. Ačkoliv se indiferentní liberalisté konce 19. století náboženským otázkám vyhýbali, nemohl národ s dědictvím reformace a protireformace náboženskou problematiku opustit. Odpor klerikalismu vůči reformačnímu ideálu a vůči pokroku vůbec jej stavěl na protinárodní kolej a bylo proto třeba formulovat proti němu program, který by respektoval a zdůrazňoval náboženské hodnoty jako svébytnou a stěžejní součást lidského života a nepodřazoval je národnímu zájmu a národní myšlence, jak se podle Masaryka v českém myšlení konce 19. století dělo (s. 189 – 190).

Nejvýznamnějším projevem zneužívání náboženských idejí pro zcela nenáboženské účely byla podle Masarykova názoru v českém prostředí v posledních desetiletích 19. století tzv. cyrilometodějská idea, kterou autor podrobil důsledné kritice. Historicky se cyrilometodějská idea snažila nalézt spojení mezi údajnou přežívající tradicí slovanského obřadu a reformací. Hlasatelé cyrilometodějství si představovali, že český národ se skutečně obrodí teprve návratem ke Slovanstvu a k tradicím církve Metodějovy. Prvotním zájmem tohoto proudu však nebyly otázky věroučné, nýbrž spor o liturgický jazyk, který sloužil jen jako symbol národních a nikoliv náboženských hodnot.

Historie podle Masaryka hovořila proti cyrilometodějské ideji, i když z metodického hlediska cyrilometodějci reprezentovali typický příklad upřílišněného historismu (s. 206). Velkomoravskou církev na rozdíl od tezí cyrilometodějců nebylo možno považovat za pravoslavnou, neboť její existence předcházela úplnému církevnímu schizmatu a velkomoravští představitelé rozhodnutí papeže respektovali. Česká reformace byla těsně svázána s vývojem západní církve a Hus ani čeští bratři neměli s pravoslavím o nic víc společného, než jiné odnože křesťanství. Reformátorům šlo o dogma a mravnost, nikoliv o jazyk. Český národ a jazyk prospívaly, protože Čechové měli hluboké náboženské přesvědčení (s. 193). Četné pokusy o hledání ideální církve a pravzoru na východě nebyly

vyjádřením snahy o příklon k pravoslaví ani českým specifikem, ale obecnější tendencí evropského náboženského myšlení. Obrozenci spojení cyrilometodějství s reformací nehlásali. Dobrovský se na vliv staroslovanského písma a literatury na pozdější vývoj češtiny a české kultury díval dosti skepticky. Kollár budoval představu sjednocení Slovanů na literární vzájemnosti a důležitá pro něj byla humanitní idea, nikoliv genealogie. Palacký považoval za ideál české bratrství a otázka bohoslužebného jazyka v jeho pojetí stála stranou (s. 198 – 199). Po cestě do Ruska (1867) navíc český a ruský způsob náboženského cítění označil za neslučitelné, neboť pravoslavné náboženství hovoří pouze k citu a opomíjí rozum, který byl v české reformaci zvláště důležitý (s. 199 – 200).

České myšlení konce 19. století se podle Masarykova názoru nacházelo v hluboké ideové krizi, která prostupovala dosavadní politické proudy, přičemž nové směry nebyly dosud ucelené.¹¹¹ Krize českých myšlenkových stereotypů vedla i ke zrodu takzvaného realismu. Masaryk byl jeho předním představitelem a snažil se realistické zásady přístupu ke společenským problémům v základních obrysech nastínit. Realismus v Masarykově pojetí nechtěl být stranou v politickém smyslu, ale směrem a metodou. Realistický program měl být založen na sebeobžalobě, zkoumání společné viny a nedostatků. Česká politika musí podle Masaryka přestat být politikou v úzkém smyslu (tedy vlastně politikařením). Program sociální reformy, intenzivní vnitřní drobné politiky (Masaryk zdůraznil roli dobře prováděné místní samosprávy) a kulturní práce představoval jádro realistického snažení (s. 162 – 163). Politické úsilí mělo být podle Masaryka vedeno silným zájmem o osud Rakouska a v souladu s potřebami českého lidu mělo směřovat k povznesení státu jako celku. Česká národní taktika odpovídající předpokladu nezavrženosti obrodného úkolu a pokračujícího národního obrození měla být v první řadě založena na osvětové a tedy kulturní práci (s. 148). Realismus podle Masaryka pokračoval ve šlépějích Havlíčkových a stál mezi radikalismem a konservativismem. Na rozdíl od radikálů neusiloval o skokovitý vývoj, nýbrž o postupné kroky. Oproti konservativcům zase plně podporoval pokrok. Realisté se ale přes svou pokrokovou povahu nestavěli za narušování a potažmo i zrušení stávajících sociálních institucí, jejichž odstranění by znamenalo veliké riziko (s. 164 – 166).¹¹²

Stěžejní úkol představovalo v Masarykově pojetí vybudování národní literatury. Česká literatura nebyla ani na konci 19. století dostatečně silně založena a cizí vzory i překlady cizích děl měly zpravidla větší vliv než původní práce. Přesto představovala literatura a umění vůbec hlavního národního učitele, neboť odborných prací bylo v českém

¹¹¹ Tento problém Masaryk blíže analyzoval v navazující práci – Naší nynější krizi; viz blíže v dalším výkladu.

¹¹² Masaryk neupřesnil, které instituce měl na mysli.

jazyce ještě méně než děl beletristických (s. 169). Mácha a Němcová položili základy k přesunu pozornosti od uchování jazyka a planého vlastenčení k reálnému člověku, kvalitní literatura se ale dosud nerozvinula v dostatečném množství (s. 134 – 138). Literární ovzduší bylo dle Masarykova názoru i na konci 19. století svým charakterem stále německé a s dalšími zahraničními literaturami včetně ruské se seznamovalo německým prostřednictvím. Rostoucí francouzský vliv působil spíše rušivě a francouzské kulturní vzory se pro české prostředí mnohdy hodily méně než německé (s. 168, 173).

Národně podmíněný ráz má podle Masaryka ze své podstaty zákonitě i filosofie a národ proto musí budovat svou filosofickou tradici. V důsledku nedostatečného rozvoje českého filosofického myšlení museli čeští vzdělanci od počátku obrození neustále čerpat z německých zdrojů. Česká filosofie by se proto měla snažit jednak o vybudování dostatečné domácí literární a teoretické základy, jednak o rozvíjení myšlenek přejatých z ciziny v domácím duchu a v souladu s českými hodnotami, což znamená podobně jako obrozenci spět k překonání nespravedlnosti humanitním ideálem a k eliminaci racionalistického indiferentismu (s. 140 – 142).

Oblast školství představovala přední odkaz díla českých bratří a Komenského a Češi by se proto podle Masaryka měli o pozdvižení vzdělání starat více než jiné národy. České studentstvo stálo vždy v čele pokroku a nových idejí a dokazovalo to za Husa i později, když za obrození hlásalo a šířilo národní myšlenku (s. 181). Nikoliv mnohost, ale kvalita škol by měla být stěžejním národním a politickým úkolem. České vysoké školství by mělo mít za hlavní cíl pokračování v nedokončeném obrozeneckém díle, v práci Dobrovského, Kollára, Palackého a Havlíčka (s. 158).

V oblasti rozličných vědeckých disciplín bylo podle Masaryka třeba odstoupit od hypertrofovaného historismu a důrazu na minulost na úkor přítomnosti. Historie představovala sice bezesporu učitelku života a pro český národ to platilo více než pro národy jiné, minulost je ale zároveň nutno osvětlovat přítomností.¹¹³ Větší důraz by měl být navíc kladen na přírodní i sociální vědy. Český národ měl k přírodovědnému studiu nadání (dokazují to osobnosti jako Rokitský¹¹⁴, Škoda¹¹⁵ a Purkyně), zájemce o tento vědní okruh musel ale více než v jiných oborech čerpat z cizí literatury. Česká věda proto potřebovala pro svůj rozvoj a pro vybudování životaschopné národní vědecké základny v první etapě

¹¹³ „Do minulosti vnášej světlo z přítomnosti. Mínění, že lze postupovat opačně, je klam“ (M: Č, s. 68).

¹¹⁴ Karl von Rokitski (Rokitský, 1804 – 1878) byl rakouský lékař českého původu a profesor na universitě ve Vídni. Patřil k zakladatelům moderní patologické anatomie a fyziologie.

¹¹⁵ Masaryk měl patrně na mysli lékaře Josefa Škodu (1805 – 1881), zakladatele vídeňské lékařské školy a fyzikální diagnostiky, nikoliv průmyslníka Emila Škodu (1839 – 1900).

dostatečné množství překladů (s. 171 – 172). Specifičnost národního ducha se projevuje nejen ve filosofii a příbuzných odvětvích vědy, nýbrž i v exaktních disciplínách a úkolem by proto mělo být přivtělení přírodovědných oborů k národnímu vědomí (s. 149).

Dějiny a studium jazyka, dvě ryze národní disciplíny, jimiž obrození začalo, zaznamenaly po Dobrovského a Palackého odchodu relativně malé pokroky. Intenzivní a mnohdy detailní práce se neodrazila v lepším propracování idejí. Otcové zakladatelé nebyli překonáni a kriticky smýšlející inteligence se i na konci 19. století musela pro poučení obracet k jejich dílu. Palackým nezachycené české dějiny 16. – 18. století ani dějiny obrození nebyly zpracovány, protože historici se nejraději vraceli k časově nejvzdálenějším a nejmlhavějším obdobím.

Smysl české historie spočíval v souladu s Masarykovou koncepcí v pochopení humanitní ideje, která nesmí být pouze obrozeneckým heslem Dobrovského, Kollára, Palackého a Havlíčka, ale i snahou českého národa konce 19. století. České dějiny zrodily dva výrazné a protikladné typy osobností, jež představují ztělesnění rysů českého charakteru. Žižka a táborité stavěli na fatalistickém heslu „ryc nebo nic“, v hloubi jejich duše ale rostla pochybnost a vědomí viny. Protikladný, celkově trvalejší a rozšířenější typ reprezentovali Hus, Komenský a čeští bratři odmítající násilnou cestu. Česká povaha mezi zmíněnými typy neustále kolísala a politika posledních let 19. století byla v tomto směru takřka kopií sporů z dřívějších časů. Při pohledu na obě krajnosti dospívali Češi často k neurčitému kompromisu a prostřednosti, která nastalou situaci nikdy neřeší (s. 209 – 210).

Upomínky na četné boje o národní existenci v minulosti nutí podle Masaryka každého Čecha k rozhodnutí otázky, zda má národ postupovat násilně či smírně, mečem či pluhem. Pokud má kterýkoliv příslušník národa volit na základě pochopení českých dějin a odkazu velikých předků, musí se postavit za ustavičnou práci proti krvi, za život proti smrti (s. 144 – 145).¹¹⁶ Chelčický představoval vzor českého muže. Prosazoval nenásilí a přesto byl na své cestě neohroženým bojovníkem. Hus a Žižka se u něj sjednotili v jedinou duši. Církev vzešlá z Chelčického idejí překonávala husitství rozumem a tábority láskou. Na rozdíl od husitství nepodlehla vlivům německého protestantismu a Komenský se stal učitelem všech národů (s. 210 – 211).

Palacký v Masarykově interpretaci ukázal, že husitské válečné úspěchy nespočívaly ve zběsilém zuření divochů (jak byly obyčejně líčeny), ale v nadšenosti ducha pro ideje,

¹¹⁶ „Buď chceme a budeme žít podle těch Chelčických, Husů, Komenských anebo ne, buď chceme být opravdovými, nebo – tertium non datur“ (M: Č, s. 118).

mravních kvalitách a vyšší osvětě národa ve srovnání s jinými. Česká reformace byla o dvě stě let později poražena kvůli tomu, že národ již nevynikal osvětou ducha a mravní zkažeností se rovnal nepřátelům. Bůh dal dle Palackého českému národu nejvýtečnější dary ducha a Češi již jednou ukázali, že jsou duchem schopni předčit jiné národy. Národ by se proto měl znovu povznést na někdejší výši tak, aby se plody jeho intelektu nejen rovnaly plodům cizojazyčným, ale aby je též převýšily (s. 144 – 148).

Na cestě k pokroku je v první řadě třeba překonat charakteristickou nepevnost a neucelenost národní povahy, která netkví jen v nedostatku pevné vůle, ale i v nestálosti názorů. Nedostatečná názorová ukotvenost se bohužel projevovala v celých českých dějinách a i v dobách největší slávy národa působila problémy a nakonec zapříčinila i úpadek původních ideálů. Stav českého myšlení konce 19. století byl v tomto smyslu podle Masaryka dědictvím minulosti (s. 178). Předci se za reformace prohřešili proti Duchu svatému tím, že se zastavili na půli cesty a potlačovali své bratry, kteří usilovali o důsledné provedení reformy. Trest přišel záhy – byli potlačeni sami a s nimi celý národ. Hus a jeho předchůdci začali kázat mravní a náboženskou nápravu stávajících poměrů. Husité však bohužel nepochopili, že nový život vyžaduje i novou soustavu uceleného myšlení. Husitství zahájené mravní reformou proto skončilo mravním chaosem.

Havlíček podle Masaryka dobře postihl slabé stránky českého člověka kolísajícího mezi hrdinstvím a až slabošskou ústupností. Český národní charakter je ve své klasické podobě poměrně pasivní a má spíše sklon k mučednictví než k jasnému činu. Svatý Václav, Jan Hus a v jiné podobě i Jan Nepomucký představovali tři příklady za všechny. Ochota nejvyšší oběti je nesmírně důležitá, musí ale být pro úplnost dotvořena soustavným úsilím a prací pro zastávaný názor. Jednou přinesená oběť a její neustále slovně opakovaný význam bez činů, které by přispívaly k uskutečnění obětí vyjádřeného ideálu, nemůže dostačovat (s. 211 – 213). Český národ je podle Masaryka stále ve stadiu husitství – bez pevnosti rozumu nedovede zabránit zmatkům a v konečném důsledku ani mravnímu poklesnutí.

Slabostí pevného názorového ukotvení, ochabnutím původních ideálů a zpronevěrou vůči reformačnímu myšlení došlo vzápětí po husitském a bratrském vzednutí duchovních a tím i fyzických sil k národnímu úpadku, který se začal projevovat již dávno před Bílou horou. U Lipan padla česká demokracie, neboť šlechta husitského i katolického směru se spojila s částí měst a vystoupila proti českému lidu. Byl tak učiněn první krok k znevolnění a zotročení dovršenému panstvím roku 1487, kdy se ustavil nevolnický stát šlechtické

oligarchie.¹¹⁷ Královská moc byla podlomena, města upadala a šlechta se krok za krokem oddávala cizím panovníkům. Protestantští páni se sice zdánlivě drželi husitského a bratrského odkazu, ve skutečnosti ale zaměnili svou původní víru za nové protestantské náboženské ideje přicházející z ciziny. Za bělohorské bitvy již Češi nebyli pány své země a na bitevním poli proti sobě stáli cizinci proti cizincům. Česká šlechta se stala nevěrnou humanitnímu ideálu a zradila duchovní a mravní svobodu.

Má – li se český národ skutečně obrodit, musí podle Masarykovy koncepce odčinit příčiny svého úpadku. Za národního obrození Kollár jasně poukázal na ideu humanity, která se dříve projevovala v české reformaci a představovala opuštěný a nedokončený úkol. Ideu humanity přejali všichni významní obrozenečtí myslitelé a politikové. Český národ dosáhl v 19. století nesporných úspěchů a pominulo nebezpečí akutní germanizace. Tím však Češi nedosáhli stabilního bodu, neboť soutěž mezi jednotlivými národy neustala. Národ proto musí ustavičnou prací dále budovat ideály, jež jej zrodily. Český člověk by se měl poučit z minulosti a vyhnout se základní chybě předků – odklonu od nosných národních idejí (s. 229). Humanitní ideál měl pro Čechy vždy národní a historický význam a jen humanitou lze podle Masaryka navázat na nejlepší dobu v minulosti, překlenout duchovní a mravní spánek několika staletí a postavit se opět do čela světového pokroku.

III.1.b. Naše nynější krize

Spis *Naše nynější krize. Pád strany staročeské a počátkové směrů nových* (1895) organicky navazuje na historičtější pojatou Českou otázku a snaží se více rozvést některé její „časové aspekty“ zvláště důležité v době sepsání. Představuje tak součást „české otázky“ v širším smyslu.¹¹⁸

Stěžejní téma Naší nynější krize představuje problém úpadku staročeského způsobu myšlení i těch mladočeských myšlenkových forem, které na něj navazují. Tato krize se sice manifestovala v první řadě v politice, měla však podle Masaryka kořeny daleko hlubší, spočívající v postupně se rozpadajícím systému idejí, který již neodpovídal skutečnosti. Cílem Masarykovy práce bylo nalezení východiska z postulované krize a nabídnutí programu, jenž v nemalé míře organicky vycházel z teorií prezentovaných v České otázce. Historické

¹¹⁷ Masaryk význam roku 1487 silně zdůrazňoval a odvolával se přitom na Palackého (M: Č, s. 217).

¹¹⁸ Masaryk v předmluvě k Naší nynější krizi uvedl, že „hodlá uveřejnit ještě řadu prací týkajících se našich národních otázek časových“. K částečné realizaci tohoto plánu blíže viz P, úvod, P, kap. II.1. Jiné úkoly však nakonec autorovi zabránily, aby tento plán v plné míře realizoval.

studie shrnuté v České otázce byly však podle autora paralelně ozvěnou „nynější národní a politické situace“. Prvořadou pozornost věnoval Masaryk v Naší nynější krizi tzv. pokrokovému hnutí, které považoval za nový fenomén skýtající řadu podnětů pro národní rozvoj a národní program, podrobil jej ale zároveň důkladné kritice z hlediska dlouhodobějších národních cílů. Masaryk ve spisu hovořil podle vlastních slov v první řadě k mládeži, protože ve starší generaci již ztratil důvěru (s. 355).

Podobně jako samotná Česká otázka i spisy dalších autorů analyzované v diplomové práci se Naše nynější krize obsahově zakládá na několika časopiseckých studiích publikovaných v krátké době před redigováním knihy. Zahrnuje předmluvu a pět kapitol (O naší nynější krizi, Vývoj pokrokového hnutí, První literární orgán pokrokového hnutí, Reformace či revoluce?, O úkolech českého studentstva).

Samotný výklad zahájil Masaryk ozřejmením podstaty postulované krize. Staročeská strana hrála podle autora v českých dějinách výjimečnou úlohu tím, že se stala politickým ztělesněním programu národního obrození první poloviny 19. století a přešla od teorie k praxi. Ideovou složku staročeského programu stvořili čeští obrozenští myslitelé (Dobrovský, Kollár, Šafařík, Palacký, Havlíček) a Palackého politická koncepce představovala jeho dovršení. Pojetí české politiky mělo ale od počátku své nedostatky. Stěžejní chyba spočívala v upřílišněném historismu, který vyplýval z národní poroby a nesamostatnosti. Češi se museli více než jiné národy obracet nejen do budoucnosti, ale i do minulosti. Český národ ztratil na dvě stě let vědomí své kontinuity, protože se zřekl reformace jako svého hlavního díla. Obrozenci se k dědictví minulosti nutně museli intenzivně vracet a nabídli v tomto směru filosofii dějin (Masaryk jí v souladu s Českou otázkou pochopitelně mýnil humanitní ideu), která „nás spojuje s nejlepším úsilím všech národů a poučuje nás, že cíl našeho nejlepšího úsilí národního byl cílem všech národů“. Snažili se tak prostřednictvím historie postihnout „smysl našeho života“ a ukazovali, že jak minulost, tak i přítomnost je třeba nahlížet sub specie aeternitatis. Jen tak lze prostřednictvím studia přítomnosti i minulosti lépe pochopit své světové postavení (s. 241 – 243).

Na druhé straně se ale rodil i historický empirismus, který opomíjel zřetel k přítomnosti a nápadně se podobal druhému extrému, „dennímu empirismu“, jenž bere v ohled jen okamžité zájmy. Historismus se zároveň mnohdy spojoval s příliš úzkým pojmáním národní ideje a zapomínalo se na její humanitní podklad. Již u Jungmanna se osvětový humanitní program zvrhl v „liberalismus indiferentní v náboženských, filosofických

a mravních otázkách“.¹¹⁹ Hledělo se proto jednostranně na „jazykové a později hospodářské pokroky společnosti“, i když Palacký a Havlíček tento směr dočasně korigovali.¹²⁰ Pozdější staročeskou i mladočeskou stranu ale politický a národohospodářský liberalismus zcela ovládl. Vývoji staročeského směru rozhodně neprospěla dlouholetá politika pasivní rezistence a od úmrtí Palackého jakožto ideového vůdce zaznamenával staročeský systém kontinuální pád způsobený nedostatkem vnitřního kulturního úsilí (s. 386). Politické strany ustaly v buditelské práci, kritickém sebepoznávání a sebeuvědomování a nepochopily, že obrodný proces národa zdaleka nebyl dokončen (s. 243). Punktace přitom nebyly víc než pouhý článek v řetězu (s. 239 – 240). Mladočešství se bohužel v tomto směru příliš nelišilo od staročesství a nepředstavovalo perspektivu do budoucna. Lze jej spíše považovat za odnož staročeského myšlení neschopného dále rozvíjet obrozenecké ideje. Oba směry se k obrozencům hlásily, jejich činnost tomu však neodpovídala (s. 251 – 254).¹²¹ Kořen úpadku českého politického myšlení spočíval v ustrnulém liberalismu a neochotě připustit jeho zastaralost a překonanost.

Národní myšlení posledních desetiletí 19. století se vzdálilo od idejí buditelů a národních učitelů (zvláště Havlíček, Palacký, Dobrovský) a dospělo k nekritickým a romantickým postojům. Deklarované Slovanství se Masarykovi jevilo jako prázdná fráze, neboť nikdo nedefinoval jeho podstatu a na rozdíl např. od Havlíčka znala většina jeho hlasatelů konce 19. století slovanskou problematiku jen velmi špatně. Celá konstrukce byla postavena na několika nevědeckých zdánlivě historických postulátech, které měly ve skutečnosti formu iracionální víry. O premisách staročeského a mladočeského myšlení se nediskutovalo a i přes evidentní fakta svědčící proti jejich správnosti nesměly být vystaveny pochybám. Kdo nevěřil v „běžné deklamace o Bílé Hoře, staroslovanskou demokracii, v reformaci jako obnovu pravoslaví (cyrilometodějská idea)“, byl automaticky označen za zrádce.¹²²

Úzce národnostní chápání současných úkolů i historické problematiky způsobilo, že národní program v Masarykově současnosti nespěl ke „kulturní plnosti“ a zaměřoval se úzce politicky. Situace českého národa nebyla podle Masaryka zatím taková, aby se politické

¹¹⁹ Spojení liberalismu s upřílišněným historismem není Masarykem jasněji vysvětleno a text působí dojem, jako kdyby autor náhle přešel od jednoho problému ke zcela jinému a vyrovnával se tak s odlišnými otázkami zároveň.

¹²⁰ K Masarykovu postoji v této otázce srov. M: Č, s. 67: „Jako při člověku i při národu hledím na duši a ducha. Jazyk nepokládám za svatý, ale za prostředek... Ve sporech národnostních jde mi především o zápas duchovní – ideje a city, mravní cíle mně rozhodují.“

¹²¹ Masarykův postoj k mladočechům byl ale celkově dvojznačný. Masaryk je nepovažoval za jednolitý proud a domníval se, že „strana mladočeská je snad ještě schopna reformy“ (M: N, s. 258).

¹²² Tzv. cyrilometodějskou ideu považoval Masaryk za zvláště frapantní příklad dobových scestných teorií. Obrozenci ji nehlásali a neměla žádnou historickou oporu (M: N, s. 255; srov. též předchozí výklad o České otázce).

strany mohly starat jen o politiku a nemusely se věnovat kulturní činnosti. Mladočeši byli v tomto směru údajně mnohdy ještě omezenější než staročeši, kteří přeci jen měli ve svých řadách reprezentanty kultury a osvěty a byli úžeji svázáni s kulturními institucemi národa (s.252, 253). „Lidová politika“ byla podle Masarykova názoru nemyslitelná bez literatury, vědy a vzdělání a politický temperament lidu nebyl bohužel doplněn důkladnější politickou erudicí (s. 253, 277).

Programová neucelenost představovala naproti tomu dlouhodobý rys českého myšlení inherentní i obrozencům. Všechny české myšlenkové směry a politické strany tížila nejasnost a neurčitost cílů.¹²³ Názorové kolísání se projevovalo již v obrozenecké epoše u Kollára a zvláště u Palackého (Havlíček byl naproti tomu podle Masaryka relativně názorově ustálený). Z nestálosti názorového přesvědčení vyplynula „fantastika“ a úryvkovitost myšlení, přemíra rádoby samospasitelných všeléků národní situace apod. Divoké politické a kulturní plány popíraly jeden druhý.¹²⁴ Ukotvené politické proudy již po desetiletí neposkytly ucelené programové vyjádření „politických a národních nároků“ (s. 276). Český národ na konci 19. století akutně potřeboval politickou disciplínu a dodržování pevného společenského řádu, neboť kdo dle Masarykova názoru nedovede šetřit řád a pořádek, nedovede ani vládnout (s. 360 – 362).

Přehnaný zřetel na čistě národnostní otázku a velkými slovy deklarovaná obrana národních zájmů typická pro konec 19. století nebrala v ohled historickou skutečnost a historické poučení z doby po Bílé hoře. Úpadek českého národa v minulosti (17. – 18. století) měl příčiny náboženské a nikoliv národnostní, neboť sama národní idea pocházela teprve z konce 18. a z 19. století. Podle Masaryka bylo příznačné, že dějiny 17. a 18. století nepatřily k oblíbeným tématům „romantické historiografie“, která „nejraději utíká do dob hodně vzdálených a neznámých“. Protireformace byla nesprávně vnímána z nacionálního hlediska, přeceňoval se význam úpadku vzdělanosti a jazyka a naopak nedostatečný zřetel byl věnován prvotnímu úpadku „duchovnímu a mravnímu“ i poklesu „fyzickému“ (hospodářství, počet obyvatelstva).¹²⁵ Otázka národního jazyka a literatury je přitom pro dějiny daného období relativně irelevantní, neboť vzdělanost byla jak v českém, tak i v německém prostředí převážně latinská a jazyk tudíž neměl zdaleka takový význam jako na konci 19. století.

¹²³ Srov. M: Č, s. 210 – 218; viz výše též v rozboru P, kap. III.1.a. na několika místech.

¹²⁴ Ze směsi myšlenek Masaryk konkrétně heslovitě uvedl: Cyrilometodějství (katolické – pravoslavné), velkomoravské státní právo – husitství, táborství – české bratrství – národní politika česká/všeslovanská – státní právo – demokratismus - azbuka (M: N, s. 360 – 361)

¹²⁵ Masaryk konstatoval, že fyzický úpadek by „zasluhoval pilnějšho studia“, vzápětí ale obrátil pozornost jinam. Příčinou byla Masarykova charakteristická nechuť k analýze hospodářských problémů, která je evidentní i z České otázky.

České literární a jazykové obrození nebylo ve srovnání s nábožensko humanitní ideou (ztělesňovanou českobratrským myšlením a následně i buditeli) evropsky nijak výjimečné, protože spadalo do kontur celoevropského vývoje, v němž se národ jako základní jednotka na konci 18. a v první polovině 19. století výrazně a rychle prosazoval (s. 245 – 246).¹²⁶

Aktuálním problémem konce 19. století proto nebylo nebezpečí nedostatečného zájmu o národ. Národ daleko více ohrožovala absence duchovních a mravních témat a programové ucelenosti, bez nichž každá společnost nutně směřuje k úpadku. Národní program nesmí být podle Masaryka jen výčtem bezprostředních politických cílů a vyjádřením okamžitých zájmů, nýbrž musí v českém případě vycházet z historicky podložené humanitní ideje, z dědictví bratrství a obrozenců. Masaryk se proto ve studiích o „české otázce“ podle vlastních slov pokusil o postihnutí „ducha programu a ducha realismu“ (s. 327). Český politický program Masarykovy současnosti by měl údajně být syntézou téměř století literární a myšlenkové práce (s. 385 – 386).

Masaryk konstatoval, že již Palacký hovořil o „světové centralizaci“ a myšlenka světoobčanství, světového uvědomění a vzdělání byla vlastní řadě obrozenců (Kollár, Šafařík, Palacký, Havlíček, Mácha, Neruda). Na konci 19. století podle Masaryka role „světové centralizace“ podstatně vzrostla. Obrození proto více než dříve nabylo významu „závodění v kulturní práci se všemi národy“, v českém případě zejména s národem německým. Pokud má být národní myšlení v mezinárodním srovnání konkurenceschopné, musí se inspirovat i cizími zdroji, neboť podobně jednali i obrozenci. Na druhé straně však nesmí národ zapomínat na své vlastní intelektuální výdobytky, zvláště na práci buditelů. Přejímání „neztrávených“ a nezpracovaných cizích moderních myšlenek by vedlo k mravní anarchii a anarchismus v konečném důsledku představuje vždy násilí (s. 366). Národní inteligence musí cizí díla studovat, nikoliv ale nekriticky obdivovat. Aby mohly být cizí myšlenky aplikovány, musí být tvůrčím způsobem adaptovány na domácí prostředí na základě znalosti jeho potřeb a specifík. Pouhá recepce módních cizích vzorů bez ohledu na jejich hodnotu je spíše škodlivá (s. 260 – 262). Masaryk v tomto směru zřejmě narážel především na dobovou pokrokářskou mládež.

Na základě historické zkušenosti i reality dobového světa a mezinárodních vztahů nesmí dle Masarykova názoru česká politická reprezentace sázet na romantické představy. Rakousko a jeho existence mělo nadále zůstat politickou konstantou. Vídeňská vláda se protireformací dopustila na českém národu hrubého a nespravedlivého násilí. Když poté za

¹²⁶ Srov. k tomu podrobně v počátečních partiích M: Č, s. 7 - 23; P, kap. III.1.a. hned na počátku.

Josefa II. protireformace ustoupila centralizačnímu úsilí osvěcenského absolutismu, stala se politickým prostředkem namísto náboženského tlaku germanizace. Nejednalo se přesto o vědomé germanizování českého národa, jež začalo až v 19. století v epoše liberalismu. Vídeňská vláda ale časem poznala, že úkol poněmčení českého národa je neproveditelný, od tohoto cíle ustoupila a Taafeho kabinet se vědomé germanizace vzdal. Za rychle postupující světové centralizace na konci 19. století se podle Masaryka nelze domnívat, že by Vídeň neznala důležitost Čechů pro udržení říše. Češi musí proto Vídni jasně ukázat, že jejich samospráva je v zájmu státu (s. 279 – 280), neboť za konstelace konce 19. století neexistuje k Rakousku pozitivní alternativa. Palackého Idea státu Rakouského představovala přes ústavní změny stále nejlepší vodítko a je třeba litovat, že se sám Palacký od této koncepce odvrátil, doporučil více slovanský národní program a zavedl tak příčinu k nerealistickým politickým představám, jež se záhy prosadily.¹²⁷

Zájem o osud Rakouska a jeho jednotlivých zemí byl v rámci Masarykovy koncepce podmínkou úspěšnosti české politiky (s. 374).¹²⁸ Rusko by pravděpodobně Čechy nepřijalo, protože by v nich vidělo katolíky náchylné ke spojení s Poláky. Pozornost Ruska byla navíc obrácena k Asii a Balkánu. Pokud by se české země pod ruskou vládu přeci jen dostaly, Rusko by „zabralo území se zbraní v ruce a zavedlo by ruské pořádky“. Druhá alternativa, německá nadvláda, by byla pro český národ pochopitelně katastrofou.¹²⁹ Vznikající „světová centralizace“ ale podle Masarykova názoru směřovala spíše k součinnosti národů. V Evropě (nikoliv v mimoevropském světě) bylo na konci 19. století oproti minulosti mnohem těžší obsadit cizí území, neboť tomu bránila velká hustota obyvatelstva a vzdělanost lidu. Zároveň nová světová organizace utvářela mezi národy a státy intimní styky a stát začínal mít vůči svým sousedům jiný účel než v minulosti, přičemž v souvislosti s tím klesla potřeba obsazovat cizí teritoria (s. 283 – 285).¹³⁰

Pojímání role státu bylo bohužel v českém politickém myšlení konce 19. století zastaralé. V moderní době je třeba stát vnímat pouze jako jednoho ze společensko kulturních

¹²⁷ Srov. M: J, s. 27: „Palacký svou ideou federačního Rakouska vědomě čelil nejen centralizačnímu germanizačnímu úsilí, ale i úsilí protireformačnímu; federace Rakouska znamenala mu upravit všechny rakouské národy a země na ideálu humanitním“.

¹²⁸ Není třeba příliš zdůrazňovat, že v tomto ohledu Masaryk později vzhledem k okolnostem svůj názor radikálně změnil. Srov. Masarykovu řeč v Ženevě z 6. července 1915: „Každý Čech, který zná minulost své země, musí se rozhodnout buď pro reformaci nebo pro protireformaci, buď pro myšlenku českou, nebo pro myšlenku Rakouska, nástroje evropské reakce“ (Otištěno jako Masaryk, T. G.: *K šestému červenci 1915*, s. 181)

¹²⁹ Německou alternativu ale Masaryk rovněž nepovažoval za pravděpodobnou, neboť Německo by se podle jeho názoru pravděpodobně obávalo nezměrného vzrůstu počtu katolického obyvatelstva vzniklého případným zahrnutím Předlitavska.

¹³⁰ S poněkud odlišnými akcenty srov. Dmowského konstataci vytváření „evropského hospodářského života“ a „všeobecného evropského typu národa“ (D, s. 24; P, kap. III.3).

činitelů, neboť hybatele pokroku a regulátory národního osudu musí moderní člověk vidět neméně ve sféře náboženství, vzdělání, umění, literatury a průmyslu. Samotná existence samostatného státu nemůže národ spasit. V minulosti Češi stát ztratili, protože se zpronevěřili pravdě a svobodě. Stát proto nedrží při životě národní komunitu, ale naopak národ na základě svých kvalit udržuje a buduje stát, přičemž prvotními předpoklady jsou k tomu vzdělání a mravnost. Politická samostatnost může za stávajících okolností prospět jen národu „uvědomělému, vzdělanému a mravnému“ (s. 376 – 377).¹³¹

Politika konce 19. století podle Masaryka je a musí být světová. Osud národů není nadále závislý na vůli několika mocných osob. Tento přerod směrem k demokratizaci a zlidovění politiky postřehli již Kollár, Palacký a Havlíček. Vzhledem ke zmíněným proměnám volal Kollár po „světovosti národního vzdělání“ a Palacký s Havlíčkem vystupovali proti romantice zakládající se na iracionální víře v roli jednotlivce. Staročeši, mladočeši a do značné míry i pokrokaři jednali ale dokonce i na konci 19. století podle přežitých principů, ve stranickém životě rozhodovali nepočetní „auguři“ a veřejné mínění bylo dosud mínění tajné (s. 380 – 381).

Kromě postupného prosazování „světovosti“ se národnostní idea i stát v průběhu vývoje pozměňovaly i v sociálním smyslu a šly k demokratizaci a zlidovění. Ze sociálního hlediska nesmí národní politická reprezentace konce 19. století v Masarykově pojetí zahrnovat jen buržoazii (jak je tomu u staročešů a mladočešů), ale měla by se obrátit i k dělnické třídě, která se postupně emancipovala. Kdo nerozumí „lidové politice“, ten podle Masaryka do politiky nepatří (s. 247 – 249). Liberalismus reprezentovaný staročeským i mladočeským proudem byl již „zastaralý, plutokratický, aristokratický a nedostatečně lidový“. Tradice francouzské revoluce i revoluce roku 1848 byly přežité (s. 282). Porevoluční buržoazní demokraticismus byl již překonán a zvrhával se na konci 19. století v buržoazně plutokratický aristokraticismus (s. 274).

Trend k čím dál větší akcentaci „sociální otázky“ vyplynul z přirozených sociologických a historických okolností. Významnou roli v tomto směru začalo hrát studentstvo, které v nedávné době před sepsáním díla navázalo spolupráci s dělníky. Studenti v konstitučním státě ztratili dřívější politickou úlohu a ideál svobody pozbyl původního významu. Donedávna byli studenti podle Masaryka úzce spjati s národní ideou, zvláště kvůli bezprostřednímu tlaku germanizace ve vzdělávacím systému. Založení české

¹³¹ Srov. M: Č, s. 188: „Samostatnost neudrží a nespasí žádný národ. Pro spásu je důležitá mravnost a vzdělanost.“

university ale způsobilo obrat. Národnostní otázka se již nadále nejevila tolik naléhavou, i když studentstvo pochopitelně nikdy od národní politiky zcela neodstoupilo. Podstatná část českých studentů pocházela z prostých poměrů a proto u nich začal rezonovat fenomén emancipace dělnické třídy a otázka jejího zapojení do národního života (s. 288 – 296). Sociální otázka stojí v Masarykově koncepci v popředí „české otázky“ vůbec a myšlenka rovnoprávnosti tvoří integrální součást celé humanitní ideje. Bylo proto údajně třeba odčinit rok 1487 (znevlnění rolnictva). Češi jsou bez ohledu na sociální příslušnost syny téže země, téhož času a týchž rodičů a aby se mohli cítit jako bratři, musí mít všichni stejná práva. Řešení sociální otázky by však na druhé straně nemělo vycházet z materialistického přístupu (jak činí socialisté), neboť jádro sociální otázky spočívá v mravním obrození.¹³²

Vzhledem k měnícím se podmínkám v posledních desetiletích 19. století se objevily nové myšlenkové a politické proudy, které ale podle Masaryka zvláště v oblasti politického programu nepředstavovaly opuštění „staročeských“ stereotypů v širším smyslu. Nejvýrazněji se projevilo pokrokové hnutí ztělesňované v první řadě mladou generací, jež vyvinulo rozsáhlou a mnohostrannou činnost od literatury po politiku. Mladá generace reprezentovala nejpravděpodobnějšího nositele přechodu od staročeského myšlení k novým ideovým základům a pokrokové hnutí přineslo řadu podnětů.¹³³ Podle Masaryka je však třeba si uvědomit, že pokrokové tendence nepředstavovaly jednotný proud a mezi pokrokovým myšlením v obecné rovině a politickým pokrokářstvím byl výrazný rozdíl. Pokrokové hnutí jako celek zahrnovalo v jistém smyslu i realisty, různé formy modernistů a socialistů a přineslo impulsy pro rozšíření vědeckého, uměleckého a literárního obzoru národa. Politické pokrokářství ale upadlo do vžitých „staročeských“ kolejí a vymezi se jako politicky liberální frakce. Mnozí spisovatelé a umělci (dekadenti, symbolisté, realisté) hlásící se k pokrokovému smýšlení se proto neidentifikovali s rodící se pokrokovou politickou stranou.

Spor mladší pokrokově zaměřené generace a mladočechů lze dle Masarykova názoru vidět v rovině zápasu mezi vědou a literaturou na jedné a žurnalistikou na druhé straně (s. 259).¹³⁴ Vzhledem k nedostatku kvalitní literatury sáhla mladá generace k „literární svépomoci“ (s. 299). Pokrokové hnutí představovalo pokus vymanit se z područí oficiální nevědomosti a žurnalistické lhostejnosti a prostřednictvím ediční činnosti a zakládání časopisů rozšířilo úzký filosofický a sociálně politický obzor (s. 385). Různorodé nové

¹³² Srov. M: Č, s. 219 – 224.

¹³³ Masaryk věnoval v Naší nynější krizi pokrokovému hnutí stěžejní pozornost, podle vlastních slov právě proto, že hnutí ztělesňovalo ideje mládeže (jak bylo naznačeno, autor chtěl svou knihou působit v první řadě na mladou generaci, M: N, s. 355). Druhý důvod je ale třeba spatřovat ve skutečnosti, že Masaryk pravděpodobně považoval realismus za součást pokrokového hnutí v širším smyslu (srov. M: N, s. 254 – 255).

¹³⁴ Srov. M: Č, s. 160; k tomu blíže P, kap. III.1.a.

myšlenkové proudy nabouraly ustrnulé staročeské a mladočeské koncepce češství postavené na historicky nereálných základech a na názorech, které obrozenci v žádném případě nehlásali. Vzhledem k tomu, že nové přístupy zpochybnilly nedotknutelné pravdy, obvinili „staročesi“ pochopitelně pokrokáře ze „zkaženosti západní kulturou“, která neztělesňuje duši českého slovanského lidu. K názorovému ohrožení vlastních zastaralých a neudržitelných pozic tak reprezentanti staročesství přistoupili klasickým způsobem snažícím se dogmaticky dehonestovat druhou stranu (s. 254 – 255).

Pokrokáři podle Masaryka bohužel příliš brzy přešli k politickým aktivitám, aniž by vypracovali filosoficko teoretický program nového hnutí a získali teoretické vzdělání potřebné pro praxi (s. 304).¹³⁵ Program pokrokářů sliboval „mnoho nemnohými velikými slovy“, skutečné myšlenkové základy hnutí byly ale „nehotové“, nezralé a roztržité. V umění hlásali pokrokáři realismus, v sociální otázce rovnost včetně emancipace žen a v politice lidový stát a stát český. Mladá pokroková generace však přijímala „s mravní nerozhodností všechno, co umění a věda dávají“, aniž by byla schopna rozlišovat a synteticky scelit jednotlivé mnohdy protikladné myšlenky komplexním názorem, který by se mohl stát skutečným programem. Deklarovaný realismus byl proto zástěrkou pro morální nedostatečnost, neboť žádal pouhé konstatování faktů. Fakta se však sama nekonstatují, nýbrž jsou konstatována lidským rozumem. „Proč“ a „k čemu“ jsou přitom otázky stejně důležité jako „co“. Tvrzení, že Hus zemřel na hranici, je sice pravdivé, pro národ je ale podle Masaryka důležitější, že zemřel za pravdu. Autor se v tomto směru opět postavil proti historicistnímu pojetí dějinné látky - podstata nespočívá v odhalení, jak žili ti či oni, ale v odpovědi na otázku, jak máme žít.

Masaryk u pokrokových proudů zvláště kritizoval častý bezmyšlenkovitý materialismus, zjednodušené tendenční přijímání módních intelektuálních vzorů (např. Nietzsche)¹³⁶ a strojený zdánlivě bohémský a rádoby umělecký či intelektuálský životní styl, který svou povrchností přes porušování vnějších konvencí neopouští zděděnou „šosáckou buržoazní mentalitu“. Plané „pivaření“, podceňování manželství a teorie o prospěšnosti volné lásky nepřinášejí nic nového a působí stereotypně, neboť se přes svou deklarovanou pokrokovou povahu nijak nevymykají dosavadní realitě a pouze oslabují jednotlivce i národ (s. 313 – 320). Čistota a askeze zajišťují sílu a mužnost ducha a těla a zvláště malý národ jako

¹³⁵ Masaryk v tomto směru vysoce ocenil teorii. Domníval se, že „politická praxe snadno ubíjí teorii a teorie je pro nás důležitější“ (M: N, s. 308).

¹³⁶ Masaryk však nekritizoval Nietzscheho samotného, nýbrž spíše módní tendenční způsob jeho recepce, srov. M: N, s. 366: „Nietzsche a podobní jsou mnohým z našich mladších neomylnými učiteli, a nota bene Nietzsche neúplně přejatý a nedosti pochopený“.

jsou Češi musí vychovávat silné a mužné potomky. Obrozenecká Kollárova výzva doporučující v první řadě čistotu mravů nepozbyla platnosti (s. 326). Pokrokáři by při stanovování svých cílů a zásad měli v první řadě získat filosofické uvědomění na základě pečlivého rozboru odkazu „velkých mužů“ obrození (Dobrovský, Kollár, Šafařík, Palacký, Havlíček) a podrobit kritice stávající národní program. Místo toho se ale mladá generace bohužel často soustřeďovala jen na intelektuální exhibici (s. 327 – 328).

Pokrokáři svými politickými a světonázorovými náhledy podle Masaryka bohužel nepřekročili rovinu liberalismu. Jádrem pokrokářů lze považovat za v širším smyslu „mladočeské“, neboť reprezentovalo proud prosazující skutečné ideové „mladočešství“ oproti ustrnulému „staročešství“ (zahrnujícímu i mladočechy v užším smyslu, s. 296, 302). Ideový podklad liberálního myšlení představovala proticírkevně zaměřená materialistická filosofie, která ztělesňovala zbraň v opozici vůči stávajícím poměrům v době reakce po roce 1848. Havlíček k liberálům podle Masaryka přesto nepatřil, v mladočeských kruzích se ale liberalismus ujal. Ve změněných podmínkách konce 19. století, kdy rostl význam „světovosti“ politiky a o slovo se čím dál víc hlásila sociální otázka, znamenal dle autorova názoru liberalismus pokrokářů politickou pohodlnost a povrchnost a svědčil o nezralosti pokrokového hnutí k vykonávání veřejných funkcí (s. 383 – 384).

Pokrokáři se snažili najít některé společné body s realisty (v Masarykově smyslu) a zároveň se vůči nim vymezit.¹³⁷ Humanitní idea se pokrokářům jevila jako příliš idealistická a neodpovídající skutečným potřebám. Proto ji interpretovali relativisticky a vedle humanitního ideálu stavěli myšlenku takzvané humanitní taktiky. Pojetí humanitní ideje se stalo jádrem sporu mezi pokrokáři a realisty (ztělesňovanými v tomto ohledu pochopitelně v první řadě právě Masarykem). Pokrokáři kritizovali realistickou váhavost, „mnohovědnost a dalekovidnost“, nedostatek nadšení a praktického vystupování (s. 298). Snaha spojit národní rysy ztělesněné na jedné straně Husem, českými bratry a Komenským a na druhé Žižkou a tábority vedla v pokrokářském pojetí k závěru, že k uskutečnění humanitního ideálu je třeba nejen pracovat, ale i bojovat. Relativní humanita však dle Masarykova názoru žádnou humanitou nebyla (s. 332). Česká otázka se sice odvolávala i na Žižku a tábority, oproti boji ale zdůrazňovala pouze obranu. Darwinistický zápas o život a Nietzscheho politickou filosofii nadčlověka Masaryk důrazně odmítal (s. 336).

¹³⁷ Masaryk otázku rozdílů mezi pokrokářským hnutím a realisty popisuje na základě rozboru reakce jednoho z vedoucích činitelů pokrokářského hnutí 90. let Antonína Hajna (1868 – 1949) na knihu Česká otázka. Hajnův text *Časové směry s tužby* (celkem 4 články) byl publikován v *Rozhledech*, roč. IV (1895), číslo 4 – 7. Pro Masarykův výklad je příznačné, že autor sice analyzoval pokrokářský názor na realisty, z druhé strany ale explicitně neoznačil své odpovědi a náhledy jako programově příslušné k realistickému hnutí, nýbrž spíše jako univerzalistické postoje objektivně prospěšné pro národ.

K řešení problémů přispívalo podle autora daleko spíše ustavičné reformování soustavnou prací než revoluce násilím. Násilnou revoluci považoval Masaryk za překonaný relikv zděděný z minulosti, princip, který nikdy nebyl účinný. Politická revoluce v Masarykově pojetí byla v historii především aristokratickým sportem, který provádělo panstvo z dlouhé chvíle a nevzdělané masy mu přitom napomáhaly. V moderním světě je ale oproti tomu daleko podstatnější pozvolná revoluce ducha, vyjádřená proměnami v názorech a mravech, která jediná činí člověka svobodnějším. Násilná revoluce je vždy reakcí a nikdy pravé svobodě neposloužila. Jasným důkazem byla podle Masaryka francouzská revoluce. Vznikla sice nejprve ve jménu svobody proti násilí starého absolutistického režimu, stala se ale záhy stejně absolutistickou jako monarchie Ludvíka XIV. Násilí francouzské revoluce poškodilo skutečnou revoluci jakožto proměnu způsobu myšlení a stalo se příčinou neutěšených poměrů panujících údajně ve Francii až do Masarykových dob. V českém případě podobně násilí revoluce zašlapalo reformační svobodu (s. 338 – 340). Masaryk měl patrně na mysli jednak husitskou revoluci, která se ne vždy držela Husova humanitního učení, jednak rozpory v samotném reformačním hnutí a úpadek původních idejí, který vedl k Bílé hoře. V neposlední řadě hrálo pravděpodobně roli znevlnění poddaných, na kterém se názorově shodli utrakvisté i katolíci.¹³⁸

Příklad obrozenců ukázal, že český národ nemá k násilné taktice žádnou příčinu. Konstituční prostředí konce 19. století (byť nedokonalé) zajišťovalo z institucionálního hlediska dostatek svobody na to, aby nebylo třeba postupovat násilnou cestou (s. 369). Masaryk se otevřeně stavěl proti demonstracím, tajným spolkům a podobným způsobům politického boje, neboť se domníval, že v moderní době se jedná o neúčinné a zbytečné prostředky (s. 361, 379). Palacký a Havlíček podle autora jasně radili k zákonnému odporu a vyslovovali se proti revoluci (s. 345 – 351). Násilnou cestu odmítli i vůdcové sociální demokracie a v Engelsem posmrtně vydaném Marxově spise *O třídních bojích ve Francii* proti ní vystoupil i sám Karl Marx (s. 339). Plechanov zase výstižně ukázal, že revoluce v širším smyslu není totožná s násilím. Násilná cesta změny představuje podle Masaryka víru v hmotu a pouze politický materialismus pojímá stát a společnost prostřednictvím teorie násilí. Přihlížení k potřebám všech tříd ztělesňuje nezbytný požadavek moderní doby, neznamená to ale, že by se politická práce měla omezit na materialistické otázky. Nad politickou mocí by měla stát duchovní sféra, která je s ní nerozlučně spjata.¹³⁹ Duch je ale ve

¹³⁸ Srov. M: J, s. 26 – 29.

¹³⁹ I Adam Smith podle Masaryka nepodal jen soustavu ekonomickou, ale i etickou (M: N, s. 270). Masaryk bohužel přesněji nevymezil, co přesně rozumí pod „duchovní sférou“.

skutečnosti jednoznačně silnější než hmota a boj meče proti myšlence vyznívá marně. Politika a politikové do národního života nikdy příliš nevnášeli mravní ideál. Muži státu se nechali unášet vidinou dočasného úspěchu a mocí, jejich činnost by ale byla nemyslitelná bez ideových předpokladů. Napoleon by nedosáhl svého bez filosofie 18. století, Bismarck zase bez Schillerů, Lessingů, Kantů a Hegelů (s. 408 – 409). Zpátečnictví politického a filosofického romantismu vzniklého v absolutistické, revoluční a reakční době nedovedlo bohužel moderní revoluční prostředky pochopit a vytahovalo do boje stále znovu tradiční zastaralé zbraně – meče a prapory (s. 351). Pokrokáři si bohužel při vychvalování radikální akce neuvědomovali, jak blízko se staví absolutistickým Bismarckovým postupům a jak se zároveň vzdalují opravdovému modernímu myšlení.

V českém případě klade podle Masaryka historie národu otázku, chce – li se rozhodnout pro Žižku na jedné nebo pro Komenského a Chelčického na druhé straně.¹⁴⁰ Pokud má český národ následovat obrozence, musí tento problém vyřešit ve prospěch osvětové práce a nikoliv boje (meče). K rovnosti a bratrství vede pouze práce a kdo vystupuje s mečem, demokratem nikdy nebyl a být nechce (s. 355). Mírový a učenecký přístup obrozenců kritizoval již v jejich době Mickiewicz, který jim vytýkal nedostatek nadšení a nadbytek rozumu. Nevěřil, že by český lid dosáhl svých cílů vědou a pilnou prací. Mickiewiczovo varování před jednostranným rozvíjením rozumu bylo podle Masarykova názoru správné, celková koncepce se ale projevila jako scestná. Mickiewicz viděl smysl křesťanství nesprávně ve výbojnosti křesťanského ducha (vzorem mu přitom byla francouzská bojovnost a Napoleon), nevěřil v Krista, ale ve „velkého inkvizitora“. V moderní době však od Mickiewiczových teorií upustili i Poláci a Češi by se tím spíš měli přidržet postoje obrozenců (s. 356 – 359) .

Pokrokové hnutí v obecné rovině představovalo reformní pokus o vybědnutí z indiferentismu upadajícího staročešství a mladočešství, ale političtí pokrokáři odbočili k mladočešství a opustili svůj ideový základ (s. 388, 390). Český národ a zvláště českou mládež nelze odrazovat od politické aktivity, nejprve je však třeba naplnit její předpoklady. Mládež musí mít pevné přesvědčení, které by ale mělo být zdůvodněné a nikoliv nabyté na základě náhody (s. 418). Nutnou přípravou pro politickou činnost je důkladné studium historie. Poznání minulosti tvořilo základ národního obrození a co český národ vzkřísilo, to jej i udržuje. Pochopení historických principů vede k poznání, že opravdu velké změny se rozhodují nikoliv v samotné politice, nýbrž právě v říší idejí (s. 407 – 411) .

¹⁴⁰ Srov. k tomu M: Č, s. 144 – 145, 210 - 211 ; blíže též P, kap. III.1.a.

Česká politika musí být právě „dovršením a pokračováním buditelských snah, kterými se národ obrodil“ a tímto směrem se podle Masaryka chtěli zaměřit realisté prostřednictvím „filosofičtějšího uvědomění národního programu“ (s. 396). Realismus by se stejně jako pokrokaři mohl stát politickou silou, nebylo to ale v souladu s Masarykovým vyjádřením jeho prvotním cílem. Parlamentní politická činnost neměla být přeceňována. Naopak intenzivnější vnitřní politika byla oproti dřívějším snahám obrozenců v posledních letech údajně zanedbána a na tomto poli bylo vedle kultury třeba spatřovat teritorium činnosti realistického proudu. Proto se realisté pokusili včlenit své snahy do programu mladočeské strany tak, aby toto politické uskupení rozšířilo své pole působnosti a obohatilo se myšlenkově i akčním radiem nejen o realismus, ale i o všechny pokrokové směry. Tento pokus ale podle Masaryka narazil na odpor ustrnulého myšlení a nehybných stranických struktur a proto selhal (s. 392 – 394).

Úsilí o vybudování solidních kulturních a vzdělanostních předpokladů samostatného národního života představovalo v Masarykově pojetí prvořadý úkol českého národa a zvláště české mládeže, která do budoucna ztělesňovala nejpravděpodobnějšího nositele změny neutěšených poměrů. Český učenec konce 19. století byl nutně závislý na cizině, protože v rodném prostředí a v rodném jazyce neměl dostatek informací. Pozornost je proto podle Masarykova názoru třeba věnovat vybudování literární základny složené z překladů i z domácích příruček ke všem vědním disciplínám tak, aby vystačila k úplnému odbornému a všeobecnému vzdělání. Pokud má být takového cíle dosaženo, nelze odmítat cizí (a zvláště pochopitelně jazykově německou) literaturu, jejíž znalost je nezbytným předpokladem povznesení úrovně domácí vzdělanosti.¹⁴¹ Národní vědomí se za obrození vytvářelo a posilovalo přirozeným sebeidentifikováním, které u obrozenců vyplývalo nikoliv z apriorního odmítání všeho německého, ale naopak ze znalosti německých škol a německého myšlení a z přejímání a tvůrčího přetváření národnostně cizích idejí. Obrozenci čerpali vedle národních tradic i ze světové vzdělanosti a právě v tom spočívala jejich síla (s. 401 – 407). Když Kollár hlásal slovanskou literární vzájemnost, měl za cíl zbavit českou kulturu provinciálnosti a nikoliv z českého národa prostřednictvím slovanství odstranit cizí vlivy. Slovanská idea byla podle Masaryka na konci 19. století v tomto smyslu bohužel dezinterpretována ze strany osob, které o Slovanech i o obrozencích věděly jen pramálo a vlastenectví se jim stalo povinným heslem.¹⁴² Buditelé chtěli naproti tomu národ zbavit malosti a dát mu světový obzor (s. 421).

¹⁴¹ Srov. M: Č, s. 171 - 172; výše P, kap. III.1.a.

¹⁴² Srov. M: Č, s. 131 – 133, 175; výše P, kap. III.1.a.

Zdravý vztah k národu nemůže existovat bez mravních předpokladů zprostředkovaných vztahem člověka k člověku a český národní program musí být bezpodmínečně humanitní, postavený na zásadě „co Čech, to člověk“. Tím přenáší svou působnost i do roviny světoobčanství, které hlásali všichni významní obrozenci (Kollár, Šafařík, Palacký, Havlíček; Mácha, Neruda). Být „světovými“ ale podle Masaryka v pojetí obrozenců rozhodně neznamenaló těkat názorově světem a stát se kosmopolitou, jak si to později někteří nedostatečně uvědoměli lidé vysvětlovali. Kosmopolitismus staví na chybných předpokladech, neboť bez vlasti se nikdo nemůže obejít. Jak ukázali právě obrozenci, světovost spočívá daleko spíše ve zpracovávání a dotváření toho, co nám svět podává (s. 422).

Národ představoval podle Masaryka spolu s rodinou základní hodnotu, na níž stojí spokojenost člověka a jeho možnost rozvíjet svou osobnost. Samotná příslušnost k češtví, jak si povšiml již Neruda, není přitom žádnou zásluhou a na rozdíl od generace buditelů první poloviny 19. století ani hrdinstvím.¹⁴³ Plané hovoření o národu a zvláště o vybájených cílech, o slovanství a o azbuce, svědčí podle Masarykovy koncepce jen o nepevnosti a neurčitosti národního vědomí a o neujasněnosti cílů politické reprezentace. Pokud bude mít národ naproti tomu živé přesvědčení, že slouží mravním ideálům (humanitní idea), naleznou se i politikové, kteří takovým přesvědčením dají praktický výraz. Pro národ lze poctivě pracovat v každém postavení a není nutně třeba pomáhat v rovině nejzjevnější a jen zdánlivě nejdůležitější „historie“ (politické), kterou „pochlebničci pořád ještě zapisují do památníku národů velkými literami“ (s. 408 - 409). Silný a opravdový vztah k vlasti má podle Masaryka každý, kdo má svůj národní cit pevně zakotvený ve své rodné vísce a rodné chaloupce, kdo o vlasti a citech příliš nemluví, ale drobnou prací svou vlast buduje (s. 422 – 423).

III.1.c. Jan Hus

Masarykovo dílo *Jan Hus. Naše obrození a naše reformace* vyšlo v knižní podobě roku 1896. Představuje další autorovo rozvíjení myšlenek nastíněných v České otázce a Naší nynější krizi. Práce v mnoha ohledech opakuje názory vyslovené v předešlých dvou statích, oproti nim však explicitněji zdůrazňuje vazbu mezi českou reformací (zvláště bratrstvím) na jedné a národním obrozením a autorovou současností na druhé straně. Na rozdíl od Naší

¹⁴³ Srov. M: Č, s. 66: „V národy zvláště vyvolené nevěřím. Nemám potřeby snižovat národy jiné, aby můj tím vynikl. Poznávám také chyby jiných národů, ale ty mne tak nepálí, jako chyby národa mého.“

nyňjší krize (ale podobně jako Česká otázka) se kniha nedotýká tolik aktuálního dobového programu a více rozebírá autorovu koncepci dějin, i když pochopitelně v úzké návaznosti na přítomnost. Svým tématem reprezentuje kniha integrální součást „české otázky“ jakožto stěžejní a prioritní problematiky Masarykova díla většiny 90. let 19. století. Název knihy není z hlediska obsahu zcela výstižný, neboť se nejedná o rozbor Husova života¹⁴⁴ a díla a postava Jana Husa tvoří jen ideové pozadí textu snažícího se v první řadě uvést smysl českých dějin i autorovy současnosti v souvislost s myšlenkou humanity, která údajně české dějiny prostupuje.

Kniha se skládá z částečně upravených a doplněných článků původně uveřejněných v časopise Naše doba v roce 1895 (první dvě kapitoly - Naše obrození a naše reformace I., Naše obrození a naše reformace II.) a z autorova „doslovu“ (Naše obrození a naše reformace III.). Třetí vydání z roku 1903 obsahuje navíc ještě „Dodatek“ (Naše obrození a naše reformace IV.) vzniklý otiskem dalších Masarykových textů uveřejněných původně opět v Naší době (1902 – 1903).

Text práce zahájil Masaryk výkladem ideového propojení a návaznosti mezi českou reformací a národním obrozením. Pojem „obrození“ je podle autora svým významem totožný s latinským výrazem *renesance* a označuje v obecném smyslu přechod od středověkých pořádků závislých na katolické církvi k „nové době“. České dějiny zaznamenaly dle Masarykova názoru dvojí obrození – první nastalo s reformací, druhé potom s obrozením národním.¹⁴⁵ Národní buditelé, stejně jako kdysi reformátoři, bojovali proti přežitkům středověku a navázali v tomto úsilí na své předchůdce. Podstata národního obrození byla prvotně náboženská, mezi prvními buditeli byla řada kněží a všichni obrozenci usilovali v první řadě o duchovní pokrok a svobodu proti protireformačnímu tlaku.

Myslitelé národního obrození považovali za základ svých snah humanitní ideál; humanita přitom ale nebyla plodem osvícenství, revoluce a liberalismu, nýbrž jen jiným slovem pro bratrství v českobratrském smyslu (s. 7 – 9). Módní liberalismus přicházející ze Západu podle Masaryka od počátku ohrožoval a oslaboval národní program obrození postavený na humanitní ideji. Volnomyšlenkářství přišlo rovněž s pojmem humanity, bylo ale

¹⁴⁴ K Husovi a jeho osobnosti měl Masaryk v úmyslu později napsat samostatné dílo, pravděpodobně k příležitosti Husova výročí roku 1915. Propuknutí světové války ale postavilo autora před jiné úkoly. Srov. výše P, kap. II.1.

¹⁴⁵ Později (1910) Masaryk vyjádřil názor, že francouzská revoluce byla též pokračováním reformace zastavené ve Francii absolutismem. Tento pohled ale autor v době sepsání děl dotýkajících se bezprostředně „české otázky“ pravděpodobně nezastával, neboť revoluci považoval za plod osvícenského liberálního myšlení a jako takovou ji spíše odsuzoval. Srov. Masaryk, T. G.: *Mistr Jan Hus a česká reformace*. In: M: J, s. 158.

již od svého vzniku postaveno na morálním indiferentismu představujícím protiklad k humanitní ideji v bratrském a zároveň i obrozeneckém pojetí (s. 11 – 14).¹⁴⁶

Česká reformace pochopitelně nebyla oproštěna od chyb. Vzplanula náhle a jako první mezi náboženskými reformními procesy a národ nebyl na pronikavé změny dostatečně připraven. Reformace proto od počátku v nemalé míře ustupovala národnostním, politickým a sociálním bojům. Větší část reformačního proudu se odklonila od původních humanitně náboženských ideálů a otevřela tak cestu protireformaci. Rekatolizace českých zemí po Bílé hoře byla poměrně snadná, protože reformační proud (zvláště strana podobojí) již dříve mravně a politicky poklesl.¹⁴⁷ Žádný jiný národ se v takové míře nevzdal reformační víry (s. 51). Čechy nepadly kvůli reformačním ideálům, ale naopak právě proto, že se jich nedržely (s. 23 – 29).¹⁴⁸ Tato skutečnost však podle Masaryka nijak nesnižuje vinu Rakouska a katolické církve na násilném protireformačním procesu. Morální pokles reformačních proudů pouze usnadnil rekatolizaci nástup a dosažení cílů (s. 27).

Reformací český národ poprvé vystoupil na scénu historie, reformační hnutí ale založilo národnost na náboženství (s. 114).¹⁴⁹ Rovněž filosofie národního obrození byla v první řadě filosofií náboženství a nikoliv národa. Vědomí důležitosti náboženství a reformace se zároveň odráželo nejen v buditelských historických a filosofických dílech, ale rovněž v krásné literatuře „od Puchmajera až podnes“ (s. 84 – 86). Iniciátor národního obrození Dobrovský, tvůrce počátků národního programu Kollár i dovršitel obrození a autor filosofie dějin českého národa Palacký přikládali náboženství stěžejní úlohu. Kollárovy názory vešly v obrozenecký program více než je známo a ve své politické koncepci je užíval i Palacký. V obrození hledal Kollár pokračování reformace a ve spisu o vzájemnosti podal dle Masarykova názoru úplnou filosofii dějin a určil filosofický podklad buditelských snah. Humanitní ideu založil na náboženství a národnost zase na humanitě (s. 78). Palacký systematizoval a rozšířil Kollárovy představy. Když ve svém díle vyložil smysl českých dějin a české reformace, pokládal za podstatu dějinného vývoje „božnost“ (s. 63). Havlíček zase považoval ctění Husa a reformace za základ všeho „liberálního“ snažení (s. 35 – 36, 38 – 40).

Liberalismus se v Masarykově koncepci stal v Českých zemích v 19. století konkurenčním světonázorem vůči humanitní ideji, dusil skutečné obrodné a reformní úsilí a už

¹⁴⁶ V mírnější podobě srov. tento Masarykův názor s M: Č, s. 46; již v poněkud ostřejší podobě potom M: N, s. 239. Srov. k tomu rozbor v rámci P, kap. III.1.a., respektive III.1.b.

¹⁴⁷ Srov. M: Č, s. 216 - 219; P, kap. III.1.a.

¹⁴⁸ Srov. ibid.

¹⁴⁹ Srov. též Masaryk, T. G.: *Mistr Jan Hus a česká reformace*, s. 150: „Naše národnost nalézala tenkrát svůj největší a nejsilnější výraz právě v náboženském úsilí. Kdyby se bylo jednalo jen o národnost, byl by vznikl boj jen politický a ne náboženský.“

za obrozenců první poloviny století představoval zárodek krize českého myšlení, která zemi postihla v jeho druhé polovině. Prvky liberalismu se vyskytly u Kollára a plně se rozvinuly u Jungmanna a „různých Hanků“. Falešná víra v Rukopisy, která nebyla založena na náboženské a humanitní ideji české reformace ani českého obrození, vzcházela v první řadě právě z liberálních kruhů (s. 83 - 84). Úsilím liberálů se stal jednostranný kult vzdělanosti a liberální myšlení ústilo v kodex vlasteneckého jezuitství (s. 42). Liberalismus stejně jako v německém případě vedl k vyhraněnému nacionalismu a antagonistickému vymezování se vůči Němcům.¹⁵⁰ Antagonistický postoj ke druhému národu je ale podle Masaryka negativistický, způsobuje vidění sebe sama jen skrze „nepřítele“ a zabraňuje pochopení a ocenění dějinného poslání vlastního národa (s. 45).¹⁵¹

Moderní doba konce 19. století musí podle autorova pohledu pokračovat v Palackého práci. Reakce proti obrozeneckým myšlenkám nepřestala, jen změnila formu. Jednou její podobou byl právě liberalismus, který však upadal a postupně se zevšedňoval. O to větší roli ale začalo hrát nové klerikální hnutí. Kněží první poloviny 19. století byli v hojně míře vlastenci a navazovali přes svou příslušnost ke katolické církvi na odkaz reformace. Klerikální protireformační a protiobrodní hnutí bylo tehdy myšlenkově poměrně slabé. Na konci 19. století dospěl ale podle Masaryka postup katolické církve k velmi dobře organizované podobě a soustavně se snažil vykořeňovat obrozenecké ideje (s. 89 – 90). Prosazoval se názor, že katolická církev se od dob Husových změnila (zvláštní mezník přitom představoval tridentský koncil) a Husovy ideje proto podle tohoto mínění nejsou nadále potřebné.¹⁵² I když však v katolické církvi došlo k nesporným změnám, zůstal podle autorova názoru nezměněn postoj k několika základním bodům neztotožnitelným s podstatou křesťanství a s tím, za co Hus zemřel. Církev stavěla papeže nad autoritu Písma svatého, nesnažila se mezi věřícími šířit biblické znalosti a podporovala nadále pověrčivost, která nemá s křesťanství nic společného. Katolické myšlení se nezbavilo fetišismu a tím ani polyteismu. Lupič si nadále myslel, že když se před krádeží pomodlí k obrazu panny Marie, Bůh mu pomůže (s. 89 – 90, 95 – 105).

Koncepce českého bratrství založená na nenásilí ztělesňovala výslednou ideu české reformace (s. 21) a měla by podle Masaryka být vůdčí ideou i v moderní době. Podle

¹⁵⁰ Masaryk považoval rakouskoněmecký liberalismus za hlavní myšlenkový zdroj systematických snah o germanizaci českého národa, zvl. po roce 1848 (srov. M: N, s. 246 - 247)

¹⁵¹ Agresivnímu německému nacionalismu podle Masaryka nesmí čelit nervózní nacionalismus český. Češi by měli naopak národní život a pojmání historie povznést na světové hledisko, po kterém volal již Kollár (M: J, s. 120)

¹⁵² Masaryk proti tomuto názoru polemizuje s historikem Josefem Kalouskem. Reaguje na Kalouskův text *O potřebě prohloubení vědomosti o Husovi a jeho době* (1902). Masarykova pasáž je obsažena v dodatku pro třetí vydání knihy *Jan Hus (Naše obrození a naše reformace IV.)*

Palackého představovalo bratrství dosud nejčistší křesťanskou církev a tudíž i centrum všeho historického vývoje lidstva (s. 64 – 65). Celé ohromné reformační hnutí inicioval český duch.¹⁵³ Protireformační násilí nemohlo vyhladit reformační ideály a vzpomínku na ně.¹⁵⁴ Hus zemřel „pro nás, ale i pro všechny ostatní a česká bratrská humanitní idea by měla být vůdčí ideou celému lidstvu.“ (s. 73).¹⁵⁵

Realismus se podle Masaryka snažil revizí obrozeneckého programu a jeho pochopením odpovídajícím moderní době pokračovat v obrozeneckých a reformačních ideách (s. 50 – 51). Pozornost moderního člověka byla obvykle více než na náboženské otázky obrácena k národnostním a sociálním problémům, hlubší zkoumání však ukázalo, že jejich příčiny spočívají v mravní a tudíž i náboženské rovině. Navázat na dědictví minulosti neznamena hledat všechny rysy českého bratrství a dogmaticky je napodobovat, nýbrž osud reformace „vnitřně prožít“ a navázat na přerušené dílo na základě současných podmínek a potřeb (s. 71). Kritický pohled na minulost a schopnost otevřeně myslet představují základ. Ani Chelčický se nebál kritizovat Husa a vytýkat mu, co pokládal za nesprávné (s. 136). Úkolem je vybudování „kulturního člověka skutečně českého, moderního filosofického pokračovatele na dráze předků, bratří“ (s. 73).

III.2. En torno al casticismo

Kniha Miguela de Unamuno *En torno al casticismo* vyšla jako celek v prvním vydání roku 1902. Jedná se o soubor pěti textů, které autor označil za eseje (ensayos) a které se všechny týkají otázky Španělska, jeho historické role, španělské povahy, smyslu a specifičnosti španělských dějin. *En torno al casticismo* představuje programový spis, jehož cílem bylo ukázat cestu, jak by Španělsko mohlo znovu získat přední místo ve světě. Kniha se tedy zabývá jedním ze „základních témat španělských kulturních dějin období restaurace (1872 – 1902)“¹⁵⁶, prioritním z hlediska intelektuálních diskusí. Práce zahrnuje texty Věčná

¹⁵³ Masaryk, T. G.: *Mistr Jan Hus a česká reformace*. In: M: J, s. 144.

¹⁵⁴ Masaryk se domníval, že živoucím důkazem přežívajícího odkazu české reformace v 18. století byla četná nařízení Marie Terezie proti kacířství a rovněž selské povstání roku 1775 (M: J, s. 87); srov. též Masaryk, T. G.: *Mistr Jan Hus a česká reformace*. M: J, s. 152: „Jestliže se v těch čtyřech letech (od Karla až po Josefa) projevoval český duch, český charakter, národní náš ráz náboženský, je možné, abychom my žili jiným duchem, než naši reformátoři a národ je následující?“

¹⁵⁵ Na jiném místě Masaryk pronesl heslo: „Hus – toť program nám a celému světu“ (Masaryk, T. G.: *Hus českému studentstvu*. In: M: J, s. 131).

¹⁵⁶ Juaristi, J.: *Introducción*. In: U, s. 22.

tradice (*La tradición eterna*), Kastilská historická kasta (*La casta histórica Castilla*), Kastilský duch (*El espíritu castellano*), O mystice a humanismu (*De mística y humanismo*) a O současné krizi Španělska (*Sobre el marasmo actual de España*), které původně vycházely od února do června roku 1895 v časopise *La España moderna*.¹⁵⁷

Otázka národní povahy a podstaty španělství působila dle Unamuna již takřka banálně, neboť byla neustále diskutována a všeobecně známa. Z přemíry informací se ale často vytrácely ty nejpodstatnější, všeobecně známé pravdy byly dle autora bohužel nejčastěji zapomínány a proto se jejich neustálé opakování jevílo nutným.¹⁵⁸ Unamuno si nekladal cíl, aby texty obsažené v knize *En torno al casticismo* byly čistě vědecké na základě toho, co je za vědu považováno a jak je definována. Dle autora se nejednalo o historickou publikaci, která by podávala důkazy.¹⁵⁹ Unamuno poukázal hned v počátku na to, že jeho tvrzení obsahují zdánlivé protimluvy. Pravdu je však dle jeho názoru třeba hledat ve vzájemném potvrzení protikladů (*afirmación alternativa de los contradictorios*), nikoliv jako tradičně ve zlatém středu (*justo medio*) na základě odstranění extrémů, kdy z myšlenky zbudou jen neurčité mlhavé obrysy čehosi, co nelze pojmenovat (s. 50 – 51).

Hned v první kapitole knihy nazvané *Věčná tradice* Unamuno otevřel téma takzvaného španělského *casticismu*, který byl podle autora považován za jeden z nejtypičtějších rysů španělské povahy a ovlivnil údajně výrazně historický vývoj. Výraz *castizo* je odvozen od pojmu *casta*, který zase pochází ze slova *casto*, tedy čistý. V běžném dobovém španělském intelektuálním diskursu představoval výraz *castizo* označení pro proud, který byl v opozici vůči modernizaci a lpěl na konzervativních hodnotách reprezentovaných triádou Bůh – vlast – král. Snaha o casticismus se v obecné rovině dotýkala v první řadě jazyka a životního stylu, Unamuno se však pokusil dát výrazu hlubší smysl, odrážející celý systém myšlení. Co bylo čisté (*castizo*), mělo být podle Unamuna ve vnímání konzervativních vrstev prsto příměsí dvojího druhu – jednak novot, jednak všeho pocházejícího z ciziny. Opakem k výrazu *castizo* byl pojem *mestizo*, označující něco smíchaného, kombinovaného, roubovaného na sebe (s. 49 - 51).

Unamuno se soustředil na kritiku konzervativního pojetí a označil vychvalování „nesmíšeného“ za historický omyl. Na konci 19. století sice ve Španělsku cizí vlivy čím dál více vystupovaly na scénu, potlačovaly španělskou národní osobitost a v souvislosti s tím rostl

¹⁵⁷ Autor neprovedl v textech oproti původnímu časopiseckému vydání žádnou změnu a nepřizoval k původnímu znění další texty, ačkoliv podle vlastního vyjádření mnohé své názory změnil (zde lze spatřovat rozdíl zvl. oproti Dmowskému). Viz U, s. 45 – 46.

¹⁵⁸ Srov. U, s. 50. Autorův postoj v tomto směru lze srovnat s názorem vyjádřeným Masarykem v předmluvě k České otázce (viz výše). Masaryk měl rovněž v úmyslu vyslovit generalizující teze o vývoji českého národa.

¹⁵⁹ U, s. 50: „V této práci se nic nedokazuje pomocí historických tvrzení“.

i odpor casticistů, podle autorova názoru bylo však nutné uvědomit si, že „cizí“ se vždy spolupodílelo na formování Španělska a španělské duše a bez jeho vlivu nevznikly ani casticismem hlášané tradiční španělské hodnoty. Historie a biologie ukázaly, že míšení je zdrojem nové síly za předpokladu, že k němu dochází mezi příbuznými kulturami (s. 49 – 51).¹⁶⁰ Zastánci *casticismu* považovali pronikání cizích vlivů za vytržení vlastního já z osoby a přeneseně za vytržení duše z národa.¹⁶¹ Aby se utvrdili ve své víře, oslavovali činy velkých postav národních dějin a velké události, které Španělsko formovaly. Stěžejní roli v jejich myšlení hrály symboly a zvláště bitvy - jmenovitě bitva u Numancia¹⁶², bitva u Las Navas de Tolosa¹⁶³, dobytí Granady (1492), bitva u Lepanta¹⁶⁴, bitva u Otumba¹⁶⁵ a bitva u Bailén.¹⁶⁶ Ze zřetele se ale podle Unamuna bohužel vytrácel reálný život (s. 51).

Ostrou opozici mezi vzájemně soupeřícími proudy, které nejsou ochotny ke kompromisu, považoval Unamuno za typický rys španělských dějin vyplývající z národní povahy. V 19. století se tato charakterová vlastnost projevila soupeřením mezi ustrnulými zastánci tradičních pořádků (zmiňovaní *casticisté*) a neméně zatvrzelými modernisty. Vládnoucí strana vždy podlehla „satanskému pokušení“, řídila se principem „nic nebo všechno“, usilovala o naprosté ovládnutí politického i kulturního pole a stavěla na logice, že je nutno být buď pánem nebo otrokem (s. 54). Na vyšší společnost zaměřené koncepce *casticistů* a zdánlivých modernistů však nebraly podle Unamuna dostatečně v ohled lid, základního činitele, jehož význam bude v budoucnosti narůstat a který rozhodne o dalším směřování Španělska. Opomíjení běžného obyvatelstva se projevovalo i v historické perspektivě. Vyzdvihování válečných událostí, politických dějin a činů králů a urozených

¹⁶⁰ Kombinace vzdálených kultur nevede podle Unamuna k pokroku, neboť i chovatelství ukazuje, že křížením vzájemně vzdálených ras zvířat se lepší plemeno nezíská.

¹⁶¹ Unamuno na více místech užívá typické organicistní pojetí společnosti (v 19. století hojně), kdy funkce národa odráží funkci organismu. K organicistním pojetím společnosti a jejich vývoji viz blíže Keller, J.: *Dějiny klasické sociologie*. Praha 2005, s. 167 – 175. Ve vztahu k národnímu hnutí bylo organicistní pojetí typické od období romantismu. Srov. Hroch, M.: *V národním zájmu. Požadavky a cíle evropských národních hnutí 19. století v komparativní perspektivě*. Praha 1996.

¹⁶² Město Numancia představovalo centrum předřímské iberské civilizace. Roku 133 př. Kristem Římané Numancii obsadili a otevřeli tak cestu k ovládnutí poloostrova.

¹⁶³ Bitva u Las Navas de Tolosa (1212) představovala významný bod v dějinách středověkého Španělska. Spojená vojska křesťanských států Pyrenejského poloostrova porazila muslimské Almohady a síly španělských muslimů začaly během dalšího vývoje definitivně klesat.

¹⁶⁴ U Lepanta došlo roku 1571 k bitvě mezi španělským, benátským a papežským loďstvem na jedné straně a osmanskou flotilou na straně druhé. Osmané bitvu prohráli.

¹⁶⁵ V Bitvě u Otumba (1520) porazila hrstka španělských conquistadorů pod velením Hernána Cortése mnohem větší aztéckou armádu a otevřela si tak cestu k plnému ovládnutí Mexika.

¹⁶⁶ Bitva u Bailén proběhla roku 1808 mezi španělskou andalusskou armádou a napoleonskými vojsky. Jednalo se o nejhorší Napoleonovu porážku na Pyrenejském poloostrově a první velký neúspěch napoleonských armád vůbec.

znamenal jednoznačnou redukci historického vývoje a z hlediska snahy nalézt historické kořeny současných problémů a jejich řešení představovalo slepou uličku.

Unamuno neopustil koncept historie jako souhrn událostí udávaných vládnoucí třídou, proti ni však vymezil takzvanou intrahistorii, která hraje v koncepci Unamunovy knihy zásadní roli. Události, doména historie, jsou podle autora z velké části nahodilé, lze je chronologicky řadit za sebe a týkají se jen nejvyšších vrstev, neboť jen o nich a jejich konkrétních činech se zachovaly písemné záznamy. Intrahistorie hledá spíše to, co se nemění či mění jen velmi pomalu, tzn. podstatu dějinných procesů a zvláště dějin lidu.¹⁶⁷ Unamuno přirovnal první (událostní) dějiny k vlnám na moři. Kdo se zabývá pouhými událostmi, vidí jen povrch, nikoliv už to, co leží pod ním. Pro masu obyvatelstva neznamenal mezník revoluční rok 1868 ani nástup restaurace roku 1875, protože tyto události se týkaly jen „vln na hladině“ a nezměnily život skutečného Španělska (s. 63).

Intrahistorii ztělesňuje tzv. „věčná tradice“ (*tradición eterna*), statické, tiché a zdánlivě nezřetelné pozadí dějin, jinak řečeno též podstata historie, to, co z ní zbylo, co se jakoby usadilo na dně.¹⁶⁸ Rozdíl mezi historií a intrahistorií je v Unamunově pojetí definován opozicemi povrch – hloubka, pohyb – nehybnost, hluk – ticho. I událostní dějiny mají vliv na intrahistorii, důležitá ale není vlastní událost a její aktéři, nýbrž to, co je prostřednictvím události vyvoláno, jak se odrazí v intrahistorii a v „tradici“. Čím je tradice pro historii, tím je věčnost pro čas. „Tradici“ předurčují zejména geografické konstanty a přírodní podmínky, z nichž se odvíjí způsob života lidí, jejich hmotná i duchovní kultura. Důkladný popis kastilské krajiny (i když mnohdy spíše umělecký než vědecký) tvořil jedno z jader knihy *En torno al casticismo*.¹⁶⁹ Intrahistorie nesmí podle Unamuna sklouznout k přílišnému historizování. Věčnou tradici je třeba hledat v přítomnosti, v „nitru moře“, nikoliv v minulosti, která je již mrtvá a nerekonstruovatelná (s. 63 – 65).¹⁷⁰

¹⁶⁷ Podle Juaristiho je intrahistorie v jistém smyslu synonymem k německému pojmu *Volksgeist* (idea pocházející od Herdera, jež je založena na představě, že každý národ má specifickou povahu). Juaristi, J.: *Introducción*. In: U, s. 29.

¹⁶⁸ ... intrahistorie je podstatou a sedimentem historie... (U, s. 62). (interpretuje Juaristi, J.: *Introducción*. In: U, s. 25, 29). Intrahistorie je u Unamuna skutečně jakoby nečasová, nehybná a v podstatě věčná, ještě více než *longue durée* u Braudela. Lze říci, že tradice představuje protiklad k času a změně (U, s. 26).

¹⁶⁹ Aguinaga, C. B.: *El Unamuno contemplativo*. Madrid 1959 interpretoval intrahistorii jako pouhou zástěrku pro to, co je třeba označit za přírodu v jejím nejširším významu. Dlouhé pasáže o geografickém prostředí a jeho vlivu na povahu národa a historický vývoj obsahují zejména podkapitoly III. a IV. kapitoly *La casta histórica castilla*, U, s. 84 - 95. Unamuno se v rámci tohoto výkladu dobral k postulovanému vlastnímu jádru historie a intrahistorie, k podmínkám, jimiž byl stav Španělska a jeho obyvatelstva i jakéhokoliv jiného státu či národa určován a limitován. Autor popsal sepětí geografického prostředí a intrahistorie a své teze se pokusil doložit četnými citacemi z literatury (U, s. 84 – 95).

¹⁷⁰ Výraz intrahistorie byl pravděpodobně Unamunovým neologismem. Idea intrahistorie se u Unamuna vyskytla již dříve, v pojednání z roku 1888 nazvaném *Solitaña*. V pozdější době se projevila rovněž v Unamunově prozaické tvorbě, zejména v románu *Paz en la guerra* (Mír ve válce) z roku 1897, pojednávajícím o poslední

Mnozí z těch, kteří sami sebe označovali za tradicionalisty, neviděli dle Unamunova názoru věčnou tradici, ale pouze její stín v minulosti. Utíkali k zúženě pojaté historii, protože chtěli uniknout současným problémům, ve kterých se však intrahistorie zrcadlila neméně než v dávných časech (s. 65). Historické zkoumání se bohužel často uchylovalo k jakémusi starožitnictví, hledání výjimečného, vytváření dlouhých řad jmen, sepisování bibliografií a katalogizování. Takováto práce může být užitečná, avšak pouze pokud je dále využita a rozvíjena. Historie musí být následně propojena s filosofií a uměním. Podobná syntéza představuje vyšší stupeň poznání než předem mrtvý výzkum založený na pouhých archivních dokumentech, který neumožňuje přisoudit historickým jevům smysl. V dobrých historických knihách vždy žije přítomnost a v historii je v první řadě třeba hledat příčiny přítomných problémů. Historik oživuje minulá staletí pouze tehdy, když jim dává svého ducha (tedy i ducha své současnosti) a aplikuje na ně z přítomnosti získanou intrahistorii. O intrahistorii lze přitom podle Unamuna mnohdy paradoxně získat lepší poznání z cestopisů než z historických knih (s. 65 – 67). Historie lidstva a s ní historie každého jednotlivého národa, která je vlastně vždy kapitolou přítomnosti, musí být jako taková podřízena „vědě o společnosti“, která se bohužel nachází dosud v zárodečném stavu vývoje (míněna patrně sociologie).¹⁷¹

Studium historie představuje v první řadě zkoumání národního svědomí a dějiny mají sloužit „ponoření člověka do lidství očištěného od sebe samého a od národního nánosu“. Opačný a velmi častý přístup, hledání apologií hanebných činů, ústící v morální kompromisy a degradaci svědomí, brání ve skutečnosti národnímu obrození, protože neumožňuje rozpoznat historické kořeny současných problémů (s. 69).¹⁷² Historie je zároveň nutná pro poznání povahy lidu a národa (tento aspekt Unamuno zdůrazňuje ve druhé kapitole, *La casta histórica castilla*) a pokud chce národ porozumět sám sobě, musí studovat své dějiny. Podstatou však není hledání výjimečnosti a jedinečnosti, nýbrž pátrání po elementech národ konstituujících.¹⁷³ Pokud se dějiny zabývají historií lidu (*historia del pueblo*) a ne jen událostními tématy z života nejvyšších vrstev, mohou dospět k poznání vnitřního ducha národa (*carácter popular íntimo*) a tedy k tomu, co lze považovat za intrahistorické (s. 73).

karlistické válce, kde intrahistorii a tradici reprezentovali sedláci karlistického zaměření (Juaristi, J.: *Introducción*. In: U, s. 27). Intrahistorie byla u Unamuna skutečně jakoby nečasová, nehybná a v podstatě věčná, ještě více než *longue durée* u Braudela. Lze říci, že „tradice“ představovala protiklad k času a změně (U, s. 26).

¹⁷¹ Věda o společnosti je ale v Unamunově pojetí dále podřízena „biologii“ (U, s. 74).

¹⁷² Tyto Unamunovy názory lze srovnat s Masarykovou koncepcí humanity jakožto základního smyslu českých dějin; akcent kladený Masarykem na humanitu je však větší.

¹⁷³ Unamuno v této souvislosti argumentuje příznačným esejistickým stylem s využitím uměleckých obrátů. Oko údajně nemůže vidět samo sebe bez zrcadla, přičemž současný národ je okem a minulost jediným zrcadlem, v němž se tento národ může vidět. Stejně tak paralelně strom (současnost) se pozná podle ovoce (U, s. 73).

Historické (či spíše intrahistorické) formování „kastilské kasty“ probíhalo po tisíciletí v úzkém sepětí s geografickým prostředím Pyrenejského poloostrova a výsledná podoba španělského ducha vyplynula v první řadě z jeho specifik, přičemž postupný příchod rozličných etnik podílejících se na etnogenezi populace byl spíše druhořadý. Předpoklad, že na přelomu starověku a středověku přišly v souvislosti se stěhováním národů početné árijské populace a změnily radikálním způsobem stávající kulturu, je třeba podle Unamuna odmítnout. Noví příchozí byli dle něj jen málo početní, původní obyvatelstvo je absorbovalo a jejich vliv se uplatnil jen v oblasti jazyka a v částech kultury s jazykem svázaných (s. 75).

Unamuno odmítl myšlenku fyziologické španělské rasy, na jejíž nezpochybnitelnost se někteří nacionalisté odvolávali. Postuloval naproti tomu existenci dějinami vzniklé španělské historické kasty¹⁷⁴. Historické kasty (včetně španělské) mají podle Unamuna duchovní podstatu (*castas espirituales*) a nejsou založené na brachycefalii či dolichocefalii. Národ je produktem civilizace (civilizaci ale Unamuno nijak nedefinuje) a především plodem historického procesu, přičemž tvůrčí stránky osobnosti jednotlivce i národního celku jsou výrazně limitovány prostředím. Historie je přitom v tomto pojetí osudem národa (s. 74 – 76).¹⁷⁵

Španělsko a španělská historická kasta známá v podobě z konce 19. století se začala utvářet ve středověku okolo kastilského krystalizačního jádra. Po Římanech zdědili Španělé jazyk a na území současného Španělska se zrodilo několik z latiny vzešlých románských řečí. Souběžně s posilováním významu Kastilie jako centra postupného sjednocování se kastilština (španělština) stávala dominujícím jazykem poloostrova, v němž se začala vyjadřovat literatura - základ národní kultury. V královské kanceláři se užívala od poloviny 12. století (od dob Alfonse VII., 1126 - 1157) a její statut úředního jazyka byl oficiálně potvrzen při nástupu Ferdinanda III. na trůn (1217).

Kastilie měla přirozené geografické předpoklady k tomu, aby se stala centrem poloostrova a ve středověku, kdy se španělský národní celek počínal budovat, se dispozice Kastilie k sehrání takovéto role ukázaly jasněji než kdykoliv později, neboť zámořské objevy těžiště poloostrova vychýlily. Na kastilském území se křížily poloostrovní obchodní stezky a střed poloostrova byl významným centrem zemědělství (především

¹⁷⁴ Myšlenka historické rasy není pouze Unamunovým konceptem. Vyskytla se v době napsání Unamunovy práce jako svého druhu opozice vůči antropologickým pojetím rasy. Historickou rasu se pokusil definovat sociolog, antropolog a lékař Gustave Le Bon (1841 – 1931) v práci *Lois psychologiques de l'évolution des peuples* (1894). Žádnou jasnou filiaci směrem k Unamunovi však nelze prokázat.

¹⁷⁵ „...historie postupně vytváří národy ... je přitom pro národ něčím jako osud“ (U, s. 76).

obilnářství). Dobyť Granady, vyhnání Maurů a objevení Ameriky bylo placené z kastilských peněz (s. 79 - 80).

Spolu s prosazením kastilštiny se podle Unamuna zrodily předpoklady pro pozdější *casticismus* a skutečně „čistým“ se stalo jen to, co lze považovat za starokastilské. Kastilie vytvořila španělský stát a národ (*nación*) a jednotlivé historické celky Španělska se v průběhu dějin hispanizovaly (s. 77). Kastilie Španělsko vytvořila a také pro něj mnohé vytrpěla. Aby prosadila svou unifikační ideu, musela především „opustit sebe samou“, zatímco okrajové oblasti se mohly věnovat vlastním problémům. Postavila se nejen do čela procesu španělského sjednocování, ale zároveň určovala a vytvářela i španělského ducha (s. 80).¹⁷⁶

Středověk se vyznačoval značnou politickou roztříštěností a hlavní rys přechodu k novověku představovala krystalizace větších států okolo utvořivších se jader. V souvislosti s tím se začaly vytvářet velké národy. Pro Španělsko bylo tehdy prvořadým úkolem ustavení jednoty „španělského poloostrova“, protože na mezinárodním poli muselo čelit jiným formujícím se silám. Když chtěl některý národ vystupovat v tvořícím se koncertu (*concierto*) jako nezávislý aktér, musel se nejprve sjednotit. Souběžně s rostoucími kontakty mezi jednotlivými zeměmi se národy (*pueblos*) začínaly individualizovat a zdůrazňovaly vlastní odlišnost a výjimečnost. Proces formování států a národů za rostoucích vzájemných styků dosud oddělených oblastí nejlépe garantovala absolutní monarchie a proto se v tomto období prosadila jako nejúspěšnější forma vlády. Absolutní monarchové spolu s nově vytvořeným národem (*pueblo*) zardousili feudalismus, na němž byla založena středověká roztříštěnost¹⁷⁷.

Směřování kastilské politiky předurčovaly na přelomu středověku a novověku především reconquista, objevení Ameriky a nástup Habsburků na španělský trůn (s. 80). Kastilie v tomto období svým vlivem paralyzovala centra ostatních zemí Pyrenejského poloostrova a z velké části potlačila historické vědomí jejich vlastní svébytnosti. Vštíplila jim naopak historickou ideu dobyvatelského unitarismu (*unitarismo conquistador*) - katolizace světa. S postupem doby začalo v samotných okrajových oblastech vzkvétat ryzí kastilství a *casticismus* (s. 80 – 81).

Proces hispanizace však dosud nebyl dokončen a úkolem všech Španělů konce 19. století by měla být realizace původního středověkého cíle – existence jednoho Španělska s jedním národem. Regionalismy jednotlivých okrajových částí země představují pouze

¹⁷⁶ Ke vztahu mezi vlastním národem a okrajovými oblastmi říše srov. mnohem ostřejší Gökalpův postoj založený na představě, že Turci se pro Osmanskou říši neustále nasazovali, aniž by od ní cokoliv získali. Gökalp však nepovažoval za rozdíl od Unamuna okrajové oblasti za součást národa (G, s. 58).

¹⁷⁷ Unamuno v této souvislosti opět poukázal na prvořadou roli intrahistorie a věčné tradice, reprezentované lidem, z něhož vždy pramenily síly národní regenerace, ať již za feudalismu, za absolutistického řádu nebo i kdykoliv později.

symptomy procesu unifikace, neboť součástí každého správného a do budoucna funkčního sjednocení je souběžná regionalizace. Regionalismus i kosmopolitismus přitom musí být součástí každého pravého vlastenectví (s. 77).

Vznik absolutismu (nazývaného ve Španělsku někdy mnišská demokracie, *democracia frailuna*) byl ve španělském případě logickým důsledkem „dvou conquist“ (dobytí Granady a dobytí Ameriky) (s. 81). V 16. století nastala následně velká expanze španělského ducha, reprezentovaná na jedné straně misionáři slova (*misioneros de la palabra*) a na druhé straně misionáři meče (*misioneros de la espada*). Nad španělskými državami slunce nezapadalo a Španělsko tehdy nejdůsledněji šířilo katolickou ideu. Intrahistorický postoj nerozlučně spjatý se španělským duchem se nejpregnantněji projevil hrdinným odporem proti reformaci.¹⁷⁸

Po mocných vojenských a politických činech došlo ke „kontemplaci nad vlastním předešlým dílem“ a projevilo se španělské myšlení. Tato tendence pramenila v neposlední řadě z poklesu politické aktivity Španělska ve druhé polovině 16. století a se souvisejícím poklesem misijní činnosti.¹⁷⁹ Španělsko se vzdalo cíle zcela potlačit „severní barbarství“ (reformaci). Na rozdíl od první poloviny století se mnohem více uzavřelo do sebe a vznikla tak řada národně zaměřených děl. V období rozkvětu španělského myšlení v druhé polovině 16. století se vytvořil vlastní na literatuře založený model pravé španělské čistoty (*casticismo*). V klasické španělské literatuře zmíněného období žila intrahistorická skutečnost, neboť v jejích idejích byl vtělen duch španělského lidu (s. 82).¹⁸⁰ Literární postavy nebyly pouhou fikcí, ale ve své většině ztělesňovaly psychologický profil dobových obyvatel včetně jeho intrahistorické (tedy v podstatě neměnné) složky (s. 84 – 85).

Španělské divadlo a dramatická tvorba představovaly podle Unamuna nejvlastnější a nejtypičtější projev španělské vzdělanosti a literatury v rámci jejích dějin.¹⁸¹ Španělského ducha v jeho intrahistorické podobě údajně nejlépe zrcadlilo dílo pozdního představitele „zlatého období“, dramatika Pedra Calderóna de la Barca (1600 – 1681). Calderón byl pro

¹⁷⁸ Nelze jednoznačně říci, že by Unamuno na španělský odpor k reformaci nahlížel pozitivně, spíše se snažil konstatovat fakta. Unamunův postoj k reformaci byl ambivalentní a s narůstajícím věkem se autor reformačnímu myšlení blížil čím dál více. Příkladem může být např. i Unamunův velmi kladný postoj k dánskému protestantskému teologovi a filosofovi Kierkegaardovi (1813 – 1855), z jehož existencialisticky laděného díla hojně čerpal.

¹⁷⁹ Unamunem není míněna vlastní misionářská činnost v užším smyslu (náboženská), ale celkové snahy o šíření katolického světového názoru ve všech sférách.

¹⁸⁰ Přes všechny významy přikládány roli literatury při utváření národní ideje se Unamuno domníval, že literatura, její formy a úroveň jsou historicky proměnlivé a nemohou proto vytvářet historickou kontinuitu určitého národa (*pueblo*). Pro kontinuitu národa je proto mnohem podstatnější jazyk sám (U, s. 82).

¹⁸¹ Unamuno tuto problematiku rozebral v příznačně nazvané kapitole Kastilský duch (*El espíritu castellano*).

Unamuna „symbolem španělské rasy“.¹⁸² Jeho dílo obsahovalo z literárního hlediska mnohé nedostatky, přesto ale (a nebo i právě proto) Calderónovy postavy nejlépe vypovídaly o španělské povaze. Calderón byl podle Unamuna pro španělskou povahu významnější než Cervantes (kterého si jinak vážil více), neboť Cervantesovo dílo nebylo tak vyhraněně spjato se španělským lidem a ztělesňovalo univerzálnější hodnoty. Je zřejmé, že Unamunovi ve výkladu nešlo o literaturu a literární kvality, ale (podobně jako u čisté historie) o význam literatury pro národ a především pro jeho dnešní situaci. Španělské divadlo jako projev intrahistorické povahy nekombinovalo několik akcí zároveň a bylo dle Unamunova názoru „nejdramatičtější a nejrychlejší ze všech divadel, problémy se řešily náhlým roztěním gordického uzlu, zobrazované události byly pojímány dosti nahrubo, bez detailů, děj byl jednoduchý a chudý, hektický a zkrácený“. Charaktery jednotlivých postav byly jen málo variabilní a jejich psychologie odrážela monotónně se opakující schéma. To všechno odpovídalo mentalitě španělského lidu a jeho dějinám.¹⁸³ Přesto ale nic z toho nenasvědčilo o jednoduchosti či primitivnosti španělské povahy. Španělský duch byl dualistický a polarizující a realitu zobrazoval jako kontrast světla a stínů. Protiklady se dotýkaly, aniž by se mísily. Pro Calderóna stejně tak jako pro celý španělský způsob myšlení byla údajně příznačná existence dvou oddělených myšlenkových světů, disociace mezi idealismem a realismem. Na jedné straně stála mozaika dějů a událostí a na druhé straně božský svět idejí (s. 99 - 104).

Popisovaný charakter španělského divadla a souběžně i španělského myšlení byl podobně jako historie sama výrazně ovlivněn přírodním prostředím. Myšlení postrádalo představivost, protože „slunce vstupuje do hry a není přítomen žádný svět severských mlh spojený se zázraky“. Z důvodu přírodních podmínek byl podle Unamuna španělský lid vždy velmi zbožný (někdy až fanatický), nikoliv však pověřčivý. Odmítal mytologii a byl mu blízký strohý semitský monoteismus (s. 105). Postavy španělských dějin se utvářely daleko více „zvenčí dovnitř“ než naopak a formovalo je prostředí. Španělští národní hrdinové měli dualistické uvažování podobné struktuře španělského divadla. Jejich duše byla rozštěpena. Na jedné straně se chovali fatalisticky, na druhé volnomyšlenkářsky. Příklon k jednomu z těchto dvou extrémů závisel pouze na tom, zda byli zrovna vítězi nebo poraženými. Ve Španělsku se proto v myšlenkové oblasti vytvořil rovnostářský anarchismus (*anarquismo egalitario*) na

¹⁸² Tento výrok si Unamuno vypůjčil od jednoho ze svých významných předchůdců a radikálního stoupence španělského casticismu Menendése Pelaya (U, s. 99).

¹⁸³ Unamuno v tomto směru naznačil srovnání Calderóna se Shakespearem, u něhož byla naopak psychologie postav velmi bohatá (U, s. 100).

jedné a absolutistický anarchismus (*anarquismo absolutista*) na druhé straně. Španělskou společnost začal tvořit soubor partikulárních atomů (s. 106 – 107).

Španělská národní povaha se výrazně podílela na katastrofálním úpadku následujícím po tzv. zlatém věku. Španělé nikdy neviděli, že hodnota se rodí jen ustavičnou prací (nikoliv sama o sobě) a že ji nelze objevit nebo dobýt. Výraz „kořist“ hrál ve španělských dějinách zásadní roli a filosofie kořisti výrazně ovlivnila národní mentalitu. Po kořisti volal jak Cid, tak Pizarro. Španělé stavěli bohužel vždy na mylném předpokladu ztotožňujícím zlato s bohatstvím, což nejjasněji ukázali conquistadory v Americe 16. století. Kořist naučila dobyvatele „žít ze dne na den, nestarat se o zítřek, čekat, až spadne mana z nebe“. Toto myšlení odpovídalo heslu conquistadorů: „Chléb a hry, zítra bude další den (s. 111 – 112).“ Pro Španěly bylo vždy velkou hodnotou vítězství a tvrdost typická pro dobyvatele.¹⁸⁴ Vůle přitom představovala významnou složku španělské povahy (podle Unamuna si ji všiml již Schopenhauer). Z tvrdosti španělského charakteru vyplývala náboženská netolerance spojená s upalováním a nesnášenlivost k jinakosti vůbec (s. 124 – 125). Španělské vůli však vždy chyběla výdrž a rychle slábla. Ve španělských dějinách se výrazně projevoval anarchistický charakter a války se odehrávaly v podobě drobných, víceméně nezávislých bojůvek. Jestliže proto byli Španělé schopni boje, postrádali již způsobilost k systematické práci a španělská lenost se stala příslovečným rysem národní povahy (s. 110 – 113).

Tradiční španělský tvrdý vojenský charakter byl založen spíše na vojenských ctnostech než na soucitu. Almužna se ve Španělsku nedávala kvůli slitování, ale kvůli spravedlnosti. Nemilosrdným přírodním prostředím formování lidé vytvořili španělskou rodinu a společnost, které se vyznačovaly dosti přírodními a nezjemněnými rysy. Vztah mezi mužem a ženou byl založen na přirozené lásce prosté přílišných dalších nadbytečných citů. Francouzské pojetí vztahu muže a ženy představované rafinovaným přístupem provensálských trubadúrů nebo planouců vášní u Abélarda bylo španělskému prostředí cizí.¹⁸⁵ Rytířská kultura importovaná z Francie ve Španělsku poměrně dobře zakořenila, neodpovídala ale španělskému duchu. Tradiční španělská čest byla na rozdíl od rytířských ctností přirozená, plebejská a na pohled dosti hrubá. Španělští rytíři byli bojovníky za znovuzískání půdy vlasti a nepříznivé okolnosti a z nich vyplývající povinnosti jim nedovolovaly rozvíjet zjemnělé kulturní formy. Oproti francouzskému rytířskému heslu Bůh – čest – dámy ctili španělští bojovníci triádu Bůh – vlast – král a pokud okolnosti dovolily

¹⁸⁴ Unamuno uvedl v této souvislosti příklad Rodriga de Vivar z knihy *Las mocedades del Cid*. Když Rodrigo de Vivar umíral, zajímalo jej v první řadě jestli zvítězil a položil svému otci několikrát tuto otázku (U, s. 110).

¹⁸⁵ Unamuno se své teze snažil doložit četnými citacemi z dobové literatury 16. a 17. století, zvláště z díla dramatiků Lope de Vega (1562 – 1635) a Tirso de Moliny (1584 – 1648), U, s. 113 – 116.

zahrnout i ženy, jednalo se výhradně o singulár. Milostné aféry a milenky hrály ve španělském prostředí (a zvláště v královské rodině) na rozdíl od Francie jen minimální roli. Přirozené rysy španělské povahy přetrvaly a projevíly se například za napoleonských válek neočekávaným hrdinným a zarputilým vzdorem (s. 113 – 117).

Španělská společnost vznikala pod vnějším tlakem za reconquisty, což ji dodalo specifický ráz. Nutnost ustavičného boje vytvořila předpoklady pro loajalitu vůči vůdci (*caudillo*) a rovnost mezi jednotlivci. Pouze vůdce (tedy král) stál nad ní, ostatní si byli rovni. Rovnost a prostota představovaly podle Unamuna typické atributy španělského *casticismo*, přičemž se výrazně projevovaly i v soudobé epoše. Španělští bojovníci na rozdíl od francouzských nepředstavovali feudální třídu (s. 117). Španělsko vždy inklinovalo k monarchismu a k úctě ke králi. Král však nebyl státem, nýbrž pouze nejlepším starostou a soudcem (*alcalde*), který nevyžaduje pouze úctu, ale který svůj lid zároveň chrání. Ve španělském vnímání králi patřily pozemské statky, úcta a říše duše (*patrimonio de alma*) však náležely Bohu.¹⁸⁶

Vůči králi se často vytvářela podřízenost typu „posloucháme, ale neplníme“ (*se obedece pero no se cumple*). V poměrech rovnostářského anarchismu se zrodil španělský typ absolutismu označovaný Unamunem jako ordenancismus (*ordenancismo*), neboť samotný pojem absolutismus byl dle autora příliš spjat s jeho francouzskou podobou (s. 118). Podstata ordenancismu spočívala v předpokladu, že pevná víra ve svobodnou vůli přináší stejně jako fatalismus udušení občanské svobody (*libertad civil*), protože tomu, kdo má v sobě jen slabý vnitřní zákon, je zákon třeba vnutit. Člověk, jenž se takovýmto způsobem zákonu podvoluje, se musí spokojit s tím, že má svobodnou vůli v oficiální rovině. Ordenancismus byl proto odrazem uspořádání španělské rodiny. Král představoval její hlavu a jemu podřízené osoby děti s oficiálně svobodnou vůlí, nucené však na druhé straně dodržovat králova nařízení. „Děti“ uznávaly a ctily „otcovu“ autoritu, když ale otec nesledoval, jednaly po svém. Ordenancismus byl doprovázen častými vzpourami dětí proti otci, jež představují typický projev španělských dějin. Tyto vzpoury byly ale vždy anarchické a neorganizované a nepřerostly „otci“ přes hlavu. Dílčí povstání bez hlubšího programu nevyústila v žádném případě v revoluce. Obyvatelstvo se nepostavilo proti řádu jako celku (... *dará insurrectos, pero no rebeldes*), neboť tento řád byl pro něj svatý (s. 118, 136 – 137).

Náboženství představovalo ve společnosti španělského typu vždy nejnaternější sociální vazbu, morální pojivo, které není přítomno v zákoně. Španělsko bylo podle Unamuna

¹⁸⁶ Zde Unamuno ve srovnávacím pohledu opět narážel na francouzské poměry.

pravděpodobně nekatoličtější ze všech katolických zemí. Náboženská jednota ztělesňovala v celých španělských dějinách nejvyšší formu jednoty sociální a sjednocující působení katolicismu bylo protikladem k anarchistickým individualistickým tendencím. V raném novověku vyvstala potřeba jasně vymezit národ a ohraničit národní prostor. Náboženství se přitom stalo nejlepším definičním prvkem.¹⁸⁷ Náboženský zápal národa v 16. století rostl a dosáhl větší míry než ve středověku. Paralelní budování národa a posilování role náboženství vedlo k ostrému odporu vůči reformaci a k vyhnání židů a morisků, s nimiž se katoličtí Španělé ve středověku za reconquisty nedostávali do vážnějších sporů. Války zlatého věku lze považovat prvotně za náboženské boje (s. 122 – 123). Španělsko ovládlo Latinskou Ameriku a ihned přistoupilo k její katolizaci za každou cenu, neboť Indiánům měla být vštípena křesťanská víra, aby mohli být vykoupeni. Španělská zbožnost (a během nábožensky nejhorlivějšího „zlatého věku“ zvláště) se vyznačovala extrémním strachem ze škodlivých nauk a idejí a z přílišné domýšlivosti lidské duše. Oproti nim byly zlé skutky těla považovány za méně nebezpečné. Vévoda z Alby¹⁸⁸ dával přednost zničení svěřeného území (skutek či hřích těla) před jeho zachováním (třeba i pro Španělsko a jeho krále) za podmínky, že by se dostalo pod duchovní panství heretiků a tudíž potažmo i ďábla (hřích ducha) (s. 124).

Španělská společnost, která žila ve zmíněných dvou světech (v realismu spjatém se smysly a city a v idealismu vyjádřeném náboženskými pojmy) se snažila oba spojit a vytvořit jedinou filosofii, mystiku blížící se Bohu. Mystika se stala dalším významným rysem španělské duše. Španělská filosofie a mystika vzkvétaly nejvíce opět v období „zlatého věku“ (druhá polovina 16. – první polovina 17. století), mystický individualismus se ale ve větší či menší míře projevoval i nadále a vystoupil znovu výrazně v 19. století ve filosofické škole krausismu, která se podle Unamuna snažila zachránit individualitu.¹⁸⁹ Španělské myšlení 16. století (ale ani jiných období) nebylo příliš založeno na přírodních vědách a mystici hlásali pohled „dovnitř“ na základě principu „poznej sám sebe“ (s. 130 – 131). Neměli příliš smysl pro existující svět a jeho řád a chtěli se spíše vůči světu uzavřít, aby se

¹⁸⁷ Srov. Masarykův postoj k husitství, skrze nějž podle autora český národ poprvé vystoupil na scénu dějin. Viz P, kap. III.1.c, M: J, s. 114.

¹⁸⁸ Vévoda z Alby (1507 – 1582) byl španělský vojevůdce, bojoval proti protestantům a působil jako regent a generální kapitán Nizozemí (1567 – 1573), kde přes řadu vojenských úspěchů nedokázal potlačit revoluci.

¹⁸⁹ Krausismus vznikl v první polovině 19. století na základě myšlení německého idealistického filosofa Karla Krauseho (1781 – 1832). Jeho nepřítisť jasné názory se v Německu neuchytily (byl zastíněn Hegelem, Fichtem, Schellingem apod.), ve Španělsku ale zakořenily. Krausismus sloužil jako podnět ve snaze o transformaci zaostalé společnosti a v té souvislosti nabytl podoby praktické filosofie – orientoval se na filosoficko – antropologické problémy člověka a pedagogiku. Měl vliv i na Unamuna a silně ovlivnil španělské myšlení druhé poloviny 19. století. Podrobně o něm pojednává Posada, A: *Breve historia del krausismo español*. Oviedo 1981.

mohli věnovat kontemplaci čisté pravdy, kterou hledali v hlubinách duše. Charakter španělské mystiky (a potažmo i španělského ducha) nejlépe odráželi dva její vrcholní představitelé 16. století - Juan de la Cruz¹⁹⁰ (Jan z Kříže) a sv. Teresa de Jesús¹⁹¹ (Terezie Ježíšova, Terezie z Ávily). Dílo Teresy de Jesús zdůrazňovalo individualitu a svobodnou vůli člověka, za samý vrchol mystiky však Unamuno považoval Juana de la Cruz, který v sobě údajně spojoval quijotovského a sanchopanzovského ducha v jakýsi realistický idealismus (s. 130 – 134).

Vrchol španělského humanismu téhož období představoval vedle mystiků mistr León¹⁹², další postava zlatého věku 16. století. Podle Unamuna vyváženě spojoval přednosti různých filosofických směrů a vytvářel z nich harmonickou křesťanskou syntézu. Předčil svou dobu, neboť již v 16. století předejmul ve svém díle představu náboženství 20. století, které Unamuno definoval jako schopnost uvažovat s klidem v duši o světě. Toužil především po spravedlnosti, ale oplýval i láskou k přírodě, která byla jinak ve španělském prostředí tak řídká. León byl však ve své době výjimkou a žil v osamění pod mnohými tlaky okolní společnosti (s. 139 – 145).

Pravou španělskou mystiku je ale podle Unamuna třeba důsledně odlišovat od pseudomystiky reprezentované ve španělském případě v první řadě alumbrismem.¹⁹³ Alumbrismus šel dle autorova názoru proti smyslu křesťanství, neboť hlásal sjednocení člověka s Bohem. Představoval největší kastilskou neřest a je třeba se mu důsledně vyhýbat. Skrze pravou mystiku naopak dospěla španělská společnost ke skutečné hloubce náboženství, ke království, jež není z tohoto světa. V mystice spočívalo „nejvlastnější jádro kastilské duše“, která se tak „dotkla toho, co je v ní věčné, svého lidství“. V pravé španělské mystice je proto v souladu s Unamunovou koncepcí údajně třeba spatřovat jeden z nejdůležitějších možných zdrojů obrození pro Španělsko konce 19. století (s. 126, 129 – 134). Mravní principy hlášané španělským mysticismem byly podle Unamuna vlastní celému španělskému lidu a lze je považovat za přirozenou, přírodní a do značné míry nábožensky militaristickou morálku národa (s. 137). Španělský lid se skrze mystiku vždy snažil nalézt vnitřní svobodu jako protiklad vůči tlaku vnějšího prostředí. Španělská mystika nechtěla povýšit člověka na

¹⁹⁰ Juan de la Cruz (1542 – 1591) byl mystik, mnich a básník, vrcholný představitel španělské mystické lyriky. Dílo obsahuje středověké i renesanční prvky.

¹⁹¹ Teresa, zvaná Ježíšova nebo z Ávily (1515 – 1582), byla mystička, náboženská spisovatelka a vizionářka.

¹⁹² Luis de León (1527 – 1591) byl španělský básník a prozaik. Náležel k augustiniánskému řádu. Nabyt rozsáhlého humanistického vzdělání a stal se profesorem na universitě v Salamance. Jeho dílo představuje syntézu středověkých křesťanských prvků s renesančními. V souvislosti s protischolastickými názory byl čtyři roky vězněn inkvizicí.

¹⁹³ Alumbrismus představoval mystický směr křesťanství rozšířený ve Španělsku v 15. – 16. století. Jeho zastánci byli neznámí konvertovaní židé a muslimové a patřili k prvním obětem inkvizice.

úroveň Boha a nekladla si na rozdíl od různých pseudomystik za cíl, aby člověk s Bohem splynul (jak se o to podle Unamuna snažil například mistr Eckhardt, německý mystik přelomu 13. a 14. století), ale hledala pravou lidskou podstatu, to, co je v lidství věčné (s. 133 – 134).

Každý národ (*pueblo*) potřebuje podle Unamunova názoru svou filosofii, soubor idejí, které by odpovídaly způsobu jeho bytí a byly by odrazem představ, které má daný národ sám o sobě. Ve španělském myšlení šlo snění vždy ruku v ruce s realitou a představa, že život je sen, byla jedním z filosofických základů španělství. Mystika nepředstavovala vědu, ale snažila se nalézt absolutní podstatu věcí a dospět k univerzálnímu ideálu všehomíru (*universo*) i lidství (*humanidad*) a identifikovat s ním svého ducha. Usilovala zároveň o spojení rozumu, citu a lásky a smíření vnitřního světa člověka s vnějším. Protože ideově nejlépe odpovídala španělské duši, stala se španělskou národní filosofií (s. 129 – 130).

Španělská forma zbožnosti a mystiky kontrastovala s její italskou formou, vrcholící ve 13. století Františkem z Assisi. V rozdílech mezi italskou a španělskou mystikou se projevovaly povahové odlišnosti obou národů. Italská zbožnost (ztělesňovaná právě Františkem z Assisi jako ideálním typem) byla veselá, s trubadúřskou duší a láskyplným vztahem k přírodě. Usilovala o náboženství srdce, odmítala uzavírání se sama do sebe a představu osamělého mnicha nahradila socializovaným pojetím bratra. Zbavila se rovněž snahy obracet heretiky. Španělská mystika byla naproti tomu asketická, mnohem přísnější, individualistická a odvrácená od tohoto světa. Italští malíři užívali na svých obrazech světské motivy, španělští malovali zejména poustevníky. Lásku k přírodě vylučovaly ve španělském případě geografické podmínky. Italská forma zbožnosti vedla k renesanci, španělská spíše k inkvizici. Společným rysem obou forem zbožnosti byla však idea humanity, která se v Itálii projevila v Dantově díle, pokusu o syntézu klasického starověku a křesťanské budoucnosti, ve Španělsku potom v díle velkých mystiků (s. 138 – 145).

Španělská společnost prožívala podle Unamuna na konci 19. století hlubokou krizi.¹⁹⁴ „Stará historická kasta“ bojovala proti novému lidu. Zastánci španělského *casticismo* chtěli udržet historickou vizi a bránili se tomu, aby viděli pravé jádro skutečných národních hodnot. Ve společnosti dle Unamuna přetrvávaly a často se i znovuoživovaly takzvané „čisté“ kastilské prvky a objevovala se snaha o návrat ke „staré kastě“ a k hodnotám z doby rozkvětu. Zastánci starých pořádků by dle Unamunova názoru chtěli španělskou společnost petrifikovat a tím zajistit její věčně trvajícím nerušený vývoj. Taková představa je ale podle autora

¹⁹⁴ Závěrečná kapitola, týkající se současné krize Španělska (*Sobre el marasmo actual de España*), je vlastně zdůvodněním, proč autor o dějinné reflexi svého národa psal.

iluzorní, neboť mnohé ochraňované jevy byly pouhým přežitkem a vnější formou a systém hodnot se nalézal ve stavu nezadržitelného rozkladu. Jakkoliv se *casticisté* snažili vzdorovat, modernizace přicházející zvenčí se postupně prosazovala. Evropeizace Španělska ve skutečnosti probíhala již několik století, nové ideje však procházely ideologickým sítem přes celnice, které propustily jen máloco. Výsledný efekt byl proto značně povrchný. Úkolem každého by mělo být nebránit modernizačnímu procesu, ale snažit se jej pro národ využít (s. 149 – 150). Strach ze ztráty národního charakteru je zcela planý, protože vzájemné vlivy mezi národy nikdy nepředstavovaly jednostranný proces, při němž by jeden pouze kopíroval od druhého. Interakce mezi národy je přitom pro pokrok nutná v souladu s Unamunovou koncepcí nutná (s. 149).

V historickém kastilství je podle autora vždy nutno hledat na jedné straně prvky skutečně věčné, které lze i na konci 19. století považovat za platnou hodnotu a zdroj národního probuzení, a na druhé straně prvky přechodné (akcidentální). Zdroje pro národní obrození je však třeba čerpat nejen zevnitř, nýbrž i z oblastí mimo Španělsko a jeho tradici. V tomto směru musí Španělsko dle Unamunova názoru co nejdříve „otevřít okna pro svobodný vzduch“ (*abrir las ventanas al aire libre*) (s. 78). Mystika jako jeden z nejcharakterističtějších výdobytků španělského ducha v sobě zahrnovala jistý druh kosmopolitismu. Ač byla svou povahou španělskému lidu bližší než jiným národům, nesnažila se národní moment a výlučnost jednotlivce ani společnosti zdůrazňovat.¹⁹⁵ Zásada miluj svého bližního jako sám sebe platila i pro národy (*pueblos*) jakožto specifické formy osoby. Kontakt s myšlenkami přicházejícími zvenčí proto podle autora nelze vnímat antagonisticky (s. 146 – 147)

Mentální stav španělského lidu konce 19. století v sobě nesl dědictví minulosti. Národní povaha zůstala stejná, ve španělských dějinách se opakovaly podobné situace a starý a v podstatě věčný kastilský duch se projevoval všude. Španělskému lidu se vymstil charakter národního ducha, který v některých historických epochách působil rozmach Španělska. Inkviziční způsob myšlení, jenž v minulosti představoval nástroj obrany čistoty národních hodnot a působil španělskou výjimečnost, zabránil zároveň novověkému pokroku a rozkvětu typickému pro protestantské země, neboť se vznikem „sekt“ a tudíž i odlišných názorů se v protestantském prostředí hojně rodily nové myšlenky a cesta ke změnám byla otevřenější.

¹⁹⁵ Unamuno na tomto místě opakuje svou výchozí tezi, podle níž se národ nesmí uzavírat do sebe, stavět na takzvaných národních hodnotách a národních výjimečnostech. Snaha o národní výlučnost ochuzuje a snaha o uchování čistoty národa vede nakonec ke ztrátě národní osobitosti. U, s. 146.

Inkvizice byla podle Unamuna ve španělském myšlení konce 19. století latentně stále přítomna a španělská politická i kulturní reprezentace zůstávaly extrémně polarizované. Španělsko bylo rozděleno na dva nesmiřitelné tábory (tradicionalisty a modernisty) neschopné vytvořit kompromisní program. V posledních desetiletích, v období restaurace, se poměry dle Unamunova názoru zcela konzervovaly a Španělsko upadlo do naprosté politické i kulturní letargie. Názory modernistů, kteří celkově představovali menšinu, byly sice progresivističtější než životní postoje tradicionalistických *casticistů*, i oni však upadali v myšlenkové stereotypy. Principy jejich uvažování byly přes rozdílný obsah prosazovaných idejí podobné jako u tradicionalistů a skutečně moderní přístupy jim byly tudíž cizí. Jestliže tradicionalisté odmítali cizí vlivy a trvali na španělské „čistotě“, modernisté ve svých představách dospěli k druhému extrému – případný útok cizího státu by dle jejich názoru mohl být prostředkem k prosazení pokroku a očištnou lázní. Podle Unamuna by sice Španělsko prostřednictvím vojenského napadení z ciziny a následné porážky mohlo konstatovat vlastní zaostalost, což by snad vyvolalo změnu a sebeuvědomění (napoleonská okupace Španělska i porážka Francie ze strany Německa v letech 1870 – 1871 údajně takový efekt měly), to však dle autora nic nemění na faktu, že ti, kteří obhajují válku a boj, se nemohou považovat za křesťany (s. 53, 146 – 147).¹⁹⁶

Disociativní tendence a náchylnost k extrémům nebyly na konci 19. století podle Unamunova názoru o nic slabší než kdykoliv dříve. Jedni si přáli čistě pozvolný (evoluční) vývoj bez přílišných změn (tradicionalisté), druzí hlásali revoluci (modernisté). V podstatě již nešlo o programové zachování jakýchsi tradičních hodnot, ale pouze o udržování přítomného stavu v přiměřené funkčnosti, přičemž s dalším vývojem si nikdo z reprezentantů národa nevěděl rady.¹⁹⁷ Ve Španělsku konce 19. století stabilně přežíval ordenancistický duch. Za vidinou tradicionalistického řádu se skrývala anarchie a odpor k práci. Na ordenancistickém principu fungoval systém politických stran, které již vyčerpaly své možnosti a neměly co nového nabídnout (s. 164). V čele stál „osvícený“ vůdce sehrávající roli zastávanou panovníkem v období klasického absolutismu. Snažil se podobně jako v minulosti král a církve určovat ortodoxní a heterodoxní jednání a opakoval se přitom stejný problém jako před stovkami let – nařízení přicházející z řad „vůdců“ se sice poslouchala, avšak již neplnila. Ve společnosti se projevoval atomismus. Nekonečná řada nekompetentních výborů, komisí, subkomisí apod. bez jasně stanovených pravomocí vznikala a zanikala, aniž by je kdokoliv

¹⁹⁶ Srov. v tomto ohledu Dmowského postoj, který rozlišoval mezi morálkou křesťanskou a morálkou národní (P, kap. III.3; D, s. 75 – 76).

¹⁹⁷ Srov. v mírnější podobě Masarykův postoj ke „staročeskému“ myšlení. P, kap. III.1.b.

znal, vyznal se v nich nebo od nich dokonce něco očekával. Španělská společnost se nacházela v bludném kruhu, z něhož nebyla schopna vystoupit. Stejně jako za starých časů doplňovala tuto nepřekonatelnou roztržičnost silná víra v Boha a ve věčný zákon. Nedostatek vnější svobody vedl vždy k většímu zdůrazňování svobody vnitřní (s. 155).

Ve vyšších vrstvách, které podle Unamuna bohužel dosud jako jediné kulturně reprezentovaly národ, převládalo polovzdělanectví lidí domněle „na úrovni“. Ti očerňovali vše cizí a nejnovější francouzské knihy vždy ihned podrobovali tvrdé kritice pro jejich frivolnost. Na druhé straně se cizí (a v první řadě právě francouzská) literatura stala jediným zdrojem informací a její znalost byla v kruzích modernistů a do značné míry paradoxně i tradicionalistů nesprávně považována za jediné měřítko vzdělanosti. Povaha španělské vědy (a to ani v období zlatého věku) bohužel nikdy nesměřovala k vytváření inovací. Přírodní vědy byly jen slabě zastoupeny, převládala introspekce a španělští autoři se nesnažili vytvářet nové teorie. Komentovali převážně již existující názorové soustavy a svůj intelekt užívali ke kombinování a často i zeštíhlování existujících textů. Španělští vědci konce 19. století potom pouze vstřebávali cizí myšlenky a podobně jako jejich krajanům působícím v jiných oblastech lidské činnosti jim chyběla motivace k pomalé, dlouhodobé, tvůrčí práci (s. 163, 164).¹⁹⁸

Společnost se stále zakládala na latentní inkvizici a stařeckém formalismu. Ve Španělsku byla řada mladých lidí, ale chyběla mu mládež a její funkci nikdo neplnil. Španělé konce 19. století postrádali zkušenosti a schopnosti, které měli jejich předkové v období tzv. zlatého věku díky velmocenskému postavení Španělska. Kastilská duše byla velká v době, kdy se otevřela větrům ze čtyř světových stran a sama se rozšířila po celém světě.¹⁹⁹

Náboženské nadšení představující v historii základ vnitřní svobody obyvatel Španělska a kladný protipól individualismu v 19. století poněkud pokleslo (ačkoliv v lidu dále na rozdíl od vyšších vrstev dřímal náboženský potenciál) a ani mystika se již zdaleka neprojevovala tak silně. Protože náboženství již negarantovalo duchovní svobodu, cítili se Španělé méně volnými než jejich předkové v období příslovečného náboženského fanatismu (s. 165). Země na konci 19. století postrádala jakýkoliv heroismus, neobjevovaly se nové názory, každý se staral jen o zajištění svého vlastního života. Jedna z příčin spočívala i ve skutečnosti, že materiální podmínky nebyly vyhovující. Hospodářská zaostalost limitovala

¹⁹⁸ K problému vztahu národa a vědy se podstatně odlišně vyjadřoval Masaryk. Srov. P, kap. III.1.a,b.

¹⁹⁹ Unamunovo tvrzení o velikosti španělské duše v dobách, kdy byla otevřena cizím vlivům, je pochopitelně v rozporu s autorovým názorem o inkviziční povaze španělského myšlení zděděné z minulosti a zvláště právě z 16. století.

rozvoj vzdělání i větší rozšíření novin a literatury.²⁰⁰ Novináři psali hlavně proto, aby si jejich články přečetli další kolegové, nikoliv širší publikum, jež žurnalisté neznali a ani nevěřili v jeho existenci (s. 158 – 161).

Ani na konci 19. století, v době hluboké krize, nebylo podle Unamuna pro Španělsko vše ztraceno. Budoucnost oproti představám většiny elit čekala právě uvnitř španělské historické společnosti (*sociedad histórica*), v neznámém lidu (*pueblo desconocido*) žijícím v podmínkách intrahistorie. Vyšší vrstvy dosud uznávaly jen sami sebe a o španělský lid zájem neprojevovaly, protože pro ně byl symbolem k vyšším cílům nepoužitelné hrubosti a nevzdělanosti, a to přesto, že právě kruhy národních elit jeho sílu nejvíce využívaly. Měšťany nezajímalo španělské venkov ani španělská krajina a lidovou literaturou představující nejvlastnější projev duše národa opovrhovali. Lid však nabude ve španělských dějinách na významu teprve tehdy, až jej po svém prosazení se probudí ideje přicházející z Evropy. Pokud má Španělsko dosáhnout opravdové a nikoliv pouze formální svobody, ve výše postavených vrstvách nesmí panovat strach z lidu. Skutečné Španělsko (tedy lidové), po celé dějiny stojící stranou vývoje, čeká na své odkrytí a objevit jej mohou jen evropeizovaní Španělé, elity otevřené cizím vlivům (s. 166).²⁰¹

Prosté obyvatelstvo je podle Unamuna sice tradicionalistické a konzervativní, jeho tradice je však zcela jiného druhu než u *casticistických* elit. Vyšší vrstvy žijící v rovině historie hájily hodnoty historické a tudíž náhodné, přechodné a dávno přežilé. Naproti tomu byla lidová tradice intrahistorická a tudíž věčná, založená spíše na obecných postojích a citech než na konkrétních produktech myšlení. Přijetí evropeizace ze strany prostého obyvatelstva by nemělo být obtížné. Vědomí národa a národní příslušnosti je u lidu žijícího „pod hladinou historie“ nižší než u elit a zatímco vyšší vrstvy čerpaly své ideje z čistě španělských literárních děl a snažily se o čistotu jazyka oproštěného od cizích vlivů, prostý lid živil svou fantazii starými legendami a pověstmi se společným evropským základem, jejichž hrdinové prostupovali celý svět. V lidu proto žije intrahistorická tradice kosmopolitismu, která je protoplasmou univerzálního lidství (s. 166).

Unamuno shrnul závěrem záměr celé své knihy do několika hesel: Je třeba roztrhnout řetěz uniformní monotonie, v níž Španělsko žije, objevit sílu lidu, odvrhnout kuklu *casticismo* (mrtvého plodu historie), nezdůrazňovat národní výlučnost, otevřít se zapyrenejským proudům a mít smysl i pro kosmopolitismus. Pokud národ bude zdůrazňovat

²⁰⁰ Srov. Gökalpův poukaz na souvislost mezi nedostatečným rozvojem teoretického myšlení v Turecku a zaostalostí země (G, s. 127 – 128; P, kap. III.4)

²⁰¹ Srov. částečně podobný Gökalpův přístup (G, s. 36 – 37; P, kap. III.4)

jen svou výjimečnost danou historií, nemůže uspět. Úpadek Španělska pramení z jeho osamění a samojedinnosti vzniklé již za inkvizice, která udusila veškeré snahy o reformaci (nejen v náboženském smyslu) a zabránila nevyhnutelným změnám a inovacím. Moderní Španělé musí navázat na „věčnou tradici“ španělského ducha (tedy na přírodní a mentální determinující konstanty) a spojit je s nutným požadavkem modernizace (s. 168 – 170).

III.3. Myšli novoczesnego Polaka

Kniha Myšli novoczesnego Polaka byla vydána roku 1903 na základě série článků publikovaných o rok dříve v časopisu *Przegląd wszechpolski* pod pseudonymem Skrycki. Práce se skládá z předmluvy, úvodu a 7 kapitol (*Na scestích našeho myšlení, Na bezdrozích naszej myśli, Národní povaha, Charakter narodowy, Naše pasivita, Nasza bierność, Politické názory a forma myšlenkového života, Poglądy polityczne i typ życia umysłowego, Úspora sil a expanze, Oszczędność sił i ekspansja, Politické obrození, Odrodzenie polityczne, Otázky národní existence, Zagadnienia narodowego bytu*). Vedle předmluvy k prvnímu vydání datované rokem 1903 jsou k pozdějším vydáním vyšlým ještě za Dmowského života napsány i samostatné předmluvy nové, datované lety 1904 (druhé vydání), 1907 (třetí vydání) a 1933 (čtvrté vydání). Dmowského předmluvy jsou relativně rozsáhlé, myšlenkově bohaté a sehrávají v celkové koncepci práce významnou úlohu. Třetí a další vydání obsahují oproti prvnímu a druhému vydání doplňující text nazvaný *Základy polské politiky (Podstawy polityki polskiej)*, skládající se z úvodu a 4 kapitol (*Etické základy, Podstawy etyczne, Národ a stát, Naród i Państwo, Cíl a předmět politiky, Cel i przedmiot polityki, Počátky národní politiky, Początki polityki narodowej*). Tyto partie byly stejně jako původní verze knihy nejprve samostatně otištěny v časopise *Przegląd wszechpolski*, a to roku 1905.²⁰² Čtvrté vydání obsahuje navíc ještě doplňkovou součást nazvanou *Převraty (Przewrót)*, jež obsahuje tři části (*Převrat po povstání, Przewrót popowstaniowy, Polská politika a obnova státu, Polityka polska i odbudowanie Państwa, Krize evropské civilizace, Kryzys cywilizacji europejskiej*). Cílem doplňků ke čtvrtému vydání bylo dle autora „krátké zobrazení změn ve vnitřním i vnějším postavení národa“, ke kterému během uplynulého času došlo. Předkládaná

²⁰² Viz Dmowski v předmluvě ke 3. vydání: „... je doplněním, rozvinutím i korekturou ... osobní úvahou na téma, kterému je věnována [původní kniha]... úvahou potvrzující vývoj pohledů autora.“ D, s. 9.

práce bere v úvahu pozdější Dmowského doplňky k původní podobě knihy, byť nemají u dalších srovnávaných děl paralelu.²⁰³

Dmowski hned v předmluvě prohlásil, že čtenář nedostává do rukou politický manifest, ale úvahy jednoho člověka, jehož vždy zajímaly otázky národního bytí (*zagadnienia bytu narodowego*).²⁰⁴ Zároveň upozornil, že publikace nemá podobu odborného společenskovedního zpracování, nýbrž chce působit na co možná nejširší vrstvy obyvatel, být jim myšlenkově přístupnou a podporovat samostatné uvažování. Autor neskryval, že mluvil pouze o tom, co osobně považoval za důležité (s. 6) a nedával si přitom za cíl své úvahy argumentačně dokazovat. Zároveň se vymezoval vůči blíže nejmenované řadě prací, které v Polsku v součinnosti s rozvojem vědy vznikaly od 30. let 19. století a které údajně jen předstíraly svou vědeckost. Kniha pracuje dle autora mimo jiné i v rovině hypotéz ohledně společnosti a snaží se vytvářet prognózy budoucího vývoje (s. 48). Se svým textem se Dmowski deklarativně obracel v první řadě na polskou mládež, „vychovávanou ve školách, jež usilují udusit veškeré samostatné myšlení“ (s. 6) a vymezoval se proti .

V předmluvě k druhému nezměněnému vydání, jež vyšlo záhy po vydání prvním, vyjádřil Dmowski uspokojení z toho, že o dílo, které přeci jen není určeno pro zcela běžného čtenáře, projevil publikum zájem a práce vyvolala četné ohlasy. Na druhé straně však podotkl, že tento ohlas se omezil pouze na rakouský zábor, přičemž v ruském záboru bylo nezávislé myšlení v podstatě nemožné a v německém inteligence projevovala zájem jen o ryze „současné praktické otázky“. Dmowski zároveň reagoval na kritiky knihy vzešlé z řad polské inteligence. Mnohé blíže neupřesněné námitky odmítl s tím, že vycházejí z nepochopení knihy a vyjádřil přitom naději, že text nalezne o to vřelejší přijetí u lidí „žijících praktickým životem“ (s. 7 – 9).

Předmluva ke třetímu vydání pouze zdůvodňuje zařazení výše zmíněného doplňujícího textu. Předmluva ke čtvrtému vydání, publikovanému podstatně později, poukazuje pochopitelně na změněné politické i sociální podmínky, za nichž kniha znovu vyšla (1933). Cílem reedice bylo ukázat nové generaci problémy krystalizace základů polského myšlení a politiky na přelomu století. Dmowski se pokusil poskytnout nejstručnější možný generalizující vhled do tehdejších polských myšlenkových a politických proudů, který pochopitelně nebyl zbaven osobního náboje a osobních myšlenkových stereotypů. Předmluva ke čtvrtému vydání přináší především cennou zpětnou autorovu reflexi knihy a jejího

²⁰³ Argument pro takovýto postup představuje skutečnost, že sám autor doplnil o dodatky text, jehož původní integritu neporušil. Jiná situace by nastala, kdyby došlo k zásahům do textu původního.

²⁰⁴ Viz též předmluva ke 3. vydání: Kniha je „druhem zpovědi daného člověka v daném momentu života“ (s. 9); předmluva ke 4. vydání: Kniha „nepřestala být vyznáním mé polské víry.“ (s. 13 - 14)

významu pro život národa i pro jeho vlastní osobu. Dobový cíl textu ze začátku 20. století spočíval podle Dmowského tvrzení z roku 1933 v zodpovězení otázky, jak učinit polský národ schopným vybudování vlastního státu. Uvědomělí představitelé národa tehdy údajně chápali, že jestliže chtějí mít Polsko, je třeba v první řadě vést ostrý boj o jeho duchovní uzdravení. A právě „odtud se zrodily Myšli novoczesnego Polaka ...“ Polskému národu bylo podle Dmowského na počátku 20. století nutno vzkázat, že musí být aktivní a nikoliv jen vystupovat s pouhými agitačními hesly. Cíl představoval vznik moderního národa schopného soutěže s národy jinými. Teorie publikované v knize se podle autorova tvrzení ze 30. let skutečně staly jedním ze „základů ideologie národního tábora“. Kniha se objevila na samém konci „onoho beznadějného období po polském povstání [1863 - 1864], během něhož se nedělo zdánlivě nic, co by mohlo pohnout polské události z mrtvého bodu“. Za rozhodující moment přitom Dmowski zpětně považoval prohru Ruska v rusko – japonské válce roku 1905. Sepsání a vydání knihy Myšli novoczesnego Polaka silně ovlivnilo též samotného Dmowského, neboť „dovedlo jeho myšlení na cesty, po kterých předtím vůbec nechodilo“ a „změnilo jeho pole působnosti“. Svou pozornost přitom přesunul jednoznačně k aktivní politice. Dmowski se roku 1933 snažil ve stručnosti aktualizovat úvahy obsažené v Myšlich novoczesnego Polaka a ukázat na to, že mnohé úkoly nebyly dosud naplněny. Polsko sice získalo samostatný státní celek, polská idea byla však stále ve vnitřním i vnějším ohrožení. Podle autora nestačilo vybudovat jen stát, ale bylo nutno utvářet i duši národa (s. 10 – 15).

V samotném úvodu k práci Dmowski vylíčil svůj vztah k polskému národu. Vzájemný poměr mezi jednotlivcem a národem není dle něj jen pouhou pasivní přináležitostí k celku založenou na jazyku a přirozených vazbách s prostředím, z něhož člověk pochází. Dmowského výklad tohoto vztahu je poněkud esoterický – „být Polákem znamená náležet k polskému národu v celé jeho šíři, po celý čas jeho existence, jak v minulosti, tak i v budoucnosti.“ Příslušnost k národu znamená závazek – morální vztah jednotky k celku a přináležitost k národu jsou tím silnější, čím vyšší je morální stupeň člověka, neboť jedinec při narození vstupuje do hotových forem života a do hotové organizace představující výsledek práce dlouhé řady pokolení. Identita jedince se proto nedotýká jen jeho současnosti, ale sahá v polském případě organicky přes prvotní (raně středověké) celky bez politické individuality k velmoci hrozcící sousedům svou silou a postupující rychle po cestě civilizačního pokroku až k upadajícímu státu i k pozdějšímu rozdělenému národu, který usiloval o svou nezávislost (s. 15 – 19).

Prostřednictvím pozitivního poměru k vlastnímu národu roste podle Dmowského i vztah k dalším národům a k lidstvu jako celku. Polský národ totiž dlouhodobě čerpal z

duchovních zásob dlouholeté práce jiných národů, které ho předčily v civilizaci. V porovnání s tím, co si vzal, dal lidstvu dosud velmi málo (s. 16). Národní myšlení musí mít dle Dmowského hlubší než jen čistě nacionalistický smysl a základ a nepotřebuje se živit přesvědčením o nadřazenosti svého národa nad jinými. Národ, který se snaží vnějškově ukazovat prvky, v nichž je silný, dosvědčuje jen svou celkovou slabost. Na druhou stranu ale ani pocit méněcennosti národa v jakémkoliv ohledu nesmí zmenšovat jeho morální síly, přičemž morální mocí národa Dmowski chápal nikoliv morální pravidla v tradičním smyslu, nýbrž připravenost věnovat se soustavně uskutečnění národních cílů, prostřednictvím níž mnohé zdánlivě slabé národy získaly převahu. (s. 17) Podobná síla se dle Dmowského v době sepsání díla začala zdvihát uprostřed polského lidu.

Z dlouhodobého útisku, jemuž byl polský národ podroben, vyplynula podle Dmowského větší nutnost uvažovat nad národní existencí než u národů jiných. Tento směr myšlení se proto v Polsku údajně rozvinul silněji než kdekoliv jinde. Díky naznačenému směřování polského myšlení byly vydány rozsáhlé a četné „vlastenecké básně, jaké nemá žádný jiný národ a jejichž síla a hloubka lásky k vlasti nenachází v žádné jiné literatuře sobě rovných příkladů“ (s. 22). Specifické rysy polského historického vývoje byly dle Dmowského evidentní. Zároveň však podle autora nebylo na začátku 20. století účelné ani možné těmito specifiky omlouvat současné nedostatky a už vůbec je vychvalovat jako národní jedinečnost. Neméně škodlivé by ale na druhé straně bylo jejich opomíjení, neboť před historickým vývojem nelze zavírat oči. Dmowski doufal, že na základě výtobytků civilizace získaných od jiných národů a pomocí některých specifických historických zkušeností se Polákům jednou podaří dosáhnout nových obzorů v etice a politice a „polský národ bude schopen získat poznatky pro jiné nedostupné“ (s. 18 – 19).

Úroveň soudobé polské politiky byla však podle Dmowského na rozdíl od literatury bohužel nevalná (s. 19). Systém polského politického myšlení byl postaven na falešných základech zapříčiněných netypickým průběhu polské historie. V raném novověku se Polsko nakrátko ocitlo v čele „civilizačního pochodu“, ztratilo však svou pozici a dostalo se do situace horší než u národů, které nikdy nepoznaly státnost. Postupně se vytvořilo poráženecké myšlení a s ním přišla i rezignace na dějinnou roli a zmatení pojmů, kdy odpadlictví začalo být vydáváno za pravý patriotismus. Nová síla se nakonec v nedávné době před sepsáním textu přeci jen zrodila, nikoliv však v řadách tradičně v čele stojící šlechty, nýbrž v širokých vrstvách národa, které byly po staletí opomíjeny a jimž podle Dmowského patří budoucnost (s. 19 – 24).

Na názory o nezdravé povaze soudobé polské politiky Dmowski přímo navázal v dalším výkladu (počínaje první kapitolou). Dobová polská politika se podle autora zakládala na častém a většinou planém odvolávání se na velké myšlenky dřívějších časů a neměla v podstatě žádný jasný program. Skutečná národní politika však nesmí být stavěna na umělých a blíže nedefinovaných základech, nýbrž na realitě a reálných cílech (s. 21). Dmowski v tomto směru vycházel ze sociálního darwinismu. V mezinárodních vztazích podle jeho názoru neexistuje slušnost a křivda, ale pouze síla a slabost (s. 20). Východiskem pro Polsko nesmí být sebelítost, ale snaha o získání síly. Polsko počátku 20. století představovalo aktuálně národ slabý a ve světě bylo pro slabé čím dál méně místa. Neznamenalo to však, že by se ze slabosti nemohla zrodit síla. Jestliže by se ale Polsko chtělo stát silným, museli by se Poláci zbavit některých charakterových rysů, z nichž na prvním místě stála pasivita zdůvodňovaná nemožností činu nebo strachem, že by čin přinesl škodu. Polští myslitelé podle Dmowského jen málo v realistické rovině připouštěli svobodu a nezávislost Polska a mnohdy dokonce tvrdili, že z nábožensko humanistických důvodů není vhodné si ji přát, protože je lepší nezískat samostatnost než vykořisťovat jiné tak, jak to dělají další státy (s. 21).

Neutěšenou situaci podle Dmowského v mnoha směrech způsobovala neshoda ideálů se skutečným životem. U starší generace byla příčinou neochota změnit názory, u mladší negativní vliv školského systému ve všech třech záborech, který šířil pouze školometské knižní znalosti. Po povstání roku 1863 myšlení ustrnulo, ale život šel napřed. Ideje šedesátých let byly však v době vydání publikace dle Dmowského již dávno nepoužitelné (s. 21 – 23).

Neschopnost skutečného přemýšlení o stavu národa vedla často k již naznačeným teoriím o výjimečném údělu, který se vymyká všem společenským zákonitostem. Z podobných pohledů pramenil i mesianistický názor o národu Bohem vyvoleném. Polsko 19. století bylo sice podle Dmowského skutečně nesrovnatelným útvarem a mesianismus spolu s poetickou tvorbou představovaly v obdobích naprostého útlaku jediné východisko z tehdy beznadějně situace, časy se ale již změnily. Během druhé poloviny 19. století zanikly instituce tvořící odedávna společenské vztahy, komunikační revoluce provázala zemi se zahraničím a utvořila z polských území součást „evropského hospodářského života“ (*życie ekonomiczne Europy*). Specifické polské podmínky postupně mizely a vytvářel se „všeobecný evropský typ národa“.²⁰⁵ I v zahraničí se Polsko a polská otázka staly známějšími než po roce 1864. Mnozí polští vlastenci ale paradoxně litovali ztráty národní originality a

²⁰⁵ Srov. v tomto ohledu Masarykův poukaz na „světovou centralizaci“ a jeho akcenty (P, kap. III.1.b; M: N, s. 284)

vzniku šablonovitého uskupení, jakým jsou národy západní Evropy. Dle Dmowského však tato výjimečnost v historii nejednou vedla do propasti a je lepší se jí zbavit. Polsko se tak stane „životaschopnou, zdravou, normální společností“ a tomu musí odpovídat i myšlení o národní existenci a národní program (s. 24).²⁰⁶

Historickým vývojem zrozený národní charakter byl podle autora jednou z hlavních příčin, proč Poláci dosud nedosáhli stupně zcela moderního národa. Pokud Poláci chtějí zbudovat cokoli stálého, respekt ke svébytnostem národního charakteru a jeho znalost jsou nutné. V Polsku se bohužel o národní povaze mnoho mluvilo, málokdo o ní však něco konkrétního věděl. Nedostatečná byla v první řadě analýza jejich vad, popisovaných obvykle jen v obecné rovině bez vysvětlení původu a příčin, odbývaných poukazem na nepříznivé okolnosti. Uvažování o národním charakteru se nacházelo ve dvou extrémních polohách. Na jedné straně stála sebekritika zrozená po povstání roku 1863, jež hlásala potřebu přeměnit národní charakter a poučit se v cizích zemích o příčinách jejich úspěchu. Druhý pól představovala mladší generace vlastenců, zdůrazňující výjimečnost polské povahy a usilující o rozvoj její individuality (s. 25 – 31).²⁰⁷

Ohledně polského národního charakteru bylo podle Dmowského z různých stran slyšet naprosto protikladné názory. Shoda víceméně panovala jen v problematice tezi ztotožňující národní povahu s povahou šlechty a nikoliv různých vrstev obyvatelstva, jako tomu bylo v případě Němců, Francouzů a Angličanů. Důvod spočíval ve skutečnosti, že národ představovala donedávna výlučně šlechta. Podle Dmowského bylo ale nutno uvědomit si, že role šlechty v modernizujícím se Polsku klesala. Jak se Polsko začínalo podobat jednotnému evropskému modelu, vytvářel se typ polského kupce, průmyslníka, technika apod. (s. 29, 38). Dmowski odmítl myšlenku stálosti a neměnnosti národní povahy a domníval se, že šlechtické vlastnosti je možno s vlastnostmi národními spojovat jen pro určité historické období (s. 26 – 28).

Jak se měnila společenskoekonomická forma života, musela se odpovídajícím způsobem měnit i národní povaha.²⁰⁸ V tomto procesu však podle Dmowského výkladu nehrály roli ani tolik samotné přirozené proměny společnosti, ale spíše měnící se společenské úlohy připisované jednotlivým „rasám“. Současné národy se podle Dmowského neskládají z „jednotného rasového materiálu a různé rasové složky měnily v průběhu vývoje svůj stupeň vlivu“. V konkrétní socioekonomické formaci mají možnost uplatnit se určité vloh y některé

²⁰⁶ Srov. Unamunův postoj ke *casticismu*.

²⁰⁷ Srov. diskuse mezi tradicionalisty (*casticisty*) a modernisty zachycené důkladně Unamunem.

²⁰⁸ Naproti tomu srov. zejména Unamunův postoj založený na historické stálosti národních vlastností.

z těchto rasových složek a tím stoupá i její celkový význam oproti složkám jiným. Výstižný příklad skýtala Francie. Francouzská šlechta za starého režimu představovala z fyzicko antropologického hlediska typ zcela odlišný od zbytku obyvatelstva a přechod k buržoazní společnosti znamenal mimo jiné i to, že moc přešla z jedné rasy na jinou. Evropské společnosti nejsou podle Dmowského rasově jednotné a Poláci netvoří výjimku. V Dmowského pojetí se v tomto směru výrazně uplatnilo antisemitské nahlížení. Ačkoliv nebyli Poláci dle autora rasově homogennější než jiné národy, na rozdíl od jiných zemí se v Polsku do národa tolik nevmísili Židé, kteří zůstali cizorodým prvkem. Naproti tomu v západoevropských populacích může židovský element kdykoliv „za vhodných podmínek vyplout na povrch a způsobit skvrny na jejich národní povaze“, což představuje handicap těchto zemí. (s. 26 – 27).

V době šlechtické politické dominance se charakter vládnoucí třídy přenášel i na další obyvatelstvo. Psychologie a charakter polské šlechty zanechaly přes měnicí se podmínky a tím i přes proměny národní povahy na národní svěbytnosti významné stopy, neboť „všechny živly se ne z vlastní vůle připodobňovaly šlechtě“ (s. 29). Polská šlechta představovala úplně jinou společenskou kategorii než šlechta jiných národů. Vytvořila stát na samé hranici civilizace a k získání nezávislého panství jí pomohla slabá pozice měšťanstva. Způsoboval ji nejprve fakt, že většina měšťského obyvatelstva pocházela z Německa a nebyla ještě tak pevně svázána se zemí. V udržení a upevnění pozice šlechty následně sehráli významnou úlohu početní Židé, kteří žili s aristokracií v symbióze a díky nimž byla šlechta schopna pozici měšť zcela zničit i přesto, že vzhledem k rozvoji obchodu by byl pozdější rozmach měšťanské vrstvy přirozený a nutný. Židé na rozdíl od evropského měšťanstva neměli politické ambice a jejich cíl představovalo pouze materiální vykořisťování země. Šlechta tak žila v nepřírodných podmínkách, které od ní nevyžadovaly přílišné úsilí a přispívaly k národní degeneraci signalizované neschopností boje. Kritice tak Dmowski podrobil především systém stavovského státu a soustavu vztahů, v nichž panovala anarchie, nikoliv samotné konkrétní šlechtice. Záslužné činy jednotlivce nemohly podle autora v pokřiveném prostředí vyniknout. Polsko představovalo za Rzeczy pospolité soubor sociálně izolovaných jednotek a je těžké určit, jestli se vůbec jednalo o společnost. Polská rasa sice v raném novověku vytvořila velký a po dlouhou dobu obávaný stát, jehož moc se projevovala ve všech ohledech, jeho duchovní základy byly ale nevalné.

Typické negativní rysy polského „šlechtického charakteru“ minulých dob přestaly však být pro počátek 20. století bernou mincí, protože postupně mizely (s. 29). Nesmí se tudíž podle Dmowského stát zdrojem pesimismu ohledně možnosti samostatné státní

existence v budoucnosti. Národní pesimismus není namístě, neboť budoucí předpoklady rozvoje Polska nejsou o nic horší než v případě jiných národů. Vhodný duchovní základ nemělo a nemá ani zdánlivě nesmírně mocné pruské panství. Pruská politika se stala zdrojem obrození Německa, vedla k jeho sjednocení a vybudování hospodářské mocnosti. Avšak tím, že Prusko zbudovalo své panství na „cizí křivdě“ (míněno Polsko), „otrávil“ německého ducha, „zdemoralizovalo ho a zničilo v německém národu velké myšlení a city“. Prusko, ačkoliv bylo v mnoha ohledech protikladem Polska, stavělo do značné míry na tomtéž rasovém základu. Ten samý „materiál“ byl pouze vychován v jiné „státní škole“. Nad křivdou učiněnou Pruskem vůči Polákům se nelze pozastavovat, neboť se jednalo o zcela přirozený proces vycházející ze sociálních zákonitostí. Zároveň je ale třeba mít na paměti chabé základy pruské moci a tím i možnosti, které se otevírají zdánlivě slabému polskému národu (s. 20).²⁰⁹

Pasivita psychologicky zděděná z období Rzeczypospolite a založená na poraženectví a hlásání nemožnosti činu měla ale v Polsku počátku 20. století bohužel stále hluboké kořeny. Nedostatečná odhodlanost k činnosti byla podle Dmowského obvykle pokládána za vlastnost neodlučitelnou od polského rasového typu. Ve skutečnosti však dle autora představovala plod zcela určité historické formy společenských vztahů vzniklé v období šlechtického státu. Poláci byly nedostatečně nuceni k většímu úsilí a k boji. Naučili se netečnost považovat za kladnou vlastnost a označovat ji výrazy jako dobromyslnost, nezainteresovanost, tolerance, humanismus apod. Poláci byli navíc jedním z „nejměkčích a nejdobrotivějších (*najlagodniejszych*) národů Evropy“, který se vždy rád dohodl s nepřáteli. Mnohdy se pokládalo za výhodnější budovat Polsko jen v srdcích a ne ve skutečnosti a slabosti byli vydávány za sílu. V podmínkách vytvořených symbiózou aristokracie a židovstva nebylo pro činné a tvrdé povahy místa. Židé dosáhli monopolu v oblasti obchodu a stali se jedinými prostředníky při získávání znalostí z okolního světa. Když se v Polsku postavy s činným charakterem přeci jen objevily, neměly možnost své vlohy rozvíjet a užívaly svou energii jen k nejrůznějším výtržnostem. Šlechta ztratila ponětí o národních zájmech (s. 31, 39).

Polská inteligence porozborového období vzešla z převážné části z řad šlechty přejala bohužel pochopitelně pasivitu svých předků. Vzrůstající počet inteligence selského původu v nedávné minulosti před sepsáním díla považoval Dmowski za pozitivní jev, neboť nedostatek politicky aktivních lidí s nešlechtickými kořeny byl dle jeho názoru stále aktuálním problémem. Zároveň ale nárůst počtu vzdělanců pocházejících z lidových vrstev

²⁰⁹ Dmowski na tomto místě protičeří mnoha jiným pasáží z práce, které považují Prusko za jednoznačně silný stát.

nepokládal za záruku vytvoření moderního činného typu člověka, protože i rolníci zdělili své přístupy k životu z minulosti a participovali tak na pasivitě neméně než aristokracie. Přesto Dmowski věřil, že právě v těchto vrstvách se skrze jejich modernizaci rodí zárodky budoucí síly národa (s. 32).

Modernita a pokrok byly v Dmowského pojetí založeny na činnosti a Poláci si údajně málo uvědomovali, jak se svým pasivním postojem ke světu liší od moderního „civilizovaného člověka“. V Polsku bylo mnoho lidí schopných, ale zároveň neslýchaně málo zdatných, velmi mnoho laskavých v přátelství, ale neobyčejně málo způsobilých jednat s lidmi tam, kde vstupují do hry nějaké zájmy. Výrok „nedráždit nepřátele“ se stal nejpopulárnějším heslem a ideálem Poláků v mezinárodní politice byl nerealistický sen, podle kterého by jednotlivé národy vzájemně uznávaly svá teritoria. Prospěch jednotlivce hrál v myšlení Poláků počátku 20. století větší roli než blaho národa a stupeň zkaženosti polské mládeže, která myslela jen na momentální osobní prospěch a nikoliv na vyšší cíle, byl větší než v jiných zemích a symptomaticky ukazoval na stav lidu. V žádné jiné zemi údajně nevládly do takové míry ženy mužům, děti rodičům a mládež společnosti (s. 34).

Polákům se pasivita v průběhu historie mnohokrát vymstila. Prvním případem byla benevolence k židovskému přistěhovalectví. Následoval problém Polsko – litevského státu. Polsko „vytvořilo“ litevskou a ruskou šlechtu dříve, než se tyto oblasti samy byť i jen v nejmenším civilizovaly a získaly zásady politické kultury. Polská šlechta následně nedostatečně bránila své zájmy a vliv nové východní aristokracie se brzy vyrovnal významu jejího polského protějšku a přerostl Polákům přes hlavu. Litevci brzy dosáhli převahy a „obrátili polskou pozornost k východu, ke stepím, odtahujíc ho od západu a od moře“, prosadili církevní unii²¹⁰ a tím i „fikční katolicismus“ (s. 40).

Poláci nikdy nebyli ohroženi na národní existenci do takové míry, aby cítili potřebu aktivně se bránit a pozdvihnout svůj odpor. V tomto směru dával Dmowski Poláky do kontrastu s Čechy. V českém případě se ukázalo, jaký význam má pro mladý národ „těžký každodenní boj trvající generace“, způsobený neustálým soustavným německým tlakem. Češi v důsledku toho náleželi k nejaktivnějším a nejpodnikavějším národům Evropy, který nejhorlivěji bránil své národní zájmy. Pokud by jim Němci ustupovali a dávali by jim od počátku vše oč žádají, nikdy by takového stavu nedosáhli. Poláci sice ztratili politickou tradici, zapomněli na Rzecz pospolitou, na krále i na Sejm, přesto se ale v zemi uchovala

²¹⁰ Brestská církevní unie z roku 1596 mezi katolíky a rusínskou pravoslavnou církví stála u počátků tzv. uniatského (řeckokatolického) vyznání, které se sice začlenilo do katolické církve, ponechalo si ale byzantský ritus.

národní kultura a tradice minulosti. Kdyby Poláci přistupovali k životu aktivně, měli by úkol oproti Čechům usnadněn, neboť Češi museli tvořit vše znova, hledali pozůstatky národní kultury v popelu a odšifrovali staré dokumenty (s. 41, 47 - 48). Přesto bylo ale jejich obrození úspěšné a kontrastovalo s polským přežíváním. Do roku 1863 neexistoval v Polsku podle Dmowského „samostatný národní život“, ale jen jakási „národní vegetace“. Následná změna podmínek působila v polský neprospěch jen zdánlivě. Tlak záborových mocností (zvláště důkladně Pruska a méně účinně též Ruska) začal směřovat k potlačení i samotné „národní vegetace“, čímž (podobně jako v českém případě) zavedl podnět k aktivizaci zdravých složek polského národa, které se začaly bránit. Přelom 19. a 20. století byl proto časem velkých přeměn vedoucích k národní aktivizaci (s. 38).

Zázemí pasivních přístupů k životu bylo ale přesto v polské společnosti stále silné. Příliš vstřícná a bojácná politika vůči ruskému obyvatelstvu v Haliči vůbec nebrala v potaz polské národní zájmy.²¹¹ Množilo se přijímání socialistických idejí, a to ze strany lidí, jež ve skutečnosti nezajímal ani proletariát ani socialistická doktrína. Z pozice své pasivity pouze odmítali národní úsilí jako „reakční, zdivočelé a plné morálních úchylek“. Ve vrstvě inteligence (zvláště v ruském záboru) se množil intelektualismus a estetismus, odvracející pozornost od skutečných problémů k formě, od akce k planým řečem. Tento proces se nápadně podobal ztrátě schopnosti k činu typické pro dekadentní období antického Řecka, Říma a později renesanční Itálie, kde se úpadek vnější moci snoubil s vnitřní vybraností ducha, již lze dle Dmowského s intelektualismem a estetismem ztotožnit.

Tzv. varšavský pozitivismus (silný myšlenkový proud doby po polském povstání z roku 1863) byl původně zaměřen na praktické otázky, později ale vytvořil takřka čistou intelektuální spekulaci. V dalších letech začal nabírat vrchu ještě škodlivější estetismus, mládež se dala do psaní poezie a začalo se hovořit o potřebě dobrého vkusu, stylové originality, estetické formy života apod. Nakonec se objevil etismus, který považoval za cíl dosažení vymyšleného morálního ideálu (s. 42).

Role polského estetismu v carské říši byla podle Dmowského mnohdy interpretována jako analogie k úloze Řeků v rámci Římského impéria a v tomto smyslu i obhajována. Dle autora se tím ale nepřímě přiznávalo, že Polsko představuje precivilizovanou společnost, jejíž politická úloha skončila již v minulosti. Celá idea této analogie představovala však pouhou iluzi, neboť v žádném jiném národě nebylo „tolik neinteligentních intelektualistů a tolik estétů bez vkusu“. Příčinou intelektualismu a estetismu nebyla v polském případě na rozdíl od

²¹¹ Do budoucna viděl Dmowski dvě možná řešení otázky haličského ruského obyvatelstva – buďto se přihlásí k polskému národu a nebo se stane samostatným rusínským národem a tím i spojencem Poláků v boji s Ruskem.

starověkých Řeků v Římské říši únava a stáří národa, který již svou politickou úlohu v minulosti sehrál. Poláci byli naopak lidem velmi mladým a pokud jde o „duchovní čerstvost hlavní masy národa“, možná i nejmladším v Evropě. Naproti tomu západní národy již podstatnou část své civilizační úlohy odehrály a začínaly degenerovat. Budoucnost jim v souladu s Dmowského pojetím údajně znesnadní i skutečnost, že vznikly ve srovnání s Poláky z horšího rasového základu daného i asimilací Židů. Polský rolník, nehledě na jeho nízkou kulturu, je podle Dmowského schopnější než rolník německý nebo francouzský. Na rozdíl od stárnoucích národů leží před Poláky nové politické zrození, spojené s civilizačním obrozením (s. 46).

Vlastní podstata a příčina polského intelektualismu a estetismu (tak jako ostatně i samotné pasivity) spočívala dle autorova názoru v postupně odumírajících pozůstatcích z minulosti zděděného „velkošlechtického charakteru polské společnosti“ (s. 44). Šlechtická kultura sehrála za Rzeczy pospolité ambivalentní roli. Na jedné straně v jagellonské době asimilovala prvky přinesené z Itálie a v 18. století je osvěžila francouzskými vlivy, na druhé straně ale zůstala barbarskou, zastavila další rozvoj domácího kulturního potenciálu a úroveň lidových mas posunula dokonce zpět. Při úpadku Rzeczy pospolité zůstala velká šlechta načas jediným skutečným nositelem kultury. Měšťanská kultura sice existovala a byla v některých ohledech vyspělejší, malá početnost příslušníků v součinnosti s ekonomickou slabostí jí však zabránila, aby hrála větší roli. V 19. století, kdy byla na Západě všeobecně přijata měšťanská kultura „práce, úsilí a závazků“, přiklonilo se polské měšťanstvo v důsledku vlastní slabosti k historicky přežitě kultuře velkošlechtické. Tento krok byl pochopitelně chybný a neodpovídal nárokům moderní civilizace. Velkošlechtická kultura na úkoly 19. století nestačila a podle Dmowského bylo třeba se jí zbavit a spolu s ní upustit i od neplodného estetismu a intelektualismu a přejít k činu (s. 45).

Poláci jakožto rychle se civilizující národ musí v odpovídající míře rozšiřovat pole své činnosti a národní zájmy prostřednictvím expanze a zároveň se vyvarovat chyb, které učinily jiné národy. Historickým příkladem hodným napodobení je v tomto směru zejména Anglie, která v Dmowského vnímání představovala nejzdravější typ národa v Evropě.²¹² Angličané prokázali nejvyšší schopnosti v oblasti státnictví a prosazování národních zájmů, přičemž hlavní příčina anglického úspěchu spočívala ve skutečnosti, že anglický národ při civilizačním postupu rozšiřoval paralelně zásoby svých duchovních sil, vládu nad obrovskými

²¹² K Dmowského anglofilským životním postojům srov. výše v pojednání o autorově životě, P, kap. II.3.

zámořskými prostory a britskou rasu.²¹³ Méně vhodný a někdy i zcela negativní byl již vzor francouzský. Angličané byli podle Dmowského na morálně vyšším stupni než Francouzi a Francie přelomu 19. a 20. století, byť stále nezřídka sloužila jako vzor, sama uznávala anglickou nadřazenost a v mnoha ohledech se blížila upadajícím státům. Francie představovala sice rovněž mocný stát s řadou kolonií, jejich hodnota byla ale mnohem nižší než v případě kolonií anglických. Impérium hrálo jen malou roli ve vnitřním životě země omezeném většinou na „vzájemné rivalitu nejspinavějších zájmů, úsilí církve směřující proti režimu a žakovské přežvykování tradic revoluce.“ Pole činnosti se otevíralo pouze oportunistům, spekulantům a novinářsko – advokátskému stavu. Skutečná elita národa se přitom raději odvracela od činnosti ke kontemplaci (s. 49 – 50).

Zcela odstrašující příklad skýtalo pro Dmowského naopak Španělsko.²¹⁴ Španělská cesta by se měla stát výstražným znamením, neboť Španělé „vidí budoucnost v tom, co je zabíjí“. Po španělsko – americké válce se ve Španělsku hovořilo o výhodnosti ztráty zbytku kolonií, která by údajně otevřela cestu k vnitřnímu upevnění a vedla by k řešení otázky nutných reforem. Národní myšlení se tím však zákonitě stávalo čím dál pasivnějším. Španělský národ by se mohl ve skutečnosti obrodit jen skrze zcela opačný jev, prostřednictvím rozšíření národních obzorů, navázáním úzkých vztahů s dřívějšími koloniemi a vytvořením širší vlasti ze španělsky mluvícího světa. Španělský příklad by měl Poláky varovat, neboť v Polsku byla myšlenka ohraničení vnějších zájmů a pouhého soustředění se na vnitřní konsolidaci bohužel rovněž velmi populární. Poláci podle Dmowského nesmějí přistoupit na ideu tzv. etnického Polska, která zdůrazňovala budování vlasti jen v oblastech s polskou většinou, což by znamenalo ztrátu podstatného dílu polského historického teritoria. Podle autora se nelze pasivně vzdát části národa, „několika milionů lidí, kteří nepochybně jsou Poláky, žijí stejnou kulturou a pracují pro ni“. Poláci nesmějí zapomenout, kolik významných národních osobností pocházelo z krajů etnicky ne zcela polských a zdravý národ nemůže bojácně ohraničovat pole své působnosti (s. 50, 51, 53).

Proces prosazování se národa jako základní jednotky je přirozeným následkem demokratizace politického systému a kultury a jejich rozšíření na nejširší vrstvy obyvatelstva. Patriotismus (či nacionalismus) prošel výraznými proměnami a nepředstavoval již na přelomu 19. a 20. století napůl fyziologickou svázanost se zemí a přírodními podmínkami, věrnost králi a dané státní organizaci, ale čím dál více se stával oddaností (*przymiżanie*)

²¹³ K historickému příkladu Anglie srov. podobný vzor u Gökalpa, který má však poněkud odlišné hodnotové důrazy (G, s. 58 – 59; P, kap. III.4).

²¹⁴ Dmowski jej patrně zmiňuje úmyslně proto, že ve španělském případě vidí jistou analogii k negativním rysům existujícím v polské společnosti.

vůči vlastní společnosti, její kultuře, duchu a tradici a ztotožněním se s jejími zájmy bez ohledu na to, jestli je politicky a územně jednotná nebo rozdělená (s. 54 – 55).

Moderní patriotismus (nacionalismus) se podobně jako mnohé jiné projevy moderní doby objevil podle Dmowského nejprve v Anglii, kde též doznal nejsilnějšího rozvoje. Podstata anglického patriotismu spočívala v příslušnosti k anglickému jazyku a kultuře a jeho nejvýraznějším projevem bylo „nošení Anglie“ sebou po celém světě. Angličané, byť byli na určitém místě přítomni třeba jen v sebemenších skupinách, nikdy ani v nejmenším nepodléhali asimilaci.²¹⁵ Německý nacionalismus zase vytlačil regionální patriotismy a tento příklad postupně začínalo následovat i Polsko (s. 55).

V Polsku bránily vzniku pozitivního patriotismu po dlouhou dobu nedostatky stálosti v rozvoji národního myšlení, přerušení tradice politické činnosti po každé pohromě, pomalý ekonomicko sociální pokrok a přináležitost větší části území k zaostalé státní organizaci. Proto v myšlení převládla negace boje. Aby v Polsku došlo k politickému obrození, musí se podle Dmowského nutně rozšířit počet lidí rozumějících národním zájmům a schopných přijmout závazek jejich obrany. Polsko v tomto ohledu za západními zeměmi sice zaostávalo, nesmí ale podléhat pocitu méněcennosti, neboť západní národy dospěly k formulaci svých národních zájmů rovněž v relativně nedávné minulosti, kdy nadřadily otázku národa dynastickému a duchovnímu principu (s. 56, 59).

Polský pokrokový politický vývoj musí nezadržitelně směřovat k novému patriotismu, jehož reprezentanty jsou dva politické proudy – národní a liberální. Předmětem nového patriotismu již dle Dmowského názoru nemá být snaha o dosažení statického souboru práv představujících dřívější „vlast“, nýbrž národ sám jakožto živý společenský organismus s duchovní svébytností na rasovém a historickém základě (s. 61).

V Polsku počátku 20. století existovalo podle Dmowského bohužel veliké množství patriotů starého typu, pseudopatriotů, kosmopolitů a socialistů, kteří měli na národní vývoj negativní vliv. Patrioti starého typu si představovali „národní boj“ jako pouhé úsilí o obranu práv utiskovaných a nedoceňovali národnostní rozměr problematiky. Například spor s Pruskem považovali za otázku vztahu k pruské státní organizaci, aniž by v něm viděli dimenzi hlubší národnostní rozepře mezi Poláky a Němci. Pseudopatrioti zase hojně mluvili o národu, budovali kult minulosti, ale chtěli se vyhnout všem závazkům a omezovali se na ideu „být Polákem v srdci“, přičemž se domnívali, že v současnosti je jediným realizovatelným úkolem starost o ekonomický blahobyt. Polsko tak trpělo nedostatkem politického života (v

²¹⁵ Srov. opět Gökalpův postoj (G, s. 58 – 59; P, kap. III.4).

ruském záboru) a absencí národní ideje v politice (v pruském a rakouském záboru). Kosmopolitů bylo podle Dmowského v Polsku více, než by se na první pohled mohlo zdát. Mnohdy se označovali za patrioty, ve skutečnosti ale představovali proud nepřátelský vůči národnímu myšlení. Nebyli pro vlast ochotni cokoliv obětovat, žili jen svými egoistickými zájmy a bezprostředními potřebami a nechápali oběti nutné pro obranu národa.²¹⁶ Socialisté měli blízko ke kosmopolitnímu proudu a národní hnutí a nacionalismus označovali za vybočení z cesty pokroku, protože sami vzhledem ke svému původu do značné míry stavěli na židovských kořenech s jejich specifickou „duchovní fyziognomií“ (s. 58 – 59).

Naproti tomu národní²¹⁷ a liberální proud sloužily rozvoji národa a přes svou protikladnost se vzájemně doplňovaly. Historickým příkladem byla v tomto směru pro Dmowského opět Anglie, kde se liberálové zasloužili o svobody jednotlivce a konzervativci (národovci) zase o impérium a rozšíření anglického jazyka. Liberální a národní myšlení byly bohužel v Polsku nezdůvěryhodně vnímány jako dvě nesmiřitelné tendence. V harmonické společnosti musí ale být dle autora zájmy národa a jednotlivce vyváženy. Celkově však Dmowski upřednostňoval jednoznačně národní myšlení a liberální prvek považoval jen za doplněk, který nesmí národním zájmům přerůst přes hlavu. Odsuzoval takzvané polské demokraty, které dle jeho názoru zajímala jen osobní svoboda jednotlivce a národní zájmy u nich zůstávaly příliš v pozadí. Otevřeně se zároveň stavěl proti volnomyšlenkářství a domníval se, že liberalismus nepodřazený národnímu myšlení přinesl v minulosti Polsku jen škodu.

Vzhledem ke specifickým místním podmínkám nelze proto podle Dmowského v Polsku anglický model plně přejmout. Závazky jednotlivých občanů vůči národu nemohou být u všech národních společenství stejné, neboť závisí na stupni rozvoje a na mezinárodních okolnostech. Jednotný polský stát na přelomu 19. a 20. století neexistoval a zájem národa nebylo v Polsku na rozdíl od západní Evropy možno stavět do protikladu k zájmu jednotlivce. V západních zemích museli liberálové bojovat proti silné absolutistické monarchii a nikoliv proti cizí nadvládě. V Polsku však osobní a kolektivní zájem nelze štěpit a národní otázka musí stát na prvním místě (s. 60).

Krajním politickým liberalismem se ještě za Rzeczi pospolitité vyznačovala polská šlechta a stavěla se tím proti státu. Vůči šlechtě se nevytvořila žádná opozice a neexistovala tudíž alternativa. Až pod dojmem úpadku se z pokolení vychovaného v atmosféře vnitřního

²¹⁶ Dmowski jako příklad uvedl otázku ochrany polských rolníků v Podolí, které kosmopolité údajně vůbec nerozuměli, protože sami nebyli bezprostředně ohroženi.

²¹⁷ Národní proud je podle Dmowského většinou nesprávně označován jako „konzervativní“.

obrození druhé poloviny 18. století zrodil politický proud vystupující s programem přebudování Rzeczy pospolite (podle Dmowského jej lze označit jako „národní“) a našel své vyjádření v konstituci 3. května²¹⁸, která chtěla rozšířit politická práva na větší skupinu obyvatel, zvětšit povinnosti lidí vůči státu, posílit vládu a zavést dynastické nástupnictví. Konstituce byla reakcí na „hrůzný liberalismus“, targowická konfederace²¹⁹ ale tyto snahy udusila (s. 63 – 64).

Kdyby polské myšlení 19. století navázalo na antagonismus národovců a liberálů konce 18. století, vyvíjela by se podle Dmowského polská politika přirozenou cestou ku prospěchu národa i jednotlivce. Konstituce 3. května však nenalezla pokračovatele. Polský „demokratismus“ 19. století napodoboval pro Polsko nepřirozený západoevropský liberální model a nevytvořil ideu silné polské státnosti, která by se postavila proti politickému liberalismu šlechty. Konzervativní myslitelé sice postupně pochopili příčiny úpadku Rzeczy pospolite, studovali ale pouze jejich historickou podobu (typickým příkladem byla krakovská škola²²⁰) a nevyvodili ze svého poznání žádné důsledky pro přítomnost (s. 64 - 65).

Národní program a národní úsilí se dle Dmowského názoru musí přizpůsobovat historickým podmínkám udávaným pokrokem civilizace, mezinárodní situací a aktuálním stavem národa. Tyto veličiny nesměřují ke statické neměnnosti. Představitelé polského myšlení se nezdálo mylně domnívali, že národní úsilí sleduje stabilní cíle, po jejichž dosažení by existovala jakási bezdějinnost, stabilita hranic a stávajících pořádků. Národ ale naopak musí být neustále aktivní, vnímavý ke změnám a novým nutnostem. Povrch země není „muzeem k přechovávání etnografických exemplářů, každého na svém místě, v pořádku a celistvosti“. Nutné sblížení jednotlivých národů v moderním světě neznamená, že by zároveň klesal tlak (a nátlak) jednoho národa na druhý, ba naopak. Čím užší vztahy má jeden národ s druhým, tím více mu musí záležet na tom, aby byl druhý národ strukturován podobně. Silnější národ se snaží přimět slabší k tomu, aby se civilizoval. Pokud národ sám nevytvoří civilizaci, bude do civilizační práce zapřažen jinými a bude tak prosazovat nikoliv vlastní, nýbrž cizí zájmy. Na druhou stranu ale i „civilizující“ na sebe bere břímě spojené

²¹⁸ Ústava z 3. května 1791 prosazená králem a reformisty měla z Polska učinit konstituční monarchii nového typu a provést politickou modernizaci (i když nadále garantovala privilegia šlechty a katolicismu). Polská a litevská ústřední správa měly být spojeny do společných úřadů. Ústavní strana byla ale následujícího roku poražena.

²¹⁹ Targowická konfederace byla spolkem uzavřeným roku 1792 mezi polskými magnáty a carevnou Kateřinou II. Z polské strany byla vedena snahou bránit tradiční šlechtická práva a odstranit reformy zavedené ústavou z 3. května 1791. Cíle zrušení ústavy a reforem bylo dosaženo.

²²⁰ Krakovská historická škola se zformovala v druhé polovině 60. let 19. století. Její reprezentanti se stavěli proti lelewelowské skupině historiků, jež svou koncepci zakládala na vyzdvihování polského stavovského státu a Rzeczy pospolite. Představitelé krakovské školy se naproti tomu domnívali, že rozvrat Polska byl způsoben především vnitřními nedostatky v rámci polského státu.

s civilizováním méně pokročilého národa a musí v tomto směru podstoupit nemalé oběti. Pokud ale má dostát své morální odpovědnosti vůči lidstvu, je povinen takovýto čin vykonat (s. 66 – 67).

Panství nad teritorií se mění a podle historické zákonitosti i měnit musí. Nad touto skutečností se podle autora nelze z pozice současníka pozastavovat. Jestliže se z perspektivy začátku 20. století zdálo být úsilí Angličanů o dosažení nadvlády nad búrským územím křivdou, protože došlo k porušení principu stability hranic, historický náhled oproti tomu ukazuje, že Búrové šedesát let předtím ovládli území Kafrů, které zcela zbavili veškerých práv. Sami Kafrové přišli ze severu tamtéž teprve před 200 lety a obsadili území do té doby patřící Hotentotům. Tak by bylo možno podle Dmowského pokračovat a uvádět nesčetně příkladů z jiných míst. Podle zásady integrity teritorií by například v Austrálii neměl nikdo zasahovat do životního způsobu „poloopic, které lezou po stromech, živí se syrovými plody a dorozumívají se pomocí neartikulovaných zvuků“, zatímco „rasy našeho, vyššího typu, které tvoří civilizaci... se mají dusit v přelidněné Evropě, nerozšiřovat za její hranice svou vládu a civilizaci a čekat, až se přiblíží žluté nebezpečí, až přijdou barbaři z východu, kteří naši civilizaci zničí“ (s. 69).

Polsko rovněž kdysi zahrnovalo obrovské prostory za Dněprem a Dvinou osídlené civilizačně pasivním (*bierne cywilizacyjny*) obyvatelstvem. Poláci jim dali kulturu a světlo a povolali je k budování civilizace. Polsko ale zároveň vystoupilo ze své dráhy rozvoje. Tím za sebou přestalo po cestě pokroku táhnout východní oblasti, které následně začaly upadat. Dříve polská východní území mocensky ovládli Rusové. V civilizačním ohledu ale nepřinesli nic nového a tato teritoria zaznamenávala soustavný regres. Poláci by si měli být vědomi své civilizační povinnosti vůči těmto územím vzniklé historickými vazbami a do budoucna by měli přemýšlet o případném rozvinutí civilizační práce podobně jako ji rozvíjejí Angličané na mnoha místech mimo Evropu. Měli by tak splnit svůj již naznačovaný závazek vůči lidstvu, protože „skvělé činy předků z období mladosti národa by Polsku nezajistily dobré jméno před historií, kdyby je současníci zhanobili svou leností a marnotratností“ (s. 70).

Doplňky

V doplňkovém textu *Základy polské politiky* (vydání z roku 1907) Dmowski poukázal na obrat k aktivnímu politickému životu, ke kterému v Polsku došlo během několika málo let uplynulých od prvního vydání. Tato změna byla dána takřka výhradně vnějšími okolnostmi, porážkou Ruska ze strany Japonska a následnými proměnami ruské politiky.

V Polsku již sice podle autora po několik let narůstala politická aktivita, stále se ale ještě omezovala na nepříliš široký okruh osob. Pro dosažení jakýchkoliv vyšších cílů bylo však podle Dmowského nadále třeba výrazné národní ideje, které se Polákům stále nedostávalo, protože polské politické instinkty byly nedostatečně rozvinuty. Důvod spočíval v relativní krátkosti polských dějin oproti historii západoevropských národů a rovněž v menší jednoduše polského vývoje. Polské dějiny se přitom vyznačovaly četnými změnami národního údělu a tím i vlivů, které politické instinkty ustavují (s. 72 – 73). Úkol Poláků byl na počátku 20. století podle Dmowského o to těžší, že polské politické myšlení muselo pracovat i s kategoriemi, které ve zdravém a nezávislém národě nebyly nutné (Dmowski je však blíže necharakterizoval).

Národní idea a politické myšlení národa musí podle autora vycházet z etických základů dvojího druhu. Jednu větev tvoří etika křesťanská (společná evropským národům), druhou potom etika národní. Tyto dva proudy se vzájemně doplňují, neboť každý určuje chování v jiné oblasti. Křesťanská etika vymezuje vztah člověka k člověku, národní etika potom vazbu jednotlivce k národu a poměr národů mezi sebou. Křesťanská etika zavazuje člověka pouze tehdy, když jde o vztah k bližnímu zproštěný povinností vůči vyššímu národnímu celku. Kde ale člověk vystupuje jako představitel a obránce práv svého národa, zavazuje jej pouze etika národní (s. 75 – 76).²²¹

Křesťanská nauka se zrodila v období úpadku římského impéria v nenárodním prostředí. Umožňovala tehdy, aby se jednatel vyrovnal s těžkostmi doby, „zaplnovala duchovní poušť jeho osobnosti a chránila před zoufalstvím“. Později, když se křesťanství setkala s „mladými národy“, vytvořilo symbiózu se státní organizací. Křesťanská etika tak působila nadále vedle etiky národní. Prostřednictvím národa se vytvořil nejsilnější „morální svazek“, jaký kdy v dějinách lidstva existoval. Duchovní síla a vyspělost mohly snadno překonat hospodářskou zaostalost.²²² Národní etika vycházela z vědomí pevného svazku s předchozími pokoleními, z myšlenky, že nejvyšší uspokojení přináší věrnost zásadám otců a dědů (s. 75, 77).

Církev bohužel sehrála v národních dějinách mnohdy negativní úlohu, protože její vztah k národu byl nezřídka ambivalentní či lhostejný. Historický výzkum podle Dmowského ještě ukáže, že duchovenstvo se na mnoha místech snažilo přetrhnout vazby mezi

²²¹ Srov. výrazně odlišný přístup Masaryka a Unamuna a poněkud podobný Gokalpův důraz na vlasteneckou morálku oproti morálce osobní.

²²² Dmowského akcentace duchovní síly je větší než v původním textu; Dmowski vycházel z poznatků ze své bezprostředně předcházející cesty do Japonska (1905), jež ho do značné míry fascinovalo. Japonsko považoval za příklad země s neobyčejně pevným vztahem k národní etice. Rusko – japonská válka podle Dmowského ukázala, že není rozhodující kvantita, peníze a vyšší stupeň rozvoje materiální kultury, nýbrž síla ducha.

jednotlivcem a společností a dezorganizovalo národní instinkty. Přes všechny chyby, které církve v minulosti učinila, představovala církevní organizace na počátku 20. století dle Dmowského názoru spíše spojence než protivníka národních cílů. Protinábožensky zaměřený ideový racionalismus zrozený v 18. století byl další evolucí myšlení již dávno překonán, jeho pozůstatky nepřátelské vůči národním cílům reprezentované v první řadě svobodnými zednáři však přežily i na počátku 20. století.²²³ Náboženství i církve představují naproti tomu přirozenou součást charakteru lidu, i když nejsou přímo totožné s národní morálkou a národními hodnotami.

Národ se neskládá z rovnocenných jednotek, z jednotlivců, kteří by všichni své národní závazky pocíťovali. Celá dosavadní historie lidstva podle Dmowského ukazuje, že morální předvoj společnosti tvoří většinou pouze nepočetná skupina, jejímž úkolem je zavedení pořádku a organizace v neorganizovaných a národně dezorientovaných masách (s. 77 – 78). Základní organizací spjatou s národem a stvořenou prostřednictvím naznačené nepočetné elitní skupiny byl stát. Základy národních instinktů vznikly již v předstátním období, kdy se rodily předpoklady budoucích státoporných schopností národa, avšak teprve státní organizace zbudovala skutečnou národní psychiku. Národ ve své plné podobě je proto plodem státu a státní organizace. Všechny existující národy mají v souladu s Dmowského koncepcí buďto vlastní stát nebo jej alespoň někdy měly. Jednotný národní jazyk a všechny národní literatury, které stojí za zmínku, se rozvinuly v souvislosti se státní organizací. Národní hnutí 19. století zaznamenala úspěch zejména tam, kde v paměti existovala tradice dřívějšího nezávislého státu. Nejklasičtější příklad představují Čechy. Na druhé straně se ale v 19. století vytvořila řada hnutí bez historického státního základu, která je spíš než jako národní možno označit za národnostní. Svou ideologii tato hnutí obvykle stavěla na jazykové a kulturní odlišnosti a v případě menšin v rámci polského historického území byla rozdmýchávána velmocemi, jež se bály polského znovusjednocení a proto podporovaly národnostní separatismy. Národnostní hnutí (zvláště litevské a rusínské) se tím stala nepřáteli polské národně – státní ideje (s. 78 – 83).²²⁴

Žádný stát se pochopitelně neskládá z etnicky jedolitého materiálu. Historicky úspěšné země se však musely s etnicky motivovanými separatismy vyrovnat. Římská říše exterminovala jazykové odlišnosti v celé jihozápadní části Evropy a USA při všem svém

²²³ Srov. Masarykem hojně tematizovaný negativní postoj k osvícenskému liberalismu.

²²⁴ Dmowského postoj vůči národnostem vychází z pozice běžné u „velkých“ („vládnoucích“) národů, na rozdíl od nich však národnostní hnutí nehodnotí ani tolik jako feudální přežitek, nýbrž spíše jako úmyslný nepřátelský akt bez reálných základů zaměřený proti polským snahám. Srov. Hroch, M.: *V národním zájmu. Požadavky a cíle evropských národních hnutí 19. století v komparativní perspektivě*. Praha 1996, s. 103.

liberalismu a toleranci nikdy nedopustily, aby si nově příchozí uchovali své jazyky. Některé státy jsou z naskýtajícího se etnického materiálu schopny vytvořit jednotný národ, některé nikoliv. Příklad prvních představovaly Spojené státy americké, příklad druhých zase Rakousko, které tak bylo v delší či kratší historické perspektivě odsouzeno k zániku (s. 80).²²⁵

V oddílu *Przewroty* (součást vydání z roku 1933) Dmowski retrospektivně zachytil fáze vývoje Polska mezi povstáním roku 1863 a dobovou „křizí evropské civilizace“ (počátek 30. let 20. století). Povstání podle jeho názoru na čtyřicet let pohřbilo polskou otázku. V mezinárodní politice se v té době neudálo nic, co by mohlo naznačovat, že se jedná jen o přechodné období. V zahraničí se na existenci Polska postupně zapomínalo (s. 89). Na druhé straně ale byla právě tato epocha zcela zásadní pro vnitřní vývoj. Prostřednictvím procesu modernizace došlo k hlubokým revolučním změnám psychiky obyvatelstva i struktury společnosti. Změny probíhaly zároveň ve všech třech zábořech, nejdůležitější byl však vývoj v zábořu ruském, který díky své velikosti jako jediný mohl vytvořit životaschopné centrum. Po vídeňském kongresu se v éře tzv. Kongresovky (1815 – 1831) těšil relativní autonomii, uchovával užší styky se západem než zbylé dva zábořy a celková úroveň politického myšlení v něm byla vyšší. Po zrušení roboty (1864) nastal nebyvalý převrat v hospodářství. Rodící se polský průmysl pronikl na ruské trhy a později i do asijských oblastí, kam sahal ruský vliv. Došlo k revoluci v polském myšlení a stará rolnická psychika se rychle přetvářela v psychiku komerční. Hospodářskému rozvoji ale neodpovídal stav veřejných institucí zůstávajících na nízké úrovni. Země proto nebyla na náhlé přeměny připravena. Samo povstání roku 1863 oslabilo vliv polské „civilizace“ na Litvě a ve východních oblastech a zvýraznily se rozdíly mezi západním a východním Polskem, které se později naštěstí opět začaly stírat (s. 90 – 92).

Rostoucí vrstva inteligence nepostupovala podle Dmowského dostatečně jednotně. V polském myšlení se zrodily tři proudy – západní, který vyrostl z polských tradic a evropských vlivů, východní, vychovaný ruskou revolucí a ruskou literaturou a židovsko polský, reprezentovaný Židy i požidovštěnými Poláky. Druhé dva jmenované proudy se sblížovaly tím víc, čím silnější roli hrál židovský element v ruské revoluci. Výsledné politické rozštěpení v počátcích 20. století nemělo podle Dmowského mezi evropskými národy obdoby. Politická nejednotnost měla za následek, že po znovuvybudování nezávislého státu

²²⁵ Srov. víceméně obdobný Gökalpův postoj k mnohonárodnostním říším odsouzeným nutně k zániku (G, s. 60; P, kap. III.4).

po první světové válce nebyl národ morálně ani myšlenkově připraven v samostatné zemi žít (s. 91).

Na konci 20. let vstoupila evropská civilizace do éry krize, jejíž příčiny přes vnější ekonomické projevy neležely v hospodářství, ale mnohem hlouběji. Staré národy degenerovaly. Polsku by ale podle Dmowského tato krize přes všechny aktuální obtíže mohla přinést především příležitost, neboť úpadek starých unavených národů dává logicky mladému národu šanci posunout se civilizačně dopředu. Historie poskytuje dle autorova názoru dostatek příkladů, kdy nepočetný a chudý národ získal ve světě velké slovo jen díky tomu, že jej vázaly pevné morální zásady. Právě tohoto současného „převratu“ ve světě by mělo Polsko využít, aby dokončilo přerod vlastní společnosti k modernitě, ale nedalo se přitom na cestu duchovní komercializace, což byla chyba, které se dopustily národy západní (s. 93 – 97).

III.4. Türkçülüğün esasları

Kniha Základy turectví byla jako celek vydána roku 1923 a autor v ní v ucelenou koncepci sjednotil myšlenky a ideje svých původně časopisecky vydaných článků. Dílo se snaží v první řadě dát ucelený program tureckým národním snahám a reaguje v tomto smyslu zejména na obecnější problémy, s nimiž se turecký národ potýkal. Autor poukázal na nutnost přijetí „západní civilizace“, která pro něj byla podmínkou vybudování moderního konkurenceschopného státu způsobilého vyrovnat se v politickém, hospodářském i civilizačním ohledu západním společnostem. Prosazení západní civilizace se ale dle jeho názoru týkalo především technologie, metod a vědy a jeho skloubení s tureckou národní kulturou a islámským náboženstvím bylo nezbytné. Moderní Turecko podle Gökälpa musí paralelně s rozvojem technických a hospodářských sil budovat národní kulturu, odvrátit se od odnárodněných osmanských vzorů a zapojit do vlasteneckých snah lid, jehož hodnoty jsou národním cílům a nezkažené národní kultuře nejbližší.

Kniha se skládá ze dvou částí. První se zabývá podstatou turectví (*Türkçülüğün özü*), je obecnější a více založená na historii. Definuje výrazy turectví a turánství, analyzuje jejich historický vývoj, vymezuje pojmy kultura a civilizace a ptá se po jejich vztahu. Druhá část je nazvána Program turectví (*Türkçülüğün programı*), na rozdíl od první není tak hluboce teoreticky ani historicky ukotvena a zaměřuje se více na aktuální potřeby tureckého národa.

Nastiňuje postup, jímž by se úsilí tureckých vlastenců v rámci jednotlivých dílčích složek tvořících podstatu tureckého národa mělo ubírat.

Vlastní výklad o turecké problematice zahájil autor zevrubným popisem historického vývoje tureckého národního hnutí. „Turectví“ se podle Gökälpa zrodilo dříve než úsilí o prosazení tureckých národních zájmů. Původní ideové zdroje tureckého obrození nevzešly ze samotných tureckým etnikem obydlených oblastí, nýbrž převážně z Evropy. Zájem Evropanů o turecké umění, zejména o produkty hmotné kultury a řemesla,²²⁶ vyústil v turkofiliu, která se již neomezovala na obdiv k uměleckým předmětům a byla obrácenou stranou mince k jinak převažující turkofobii. Gökalp blíže časově nevymezil období vzniku tohoto proudu, zdá se však, že měl na mysli 18. století. Turkofilie se neomezovala na obdiv k uměleckým předmětům a zahrnovala i celkové zhodnocení estetických a morálních kvalit tureckého lidu. Uznání a úcta ze strany Evropanů nesměřovaly ale k vyšším arabizovaným a persianizovaným osmanským vrstvám, které se od tureckého národa a kultury odvrátily, nýbrž k lidu a jeho přirozeným hodnotám. Neméně ovlivnila vznik pozdějšího tureckého národního hnutí nová v Evropě zrozená disciplína – turkologie, neboť evropské studium turecké problematiky poukázalo dříve než sami Turci na starobylost turecké kultury.²²⁷

Od 50. let 19. století se začalo aktivizovat domácí hnutí. Byly založeny akademie a univerzita (1851, respektive 1863) a prvními otci turectví se podle Gökälpa stali Ahmed Vefik Paşa (1823 – 1891) a Süleyman Paşa (1838 – 1892). Ahmed Vefika Paşa (univerzitní profesor historie a filosofie) položil v souladu s Gökälповým názorem skutečné základy turectví, překládal ze staré východní turečtiny a sestavil též turecký slovník (vydán 1876). Soudobou turečtinu přitom považoval za pouhý dialekt obecné turečtiny vlastní i dalším turkickým národům. Gökalp se snažil doložit Vefikovu národní horlivost faktem, že veškerá výbava v jeho domě byla turecké výroby a tureckého stylu a že Vefik manželce zakazoval nosit evropské oblečení s tím, že nic netureckého nesmí překročit práh jeho domu. Süleyman Paşa působil na vojenských školách a ovlivnil její De Guignesův výklad tureckých dějin. Byl prvním mužem v Turecku, který psal o historii Turků na základě starých turkických a čínských pramenů a jako první rovněž považoval za předky Turků Huny. Roku 1876 vydal Dějiny světa (*Tarih – i alem*), ve kterých vysvětloval význam dějin napsaných Turkem a nevhodnost překladů historických prací z evropských jazyků. Evropské knihy byly dle jeho názoru neobjektivní a plné pomluv dotýkajících se islámského náboženství a tureckého

²²⁶ Gökalp blíže časově nevymezil období vzniku tohoto proudu, zdá se však, že měl na mysli 18. století.

²²⁷ Gökalp jmenovitě vyzdvihl čtyřdílnou práci Josepha de Guignese, jež vyšla v letech 1756 – 1758; z pozdějších děl potom dílo Léona Cahuna (vydaná roku 1896), jež bylo záhy přeloženo do turečtiny (G, s. 6).

národa. Süleyman si podle Gökalpa uvědomil, že jazykem Turků je turečtina a nikoliv osmanština (směsice několika jazyků) a napsal Tureckou gramatiku (*Sarf – i türki*) a pro účely vojenských škol dílo Turecká (podstatná) jména (*Esma - i türkiye*), čímž chtěl zabránit zapomínání tureckých slov (s. 3 – 5).

Sultán Abdulhamid (1876 – 1909) se snažil rodící se turecké hnutí potlačit, ke konci jeho vlády ale začalo národní hnutí v Turecku opět vzkvétat. V téže době se však turkické hnutí začalo rodit i v Rusku (jednak v Ázerbájdžánu, jednak u krymských Tatarů), odkud přišel do Istanbulu představitel tehdejšího turkismu Hüseyinzade Ali Bey (1864 – 1941). Pocházel z Ázerbájdžánu a působil jako lékař, novinář a básník. Hüseyinzadeho báseň *Turan* lze dle Gökalpa považovat za první projev panturkismu.

Druhým významným představitelem rodícího se národního hnutí byl básník Mehmet Emin Bey, autor stěžejní básně *Ben bir türküm, dinim, jinsim uludur* (Jsem Turek, mé náboženství a má rasa jsou vznešené). Zatímco Hüseyinzadeho ovlivnila formující se národní hnutí na území Ruska (zvláště hnutí gruzínské), Mehmet Emin Bey se inspiroval u dobových islámských náboženských reformátorů Muhammada Abduha (1849 – 1905) a zvláště u al – Afgháního (1838 – 1897), který údajně Mehmeta podnítil k užívání jazyka lidu a ke psaní vlastenecké poezie. Obě zmiňované básně představovaly dle Gökalpa základ myšlenkového obratu v tureckém životě (s. 6).

Po mladoturecké revoluci zaznamenal velký vzestup osmanismus, který ale záhy začal pozice rychle ztrácet a po roce 1909 se dosud osmanismem ovlivňované mladoturecké hnutí rozštěpilo na dvě skupiny – panosmanisty (považovali za „národ“ všechny obyvatele říše) a panislamisty (idea národa se zakládala na *ummě*, muslimské náboženské obci).²²⁸ Oba proudy byly pro zemi škodlivé, brzy se ale jako hlavní proud prosadil turecký nacionalismus, který se stal převládajícím hnutím mezi intelektuály. Vznikl ryze národovecký časopis *Türk Yurdu* (Turecká domovina) a rovněž klub *Türk Ocağı* (Turecké ohniště). Turci zlepšili své postavení v rámci Osmanské říše, přesto ale zůstala jejich pozice slabou. Aktuálním cílem platným i v době sepsání knihy se stalo rozšíření národní ideje z řad intelektuálů na lidové vrstvy. Tuto tureckou ideu uvedl plně do praxe až Kemal Atatürk, dovršitel a největší postava tureckého národního hnutí (s. 9 – 11).

Turectví pro Gökalpa znamenalo přijetí národa jakožto hodnoty. Posilování národního vědomí a vytváření národní solidarity představovaly podle autora historicky dlouhodobý proces, který počínal v nejranější fázi vzniku národa z etnických skupin. V časných fázích

²²⁸ Současná historiografie považuje panosmanismus a panislamismus za dva nezávislé proudy již pro předcházející období vlády Abdulhamida II. (1876 – 1909). Srov. P, kap. I.4.

utváření národa ztělesňovalo důležitého národotvorného hybatele náboženství, jež sehrávalo v tureckých dějinách předislámské i islámské epochy neustále velkou úlohu. Božstva vždy chtěla, aby je uctívali jejich „potomci“ a nikoliv cizinci. Předtím, než se etnické skupiny stanou národem, procházejí podle Gökalpa dlouhou fází vývoje od klanů přes komunity ke konečným společnostem. Genezi klanů, komunit a společností analyzoval Gökalp spíše v teoretické než aplikované rovině. Otázka vzniku národa z etnik je pro konkrétní turecký případ v Gökalpově práci spíše naznačena než probírána. Klany představují základní politické buňky vytvořené na úrovni malých etnických skupin a postavené na vztahu ovládajícího a ovládaného.²²⁹ Komunity ztělesňují všechny velké říše, které si podřizují řadu „národností“. Pokud určitá národnost nabude národního vědomí, není možné ji dlouhodobě udržet v podřízeném postavení vůči říši a jí vytvářené komunitě. Emancipující se národnost dříve či později nutně získá nezávislost a vzniká tak společnost, přičemž každá skutečná společnost je zároveň národem (s. 57 - 58).

Komunitní fáze vývoje společnosti škodí podle Gökalpa jak podřízeným skupinám, tak i etnické skupině dominantní. Dějiny Turků v Osmanské říši byly v tomto směru ideálních příkladem toho, jak zdánlivě vládnoucí národ existencí podobného útvaru trpěl. Turci se pro Osmanskou říši neustále nasazovali, aniž by od ní cokoliv získali a stali se tak její obětí.²³⁰ Turci museli sloužit jako vojáci a neměli proto příležitost k rozvoji ekonomiky a vzdělanosti. Na druhé straně „ovládaným“ etnickým skupinám existence Osmanské říše spíše prospívala. Osmané jim ponechali jejich kulturu, vzdělanost a bohatství, zatímco Turci je s vlastním nasazením vojensky chránili a otevírali tak prostor pro svobodný mírový rozvoj netureckých skupin.

Příklady, kdy vládnoucí národ bez újmy rychle překonal stadium komunity a stal se společností, jsou podle Gökalpa v historii jen nečetné. Ideální vzor takového vývoje skýtala Británie. Angličané vytvořili „společnost“ ještě před tím, než ovládli Skoty, Velšany a Iry. Základ společnosti představoval parlament, který byl po staletí složen výlučně z Angličanů a upozadil roli panovníka a dvora. Poté, co Angličané ovládli ostatní národy obývající britské ostrovy, zabránili jim v tom, aby se staly součástí anglické společnosti a národa a získaly tak podíl na moci. Angličané vládli celému území své zvětšující se říše vždy výhradně s ohledem na národní zájmy a anglické ideály. I v době britského světového impéria zůstaly parlament a vláda výhradně v anglických rukou. Anglický národ nikdy nezapomněl na svou

²²⁹ Pokud se určitá etnická skupina dělí na kmeny, každý kmen je podle Gökalpa z politického hlediska klanem.

²³⁰ V poněkud mírnější podobě srov. Unamunův pohled na vztah mezi Kastilií a okrajovými oblastmi Španělska (U, s. 77, 80; P, kap. III.2).

vlastní identitu a proto se Británie stala největší světovou velmocí.²³¹ Oproti Británii žili jiné evropské národy mnohem déle v primitivním zřízení postaveném na státu ztotožněném s panovníkem. Skrze dědičné nároky mohla část území přejít do cizích rukou, panovník mohl dát část teritoria jako věno své dceři apod. Pojmy národ a etnická příslušnost neměly proto v kontinentálních zemích dlouho do novověku žádný reálný význam (s. 58 – 59). Národní vědomí se nicméně pozvolna prosadilo, přičemž národní hnutí probuzeného etnika nemohla podle Gökälpa potlačit ani sebevětší armáda.

Protože všechny evropské etnické skupiny se již národně probudily, nelze v Evropě dle Gökälpa názoru zakládat kolonie. Zánik Osmanské říše (stejně jako Rakouska – Uherska a Ruska) rozhodně nebyl pouhým výsledkem války a tudíž víceméně náhodnou záležitostí, nýbrž vyústěním vyplývajícím z absence homogenní národní společnosti.²³² Národně silné Německo se nezhroutilo a díky silnému národnímu vědomí vyšlo z první světové války v podstatě posíleno (Gökalp nepochyboval o tom, že se Rakousko s Německem nakonec sjednotí). Na rozdíl od evropských oblastí se v arabských částech Osmanské říše národní vědomí zatím v masovém měřítku neprosadilo, místní kmeny žily na úrovni klanového života a města nedosáhla úrovně „společnosti“. Podle Gökälpa bylo proto nanejvýš pravděpodobné, že Angličané a Francouzi si tyto oblasti rozdělí. Situace Turků byla ale již zcela odlišná a probuzené národní vědomí pokus o kolonizaci zmařilo.²³³

Národ je v tureckém pojetí podle Gökälpa definován jazykem a kulturou, ke kterým se přiřazují specifické morální vlastnosti a nahlížení na estetiku (s. 15). Podstatou člověka je duše (nikoliv krev) a podobně je tomu i s národem. Alexandr Makedonský považoval za svého otce spíše Aristotela než Filipa, protože právě Aristoteles byl původcem jeho duchovní podstaty. Rasová, etnická ani geografická koncepce národa neodpovídá turecké realitě. Sociologie potvrzuje, že člověk je při narození nesociálním tvorem, který není nositelem sociálního vědomí a nerodí se s předem vštípenými náboženskými, etickými, politickými, právními, jazykovými nebo ekonomickými hodnotami a vzorci. Rasové pojetí národa přisuzující antropologickým rysům určité psychické vlastnosti selhává, neboť se ukázalo, že žádný národ v Evropě nemá společné anatomické rysy, jež by jej odlišovaly od národů

²³¹ Srov. Dmowského přístup k historickému příkladu Anglie, který stejným způsobem vyzdvihoval anglický vzor, byl však v hodnocení příčin dějinného úspěchu Angličanů poněkud idealističtější (D, s. 49 – 50, 55; P, kap. III.3)

²³² Srov. v tomto ohledu Dmowského postoj, který vzhledem k multinacionalitě státu předvídal zánik Rakouska – Uherska (D, s. 80; P, kap. III.3)

²³³ Vznik národního vědomí a moderního národního hnutí představuje podle Gökälpa jedinou cestu, jak kolonialismus zničit. Až se národní hnutí plně prosadí i u Arabů, bude kolonialismus neudržitelý. Panislamismus, v nějž byla dříve v tomto směru vkládána naděje, se projevil jako nefunkční, neboť bránil pokroku muslimských národů (G, s. 60 – 61).

ostatních (s. 12, 16). Etnické pojetí turectví poněkud zmírňující rasovou formu by bylo stejně iluzorní. V žádné společnosti nikdy v historii etnická čistota neexistovala a etnický původ nebyl při vývoji a při vzniku společnosti rozhodující. Národní kultura je spojena s konkrétními lidmi a jejich způsobem života a není proto omezena ani určitým ohraničeným geografickým teritoriem (s. 14).

Zdůrazňování etnické čistoty je normální u národů, které se historicky nacházejí ve stadiu sociálního vývoje a neodpovídá úrovni dosažené Tureckem 20. století. Z tureckého národa nelze vylučovat osoby s etnickými arabskými či albánskými předky vychované tureckou kulturou. Jejich předci v minulosti s etnickými Turky sdíleli věci dobré i zlé a trvání na principu etnického původu by znamenalo vyloučení řady intelektuálů a bojovníků za národní věc z národní komunity přesto, že jejich životní styl a smýšlení jsou turecké (s. 16). Sociální rysy se nepřenašejí biologickou dědičností, nýbrž výchovným procesem (s. 12 – 13). Moderní turecká společnost proto musí národní ideu budovat na výchovu přenášené kulturní jednotě, která nemá nic společného s „krví“ (s. 13).²³⁴

Turectví nelze podle Gökalfa vnímat příliš široce a zařazování všech turkických populací do tureckého národa by bylo chybné. Prvotní cíl tureckých národních snah představovalo uhájení Anatólie jako základny tureckého národa, jejíž sjednocení pod národní vládou považoval Gökalp v danou chvíli za uskutečněné. Do okruhu dalších úkolů a zájmů tureckého národního hnutí se potom podle autora řadila pouze oghuzská (jihozápadní) větev turkických národů, tedy geografická oblast zahrnující vedle Anatólie Ázerbájdžán a západní části Persie. Vzájemnou blízkost oghuzských populací dokazoval údajně historický vývoj, jazyk i lidové příběhy. V těchto oblastech se kdysi nacházely říše Akkojunlu a Karakojunlu²³⁵ a o vzájemné příbuznosti svědčily i ve 20. století podobné místní názvy. Obyvatelstvo podle Gökalfa představovalo z větší části potomky legendárního Oghuze Chána (praotec západních Turků), kteří „žili dříve jako jedna rodina“ a odloučili se od sebe teprve před několika staletími (s. 17 - 19).

Turánismus existující vedle tureckého hnutí si kladl za cíl spojení všech turkických populací a obranu jejich zájmů. Ideově se však dle Gökalfa jednalo o zatím nejasně vymezený směr, který neměl jasně stanovenou ani svou podstatu, ani priority. Slovo *Turan* označovalo potomky legendárního Túra obývajících tzv. Velký Turkestán (celé nesmírně

²³⁴ Přestože rovněž Dmowski považoval rasovou čistotu národa za iluzorní představu, přesněji nevynešená etnicita pro něj byla základem národní pospolitosti.

²³⁵ Akkojunlu a Karakojunlu byly turkické říše rozkládající se na území dnešního jihovýchodního Turecka, Arménie, Ázerbájdžánu, severního Iráku a západního Íránu mezi druhou polovinou 13. století a přelomem 15. a 16. století. Zanikly vzájemným soupeřením (Karakojujnu) a zvláště pod tlakem Osmanské říše a Persie.

rozsáhlé území osídlené turkickými etniky). Autor se domníval, že v době sepsání knihy nebylo prosazování jednoty těchto etnik na pořadu dne a neřídké bezměrné utopické rozšiřování turánské ideje na Mongoly, Tungusy, Finy a Maďary, jejichž kulturní a jazyková vazba na turkické populace je přinejmenším sporná, by bylo zvláště problematické a možná i iluzorní. Turánismus a případný vznik stamilionového tureckého národa přesto zůstával podle Gökalpova názoru budoucím ideálem, byť možná neuskutečnitelným.²³⁶

Historický předobraz všetureckého impéria představovala podle Gökalpa Hunská říše. Legendární zakladatel říše chán Mete sjednotil turkické populace pod svým panstvím a vytvořil historicky první turecké panství. Po Hunech přišli Avaři a po nich další a další turecká impéria. S nastupující Osmanskou mocí ale tendence k turecké jednotě začala mizet, neboť Osmané nehleděli na turectví, přijali arabské a perské kulturní vzory a „východní“ (byzantsko – islámskou) civilizaci. Turectví a turecká kultura žily nadále jen v lidových vrstvách, zatímco vládnoucí třída se národní kultury vzdala ve prospěch osmanského synkretismu.

Kulturní a civilizační dichotomie v rámci obyvatelstva Osmanské říše se stala stěžejním prvkem dalšího historického vývoje a zůstala (být v pozměněné podobě) aktuálním problémem i v době sepsání knihy. Gökalp proto této dichotomii ve výkladu věnoval značnou pozornost i v teoretické rovině a vycházel přitom zvláště z Durkheimova pojetí sociologie (zejména koncepce kolektivních reprezentací) a z Tönnisovy teorie rozdílů mezi *Gemeinschaft* a *Gesellschaft*, kterou pravděpodobně přejal v podobě zprostředkované francouzskými autory (s. 49 – 53).²³⁷

Kultura a civilizace zahrnují dle Gökalpa všechny aspekty sociálního života a mají náboženskou, morální, právní, intelektuální, estetickou, ekonomickou, jazykovou a technologickou dimenzi. Jedná se však o dvě odlišné veličiny. Zatímco kultura je svou podstatou národní, civilizaci je nutno považovat za nadnárodní. Civilizace je vytvářena uměle a určuje ji soubor sociálních jevů, které jsou formovány vědomým rozumovým úsilím na základě individuální vůle. Představuje sumu společných institucí několika společností, z nichž každá má nejen rozdílnou kulturu, ale může mít i odlišné náboženství. Všechny civilizace prochází fází zrodu, rozkvětu a zániku. Jednotlivé civilizace se vzájemně nemohou míchat a kombinovat, neboť každá z nich má svou vlastní vnitřní logiku a interpretaci života.

²³⁶ Gökalp uvádí jako paralelu komunistickou revoluci v Rusku, jejímž bezprostředním cílem má být dle Lenina bolševismus, přičemž komunismus je dlouhodobým cílem a ideálem, nelze však říci, kdy ho bude dosaženo (G, s. 20); Pro vysněnou všetureckou říši užíval Gökalp výraz *Kızıl Elma* (Červené jablko), označení spojované od legendárních dob s utopickou představou zaslíbené země Turků.

²³⁷ Viz Heyd, U.: *Foundations of Turkish Nationalism. The Life and Teachings of Ziya Gökalp*. London 1950, s. 66 – 68.

Protože civilizace zahrnuje více národů s jejich specifickými kulturami, je její životnost oproti národu delší (s. 40). Na rozdíl od civilizace je kultura vystavěna v první řadě na jazyku a lze ji považovat za víceméně nezávislou na vůli jednotlivce. Mimo kategorie kultury a civilizace stojí náboženství, které je vedle nich třetím stěžejním sociálním jevem, jenž zásadně ovlivňuje život každého národa. Turecké pojetí kultury (*hars*) nelze podle Gökalpa ztotožňovat ani s jejím vnímáním francouzským ani s vnímáním německým. Francouzi dávají kultuře náboj sebezdokonalování, Němci si zase představují, že prostřednictvím své vojenské a ekonomické síly ovládnou svět. Turci chtějí ale pouze prosadit svou vlastní svébytnost, nemají však v úmyslu komukoliv ji vnucovat. Turecká kultura není dle Gökalpa hodnocení fanatická ani šovinistická a neprosazuje na rozdíl od jiných výbojnost ani imperialismus (s. 75, 117).

Civilizace může být životaschopná pouze pokud je postavena na silné národní kultuře, přílišný civilizační rozvoj působí ale národním hodnotám újmu. Kdykoliv v historii spolu soupeřily dva národy, jeden se silnou kulturou a slabou civilizací a druhý se slabou kulturou a silnou civilizací, národ se silnou kulturou zvítězil. Egypťané začali upadat v době, kdy jejich civilizace vzrůstala. Naopak Persie, jejíž civilizační pokrok byl dosud na relativně nízké úrovni, Egypťany porazila. Jakmile se však perská civilizace rozvinula, nastoupili Řekové s vysokou kulturou a po nich opět Makedoňané. Poté následovali na západě Římané a na východě Parthové a Sásánovci. Ve středověku ztratil v islámském prostředí arabský národ brzy svou kulturu a proto začala turkická etnika rychle vítězit. Říše se střídaly, avšak příčiny vítězství a porážek byly stále stejné. Jen díky silné národní kultuře zůstali podle Gökalpa Turci až do 20. století nezávislí. Životaschopná národní kultura Turkům též ve zcela nejnovější době umožnila, aby úspěšně vyhnali Brity a Francouze z Dardanel a porazili Řeky a Armény vyzbrojené a financované ze strany Angličanů.

Dichotomii mezi kulturou a civilizací odpovídá v Gökalpově koncepci rozdíl mezi „osmanským“ a „tureckým“. „Turecké“ je Gökalpem vždy popisováno jako pravý opak „osmanského“. Vše „osmanské“ představovalo napodobení něčeho cizího (s. 23 – 24). Osmanština byla kombinací třech jazyků (turečtiny, arabštiny, perštiny), neodrážela národní kulturu a byla tudíž zjevným produktem civilizace prostým citu. V oblasti literatury osmanští tvůrci nenapsali nic originálního (s. 74). Upustili od tradičního tureckého žánru balad a legend a inklinovali k arabsko – perské literatuře typu *ghazel* na jedné a evropskému stylu básní a románů na druhé straně. Skutečná kulturně turecká slovesnost byla předávána z generace na generaci a nevytvořily ji elity, nýbrž lid. Osmanští autoři trpěli sebechválou a celkové vyznění jejich děl lze považovat za značně pesimistické, zatímco kulturně turecká

literatura vycházela ze skromné a optimistické turecké duše a představovala pravý opak osmanského protějšku. Lidoví náboženští učenci byli vždy vzdělanější, morálnější a schopnější než osmanští elitní *ulemové*, které lid ve skutečnosti jako autoritu nepřijímal.²³⁸ Přirozenější a esteticky dokonalejší byla i lidová turecká hmotná kultura, kterou na rozdíl od osmanských synkretických napodobenin obdivovala i Evropa.

Osmanství kladlo ve všech ohledech zájem vládnoucí třídy (*sınıf*) nad zájem národní a stalo se tak škodlivým pro turecký lid. Osmané Turky opovrhovali a výraz „Turek“ pro ně byl synonymem čehosi nižšího a hloupého (s. 28). Turci pod osmanským panstvím si však na rozdíl od svých středověkých soukmenovců (otroků v arabských islámských říších) zachovali kulturní svébytnost, zůstali zcela netečnými k osmanské civilizaci a své ovladatele dlouhodobě nenáviděli – kdykoliv podle Gökälpa přišel jakýkoliv představitel osmanského státu nebo státní správy do turecké vesnice, rolníci se snažili uprchnout za křik „Osman přichází“ (s. 28). V zemi se tak vytvořila dvojí elita, byť se zcela nerovnoměrným postavením. Géniové se zpravidla rodí z lidu a lidová inteligence (venkovští *ulemové*, hodžové, šejchové, řemeslníci, mistři, vůdci cechů), žijící na rozdíl od panegyrických dvorských kruhů v nesrovnatelně horších materiálních podmínkách, tvořila turecký intelektuální předvoj, který se stal zárodkem budoucího národního hnutí (s. 28 – 29).

Národ byl v Osmanské říši přesto až dost pozdním pojmem a Turci dlouho postrádali dokonce i samotné jméno. Ještě reformátoři epochy tanzimátu²³⁹ se domnívali, že přiznání existence národů by znamenalo zánik Osmanské říše a proto připouštěli jen existenci osmanské identity. Mnozí Turci tak z oportunistických důvodů své turectví popírali, hlásili se pouze k osmanství a snažili se vstěpit tuto zásadu i netureckým národům impéria. Mnohonárodnostní Osmanská říše byla ale stejně jako Rakousko – Uhersko i carské Rusko již ze své podstaty nevyhnutelně odsouzena k zániku, neboť proces vytváření národních států začal dle Gökälpa v západní Evropě již před 500 lety a nutně se prosadil i v oblastech mimo západní civilizaci.

Jméno tureckého národa i jeho jazyk existovaly původně jen mezi prostým lidem, ale průkopníci tureckého hnutí naučili národním zájmům nakloněnou část elit hlásit se ke svému národu. Vzájemné poznání mezi elitou a lidem bylo však přesto jen částečné a úkol skutečného spojení elity a lidu v jednu národní společnost byl i v Gökälpově době teprve

²³⁸ Gökalp konkrétně poukázal na příklad z 18. století, z doby perského Nádir Šáha, kdy byla vedena jednání mezi Osmany a Peršany. Nádir Šáh si stěžoval na neschopnost osmanských ulemů nacházejících se ve vysokém postavení a žádal, aby se partnery v jednání stali ulemové venkovští. To údajně dokazovalo, že si Nádir Šáh vážil více tureckých ulemů než osmanských a potažmo i turectví více než osmanství (G, s. 27).

²³⁹ Označení pro přerušované období reform v Osmanské říši v 19. století.

cílem do budoucnosti. Převážně městská elita musí podle autora žít mezi lidem a poznat venkov v celé jeho komplexitě. Protože nositelem „civilizace“ jsou spíše elity a lid zastupuje v první řadě „kulturu“, národní elita by měla „objevit lid“, obracet se k němu (*halka doğru*) a snažit se jej integrovat do národního života.²⁴⁰ Důvody k tomu jsou dva – za prvé je třeba od lidu získat živou kulturu a za druhé by se lid měl vzdělat v „civilizaci“. Historie mnohých národů podle Gökalpa ukázala, jak se velcí spisovatelé kosmopolitního charakteru stali prostřednictvím obrátu k lidu autory národními²⁴¹ a v tureckém případě je zájem o lid jedinou cestou, jak se turecká elita může plně nacionalizovat. Nejlepším postupem vedoucím k dosažení tohoto cíle by byl příchod vzdělané městské mládeže na venkov, kde by vyučovala v místních školách, šířila tak civilizaci a zároveň se poučovala o turecké národní kultuře (s. 36 – 37). V moderním Turecku by se ale mezi lidem měla šířit pro národní potřeby nutná civilizace západní a nikoliv přežitá a po upadající Osmanské říši zděděná civilizace východní.

Geneze východní civilizace představovala dlouhodobý proces nezávislý na tureckém etniku a Osmanské říši. Osmané východní civilizaci přijali z vlastní vůle a navázali na dědictví, které se formovalo po tisíciletí. Středomoří kdysi patřilo k jedinému civilizačnímu okruhu a vyrostla z něj jak západní, tak i východní civilizace (s. 39). Středomořskou civilizaci vytvořili Egypťané, Sumerové, Chetitové, Asyřané a Féničané a dokonalosti dosáhla za starých Řeků. Následně ji převzali Římané, protože ale nepatřili k jejím spolutvůrcům, mělo východní středomoří prioritu. Rozdělení římské říše na západní a východní polovinu znamenalo nejen politický rozpad státu, ale i rozštěpení civilizací. Na západořímské bázi se později zrodila moderní civilizace evropská. Na východě se zase muslimští Arabové stali politickými dědici Východořímské říše (Byzance) a jejími civilizačními nástupci (s. 42).

Během středověku byl rozdíl mezi byzantskou a římskou civilizací minimální a jejich vývoj lze v oblasti myšlení, umění i vědy považovat za paralelní. Křesťanská i muslimská filosofie se snažily smířit náboženství s aristotelismem a gotika i scholastika měly svou dobu v islámské architektuře a filosofii. Křesťanům ani muslimům se nepodařilo proměnit hlouběji civilizační okruh, do něhož náleželi. Jedinou výraznou inovací, jíž dosáhl „západ“, představoval zrod rytířské kultury, který podle Gökalpa historicky umožnil znatelné zvětšení podílu ženy na sociálním životě. Muslimská východní civilizace v Gökalpově interpretaci

²⁴⁰ Srov. podobný Unamunův přístup, který však při budoucím postulovaném sjednocení vyšších vrstev a venkovského obyvatelstva v jedno sociální těleso více zdůrazňoval cizí vlivy (U, s. 166; P, kap. III.2).

²⁴¹ Jmenovitě Gökalp uvedl Puškina, Danteho, Petrarca, Rousseaua, Goetheho, Schillera a D'Annunzia (G, s. 34 – 35).

v tomto směru oproti západu plně převzala starší zvyky křesťanské Byzance a zoroastrovské Persie vyhrazující ženám místo pouze v domácnosti a nařizující zahalování.

S koncem středověku a počátkem novověku se mezi západní a východní civilizací objevily výrazné diference. Evropa prodělala prostřednictvím renesance, reformace, oživení filosofie a romantismu morální, náboženskou, vědeckou a estetickou revoluci, přičemž v islámském světě dle Gökalpa nic obdobného nenastalo. Příčiny vzniku těchto rozdílů je podle autora třeba hledat sociologicky. Hustota populace ve velkých evropských městech vedla k dělbě společenských úloh následované vznikem profesních specializací a tím i specialistů.²⁴² Se vznikem specializací se změnila struktura lidské duše a začala se rozvíjet individuální osobnost. V islámském světě nevznikla velká hustě osídlená města se strukturou podobající se městům evropským. Urbánní populace nebyla homogenní a městské vrstvy i jednotlivá města postrádala prostředky vzájemné komunikace. Civilizace „východních“ národů se nevymanila ze středověkých forem, protože postrádala nového ducha. Křesťansko ortodoxní východní Evropa sdílela až do doby Petra Velikého stejný osud jako islámské země. Poté ale nastal obrat, neboť východní civilizace byla zavržena, Rusko se úspěšně začlenilo do civilizace západní, začalo se rychle rozvíjet a nastoupilo cestu k získání pozice velmoci. Ruský postup se v Gökalpově pojetí stal jedním ze vzorů pro přijetí moderní civilizace v Turecku (s. 44 – 45).

V průběhu novověku docházelo ke kontinuálnímu oslabování muslimského východu, jehož bazální příčinou byla právě absence dělby práce. Osmanští reformátoři si sice povšimli existence čím dál katastrofálnějšího úpadku, viděli však pouze efekt a nebyly schopni rozpoznat jeho strukturální příčiny. Prováděné kosmetické reformy „povrchu“ projevující se změnou stylu odívání, architektury, umění a stravování se proto nutně musely minout účinkem. Postup byl obrácený naruby - místo aby se reformátoři pokoušeli modernizovat způsob produkce, měnili a evropeizovali pouze způsob konzumace. Vojenství, na něž byl kladen největší důraz, zůstalo jedinou oblastí, v níž reformy uspěly, neboť se podařilo provést modernizaci zavedením armády evropského stylu a odstraněním janičárů (s. 45 – 46).

Reformy tanzimátu se snažily smířit osmanství se západní civilizací, reformátoři si ale neuvědomovali, že osmanství samo o sobě představovalo produkt východního civilizačního okruhu a západní civilizační poměry na něj proto nebylo možno roubovat. Historie ukázala, že civilizaci nelze přijímat na základě parciálních opatření, ale pouze jako celek. Snahy období tanzimátu nutně selhaly, protože pokusy osmanských reformátorů směřovaly

²⁴² Vliv Durkheimova díla *De la division du travail social* (1893) je na tomto místě evidentní.

k vnějšímu napodobování Západu (v módě, odívání apod.) a nedotýkaly se podstaty problému. Reformátoři nerozuměli pravidlům fungování společnosti a přijetí vnitřních principů západní civilizace se báli (s. 39). Příslušnost k východní civilizaci Osmanskou říši nadále svazovala.

K parciální modernizaci struktury společnosti přesto postupně docházelo. Muslimská a křesťanská komunita (pro niž představoval autoritu řecký patriarchát), jež žily v osmanském Turecku vedle sebe, začaly postupně ztrácet svou sociálně integrační dimenzi. V souvislosti s růstem důležitosti školního vzdělání a vlivu novin nabyl prvořadého významu jazyk. Náboženské komunity se postupně desintegrovaly ve prospěch na jazyku založených národních společností, které sice do určité míry přirozeně existovaly již dříve, sultanát ale jejich vliv svazoval a snažil se veškerý sociální život omezit na nábožensky definované skupiny. Kulturní solidarita postupně nahradila solidaritu náboženskou. Arméni, Srbové, Bulhaři a dokonce Řekové se postupně vymanili z vlivu řeckého patriarchátu. Nejfrapantněji se však s příslušností k náboženské komunitě rozešlo albánské národní hnutí, které zvláště přijetím latinky jasně ukázalo, že mezi náboženstvím a národní příslušností neexistuje nutná spojnice (s. 53 – 55). Jako kulturní hnutí vznikl i turkismus, který první pozice získal v oblasti školství. Na významu pozvolna získala i idea národní ekonomiky, národní morálky, národního zákonodárství a národní filosofie, jež nicméně z teorie do praxe začal převádět teprve kemalismus (s. 55 – 56).

Všechny dílčí úspěchy na cestě k modernizaci byly podle Gökalpa daleko spíše plodem inspirace západní civilizací než rozvíjením podstaty civilizace východní. Arabové a následně ani Turci východní civilizaci oproti její převzaté řecko - byzantské formě dále nikterak nedotvářeli a neměnili a napodobovali pouze vypůjčené modely. Arabové si dle Gökalpa prostřednictvím Byzance vypůjčili od Řeků prakticky všechny existující vědní a umělecké obory (logiku, filosofii i přírodní vědy, nauku o gramatice, řečnictví, básnictví, hudbu, architekturu). Totéž poté od Arabů získali Turci. Východní civilizace se proto stala celkem odsouzeným k zániku. Turci 20. století by si tak měli na základě „kolektivní reprezentace“ (termín přejatý od Durkheima) uvědomovat jak svou národní svébytnost, tak i nutnou příslušnost k západní civilizaci. Jakmile Turci dostoupí k tomuto vědomému aktu kolektivní reprezentace, budou dle Gökalpa k západní civilizaci přináležet prostřednictvím vědy, filosofie i technologie (s. 49 – 53).

Historie podle autora ukázala, že národ nemusí po celou dobu svého vývoje patřit k téže civilizaci. Určitý stupeň rozvoje národa naopak vyžaduje změnu civilizačního okruhu a sami Turci museli v průběhu svých dějin podle fáze sociálního pokroku civilizační

příslušnost změnit již třikrát. V etapě kmenového zřízení náleželi k civilizaci dálnévýchodní a k ní patřila celá kultura předislámských Turků. Svědčilo o tom i staroturecké náboženství a jisté prvky dálnévýchodní civilizace žily údajně i v Gökalpově době v ústní tradici mezi nižšími vrstvami obyvatelstva. Na počátku éry sultánů přijali Turci civilizaci východní (tedy řecko – byzantsko – islámskou), která se z časového hlediska prosadila zároveň s islámem (přesto je však civilizace v autorově koncepci od náboženství oddělena). Až do nejnovějších dob k ní náležela osmanizovaná vrstva a její odbourávání bylo i v autorově současnosti jen pozvolné. Přesto se ale podle Gökalpova názoru Turci 20. století přirozeně začali přičleňovat k civilizaci západní, k níž se v první řadě otevřeně přihlásili zastánci tureckého národního hnutí (s. 41). V Turecku tak vedle sebe ještě na počátku 20. let existovaly tři civilizace, které z hlediska pokroku v chronologické perspektivě reprezentovaly pravěk, středověk a moderní dobu.

Výstižný příklad radikální změny civilizační příslušnosti a vzor pro Turecko představovalo Japonsko. Západní civilizace začala v 19. století lépe odpovídat jeho aktuálním potřebám a proto se odklonilo od dálnévýchodního civilizačního okruhu a úspěšně se rozvinulo v moderní velmoc. Program tureckého národního hnutí musí podle Gökalpa v civilizačním ohledu spočívat v opuštění osmanství jako produktu východní civilizace a v plném přijetí civilizace západní. Civilizace se neváže na náboženství a národ a Turci mohou přistoupit k západní civilizaci, aniž by to znamenalo jakoukoliv újmu jejich národní kultuře a víře. V západním civilizačním okruhu však podle Gökalpa předsudky vůči nekřesťanům a vůči muslimům zvláště přetrvávaly, přičemž se stále vyskytoval prvek křížáckého fanatismu. Nejdůležitějším cílem Turků v mezinárodním ohledu by proto měla být eliminace těchto předsudků a vstup do sféry evropské civilizace (s. 64).²⁴³

Aby mohlo být cílů národní emancipace dosaženo, je třeba budovat a posilovat národní morálku. Turci podle Gökalpa ve srovnání s ostatními národy svými morálními kvalitami vždy vynikali, osobní morálce ale neodpovídala dostatečná morálka vlastenecká. Program posilování národní solidarity vyžaduje, aby se patriotická morálka stala prioritou a předcházela morálku osobní.²⁴⁴ V tomto směru mohou Turkům sloužit jako vzor opět Angličané. Zatímco v Turecku se za první světové války vyskytly stovky „zrádců vlasti“ (Gökalpovi na tomto místě nevadilo, že vlastní byla jinak nenáviděná Osmanská říše), v Anglii nebyl údajně ani jediný. Vlasteneckou morálku v Gökalpově pojetí ztělesňovaly národní

²⁴³ Jedná se o jediné místo v textu, kde autor hovořil o civilizaci evropské a nikoliv západní.

²⁴⁴ Srov. podobnou Dmowského dichotomii mezi etikou křesťanskou a etikou národní (D, s. 75 – 76; P, kap. III.3).

ideály a národní povinnosti a její základy vycházely z předpokladu, že příslušníci národní komunity považují vlastní národ za svatý. Zároveň by ale podle autora měli chovat respekt i k nadnárodní civilizaci a nepropadat bezuzdnému nacionalismu.

Turectví Gökalpovy současnosti musí mít podle autora silný národní program ve všech stěžejních oblastech sociálního života založený na znalosti národních hodnot, který ideologicky podpoří vykonávání praktických činů. Jeho rozboru je věnována celá druhá část Gökalpovy práce (*Türkçülüğün programı*). Jmenovitě se jedná o oblasti jazykovou, estetickou, etickou, právní, náboženskou, ekonomickou, politickou a filosofickou.

První a stěžejní oblast představovala v tomto směru jazyková otázka, respektive vztah osmanštiny k moderní turečtině. Osmanština jako umělý jazyk postrádala mnoho slov nezbytných pro běžné vyjadřování. Osmanští učenci nesahali k arabským a perským gramatickým pravidlům a výrazům proto, že by turečtina neměla dostatek vlastních jazykových prostředků. Považovali arabštinu za kulturnější a krásnější a arabismy se tudíž staly pouhou módní záležitostí. Osmanizovaná vrstva se tím rozešla se svým vlastním národem a jeho estetickými představami, které vyjadřoval právě jazyk. Vykonstruovaný charakter jazyka způsoboval, že až do zrodu tureckého národního hnutí nebylo možné napsat v osmanštině smysluplný filosofický text (s. 89). Turečtina má podle Gökalpa nesporně potenciál stát se spisovným jazykem vysoké kultury, neboť jako literární jazyk fungovala v lidových vrstvách během celého osmanského období, i když stála v ústraní a byla zastíněna osmanštinou (s. 77).

Osmanštinu jakožto umělý jazyk je třeba podle Gökalpa odmítnout a vymýtit, což však na druhou stranu neznamená podrobení turečtiny jazykovému purismu, který by byl na škodu vyjadřovacím schopnostem (s. 81). Nelze opomíjet přirozený historický vývoj jazyka a důvody, jež jej podmiňovaly. Kritériem pro uznání určitého výrazu za „turecký“ by mělo být jeho užití ze strany lidu. Účelové nahrazování lexika arabského a perského původu výrazy pocházejícími z turkických jazyků by bylo chybné a vytvářelo by efekt stejně umělého jazyka jako byla osmanština, neboť společnosti, v nichž se tyto turkické jazyky vyvíjely, procházely ve srovnání s Turky odlišným historickým vývojem. Odstranit je naproti tomu třeba v první řadě arabská gramatická pravidla a způsob slovtvorby, protože tyto partie představují podstatu svébytnosti každého jazyka. V turečtině nemají místo ani cizí slova, k nimž existuje domácí ekvivalent. Na druhé straně by ale měla turečtina být otevřena vůči novým výrazům (zvláště z oblasti techniky) přicházejícím ze západu. Vzor pro novou turečtinu představovala v Gökalpově pojetí do jisté míry francouzština, která podle autora na rozdíl od dobové

turečtiny neměla zbytečně mnoho synonym pro jediný význam a zároveň disponovala všemi nuancemi označujícími moderní technické vymoženosti.²⁴⁵

Estetická složka národního života byla v Gökalpově koncepci v nemalé míře spjata s jazykem a estetické cítění mělo dle autora vždy národní základ. Umění údajně nemůže odrážet estetické ideály jiného národa ani jiné než přítomné doby. Evropská renesance sice čerpala z antiky, její odkaz ale zcela přizpůsobovala vlastnímu vkusu. Staří předosmanští Turci měli pro estetiku velmi silný smysl, jenž byl podle Gökalpa co do významu pro světové dějiny srovnatelný s estetickým cítěním starých Řeků. Mramorové sochy nalezené ve starém střeoaasijsko – čínském Turkestánu a zvláště potom díla turecké středověké architektury (mešity, paláce, hrobky, mosty, kašny) patří dle autora k nejkrásnějším výtvorům z dějin umění. Neméně významná byla i turecká lidová tvorba (zvláště výroby koberců a hudba), která si zachovala význam i za osmanské vlády (s. 94, 98).

Turecká literatura, představující základ duchovní kultury, se naproti tomu dlouho nacházela v defenzivní pozici a zvýšení její úrovně bylo pro Turky 20. století nutným úkolem. Měla by se přitom na jedné straně obrátit k lidové literární tvorbě a na druhé straně k západní literatuře, přičemž za inspiraci musí sloužit nejen díla současná, nýbrž celé literární dějiny. V oblasti lidové tvorby je třeba obracet pozornost ke klasickým tureckým žánrům - lidovým příběhům, legendám, anekdotám, mýtům, příslovím, epice, dílům dervišů a lidových pěvců. Západní literatura by měla představovat pro tureckou tvorbu zdroj poučení, protože se na rozdíl od dlouhého osmanského myšlenkového znehybnění vyplývajícího z charakteru východní civilizace v průběhu vývoje výrazně proměňovala a dospěla k řadě reinterpetací a syntéz. Oproti ortodoxní církvi, Byzanci a jejím osmanským následníkům vytvořila katolická církev syntetické spojení křesťanského a antického dědictví a k syntéze dospívali rovněž všichni evropští spisovatelé porenasančního období, přičemž byly inspirováni lidem na jedné a antikou na druhé straně. (s. 101). Studium západní literatury by mělo začínat klasickými antickými autory (zvláště Homérem a Vergíliem), neboť mladé národy potřebují tvorbu naplněnou ideály a hrdinstvím a právě klasická díla jsou nejlepším modelem pro rodící se národní písemnictví. Druhým západním vzorem by měl být romantismus. Evropská romantická hnutí začala obrácením se k lidu a lidové tvorbě, což byl paralelně pro Turky 20. století úkol nanejvýš aktuální (s. 97 – 98). Nezbytnou podmínku plodného rozvoje národní kultury, národního sebevědomí a potažmo i posilování národní

²⁴⁵ Francouzština byla jediným evropským jazykem, který Gökalp ovládal (Heyd, U.: *Foundations of Turkish Nationalism The Life and Teachings of Ziya Gökalp*. London 1950, s. 157) ; vedle ní ale Gökalp přičítá podobný charakter i dalším jazykům tehdejších evropských velmocí (angličtině, němčině, ruštině a italštině). G, s. 92.

solidarity však představovalo nutné vybudování organizačně - institucionální základny národního života. Prvořadým úkolem by v tomto směru mělo podle Gökalpa být založení národního muzea a dále pak národní knihovny a národního archivu. Zákonná opatření by zároveň měla zabránit hojnému vývozu předmětů lidového umění a lidového řemesla do Evropy a USA.

Smysl pro morální jednání byl v souladu s Gökalpovou koncepcí ještě výraznějším charakterovým rysem tureckého národa než estetické cítění. Každý velký národ vynikal v nějaké specifické oblasti - staří Řekové excelovali v estetice, Římané v právu, Izraelité a Arabové v náboženství, Francouzi v literatuře, Angličané v ekonomii a Němci v metafyzice. Turci však překonávali podle autora všechny předchozí svými morálními kvalitami.²⁴⁶ Celé turecké dějiny byly podle Gökalpa od svého počátku přehlídkou náboženských ctností a staří předislámská praotcové by měli být morálním vzorem pro Turky 20. století. Staří Turci se na rozdíl od svých moderních protějšků vyznačovali vysokým stupněm nejen osobní, ale i patriotické morálky. Přestože se pohybovali na obrovském území, nezapomínali nikdy na svou rodnou zemi, kde byli pohřbeni jejich předci. Vztah k národu staří Turci nadřazovali vazbě k jiným společenským entitám jako rodině, náboženské komunitě, civilizaci či internacionalismu (s. 105).

Žádný jiný národ neprojevoval dle Gökalpova názoru vůči poraženým takovou úctu a neposkytoval jim takovou míru autonomie. Turci plně uznávali svébytnost porobených národů a ponechali jim plnou náboženskou svobodu. Porobené národy se však Turkům za jejich velkodušnost zle odvděčily a neustále proti nim intrikovaly (s. 102). I když však byli Turci vždy velmi mírumilovným národem, hranice území jejich domoviny pro ně představovala v průběhu celých dějin posvátnou entitu cennější než cokoliv jiného. Gökalp se to snažil doložit sugestivním příběhem ze starých tureckých dějin. Zakladatele Hunske říše Meteho údajně provokoval vládce Tatarů (Hunové na tomto místě v Gökalpově pojetí představují Turky, kdežto Tataři cizí etnikum). Tatarský panovník požadoval po Metem, aby mu dal jeho oblíbeného koně. Mete byl jakožto reprezentant turectví pochopitelně velmi mírumilovný, nechtěl svůj lid vystavit válce kvůli svým osobním zájmům a proto svolil. Protivník však ve skutečnosti nechtěl koně, ale usiloval právě o rozpoutání konfliktu. Proto vzápětí požadoval po Metem jeho oblíbenou manželku. Ačkoliv hunští begové v této situaci žádali vypovězení války, Mete odmítl. Vzdal se zcela svých osobních zájmů a byl ochoten podstoupit tuto velkou oběť, aby uchoval ve své zemi mír. Tatarský vládce však dále

²⁴⁶ Pod otázku morálky Gökalp ve výkladu subsumoval i mnohé problémy dotýkající se politického uspořádání; viz výše.

pokračoval v provokacích a požadoval postoupení části hunského území. Toto území bylo zcela pusté a bez obyvatelstva. Rada begů projevila ochotu území vydat, neboť jej považovala za bezcenné. Mete však tentokrát zaujal zcela rezolutní postoj a vyhlásil válku. Svě rozhodnutí zdůvodnil tím, že země je svatá a není vlastnictvím současníků. Představuje posvátné území národa, jež patřilo předkům a musí patřit i budoucím generacím. Povinností Hunů (tedy přeneseně vlastně Turků) je tuto zemi bránit, protože národ a národní država představují věčnou a současníkům jen propůjčenou kategorii (s. 102 – 103).

Staroturecká společnost se zakládala na rovnosti svých členů. Vynikala v celosvětovém měřítku svou demokratičností a lze ji podle Gökalba považovat za vůbec nejdemokratičtější uskupení ve starších dějinách lidstva. Vládce zaujímal dle autorova názoru pozici *primus inter pares*, jeho postavení rozhodně nebylo despotické a mezi ním a lidem panoval vztah upřímné lásky a respektu. Rovněž ženy měly ve starotureckém společenství na rozdíl od jiných národů vysoký sociální status. Turci nikdy nebyli zbytečně vládyčtiví. První z hunských ílchánů Mete odmítl po ovládnutí Číny přijmout čínský císařský titul. Rovněž v Evropě nenáviděný Attila se projevil jako nanejvýš mírumilovný a morální panovník. Jakmile existovaly předpoklady k míru, neváhal s jeho přijetím. Staří Turci tak vytvořili podle autora též předobraz Společnosti národů vzniklé po první světové válce. Historici budou podle Gökalba v budoucnosti muset přiznat, že mnohé pokrokové fenomény moderní společnosti, demokracie a feminismus se zrodily u starých Turků.²⁴⁷

Základní suverenita patřila ve staroturecké společnosti kmenům, jimž vládlo kmenové shromáždění. Když si jeden kmen podrobil druhý, nezlikvidoval jeho politickou organizaci. Původní vládce zůstal nadále v čele, i když byl v podřízeném postavení vůči panovníkovi kmene ovladatelského. Nad jednotlivými kmeny stála říše (*chanát*), již rovněž neřídil jednatel z vlastní vůle (*chán*), ale kolektivní shromáždění zvané *kuraltaj*, představující sbor vládcových poradců, který rozhodoval i o tak stěžejních otázkách jako o válce a míru (s. 103 – 104). V případě, kdy jeden chán ovládl území druhého, nezbavil poraženého funkce (podobně jako mezi kmeny), ale sám se stal jemu nadřazeným panovníkem (ílchánem). Ílchánové vyzývali všechny turecké kmeny k míru a jejich hlavní úkol spočíval v prosazování klidu ve světě. Ílchánové se podle Gökalba pouze snažili sjednotit teritorium obývané tureckými kmeny a neusilovali o dobytí území jiných národů. Všechny války vedli Turci s cílem vybudování říše míru, která v ideálním pojetí měla zahrnovat celý svět. Všechny

²⁴⁷ Srov. v tomto ohledu Masarykovu snahu o zdůraznění vazby mezi počátky moderního myšlení na Západě a původními husitskými a českobratrskými ideály, jež je předcházely a které údajně moderní koncepce přejala (M: Č, s. 9 – 10; P, kap. III.1.a)

národy se nacházely uvnitř všeobjímající mezinárodní komunity, která se dělila na vnitřní panství (*iç il*) a vnější panství (*diş il*). Výraz „il“ obsažený i v označení pro vnější panství nasvědčuje, že vůči cizím celkům chtěli staří Turci postupovat mírovou cestou.²⁴⁸ Ve 12. a 13. století, v době bezprecedentního rozmachu turkických národů, panoval podle Gökalpa hodnocení od Maďarska po Mandžusko šťastný a spokojený život. Přílišné internacionalistické postoje v následujícím osmanském období však vyústily v nemalé potíže. Podrobené národy se internacionalistickými principy neřídily a turecké ochoty a dobrosrdečnosti pouze zneužívaly.

Vedle výrazné patriotické morálky měli staří Turci nemenší respekt k rodině. Nebeský bůh (*Gök Tanrı*) starých Turků ztělesňoval vedle míru i spravedlnost a soucit a byl tudíž principem zajišťujícím i osobní morálku. Vytvořila se obdoba moderní rodiny západního typu, v níž nefungovala patrilokace ani matrilokace, ale kde novomanželé získávali vlastní „domov“ a vedli nezávislou domácnost, v níž hrála žena rovnocennou roli jako muž (s. 108 – 111). Muž mohl mít u starých Turků pouze jednu manželku. Další sňatky běžné u vládců a vysoce postavených osob byly pouze symbolem spojenectví s jiným kmenem a nevytvářely základ manželství v užším smyslu, neboť tyto ženy měly spíše postavení konkubín (s. 112). Ve starověku a středověku nepřiznával ženám žádný jiný národ taková práva jako Turci (s. 113). Až vliv řecké (byzantské) a perské civilizace v osmanském období způsobil, že se ženy dostaly de facto do pozice otrokyň.

Morálka Turků počátku 20. století byla podle Gökalpa ve srovnání s jejich předosmanskými předky bohužel mnohem pokleslejší, což bylo především důsledkem osmanského období. Po znovuzrození turecké kultury, k němuž na počátku 20. století došlo, by bylo podle autora vhodné obnovit i stará morální pravidla. Každý národ má totiž ve světě určité historické a civilizační poslání, které se projevuje v celých jeho dějinách. Úkolem tureckého národa je přitom učinit z morálních ctností skutek a ukázat, že osobní oběti a hrdinství považované svým rozsahem za neproveditelné, jsou u Turků možné.

Morálka však přes svůj stěžejní význam nemůže nahradit účinný právní systém a program pro moderní Turecko musí obsahovat právní dimenzi jakožto nezbytnou podmínku na cestě mezi moderní národy. Moderní státy (a tedy i Turecko, které k nim chce patřit) se musí nutně zbavit středověkého charakteru a z práva bylo proto dle Gökalpa třeba odstranit teokratické a klerikalistické principy. To znamená v první řadě vymýcení tradic s předpokládaným božským původem, které jsou podle zvyklosti interpretovatelné pouze

²⁴⁸ Výraz „il“ znamenal podle Gökalpa původně „mír“, protože Nebeský bůh (*Gök tanrı*) představoval v první řadě božstvo míru.

nábožensky vzdělanými osobami považovanými za vykladače práva. Nemenším úkolem byla potom eliminace legislativní role chalífy a sultána. Právní pravomoci by měl převzít přímo národ a jeho prvním úkolem v zákonodárné oblasti by mělo být přijetí základních zákoníků, zajištění rovnosti všech občanů a vytvoření moderní rodiny na právním podkladu (s. 118).

Náboženství představovalo pro Turky v předislámské i v islámské epoše zásadní součást života. Když Turci přijali islám, zachovali si mnohé z předislámského vnímání religiozity a neopustili staré náboženské hodnoty. Smíření starotureckých náboženských praktik s pozdější muslimskou vírou nepředstavovalo dle Gökalpova pojetí takový problém, jak by se na první pohled mohlo zdát. Staroturecké náboženství bylo sice polyteistické a tím se dostávalo do zdánlivého příkrého rozporu s přísně monoteistickým islámem, výsadní postavení v něm ale sehrávalo jediné božstvo, nebeský bůh Tanrı (Gök – Tanrı), vládce klidu a míru. Tento bůh představoval ztělesnění odměny (nikoliv trestu) a proto se v úctě k němu nevyskytoval princip strachu, který byl i u pozdějších islamizovaných Turků jen slabý (s. 29).

Vztah náboženství a národních hodnot byl v rámci Gökalpovy koncepce dialektický. Na jedné straně bylo náboženství ovlivněno národními charakterovými rysy, na druhé straně se podílelo na jejich formování. Turecká religiozita byla vždy mírumilovná, zakládala se na morálce a estetice a necenila si ostentativní askeze. Staré turkické společnosti byly ve své podstatě pacifistické a dokonce i Attila (Evropany považovaný za symbol zla) přistoupil na mír vždy okamžitě poté, co ho o něj poražení požádali (s. 29 – 30). Turky vyznávané náboženství bylo podle Gökalpa vždy v úzkém sepětí se základními morálními pravidly a jeho důležitost pro program moderního tureckého národa nelze podceňovat. Turecké národní hnutí ale věroučné otázky dle autora bezprostředně neřešilo (vztah k Bohu stál mimo sféru kultury a civilizace) a ve vztahu k náboženství se jej dotýkal zejména jazykový problém. Kladlo si přitom za programový cíl především jazykové poturečtění víry. V turečtině by se měla pronášet kázání a modlitby a do jazyka lidu by měl být přeložen Korán a další náboženské publikace.²⁴⁹ Kázání a četba náboženských textů v rodném jazyce vedou podle Gökalpa k niternější zbožnosti a užívání turečtiny ve věrouce nesmí být vnímáno ve smyslu útoku proti islámu, neboť turečtí národovci plně respektovali muslimskou víru jako národní náboženství Turků (s. 120).

Pozornost věnovaná Gökalpem hospodářství a hospodářskému programu turectví byla navzdory stěžejnímu významu této oblasti relativně malá, a to i přes její samotným

²⁴⁹ Gökalp se v otázce překladů a kázání v jiném jazyce než v arabštině odvolával na Abú Hanífu (zemřel roku 767), zakladatele muslimské hanífovské právní školy, který na rozdíl od převládajícího názoru v muslimské obci připouštěl čtení koránu v jiných jazycích než v arabštině.

autorem deklarovanou důležitost.²⁵⁰ Hospodářství hrálo podle Gökälpa u starých Turků pochopitelně významnou úlohu. Staří Turci vedli nomádský život a jejich bohatství spočívalo ve vlastnictví stád. Ani obchod jim však nebyl cizí. Turecké kmeny však dle autora rozhodně nebyly jen mocenskými uskupeními kočovníků žijícími na úkor hospodářství usedlých porobených národů. Turkické kmenové názvy odrážely kmenem vykonávanou hospodářskou činnost a svědčily tak o důležitosti ekonomického života. V ílchánské éře²⁵¹ představovaly pro turkické národy obchodní karavany převážející hedvábí z Číny do Evropy a samet v opačném směru základní zdroj příjmů. Ílcháni nechtěli pouze vytvořit politickou jednotu všech turkických národů, ale snažili se rovněž ustavit mezinárodní obchodní systém zajišťující výměnu zboží mezi Evropou a Asií. Zámožnost starých Turků by podle Gökälpa měla být předobrazem cílů ve 20. století. Turci by měli v budoucnosti ve srovnání s jinými národy dosáhnout takové relativní úrovně bohatství, jakou zaujímali ve starotureckých dobách.

Nové Turecko se podle autorova názoru nesmí držet starých ekonomických modelů a nemůže nadále zůstat agrární zemí. V Turecku musí nezbytně proběhnout průmyslová revoluce, která se i v evropském případě prokázala jako nejvýznamnější z revolučních změn vedoucích k modernímu světu. Industrializace představuje tudíž pro Turecko nezbytnou podmínku příklonu k západní civilizaci. Tak jako za průmyslové revoluce v Evropě musí být i v Turecku nahrazen místní trh trhem národním. Národní trh však může vzniknout pouze za předpokladu, že stát zavede protekcionistický systém. Reformátoři období tanzimátu učinili chybu, když se řídili učením Adama Smithe a nepodporovali národní hospodářství. Učení ekonomických liberálů postrádalo univerzální platnost a bylo aplikovatelné pouze na specifické anglické podmínky, což podle Gökälpa dokázali již Friedrich List²⁵² v Německu a John Rae²⁵³ ve Spojených státech amerických, kteří stavěli na předpokladu víceméně uzavřené národní ekonomiky a jejich teze se historicky prokázaly jako správné. Německo i USA vybuďovaly rozsáhlý průmysl, který byl v Gökälpově době přinejmenším srovnatelný s britským. Teprve po provedení industrializace mohly USA a Německo přistoupit k politice volného trhu. Turecko 20. století musí dle autora podobně jako Němci a Američané před sto lety uplatňovat protekcionistickou politiku, protože volnou mezinárodní soutěž si může

²⁵⁰ V kontextu srovnávaných prací je ale nicméně největší.

²⁵¹ Z kontextu je patrné, že Gökalp neomezoval ílchánskou epochu na období vlády ílchánské dynastie v Íránu, Iráku, Malé Asii a na Kavkaze ve 13. – 14. století; hovořil spíše o starotureckých říších obecně.

²⁵² Německý ekonom Friedrich List (1789 – 1846) se domníval, že cla na dovážené zboží stimulují domácí hospodářský vývoj. Zároveň ale usiloval o odstranění celních bariér mezi jednotlivými německými státy.

²⁵³ Gökalp měl patrně na mysli kanadského polyhistora a ekonoma skotského původu Johna Raea (1796 – 1872), zastávajícího ekonomického protekcionismu. Autorova zmínka o jeho spojení s USA však patrně není přesná.

dovolit teprve průmyslově rozvinutý stát. Pokud by agrární hospodářsky zaostalý stát přistoupil k politice volné mezinárodní soutěže, nevytvořil by se v něm národní trh a země by upadala do čím dál větší ekonomické zaostalosti, neboť cizí společnosti by zardousily svou konkurencí veškerý možný pokrok.

Cesta k modernímu tureckému hospodářství nevede ani přes ekonomický individualismus ani přes komunismus, protože Turci na jedné straně vždy milovali rovnost a prosazovali solidaritu a na druhé lpěli na osobní svobodě.²⁵⁴ Staří Turci toužili po individualitě a osobním štěstí, což se projevovalo tím, že „nosili drahé oblečení, jedli vybraná jídla, milovali slavnosti a někdy až hýřili bohatstvím“, na druhé straně byla ale nezměrná jejich pohostinnost a solidarita. V moderním tureckém státě musí proto existovat jak kolektivní, tak i individuální vlastnictví (s. 123 – 124).

Turecké národní hnutí podle Gökalpa představovalo „vědeckou, filosofickou a estetickou školu myšlení“ a nebylo nikdy v první řadě politickým směrem. Neznamenal to však, že by jeho pozice vůči politice byla indiferentní. Turkismus sám sebe deklaroval jako moderní hnutí a nemohl si v politice nikdy rozumět s despotismem, klerikalismem a teokracií. Podporoval proto dle autora lidové hnutí reprezentované Lidovou stranou (*Halk Partisi*) pod vedením Mustafy Kemala, která dala suverenitu národu a potlačila osmanství. Lidové hnutí se podle Gökalpova názoru bude v budoucnosti nepochybně dále rozvíjet a zcela splyne s národním hnutím tureckým (s. 125 – 126).

Poslední oblastí tureckého programu bylo tzv. filosofické turectví. Turkismus sám o sobě nebyl podle Gökalpa vědou, neboť ta staví na objektivních a pozitivních realitách a je proto bez národního základu. Na druhé straně ale filosofie nepředstavuje jen čistou vědní disciplínu, i když se pochopitelně od vědeckých principů odvíjí. Postavení filosofie je hraniční a může nabývat jak internacionální, tak i národní povahy. Stejně tak jako každý jiný národ měli podle autora i Turci svou národní filosofii, která byla nedílnou součástí tureckého programu. Turecká národní filosofie byla dle Gökalpova názoru ve srovnání s filosofiemi jiných národů silnější a nadřazená. Schopnosti k filosofickému uvažování se údajně rozpoznají v praxi a nejlepším příkladem jsou války, neboť válečné vítězství je vždy z velké části projevem národní filosofie. Turci tradičně ve válkách vítězili a teprve v 19. století, kdy se na válečném poli fyzická síla stala důležitější než filosofie boje, začali svou vojenskou výlučnost ztrácet. V 19. století se sice opozdili v oblasti materiálního vývoje a dokonalostí zbraní za Evropany, inteligencí a filosofií je ale nadále předčili. Celý filosofický program

²⁵⁴ Srov. Unamuna a jeho pojetí anarchistické povahy Španělu.

turectví spočíval ve snaze o odbornou systematizaci a vyložení přirozené lidové filosofie a ve zhodnocení potenciálu vysoké míry inteligence turecké populace (s. 127 – 128). Dostatečnému rozvoji filosofického myšlení v Turecku ale podle autora bránila materiální zaostalost. Pravá filosofie (univerzální i národní) musí být osvobozena od hmotných potřeb a je založena na spekulaci (*muakale*). Pokud však národ není hmotně zajištěn, nemůže v odpovídající podobě rozvíjet teoretické myšlení.²⁵⁵ Jakmile se však Turci vyrovnají Evropanům v civilizačním ohledu, stanou se podle Gökalpa jistě světovými hegemony. Dědictví zanechané starým tureckým společenstvím i tradicí lidu obsahuje údajně nesmírný modernizační potenciál. Zatímco jiné národy se musely vzdát své minulosti, aby se mohly modernizovat, Turkům stačí, aby se k vlastní minulosti navrátili.

²⁵⁵ Srov. poněkud obdobný Unamunův postoj, podle kterého ekonomická zaostalost země limitovala rozšíření základního vzdělání mezi obyvatelstvo i rozvoj kultury (U, s. 158 – 161; P, kap. III.2)

IV. Srovnávací analýza

Srovnávací analýza zařazených děl se pokouší o komplexní průzkum rozebíraných textů a o určení role historie a jejích jednotlivých forem (postup je v souladu s body naznačenými na začátku kapitoly III).²⁵⁶ Z důvodu systematickosti a co možná největší vypovídací hodnoty postupuje od obecnějších otázek dotýkajících se formy jednotlivých textů ke konkrétním problémům z oblasti pojetí historie. Návaznost na předchozí *v přirozeném prostředí ukotvený výklad* (zaměřený na celkové autorské koncepce a roli historie v rámci nich) umožňuje, aby kapitola měla na rozdíl od předchozí části dekontextualizovanou a ryze komparativní povahu a zaměřovala se tudíž pouze na výzkum na základě zvolených kritérií relevantních v souladu s cílem práce (konkrétní kritéria viz jednotlivé pododdíly). „Rozsekání“ na *ad hoc* vytvořená témata se bohužel nevyhne opakovanému rozboru některých stěžejních tezí obsažených v pramenných textech. Výklad je na rozdíl od předchozí kapitoly více interpretativní. Jeho dva oddíly jsou orientovány na komplexní srovnávací rozbor, jehož výsledky následně shrnují tabulky. Kapitola navazuje na předchozí výklad a nemůže proto jednotlivé dílčí aspekty vstupující do komparace popisovat v jejich celistvosti. V tomto ohledu odkazuje na oddíl III. Hodnocení výsledků komparace a syntetickému zodpovězení otázky po roli a užití historie v komparativně analyzovaných dílech je poté věnována samostatná pátá kapitola.

IV. 1. Formální charakter textů a role historie

Oddíl orientovaný na analýzu formálního charakteru textu a role historie v rámci něj postupuje od základních pro práci relevantních kvalitativních parametrů k problému postavení historie v dílech. Na prvním místě jsou proto rozebrány otázky bezprostředně nesouvisející s úlohou historie, na něž následně integrálně navazuje rozbor problému pojmání dějinné tematiky. Nastíněný komplexní přístup si klade za cíl ukázat vazbu pojetí historie v probíraných textech na celkovou koncepci zařazených děl. V souladu s cíli předkládané

²⁵⁶ Způsob výkladu se v tomto směru částečně podobá koncepci analýzy historického textu, kterou ukázal Marek, J.: *O historismu a dějepisectví*. Praha 1992, s. 44 – 99. Nepředstavuje však její plnou aplikaci, neboť nástroje analýzy přizpůsobuje povaze zařazených textů (jež prvotně nejsou historické) a potřebám vyplývajícím z tématu práce.

práce zkoumá oddíl látku na základě následujících kritérií: (1) Vědeckost a uměleckost výkladu + systematicčnost výkladu, (2) členění výkladu, (3) oborové zařazení děl a celková myšlenková struktura, (4) vztah a podíl přítomnosti a minulosti v dílech, (5) styl historického výkladu.

1. Vědeckost a uměleckost výkladu, systematicčnost výkladu

Vědecká či na druhé straně umělecká povaha určitého díla je dána především (a) oborovou příslušností autora, (b) povahou publika, k němuž se obrací a (c) cíli a záměry, kvůli kterým knihu napsal. I když byla do komparativní analýzy zařazena díla podobného charakteru (ke konkrétním kritériím viz úvod, mírou vědeckosti se zařazená díla do jisté míry liší.

Masaryk svou práci považoval jednoznačně za vědeckou. Domníval se, že se jedná o filosoficko – sociologické zobecnění dějinného vývoje a jeho objektivních důsledků pro přítomnost, kterých si současník musí být bezpodmínečně vědom při stanovování pole své působnosti a vymezování programu, jímž by se měl národ řídit. V opačném případě je program stavěn na falešných základech a nemůže uspět. Masaryk vycházel z přesvědčení, že minulost je nutno zkoumat z filosoficky zdůvodněného pohledu (nikoliv pro ni samu) na základě kritérií odvozených ze současných problémů a tudíž i potřeb. Přístup k dějinám, při němž autor prostřednictvím vlastního výběru konstruuje určitou linii dějinného vývoje (z dnešního pohledu eklektický), nepovažoval Masaryk za nevědecký za předpokladu, že výběr kritérií je veden morálním imperativem a vychází z postulované „nadčasové“ perspektivy (sub specie aeternitatis) přihlížející ke smyslu dějin, který vždy prostupuje i přítomnost. Výběr faktů a zdánlivé konstruování tak podle Masaryka není jen službou momentálním dobovým účelům, ale naopak spojením minulosti, přítomnosti a vlastně i budoucnosti s „věčností“. Dějiny každého národa prostupuje určitý „smysl“ a problémy přítomnosti a programu do budoucnosti musejí být řešeny s vědomím jeho obsahu. Aktuální otázky konce 19. století tak měly v Masarykově pojetí nejen dimenzi „časovou“, ale představovaly i součást dlouhodobého celku národních dějin a naplňování jejich smyslu. Postup při výzkumu historie, který konkrétním otázkám neslouží, považoval Masaryk za

nesprávný, neboť věda, která nebere v ohled reálné a člověkem pociťované problémy, není nadále vědou.²⁵⁷

Masarykovo podání je i z jazykového hlediska filosofické, vzdálené esejistickému zumělečt'ování, vyhýbá se obrazným přirovnáním a poetizujícím popisům. Přesto však styl, jímž je „česká otázka“ napsána, neodpovídá podobě klasické filosofické práce a nezapře jisté rysy publicistického stylu a popularizačního díla. Oproti vědeckým filosofickým pojednáním pojímal Masaryk v „české otázce“ problematiku dosti prakticky, vyhýbal se složitým souvětím, neznámým odkazům a důslednému kritickému rozboru informačních zdrojů. Práce měla evidentně sloužit širším, i když poměrně vzdělaným vrstvám, což se pochopitelně odráží i ve způsobu historické argumentace.

Unamuno oproti Masarykovi netvrdil, že by kniha *En torno al Casticismo* byla vědecká.²⁵⁸ Unamunův styl byl dosti esejistický a úvahový. Autor v sobě nezapřel, že vedle své filosofické dráhy tendoval (i když zvláště v pozdějším období života) zejména k práci literární (k romanopisectví, básnictví i dramatické tvorbě). Unamuno se nesnažil podávat exaktní argumenty a dokazovat pronášená tvrzení. Dle vlastních slov stavěl vedle obsahové podstaty úvah i na rétorické působivosti a připouštěl, že jeho tvrzení mohou někdy na čtenáře působit vzájemně protikladným dojmem. Přesto se však Unamuno neoddal pouhému básnickému uvažování, i když mnohé myšlenky jsou vyjádřeny poměrně neexaktními literárními prostředky. Autor se snažil spíše ukázat, že pravda o společnosti a dějinách nemůže být poznávána pouze vědeckými metodami, neboť sama společnost není exaktní. Skutečnost, že Unamuno nepokládal své dílo za vědecké, může být oproti Masarykovi dána i tím, že španělské a vůbec západoevropské pojetí vědy (ve španělském případě *ciencia*) je daleko těsněji spjato s exaktními přírodovědnými disciplínami. Vedlo toho bylo pro dobové španělské intelektuální diskuse oproti českému prostředí typičtější esejistické pojetí úvah o společnosti, které podobně jako v případě Unamunovy analyzované práce rezignovaly na snahu o důkaz tvrzení ve prospěch slovní působivosti.²⁵⁹

Dmowski podobně jako Unamuno hned v úvodu tvrdil, že na jeho práci nelze pohlížet vědeckými kritérii. Přiznal, že kniha v nejednom směru porušuje pravidla společenských věd, i když se zabývá otázkami, jež spadají do jejich sféry působnosti. Snažil se rovněž vyhýbat vědeckým termínům, aby tak práci přiblížil pokud možno širokým vrstvám obyvatelstva a aby

²⁵⁷ K Masarykovu názoru na vědeckost vlastního díla viz předmluvu k *České otázce*, s. 3 – 4; srov. rovněž Masarykovy přístupy vyložené v P, kap. III.1.a.

²⁵⁸ U, s. 50: „Zde se nic nedokazuje pomocí historických tvrzení ... toto dílo nepatří do skupiny vědeckých děl.“

²⁵⁹ Srov. Fox, E. I.: *La crisis intelectual del 98*. Madrid 1976, s. 9 - 16.

údajně vědeckost „neparalyzovala ve čtenáři samostatné myšlení“ a neodtrhovala pohled na věc od skutečného žití“.²⁶⁰

Gökalp se k otázce vědeckosti své knihy v textu nevyjádřil. Stejně jako Unamuno byl autor vedle akademika rovněž literátem (zejména básníkem). V probíraném spise se však neprojevuje žádný sklon k poetizování či zumělečt'ování textu. I když Gökalpovo dílo jen stěží odpovídá dnešním kritériím kladeným na vědeckou historickou, filosofickou či sociologickou práci, snaha po logickém a systematickém členění výkladu i důkazová stránka argumentace je vyšší než u Unamuno a podobná jako u Masaryka. Práci lze stejně jako Masarykovu „českou otázku“ označit za částečně populárněvědní spis, který v mnoha směrech opouští přísnou výkladovou strukturu, činí mnohé odbočky a vyslovené teorie se nesnaží příliš dokazovat.

S mírou vědecké povahy děl souvisí úzce systematicčnost výkladu. Lze konstatovat, že v námi zkoumaných případech existuje kladná korelace mezi vědeckostí a systematicností díla. Unamuno dával i v oblasti celkové systematicčnosti práce a rovněž systematicčnosti užívání pojmů přednost pregnantně vyjádřenému a řečnický vytríbenému názoru před přesností. Dmowski přiznával, že články vydané v *Przeglądu wszechpolskim*, na základě nichž byla kniha sestavena, šly tematicky do různých směrů, neodpovídaly zcela logické celistvosti a proto je bylo nutno pro knižní vydání upravit. Výsledný obraz měl ale přesto formu úvah, které kromě reflexí národního bytí postrádaly jednoznačnou tematickou jednotící linii. Masarykovo a Gökalpovo zpracování se mírou systematicčnosti podobají. Oba autoři sice nastínili jednoznačnou linii výkladu, často od ní však odbočovali, látku kategorizovali jen částečně a příliš nebrali ohled na jednoznačné vymezení pojmů a jejich následné soustavné užívání. Pokud máme tedy vybraná díla seřadit dle systematicčnosti, pak je nutno vytvořit posloupnost Gökalp + Masaryk – Dmowski + Unamuno.

Vzhledem ke skutečnosti, že všechna analyzovaná díla jsou silně společensky angažována, nebyla by pravděpodobně jejich základní složka z dnešní perspektivy označena za vědeckou. Nelze ale na druhou stranu postulovat nutnou objektivnost dnešního náhledu, který pochopitelně rovněž není apriorně vědecky objektivní, zcela nezaujatý a stojící mimo čas. Celkově by však stupnice vědeckosti zařazených děl sestavená na základě dnešních kritérií korespondovala se stupnicí vytvořenou na základě toho, jak sami autoři vědeckost svých prací vnímali, i když postmoderní vidění společenskovedních disciplín by pravděpodobně nejvíce obhajovalo Unamunovu koncepci. Unamunovo dílo je však nutno

²⁶⁰ D, s. 6.

přínejmenším z hlediska formálních náležitostí považovat za nejméně vědecké a nejvíce umělecké, zatímco u Masaryka a Gökälpa je tomu naopak. V Masarykově i Gökälpově knize jsou umělecké prvky zastoupeny jen minimálně a v obou spisech lze spatřovat evidentní snahu po argumentační jasnosti (i když nezdědka výrazně angažované pro určitý názor). Dmowského kniha se v tomto ohledu blíží Unamunově práci. Umělecké prvky se však v Dmowského zpracování neobjevují a na rozdíl od Unamunovy umělecky podbarvené esejistické formy vystupuje do popředí výrazně prvek úvahový (který má paralelu v některých pasážích Masarykova díla).

Zároveň je ale třeba konstatovat, že Unamunův sklon k užívání uměleckých výrazových prostředků a Dmowského úvahové vyjadřování odlišné od Masarykova a Gökälpova pojetí formy textu se daleko méně než ve formě projevuje v obsahu a jeho pragmatické působnosti. Hledáme - li u Unamuna a Dmowského význam výroků a jejich postulovanou působnost, zjišťujeme, že rozdíl mezi jednotlivými díly je poměrně malý. Všichni čtyři autoři odhalovali „pravdu“ a rozhodně nepřipouštěli, že věci „by takto mohly být“. Ani u Unamuna nenalezneme přes umělecké vyjádření relativizování skutečnosti, neboť i kniha *En torno al casticismo* byla programová a snažila se nalézat objektivní řešení pro problémy soudobého Španělska. Zároveň lze nalézt paralelu mezi Masarykovým pojetím „přítomnosti a minulosti viděné z hlediska věčnosti“ a Unamunovým konceptem intrahistorie, neboť oba autoři tak prezentují určité komplexně strukturované „velké vyprávění“, které nemá v Dmowského a Gökälpově pojetí obdobu. Dmowski a Gökälp se daleko spíše omezují na aktuální otázky bez zdůrazňování jejich dlouhodobé vazby na smysl dějin či princip jejich průběhu. Historický příklad tak u Dmowského a Gökälpa nabývá daleko instrumentálnější podoby.

2. Členění výkladu

Pokud jde o členění výkladu, postupoval Masaryk v České otázce převážně chronologicky (i když s mnohými odbočkami) a v Naší nynější krizi a Janu Husovi poté tematicky. Snaha držet se tematického rámce byla však dosti malá a výklad šel napříč kapitolami. Pro Unamuna bylo typické poněkud vágní, esejistické a úvahové kategorizování a třídění látky, které vyplývalo z poměrně nízkého stupně „vědeckosti“ a systematičnosti práce. Rozdělení na kapitoly bylo zdánlivě tematické (např. kapitoly *Věčná tradice*, *Španělská historická kasta*, *Španělský duch*), ve skutečnosti se ale autor obsahového rozčlenění na

jednotlivé oddíly příliš nadržel a řetězil témata dosti nahodile. V konečném důsledku však struktura textu mnohdy dospívala k chronologickému uspořádání výkladu, ačkoliv to evidentně nebylo autorovou prioritou. Jedná se o určitý rozdíl oproti Dmowského koncepci založené na domněle tematickém třídění látky. Dmowského kniha je sice rozdělena na kapitoly, výklad jde ale zcela napříč nimi, přičemž jednotícím motivem je otázka bytí polského národa. Gökalpovo třídění látky bylo rovněž tematické, i když podobně jako u Unamuna mnohé autorovy úvahy překračovaly příslušné kapitoly. Pro všechna zařazená díla (snad s výjimkou Gökalpa) je celkově příznačná poměrně malá tematická rozčleněnost .

Vzhledem ke skutečnosti, že podstatná část Masarykova výkladu v „české otázce“ explicitně a komplexně historicky (na základě chronologicky uspořádané formy) ukotvuje Masarykovo v „české otázce“ prezentované pojetí problému, lze konstatovat, že Masarykův postup byl ze všech zařazených autorů nejvíce „historický“.²⁶¹ Zbývající tři autoři včleňovali historický výklad do textu uspořádaného v podstatě nehistoricky. Míru historičnosti nelze nicméně nutně odvozovat jen z chronologické povahy výkladu a s hodnocením je třeba počkat na následující rozbor.

3. Oborové zařazení děl a celková myšlenková struktura

V rámci výkladu o oborovém zařazení probíraných děl se analýza zaměřuje na otázku, (1) jak sami autoři vnímali oborovou příslušnost svých prací a (2) jak je třeba oborovou příslušnost textů vidět z dnešního pohledu.

Masaryk se snažil aplikovat moderní společenskovední postupy, avšak ve vztahu např. k sociologii byl ve srovnání s Gökalpem myslitelem spíše konzervativním. Roli jistě hrál i časový odstup mezi oběma díly. Masaryk sám Českou otázku i další svá díla dotýkající se smyslu národních dějin považoval za historická a sociologická zpracování. V předmluvě autor prohlásil, že čtenářům předkládá sociologický rozbor historické problematiky. Tvrdil, že Česká otázka představuje klasické historické zobecnění, které podle jeho názoru v dobové historiografii zcela chybělo.²⁶²

Z dnešního pohledu lze Masarykovu „českou otázku“ oborově označit za celek spadající jednak do okruhu filosofie dějin, jednak mezi antropologicky pojatou angažovanou

²⁶¹ K pojetí historičnosti v předkládané práci srov. P, úvod.

²⁶² M: Č, s. 3.

filosofii.²⁶³ Vzhledem ke skutečnosti, že se Masaryk vedle otázky filosofie národních dějin zabýval aktuálním programem národa a přes autorovo deklarované neupřednostňování politického života se v příslušných programových pasážích věnoval prioritně národní politice, má práce i dimenzi politické analýzy (zvl. poslední dvě kapitoly České otázky a převážná část Naší nynější krize). Otázka vztahu Masarykova probíraného díla k sociologii je problematická. Masarykovo chápání oboru bylo odlišné od pozdějšího převažujícího sociologického diskursu 20. století, i když mělo na druhou stranu mnoho shodných rysů se sociologií jako „obecnou vědou o společnosti“, jež byla charakteristická pro 19. století a začátek 20. století.²⁶⁴ Masaryk kladl důraz na etický prvek, nikoliv na empiričnost či abstraktní model. Vedle filosofického základu představuje podstatnou část Masarykovy koncepce (zvláště v Naší nynější krizi) složka programová, publicistická a úvahová.

Unamuno se k oborovému zařazení své práce nevyjádřil. Jeho pojetí látky (stejně jako v Masarykově případě) prostupuje antropologismus.²⁶⁵ Unamunův postoj k jednotlivým společenským vědám se v průběhu života měnil. Zatímco v mládí jej silně ovlivnila sociologie Herberta Spensera, jíž aplikoval zejména na studium jazyka a kultury rodného Baskicka, později ztrácel důvěru v užívání exaktnějších metod při zkoumání v oblasti společenských disciplín. Unamuno se čím dál více začal přiklánět k popisu člověku jako individuality a odvrátil se od zkoumání širších kolektivů.²⁶⁶ S tím souvisí i skutečnost, že se autor postupně profiloval více jako literát než jako společenský vědec a filosof. Dílo *En torno al casticismo* patří spíše do prvního období autorovy tvorby, neboť bylo napsáno před známou a často popisovanou Unamunovou duchovní krizí z roku 1897. Přesto i v něm stojí v čele vždy jednotlivec, bez něhož žádná národní komunita neexistuje. Vzhledem k antropologické povaze tvorby považovali mnozí badatelé Unamuna za předchůdce existencialismu a v povědomí odborné veřejnosti byl jako průkopník tohoto směru

²⁶³ Roli filosoficko antropologického prvku v Masarykově díle zdůraznil Milan Machovec. Podle Machovce lze Masaryka považovat za předchůdce filosofické antropologie a existencialismu, neboť předmětem jeho filosofického studia byl v naprosté převažující míře člověk. O Masarykově filosofii lidské existence viz Machovec, M.: *Tomáš Garrigue Masaryk*. Praha 1968, s. 58 – 86, zvl. ale 71.

²⁶⁴ Tomáš Vojtěch poukázal na skutečnost, že Masarykův postulat sociologického přístupu v teorii se neshodoval s reálným filosoficko dějinným přístupem v Masarykově badatelské praxi. Viz Vojtěch, T.: *Česká historiografie a pozitivismus. Světonázorová a metodologická východiska*. Praha 1984, s. 50. Problém však komplikuje otázka obsahu pojmu „sociologie“, který pochopitelně není a nemůže být jednoznačný; řešení proto stojí mimo pozornost předkládané práce.

²⁶⁵ K tomu srov. Marías, J.: *Miguel de Unamuno*. Madrid 1971; Mendoza Portales, L.: *Unamuno el filósofo. Crítico al antropologismo idealista de Miguel de Unamuno*. La Habana 1988.

²⁶⁶ O zásadních proměnách v Unamunově myšlení viz Fox, E. I.: *La crisis intelectual del 98*. Madrid 1976, s. 93 – 111; Juaristi, J.: *Introducción*. In: U, s. 18 – 20; blíže též P, kap. II.2.

vnímán.²⁶⁷ Unamunova probíraná práce představuje z dnešního pohledu úvahově pojatou filosofii národních dějin ovlivněnou jednak antropologickou filosofií, jednak přírodně – geografickým determinismem. Její přesnější oborové zařazení je však nejednoznačné.

Dmowski o oborové příslušnosti své práce explicitně nehovořil, na rozdíl od Unamuna a Gökalpa se však snažil definovat svou pozici. Uvedl v tomto směru, že v práci se jedná o „úvahy jednoho člověka, jehož vždy zajímaly otázky národního bytí“²⁶⁸. Dmowski nečerpal jednoznačně z žádné konkrétní společenskovední disciplíny. Je zde snad možno spatřovat i vliv skutečnosti, že Dmowski jako jediný ze zařazených autorů po ukončení studií nepůsobil v akademickém prostředí a byl nejbliže praktickému životu, každodenní politice a žurnalistice. Dílo *Myšli nowoczesnego Polaka* má ze všech zařazených prací nejbliže k publicistickému stylu a je z něj patrné, že autor neměl daleko k novinářské a časopisecké činnosti. Prioritní oborové zaměření spisu představuje oblast politické analýzy. I když Dmowského práce nemá méně vědeckou formu než práce Unamunova, odkazy na vědecké teorie a vědecká zpracování jsou mnohem řidší. V díle takřka chybí odkazy na myšlenkové zdroje a citace dalších autorů. Dmowski myšlenkově silně čerpal z darwinismu a sociálního darwinismu, i když v díle nelze v tomto směru nalézt žádný přímý odkaz. Na Dmowského světonázor působil jistě i fakt, že autor byl vzděláním biolog.

Gökalp se k oborovému zařazení *Základů turectví* nevyjádřil. Čerpal však výrazně (a z probíraných autorů zdaleka nejvíce) ze sociologie a teorie společenského vývoje a využíval i sociologickou terminologii. Z hlediska diskursu, který měl autor „k dispozici“, nelze opomíjet časový odstup mezi vznikem *Základů turectví* a dalších analyzovaných děl. Gökalp se hojně odvolával na sociologická díla, zvláště na Émila Durkheima, z jehož teorií využíval především nauku o kolektivních reprezentacích.²⁶⁹ V probírané práci se projevuje kombinace vlivů durkheimovské sociologie, „obecné vědy o společnosti“ a německé klasické filosofie, i když citace a přímé odkazy svědčí spíše o francouzských vzorech.²⁷⁰ Práce však vědecký

²⁶⁷ Marías, J.: *Miguel de Unamuno*, Madrid 1971, s. 13 – 41, 163 – 220. Korkonosenko hovořil v Unamunově případě o filosofickém personalismu, viz Korkonosenko, K. S.: *Kichotizm – individualnaja religija Migelja de Unamuno*. In: Unamuno, M.: *Žitije dona Kichota i Sančo*. Sankt – Peterburk 2002, s. 319.

²⁶⁸ D, s. 6.

²⁶⁹ Gökalp v *Základech turectví* vyložil též principy Durkheimovy sociologie a způsob, jakým ji míní aplikovat, (viz G, s. 49 – 55) ; vliv francouzské sociologie na Gökalpa zkoumá práce Findikoglu, Fahri Ziyaeddin A.: *Ziya Gökalp, sa vie et sa sociologie. Essai sur l'influence de la sociologie française en Turquie*. Nancy - Paris 1935. Srov. též Heyd, U.: *Foundations of Turkish Nationalism, The Life and Teachings of Ziya Gökalp*. London 1950, s. 48 – 70.

²⁷⁰ Podle Heyda čerpal Gökalp z německého myšlení sice silně, ale výhradně zprostředkovaně, viz Heyd, U.: *Foundations of Turkish Nationalism, The Life and Teachings of Ziya Gökalp*. London 1950, s. 157. (srov. v P, kap. II.4).

aparát používá výrazně angažovaně a z oborového hlediska stojí na pomezí ideologie, filosofie a sociologie, přičemž jednotlivé složky jsou v textu velmi silně propojeny.

Při generalizujícím pohledu na oborové zařazení zvolených čtyř spisů je evidentní, že všechny zařazené texty kombinují do jisté míry prvek společenskovědní s prvkem programovým. Role každé ze zmíněných složek je ale v jednotlivých srovnávaných dílech variabilní. Angažovaná a ideologická složka vystupuje v nejméně skryté a v podstatě i otevřeně deklarované podobě u Dmowského. Na druhou stranu však byl Dmowski schopen kritického odstupu vůči vlastnímu národu a domníval se, že mnohé problémy byly způsobeny samotným polským vývojem a nikoliv jen cizím zapříčiněním. U Gökalpa je ideologický výklad neméně významný (a možná i významnější), i když pro svou podporu využívá vědecké (či neztřídká jen zdánlivě vědecké) argumentace. V díle nelze nalézt kritický přístup k tureckému národu a případné vědomí vlastních chyb. Masarykův výklad rovněž nepostrádá jasně patrné programové směřování, přesto je ale celkové vyznění mnohem mírnější. Autor se sice snažil nalézt „objektivní pravdu“, výrazný rys výkladu vedle toho však představuje kritičnost a tudíž i menší míra absolutizace vlastních tvrzení. Český historický vývoj a z něj vyzdvihované prvky neviděl Masaryk jen jednostranně a snažil se i v preferovaných periodách (husitství, bratrství, národní obrození) najít chyby, příčiny současných problémů a cestu, jak se jim vyvarovat. Unamunův přístup se relativní mírností ideologické složky a kritičností vůči vlastnímu národu a jeho činům blíží Masarykovu náhledu. Cesta k nápravě situace Španělska byla podle Unamuna možná jen skrze důkladné studium vlastních nedostatků a jejich nápravu.

Antropologicko humanistický přístup Masaryka a Unamuna tak s ohledem na myšlenkově teoretickou strukturu stojí vedle poměrně silně ideologické a nacionalistické (přesto ale sebekritiky schopné) koncepce Dmowského a vyhraněně nacionalistickému (i když nikoliv šovinistickému) Gökalpově pojetí.

4. Vztah a podíl přítomnosti a minulosti v dílech

Vztah a podíl přítomnosti a minulosti v zařazených dílech vyplývá pochopitelně z jejich celkové koncepce a silně programové povahy. Na tomto místě je proto zkoumána jednak (1) role minulosti ve vztahu k přítomnosti, jednak (2) vazba minulosti na přítomnost a způsob, jakým se autoři snaží na základě minulosti nabízet řešení přítomných problémů.

Nemenší pozornost je v souvislosti s tím nutně věnována (3) historickým vzorům a naopak historické kritice, skrze něž autoři chtěli na přítomnost působit.

Masaryk programově a otevřeně upřednostňoval přítomnost a přítomné potřeby. Byl přesvědčen, že k historii je třeba přistupovat na základě kritérií relevantních při řešení reálných problémů společnosti. Minulost má však v „české otázce“ z probíraných děl nejvyhraněnější a nejjasnější podobu. U Masaryka lze historii nejsnáze rozlišit a oddělit od přítomnosti, zejména proto, že autor v podstatné části výkladu postupoval chronologicky (viz výše). Na druhé straně ale Masaryk viděl mezi přítomností a minulostí jasnou vazbu. Přítomnost národa považoval za výsledek činů minulých generací a byl přesvědčen, že jejich dědictví nadále žije. Lidé konce 19. století by proto měli k historické (nebo i nadčasové) dimenzi vlastní současnosti přihlížet. Masaryk sice nezastával názor, že by epocha konce 19. století byla něčím výjimečná, vycházel však z přesvědčení, že smysl českých dějin vyplývající z národní minulosti je platný i pro přítomnost (ke smyslu dějin viz výše). Úloha historie v „české otázce“ tak spočívá na jedné straně v uvědomění si vlastního historického poslání a dědictví předků (husitství, bratrství a obrození, prostoupené idejí humanity), na druhé straně ale i ve znalosti chyb, jichž se minulé generace přes pokrokový odkaz zmíněných jevů z českých dějin dopustily. Právě tyto chyby (odklon od reformačního humanitního ideálu k politickým zájmům šlechty, znevlnění obyvatelstva roku 1487, rozhádanost jednotlivých proudů, slabost národního programu) a nikoliv v první řadě cizí zavinění způsobily úpadek českého národa. Rozklad se manifestoval již dávno před Bílou horou, která byla jen poslední kapkou.²⁷¹ Negativní rysy národního vývoje je dle Masaryka třeba rozpoznat, neboť v českém charakteru se vyskytují i na konci 19. století (autor zvláště podtrhl slabost národního programu) a znalost historie umožňuje vyvarovat se jim.

Unamuno odlišoval historii a tzv. věčnou tradici nebo také intrahistorii, která je podobná Braudelově koncepci *longue durée*. Intrahistorie je v podstatě neměnná a tuto tzv. věčnou tradici lze jen stěží oddělit od přítomnosti.²⁷² Unamunovo pojetí vztahu minulosti a přítomnosti lze podřadit pod vyšší celek – věčnost. Unamunův výklad věnovaný minulosti proto do značné míry splývá s pojednáními o autorově současnosti. Dle Unamuna má v knize o historii žít přítomnost. Historik by měl pracovat svou duší a oživovat historii proudem věčné tradice, intrahistorie.²⁷³ V národních dějinách, pokud mají být vykládány smysluplně, je

²⁷¹ M: Č, s. 217.

²⁷² Ke konceptu intrahistorie blíže viz P, kap. III.2.

²⁷³ U, s. 67: „Nejlepší historické knihy jsou ty, ve kterých žije přítomnost... když se o některém historikovi řekne, že oživuje minulá staletí, je to proto, že jim dodává svou duší a osvětluje je proudem intrahistorie, který pramení z historikovy současnosti.“ Ke koncepci intrahistorie viz U, s. 61 – 65.

třeba hledat především příčiny současných problémů národa, které podle Unamuna vplynuly v první řadě ze specifčnosti španělského charakteru určovaného z velké části přírodním prostředím. Španělská duše nabyla inkviziční povahy nepřátelské vůči novotám a cizím věcem. Latentně přítomné inkviziční myšlení sice dočasně v 16. století způsobilo nebývalý rozmach skrze expanzi pod katolickým praporem (kterou usnadnila přímočará vize katolizace světa), záhy ale až do autorovy současnosti bránilo rozvoji a uvrhlo Španělsko do úpadku. Španělé konce 19. století si proto musí být vědomi negativních složek své intrahistorické povahy a odvrátit se od nich ve prospěch evropeizace, která je rovněž potenciální dimenzí španělského intrahistorického ducha. Španělko by mělo navázat na velkou tradici myslitelů „zlatého věku“, mystiků a humanistů (Terezie z Ávily, Jan od Kříže, mistr León), kteří svým myšlením vyjádřili humanitní podstatu španělského intrahistorického ducha a spojovali v sobě ducha národního s podstatou lidství.²⁷⁴

Dmowski využíval historii takřka výhradně argumentačně a snažil se prostřednictvím ní ukazovat na současné i budoucí problémy a možnosti jejich řešení. Historie v probírané práci nehraje samostatnou úlohu a historické příklady jsou využívány pouze příležitostně. Zároveň však Dmowski poukazoval na jednotu minulosti, přítomnosti a budoucnosti. Tvrdil, že současný jednotlivec je příslušníkem národa nejen nyní, ale i po celý čas národní existence. Národ chápal jako dědictví po předcích včetně následování jimi započatých úkolů. V tomto smyslu vnímal i znovunabytí polské nezávislosti a údajnou civilizační povinnost polského národa vůči jeho ztraceným východním oblastem, kterou podle Dmowského někteří soudobí polští vlastenci za prioritní pole národní působnosti nepovažovali. Dmowski se domníval, že podstatná část problémů Polska v 19. a na počátku 20. století vplynula z dřívějšího národního vývoje a nikoliv z cizího zavinění, neboť vnitřně silný stát nemůže být vnější silou rozvrácen. Historickými okolnostmi byly určeny rysy polského charakteru, odlišné historické podmínky od druhé poloviny 19. století ale podle autora přispívají k jejich změnám. Dmowski na rozdíl od Masaryka a Unamuna nevěřil v relativní stálost národních rysů a považoval je především za výsledek historických okolností (nikoliv prostředí jako Unamuno). Ostrá autorova kritika v tomto směru mířila na Rzecz pospolitou a její celkový systém. V období raného novověku se údajně zrodila příznačná polská pasivita, která vplynula ze znevolnění rolníka i z pohodlnosti šlechty nenucené ke každodennímu boji. Polská pasivita v 19. století nevymizela a představuje nadále základní prvek národní povahy, který je třeba odstranit. Dmowski přitom nezdůraznil žádný historický vzor v polských dějinách, k němuž

²⁷⁴ U, s. 130 – 134, 139 – 145.

by se přítomnost měla vztahovat. Na rozdíl od Masaryka (ale částečně i Unamuna) neviděl v historii žádnou jednotící linii, která by evidentně naznačovala spojení minulosti s přítomností skrze dějiny prostupující smysl (Masaryk) či „věčnou tradici“ (Unamuno). Dmowski se domníval, že Poláci během své historie dosud převážně čerpali z kulturních výtvarků jiných národů a sami k rozvoji civilizace přispěli jen omezeně. Tato skutečnost ale v rámci Dmowského darwinismem ovlivněného pojetí není vnímána negativně. Poláci jsou naopak národem mladým a zdravým, na který na rozdíl od národů, jež již vytvořily vysokou kulturu a jsou vývojem unaveny, čeká teprve budoucnost.

V Gökalpově práci má historie převážně podpůrnou funkci. Autor se skrze ni snažil ukázat na příčiny současných problémů (zvláště reference k osmanskému období) i na možné zdroje povzbuzení pro turecký národ a příklady, jimiž by se mohl řídit (zejména staroturecké vzory). Samostatný historicky a chronologicky pojatý výklad je obsažen jen v první kapitole knihy, která stručně nastiňuje dějiny tureckého národního hnutí. Gökalp ostře odsuzoval osmanskou epochu tureckých dějin. Domníval se, že osmanství skrze kulturní arabizaci a persianizaci vládnoucích vrstev způsobilo úpadek státu, se kterým ale nekorespondoval úpadek lidových vrstev. Lid zůstal nadále turecký, uchoval si tureckou kulturu a civilizačně se nepodřídil osmanským umělým vzorům. Gökalp tureckému národu přičítal výhradně kladné vlastnosti a nepřipouštěl jeho podíl na příčinách problémů, jež byli Turci ve 20. století nuceni řešit. Osmanství se v jeho pojetí stalo „druhým“ oproti „nám Turkům“, entitou zodpovědnou za nejrozličnější soubor problémů. Historickým měřítkem pro řešení otázek přítomnosti se naopak stali staří Turci (předosmanští a většinou i předislámští), přičemž jako nejvýraznější vzor vystupuje Hunská říše (z vládců jsou vyzdvihováni zvláště legendární zakladatel Mete a Attila). Nová turecká „přítomnost“ se musí jednoznačně oddělit od osmanské „minulosti“, zároveň by ale měla navázat jednak na pozitivní turecké vlastnosti uchované v řadách prostého lidu, jednak na hodnoty, kterými se řídily staroturecké říše.

5. Styl historického výkladu

Rozdíly ve stylu historického výkladu u jednotlivých autorů vyplývají zejména z odlišností v teoretickém přístupu k historické problematice.

Podstatná část Masarykovy České otázky, která je uspořádána chronologicky, má svým pojetím látky užší vztah k pozitivistické podobě dobové historiografie a narativnímu stylu historického textu i k historii vůbec než Unamunovo, Dmowského a Gökalpovo

zpracování, poslední kapitola České otázky, Naše nynější krize a Jan Hus. Masarykova koncepce (včetně Naší nynější krize a Jana Husa) se celkově nejvíce blíží historiografickému pojetí i četností výskytu poukazů na konkrétní historická fakta. Obecné výroky nejsou v relativním srovnání s Unamunovou, Dmowského a Gökalpovou knihou příliš frekventované. Autor navíc obecné skutečnosti vždy podkládal konkrétními informacemi a hojně se opíral o události, jména i chronologické zařazení. Výklad v Masarykově „české otázce“ je přesto pochopitelně výrazně odlišný od standardu dobových pozitivistických historických prací. Autor hojně sahal k postulované „sociologické“ generalizaci historického vývoje (i když v relativním srovnání je míra generalizace oproti dalším srovnávaným pracím nižší) a empirická rovina historických dat hrála v rámci filosoficky pojaté dějinné koncepce spíše podpůrnou úlohu. Důkladnou heuristiku a vědeckou historicistní akribii nepovažoval Masaryk za přednostní úkoly své práce.

Unamunův přístup k problematice historie vycházel z geografického determinismu a autorovo pojetí se svým sklonem k popisu „dlouhého trvání“ nemálo podobalo pozdějšímu Braudelovu dílu.²⁷⁵ Autor celkově tendoval k obecným a mnohdy až vágním konstatacím ohledně španělského historického vývoje, zvláště pokud šlo o „věčného španělského ducha“, který podle Unamuna přežíval prakticky beze změn v říši „věčné tradice“ (intrahistorie). Pojetí „dlouhého trvání“ španělské povahy však Unamuno na druhou stranu hojně doplňoval odkazy na konkrétní osoby a historické jevy. Autor poměrně málo rozlišoval mezi postavami reálně historicky existujícími a literárními figurami. Takovýto přístup nepovažoval za nehistorický, neboť se domníval, že literární postavy mnohdy lépe ztělesňují „věčného intrahistorického ducha lidu“ než skrze historické prameny dostupné reálně dějinné osobnosti, které byly povětšinou jen reprezentanty vládnoucích tříd.

Dmowski při traktování historické problematiky nevyužíval žádný specifický ucelený způsob, což je spjato i s faktem, že v díle nelze nalézt celkový autorův vztah k obecné úloze historie. Styl historického výkladu je v díle značně zobecňující, avšak na rozdíl od Unamuna jsou Dmowského koncepce méně vágní a esoterické. V práci se takřka nevyskytují odkazy na konkrétní historické osobnosti a rovněž role konkrétních událostí je malá. Větší roli hraje zachycení dlouhodobého a obecně pojatého vývoje polského myšlení a zvláště polské povahy. Výklad dotýkající se dějinné problematiky má u Dmowského podobu poměrně častých historických exkurzů, přičemž autor začal v přítomnosti a přes minulost se k ní opět vracel. Za příklad může sloužit rozbor problému polského pasivního charakteru (stěžejní otázka

²⁷⁵ Srov. Juaristi, J.: *Introducción*. In: U, s. 27.

řešená v analyzované práci). Argumentace má následující strukturu: Pasivita je na přelomu 19. a 20. století závažným problémem polské společnosti – její kořeny jsou historické a spočívají v nepřírozeném vývoji Polska za Rzeczypospolité, kdy pasivita za svébytných okolností národ bezprostředně neohrožovala – změněné podmínky v současnosti vyžadují důrazný přechod od pasivity k aktivitě, neboť pasivní národ nemůže v moderním světě přežít. V Dmowského pojetí historického výkladu je zároveň velmi slabě určena hranice mezi minulostí a přítomností a mnohdy se až zdá, že obě roviny splývají či plynule přecházejí jedna v druhou. Charakteristický rys představuje rovněž skutečnost, že historický příklad je určen jen v kusé podobě. Jestliže Dmowski argumentoval určitým jevem z minulosti, zpravidla jej chronologicky ani kontextově blíže nezařadil do dějinného vývoje a pouze jej v extrapolované podobě vztáhnul ke své současnosti.

Gökalpův styl zachycení dějinné tematiky vyplýval ze sociologizující snahy o generalizaci, kategorizaci sociálních jevů a poměrně přesnou definici pojmů, jíž autor věnoval pozornost s dalšími díly nesrovnatelnou.²⁷⁶ Gökalpova Durkheimem ovlivněná snaha o sociologickou kategorizaci působila zejména na rámec historického výkladu a na celkovou koncepci, do níž autor relativně hojně včleňoval poukazy na konkrétní historický vývoj i osobnosti. Gökalpův přístup ke kategorizaci sociálních jevů je však poměrně silně dogmatický a směřování autorova výkladu představuje kombinaci vědecké systematičnosti s ostrou ideologickou angažovaností. Autor tak například „logicky“ a „vědecky“ na základě sociologických nástrojů dospívá ke konstatování vospělosti starotureckých říší a černobílé negativitě říše Osmanské. Důležitý rys Gökalpova textu představuje rovněž skutečnost, že sociologické koncepce využívané při nastínění obecně dějinného vývoje se daleko méně (pokud vůbec) projevují při aplikaci na turecké poměry.

IV.2. Koncepce historie

Oddíl věnovaný koncepci historie v probíraných dílech zaměřuje svou pozornost na pojetí dějinného vývoje v jednotlivých pracích. Snaží se komplexně prozkoumat stěžejní otázky, které vypovídají o autorském traktování historické problematiky, způsobu historického výkladu i významu historie v dílech vůbec. Vedle obecných koncepcí kapitola na příkladech analyzuje i konkrétní složky dějinné argumentace u jednotlivých autorů. Důrazu

²⁷⁶ Viz v tomto směru zejména otázku rozlišení kultury a civilizace, srov. P, kap. III.4.

na postižení autorských koncepcí dějinného vývoje se zřetelem k povaze probíraných pramenů odpovídají zvolená základní kritéria komparace (jejich členění na kritéria dílčí viz jednotlivé pododdíly).²⁷⁷ Výklad analyzuje: (1) Otázku snahy o definici smyslu dějin, (2) roli událostí, struktur, historických změn a kauzality v historickém výkladu (a to v souvislosti se vztahem k dobovému dějepiscectví), (3) roli kolektivu a individua v dílech a otázku „nositelů“ dějin, (4) autorskou periodizaci dějinného vývoje, (5) tematické zaměření historického výkladu a odvětví historického výzkumu a (6) vztah národního a nadnárodního ve výkladu.

1. Smysl dějin

Otázka hledání podstaty národního života se vyskytuje ve všech zařazených dílech jako stěžejní téma, které vysvítá z koncepce jejich zpracování i z programových cílů, jež si příslušní autoři kladli. V historickém ohledu je s podstatou národa spjat problém hledání smyslu národních dějin, přítomnost této dimenze není však v národně orientovaném díle samozřejmá, respektive zůstává otázkou, jak významnou hraje roli. Kritérii komparace proto na tomto místě jsou: (1) Přítomnost či nepřítomnost hledání smyslu dějin, (2) hledání smyslu dějin v národní či obecné rovině.

Masaryk snahu o hledání smyslu českých dějin deklaroval v samotném úvodu k České otázce a ve výkladu se tohoto cíle poměrně úzce držel. Ze srovnávacího pohledu je nutno konstatovat, že v Masarykově koncepci se ze zkoumaných spisů projevuje snaha o hledání smyslu národních dějin nejsilněji. Masaryk se domníval, že samotná existence kteréhokoliv národa v sobě nepostrádá dějinný účel a z hlediska prozřetelnosti lze na základě studia národních dějin tento smysl postihnout. Podstatu českých dějin viděl Masaryk v ideji humanity, která se poprvé výrazně projevila u Jana Husa a její rozvíjení pokračovalo v českém bratrství. Po následujících stoletích úpadku přišla humanitní idea ke slovu opět v národním obrození a úkolem Čechů konce 19. století by mělo být její další rozvíjení. Jádrem humanitní ideje spatřoval Masaryk v důrazu na morální zušlechťování lidského ducha, prosazování rozumu na úkor předsudků a pověr, rozvoji vzdělání a odmítání násilí. Filosofii

²⁷⁷ Kritéria komparativní analýzy jsou v tomto ohledu podobná tématům, jež definoval Tomáš Vojtěch jako základní problémy otevřené „českou otázkou“ a následně „sporem o smysl českých dějin“. Srov. v tomto ohledu výše v úvodu k předkládané práci. Vzhledem k tomu, že předkládaná diplomová práce vychází z empirické analýzy srovnávaných textů, nejsou Vojtěchem vyzdvižená témata přejímána *in toto*. Kritéria nevycházejí primárně z Vojtěchovy analýzy a částečná shoda je spíše výsledkem paralelního výzkumu. Srov. Vojtěch, T.: *Česká historiografie a pozitivismus. Světonázorová a metodologická východiska*, s. 47

dějin v obecné (nadnárodní) rovině a snahu o postihu smyslu obecně dějinného vývoje Masaryk v práci (kromě teze o historickém účelu existence každého národa určeném prozřetelností) blíže netematizoval.

Na rozdíl od specifického Masarykova vztahu k české historii není u Unamuna hledání smyslu národních dějin tak zřejmé. Unamuno se více než ostatní autoři (zvláště prostřednictvím svého konceptu intrahistorie) zabýval obecnou filosofií dějin (tedy principy a hybateli dějinného vývoje v nadnárodním měřítku). Tato obecná filosofie dějin však vycházela ze španělské zkušenosti a autor v podstatě pouze přenesl na obecnou rovinu to, co řekl o podstatě dějin španělských. Unamuno hojně hovořil o tzv. španělském národním duchu, jehož vlastnosti vyplývaly ze specifického průběhu historie a z rázu přírodního prostředí. Samotnou podstatu španělských dějin však v historickém ohledu explicitně nepostihl. Definice španělského charakteru a popis příčin jeho vzniku mu sloužily daleko spíše ke kritice stávajících poměrů a k praktickému cíli možné nápravy. Unamuno španělskému historickému duchu přičítal rozporné tendence, ostré kontrasty a černobílé vidění světa. Inkviziční myšlení se střídalo s humanismem mystiků a ostrý izolacionismus kontrastoval s neméně častým universalismem. Španělsko konce 19. století by mělo podle autora navázat na humanistický a universalistický proud. Nelze však v tomto ohledu říci, že by Unamuno tímto způsobem podobně jako Masaryk přímo postihoval smysl dějin.

Dmowski v polských dějinách neviděl žádný universální smysl. Nepřeceňoval roli Polska pro světový vývoj. Uvědomoval si, že Polsko během historie více ze světové kultury čerpalo než jí samo dalo. Na čele civilizačního vývoje přitom podle autora stálo jen po krátkou dobu během raného novověku. Dmowski se překvapivě málo zabýval polským mesianismem 19. století a teoriemi o vyvolenosti polského národa. Byl v tomto ohledu spíše praktikem, který chtěl realisticky řešit aktuální problémy, i když zdůrazňoval duchovní obrození. Smysl nepostihl autor ani ve vztahu k obecně dějinnému vývoji.

Problematika smyslu dějin je v Gökalpově práci tematizována jen okrajově, byť náznaky lze nalézt. Gökalp vycházel z filosoficko dějinné koncepce úzce spojující vlastnosti Turků 20. století s jejich předosmanskými a předislámskými předky a snažil se najít jejich poslání ve vztahu k dějinám lidstva. Tento aspekt však v práci nehraje zdaleka tak klíčovou roli jako v „české otázce“ a představuje jen dílčí téma. Gökalp vyjádřil názor, že každý významný národ vynikal v určité oblasti lidské činnosti a sehrál tak nenahraditelnou historickou úlohu. Posláním Turků vyplývajícím z jejich dějin je přitom podle Gökalpa především šíření morálky a ctnosti, tzn. hodnot, v nichž podle autora Turci předčí jiné

národy.²⁷⁸ Gökalpův postoj k obecné filosofii dějin lze označit za dvojaký. Na jedné straně autora zajímaly obecné principy dějinného vývoje (srov. též snahu o sociologickou kategorizaci obecných sociálních procesů), na druhé straně ale k těmto otázkám přistupoval pouze kvůli následné aplikaci na turecké poměry a autor zcela upozadil otázku smyslu jiných než národních dějin. Lze vyslovit předpoklad, že aplikace předem formovala podobu předchozích obecných závěrů.

2. Událost, struktura, změna, kauzalita a dobové dějepisectví

Otázky historické kauzality, determinant dějin, role události v dějinách a vztahu mezi historickou statikou a dynamikou v analyzovaných pracích tvoří jednak samostatný problém, jednak jsou provázány s postojem autorů ke stěžejním postulátům dobové historiografie. Analýza postupuje na základě společného rozboru obou dvou zmíněných rovin a vychází z vzájemné provázanosti otázek, která se ostatně odráží i v zařazených rozebíraných pramenech.

Vztah nehistoriků (pracujících ve svém díle s historickými tématy) k historické vědě své doby a k jejím přístupům k dějinám představuje při analýze role historie v jejich spisech důležitou, byť nikoliv jednoduše zodpověditelnou stránku. Historiografii konce 19. a počátku 20. století pochopitelně nelze považovat za jednotný celek s univerzálně přijímanými přístupy. Vedle metodologických nejasností ztělesňuje pro předkládanou práci druhý aspekt geografická a kulturní rozdílnost, která dávala historické vědě v jednotlivých zemích odlišnou podobu a vztah k historiografii obecně by byl proto z komparativního hlediska zavádějící. Předkládaná práce nemůže vzhledem ke své povaze ani v náznaku tyto složité problémy tematizovat a z důvodu vypovídací hodnoty výzkumu volí při řešení problému následující postup: (1) Dobovou historiografii vnímá jako ideální typ v její pozitivistické podobě orientované na jedinečné a neopakovatelné události.²⁷⁹ Opírá se přitom v nemalé míře o samotné vnímání zachycené v analyzovaných pramenech, neboť zařazení autoři dějepisectví vnímali převážně ve výše naznačeném smyslu (Masaryk, Unamuno, částečně

²⁷⁸ G, s. 117: „Každý národ má historické poslání, které by měl na zemi vykonat. Posláním tureckého národa je proměňovat morální ctnosti ve skutek a dokazovat tak, že oběti a hrdinství, které jsou považovány za nemožné, jsou ve skutečnosti možné.“

²⁷⁹ Práce se v tomto ohledu odvolává na generalizující závěr J. Kocky, který vyjádřil názor, že opozice vůči neudálostním přístupům v historiografii byla nejsilnější právě na konci 19. a počátku 20. století. Viz Kocka, J. (ed.): *Sozialgeschichte im internationalen Überblick. Ergebnisse und Tendenzen der Forschung*. Darmstadt 1989, s. 21, 22, 25.

Dmowski). Problematický je v tomto ohledu turecký případ, neboť kulturní odlišnost a absence diskursu vymezujícího „historiografii“ v Gökalpově díle jej v naznačeném aspektu ze srovnání vyčleňuje. (2) Vztah k historiografii spojuje analýza s otázkou role události v dějinách. Vedle toho k analýze přiřazuje související problémy (3) role historické statiky nebo naopak historické dynamiky (změn). Nemenší otázku představují i (4) determinanty historického vývoje, historická kauzalita a způsob zachycení příčinných vztahů u jednotlivých autorů (pokud jsou zachyceny).

Masaryk se vůči upřílišněnému historismu zdůrazňujícím jedinečnou událost bez vazby na „problémy reálného života“ stavěl velmi kriticky a považoval jej za jeden z kořenů úpadku staročeského myšlení. Nepříliš jasně se historicistní pojetí pokusil spojit s liberalismem vycházejícím z osvícenství, který hodnotil výrazně negativně. Autor se v explicitní rovině vyhýbal přímé konfrontaci s něčím, co by označil za „historiografii“. Jeho kritika však jasně směřována proti akademickým prioritám historického bádání i proti mnohdy pokřivenému vnímání historie ve společnosti, které bylo způsobem výzkumu zapříčiněno. Historické bádání podle Masarykova opakovaného názoru příliš často směřovalo k dobám a událostem co možná nejvzdálenějším a nejneznámějším, které byly pochopitelně nejméně spojeny s životními otázkami. O pobělohorské době a 19. století psal stále jen málokdo. Nejakutnější byl však nedostatek pokusů o generalizaci a postižení smyslu, která jsou teprve podstatou historického bádání. V tomto směru bylo podle Masaryka po Palackém učiněno jen velmi málo.

Přestože se však Masaryk stavěl v teoretické rovině negativně vůči přeceňování jednotlivých událostí, empirický materiál je v jeho zpracování zvláště v České otázce s ohledem na národní obrození relativně důkladně zachycen. Je však na druhou stranu pravda, že konkrétní výběr empirických skutečností byl Masarykem prováděn s ohledem na postižení smyslu a tudíž odlišně od přístupu pozitivistické historiografie, pro niž hrál prvotní úlohu pramen a v něm obsažený fakt. Masarykově pojetí husitství a českého bratrství je ve srovnání se zachycením obrození a 19. století daleko méně empirické, i když jim věnované pasáže na druhou stranu nelze rozsahově srovnat s oddíly věnovanými buditelskému období. Koncepce propojení husitsko – bratrského odkazu s českých obrozením je již svou povahou zcela oprostěna od heuristické základny a má plně filosoficko spekulativní povahu.

Masarykův vztah k historické statice či naopak dynamice byl ambivalentní. V Masarykově díle je třeba s ohledem na pojetí trvání a změny rozlišit historický vývoj běžného života na jedné straně a dějiny idejí s jistou dávkou metahistorie na straně druhé. V oblasti běžného života národa a společnosti Masaryk historickou změnu rozhodně nepopíral

a v autorově výkladu se v tomto ohledu projevovala historická dynamika. Politika, literatura, umění a dokonce i náboženství se ve své konkrétní historické podobě měnily. Co však zůstávalo byla věčná idea a plán prozřetelnosti, které prostupovaly dějinný vývoj. Podle Masaryka se proměňovaly formy naplnění a snad i obsah, nikoliv však podstata. V českých dějinách se soustavně objevovala již mnohokrát zmíněná idea humanity, jež měla nejprve husitskou a bratrskou povahu a později podobu národního obrození. Pro Masarykovo dílo má proto význam jak trvání, tak i změna, byť dimenze proměnlivosti není z díla na první pohled tak dobře patrná.

Masaryk měl přes deklarovaný požadavek historické generalizace daleko k popření historické jedinečnosti a zvláště výjimečnosti díla vynikajících osobností. Obecné a trvalé bylo v Masarykově pojetí naopak tvořeno činy osob, které spoluurčovaly směr smyslu dějin (Hus, Chelčický, Komenský, obrozenci). V rovině imanentních lidské historie zdůraznil daleko spíše roli jednotlivce a jeho vlastní aktivity než anonymních společenských procesů. Strukturalizující přístup²⁸⁰ typický pro některé proudy pozdějších sociálních dějin byl Masarykovi cizí a autorova proklamovaná koncepce sociologického zobecnění měla mnohem blíže k dobové filosofii dějin .

Problematiku determinace historického vývoje lze v Masarykově práci nalézt v nejobecnější rovině filosofických základů dějin určených „prozřetelností“. Masaryk se domníval, že předurčen je pouze prozřetelností daný celkový smysl historie národa, nikoliv konkrétní procesy ani události. V českých dějinách se tak příznačně opakovaně projevovala idea humanity, její konkrétnější podoba však předem nebyla dána. Kromě této obecné roviny nelze v „české otázce“ nalézt bližší historické determinanty. Kauzalita dějinného vývoje je v Masarykově pojetí udávána nosnou ideou a její následnou působností na společnost, nikoliv politickými či vojenskými událostmi nebo sociálními a ekonomickými předpoklady. Roli politických a vojenských zlomů (výstižným příkladem byla bitva na Bílé hoře) se Masaryk snažil relativizovat až popřít a v práci jsou zachyceny minimálně. Vliv sociálních a ekonomických podmínek Masaryk nepopíral, ve výkladu se jim však nevěnoval, neboť proměny v oblasti idejí považoval za stěžejnější a pro historický vývoj přednější.

Unamuno se stavěl kriticky vůči pouhému důrazu na pramennou základnu a snaze o přesný popis ve stylu „wie es eigentlich gewesen ist“. Jeho postoj vyplýval z autorem prezentované dichotomie mezi historií a intrahistorií, přičemž historie představovala viditelné

²⁸⁰ Předkládaná práce vychází v tomto ohledu z koncepce historických struktur, kterou představil Kocka, J.: *Sozialgeschichte. Begriff – Entwicklung – Probleme*. Göttingen 1986, s. 48 – 111; Kocka stavěl do opozice události na jedné a struktury a procesy na druhé straně.

události a intrahistorie struktury. Autor vystupoval proti přeceňování událostí, které spojoval s historiografickým nazíráním. Historický výzkum založený na důkladném studiu pramenů považoval sice za užitečný, byl ale přesvědčen, že představuje jen prvotní fázi vědeckého procesu, která zajišťuje materiál pro další generalizující výzkum spadající do sféry „společenské vědy“ (*ciencia social*), jež má být historiografii nadřazena.

Ve vlastním Unamunově výkladu hrají struktury oproti událostem jednoznačně prioritní úlohu a události a konkrétnosti vůbec zastávají funkci podpůrnou a demonstrativní. Unamuno tak například hovořil o strohé, tvrdé, málo soucitné vojenské povaze Španělů vyplývající ze svébytnosti historického vývoje a přírodních podmínek a odvolával se přitom na Cida. Cid ale přitom ve výkladu neměl samostatnou úlohu, neztělesňoval jím vykonané činy a nesloužil jako vzor, nýbrž hrál pouze zástupnou roli příkladu, jenž by mohl být nahrazen jakýmkoliv jiným bojovníkem, pokud by o něm byl k dispozici dostatek informací.²⁸¹ Měl vypovídat o jen minimálně proměnlivé povaze a podstatě španělského života a demonstrovat propojení jednotlivých historických epoch prostřednictvím dosti stabilních rámcových podmínek, nikoliv zdůrazňovat konkrétní události své doby.

Unamunovo pojetí dějin ve vztahu k historické statice a dynamice a podstatě změn vycházelo z předpokladu, že většina španělské populace žila takzvaně „mimo dějiny“, tedy mimo velké události popisované pozitivistickými historiky a dotýkající se pouze vládnoucích vrstev. Intrahistorie byla v Unamunově pojetí statická, ležela pod vlnami proměnlivých události a tvořila jejich nezanedbatelný podklad, ze kterého všechny konkrétnosti vyplývaly. Autor v rovině intrahistorie v podstatě popřel historickou změnu. Lid žil podle Unamuna tzv. věčnou tradicí, která je historicky nehybná a během dějinného vývoje se v podstatě neproměňuje, stejně jako se nemění ani povaha lidu a národa. Tak jako „tradice“ tvoří podstatu historie, „věčnost“ je údajně podstatou času. Historie přitom představuje formu tradice stejně jako čas ztělesňuje formu věčnosti.²⁸² Unamuno s ohledem na „pravou“ historii zdůraznil její „nehybný“ prvek, který na rozdíl od Masarykova pojetí relativně stabilní věčné ideje a proměnlivých konkrétních událostí přenášel i na samu podstatu běžného života.

Problematika determinant historického vývoje hraje v Unamunově díle prostřednictvím koncepce intrahistorie důležitou a ze zařazených děl největší úlohu. Při formování člověka a dějin se podle Unamuna uplatňují zejména přírodní podmínky a geografické prostředí, které udávají možnosti a meze historického vývoje a vytvářejí národní povahu. V této souvislosti autor důkladně popsal geografická specifika španělského území a

²⁸¹ U, s. 110 - 112.

²⁸² U, s. 64.

způsob, jak se poměrně nepříznivé přírodní a geografické poměry podílely na neměnném průběhu dějin španělského venkova a formování osudu odevzdané a mnohdy až líné španělské povahy. Španělské dějiny a španělský duch nejsou podle Unamuna schopny vystoupit z bludného kruhu určovaného přírodou, španělská historie je proto málo proměnlivá, monotónní, cyklicky se opakující, s jednoznačnou převahou statiky nad dynamikou.²⁸³ Dějinná kauzalita v Unamunově pojetí vyplývá z rysů intrahistorie a je určována v první řadě právě přírodním a geografickým prostředím, v němž se příslušný dějinný vývoj odehrává. Vedle přírodně geografického rámce na dějiny návazně a zprostředkovaně příčinně působí „duch“ a charakter národa, jež jsou sami výsledkem předchozích uvedených determinant.

Dmowski ve své práci otázku vztahu k pozitivistické historiografii přímo neřešil a v jeho díle nelze v tomto ohledu nalézt relevantní odkazy. Podtext však naznačuje, že se Dmowski podobně jako Masaryk stavěl proti přílišné akademičnosti historické vědy a snažil se dospět k podání, které by z historie vyzdvihlo skutečnosti důležité pro řešení problémů společnosti. V Dmowského pojetí látky je událostem a konkrétnostem věnována jen relativně malá úloha. Autor ve své argumentaci užíval především široká historická zobecnění, přičemž vcelku rovnocenně jsou zastoupeny prvky z politických, kulturních i sociálních dějin. Nejcharakterističtější jsou v tomto směru tvrzení dotýkající se Rzeczi pospolité a historické úlohy Židů, které nejsou prosty autorových stereotypů. Rzeczpospolita má v Dmowského podání přívlastek období, kdy došlo ke zformování polské pasivní povahy a nechuti k činu, Židé zase symbolizují ekonomický potenciál využívaný jen k vlastnímu prospěchu a nikoliv pro potřeby celku (např. státu v předrozborovém období). Na rozdíl od Unamuna Dmowski obecná tvrzení nedoplňoval příklady konkrétních osob nebo událostí.

Dmowski nestavěl události a struktury nijak do protikladu a v jeho pojetí se tyto dvě roviny spíše vzájemně doplňují. Není ale rozpracována otázka, jak události vyplývají ze strukturálních předpokladů. Dmowski tak například na jedné straně hovořil o povstání z roku 1863 a o jeho důsledcích pro národ a na druhé straně o ekonomických, společenských a myšlenkových přeměnách 19. století. Tyto dvě otázky (z hlediska autorova výkladu obě stěžejní) jsou pojednávány jako souběžně probíhající jevy, jejichž výslednicí byl celkový historický vývoj Polska v 19. století, chybí ale pokus postavit je do vzájemné souvstažnosti.

V Dmowského pojetí historie v teoretické rovině jednoznačně převládá prvek změny, aktivního vývoje a evoluce nad elementem statickým. Národy a státy se podle Dmowského

²⁸³ Unamuno věnoval popisu geografických specifik španělského území a jejich vlivu na národní povahu poměrně podrobný výklad na s. 84 – 95.

vyvíjejí a s průběhem historie se mění i národní povaha, úkoly a potřeby. Lidé počátku 20. století byli v souladu s autorovým názorem sice vázáni morální povinností vůči předkům i svým následovníkům, měli ale zároveň aktivně rozvíjet dědictví minulosti a opravovat chyby svých předchůdců podobně jako postupovaly předchozí generace vůči předkům vlastním. Jen tak lze přispět k dílu, které předkové započali. V praktickém ohledu ale Dmowski při výkladu o starších obdobích než bylo 19. století sklouzával ke značně statickému pojetí. Zvláště období polského stavovského státu pojímal jako ideální a v podstatě fixovaný typ a nebral v ohled historické změny tohoto celku. Historicky proměnlivý prvek je ve výkladu zdůrazňován především pro období nedávné minulosti (přibližně druhá polovina 19. století).

Dmowski nehovořil o žádných výrazných determinantách dějin. V jeho pojetí je historický vývoj určován zejména schopnostmi národa udávanými jeho duchovní odolností a silou. Ekonomická síla sice hraje roli, pokud však dojde k měření hospodářských a duchovních sil, duchovní převládou. Duchovní síla národa se může stát příčinou následné síly ekonomické, ekonomická vyspělost sama ale duchovní schopnosti nevytváří a pokud není duchovní silou doplňována, vede vývoj v delší či kratší časové perspektivě nutně k úpadku.²⁸⁴ Duchovní dispozice národa jsou zase do značné míry určovány jeho rasovými předpoklady. Dmowski tedy v kauzálním ohledu naznačil prioritu ducha před „fyzickou“ silou (ekonomickou, politickou, vojenskou), blíže však příčinnost v dějinném ohledu nezachytil.

Otázka vztahu k pozitivistické historiografii není v Gökalpově práci ani náznakově tematizována a zdá se, že se nejednalo o relevantní problém, jenž by měl autor potřebu řešit. Explicitně není zachycen ani autorem vnímaný vztah mezi obecným a konkrétním, událostí a strukturou. Celkově lze však konstatovat, že „obecné“ mělo prioritní povahu. Podobně jako u Unamuna se v díle vyskytuje argumentace konkrétními událostmi a zvláště konkrétními osobnostmi, které ale Gökalpa nezajímaly kvůli své jedinečnosti, nýbrž spíše kvůli typičnosti, kterou v sobě nesly. Attila tak nevystupoval jako svébytný a jedinečný představitel své říše, nýbrž jako prototyp tureckého vládce a vzor ctností, který byl panovníkům starotureckých říší vlastní.

V Gökalpově díle nelze určit převahu důrazu na historické trvání na jedné ani na historické změny na druhé straně. O určité prioritě statickosti svědčí zřetel kladený na turecký lid, jeho tradici a po generace se udržující morální vlastnosti, jejichž genealogii lze vystopovat až po staroturecké společnosti. Ve srovnání s Unamunovou prací má však dílo i jednoznačně dynamický aspekt. Zdá se dokonce, že statický prvek lze lépe ztotožnit

²⁸⁴ Dmowského teorie o prioritě duchovní síly jsou zachyceny zvl. v dodatku ke 3. vydání z roku 1907 (*Podstawy polityki polskiej*) a byly ovlivněny dojmem rusko-japonské války. Srov. D, kap. III.3.

s Gökalpem postulovaným konceptem kultury a historickou dynamiku naopak s civilizací. Podstata kultury v Gökalповě pojetí spočívala v zachovávání hodnot, kdežto civilizace byla postavena na rozvoji a neustálé aktualizaci. Když Osmanská říše nebyla schopna východní civilizaci podle potřeb měnit, osmanství i s ním spjatý civilizační okruh začaly odumírat a vyvstala potřeba jejich odstranění. Gökalpův přístup ke státnosti a neměnnosti však nebyl ani v rovině „kultury“ na rozdíl od Unamuna programový a výrazněji vyhraněný. Gökalp se stejně jako Unamuno domníval, že nositelem pravého turectví je lid, avšak nepředpokládal, že by lid žil mimo historii (tedy na tomto místě událostní, zvláště politickou historii) a nedotýkaly se jej události z politického života.

V Gökalповě textu nelze nalézt explicitně vyjádřeny žádné determinanty. Ačkoliv byl Gökalp nejsilněji ovlivněn sociologií a mnohé sociologické postupy ve svém díle deklarativně aplikoval, ve zpracování konkrétních problémů z tureckých dějin se na rozdíl od teoretické roviny neprojevují známky sociálního determinismu daného strukturami, v nichž se společnost pohybuje. Jak bylo již zdůrazněno, Gökalp kombinoval sociologické přístupy s postoji ryze spekulativními. Problematika dějinné kauzality není tematizována, je však zřejmé, že autor sice teoreticky deklaroval důležitost strukturálních předpokladů v rámci dějinného procesu, při výkladu aktuálního národního programu vztaženého k tureckým dějinám ale považoval „ducha“ za podstatnějšího než sociálně ekonomické struktury. Vztah k politickým a vojenským událostem naproti tomu v příčinném ohledu není jednoznačný, zdá se však, že politický či vojenský čin považoval Gökalp spíše za výsledek a projev národního ducha než za hybatele historických změn. Turci tak v autorově pojetí v minulosti vojensky vítězili, protože svým intelektem převyšovali své nepřátele. Pozice získaly nikoliv proto, že je byli schopni prosadit fyzickou silou, nýbrž z důvodu, že sílu předcházeli zdravý duch.²⁸⁵

3. Role kolektivu a individua v dílech a „nositelé“ dějin

Role kolektivu a individua v dějinném vývoji představuje stěžejní otázku historické noetiky i teorie historického procesu a rozdíly v jejich pojmání mají pro koncepci historie významnou vypovídací hodnotu. Vzhledem ke skutečnosti, že zařazená díla vykazují programovou povahu a skrze zaměřenost na přítomnost má historie z velké části podpůrnou a argumentační roli, je třeba se v tomto ohledu vedle (1) samotné orientace na roli kolektivu

²⁸⁵ Srov. G, s. 127 – 128; viz P, kap. III.4.

a individua v autorském výkladu zaměřit i (2) na význam jedince, respektive skupiny při vytváření historického argumentu. S otázkou role kolektivu a individua je spjat (byť nepřímo) i podstatný problém sociální příslušnosti (3) „nositelů“ dějin, tedy vrstvy či skupiny, jíž autoři považovali za progresivní a zdůrazňovali její význam pro historický vývoj a pro přítomnost (případně naopak i skupiny s opačnou působností).

Masaryk přes deklarovanou zobecňující a sociologizující povahu své práce tendoval spíše k individuálnímu přístupu a zaměřoval se ve svém výkladu na konkrétní a výjimečné osoby. Každé historické období reprezentovali v Masarykově koncepci vynikající velikáni, nikoliv anonymní lid. Husitství bylo ztělesňováno Husem, české bratrství Chelčickým (případně i Komenským), národní obrození Dobrovským, Kollárem, Palackým a Havlíčkem.²⁸⁶ Tyto postavy nepředstavovaly pro Masaryka zástupný symbol, skrze nějž by se snažil historii přiblížit a pro přítomnost zjednodušit. V rámci Masarykova filosofického přístupu k dějinám se v případě vynikajících osobností jednalo naopak o esenci příslušných historických epoch, o to základní, co má z historie význam vyzdvižovat, neboť odkaz příslušných osobností (humanitní idea) žije skrze smysl národních dějin, prostupuje i přítomnost a jeho naplňování zůstává i nadále národním úkolem.

Masaryk souborně nepojmenoval a nekategorizoval vyzdvižovanou skupinu osob. Zdůraznil pouze, že se jednalo o postavy ochotné pro svůj záměr přinést nemalé oběti. Ve výkladu mezi výjimečnými osobnostmi nefigurují bojovníci, králové či panstvo. Přes skutečnost, že Masaryk v souladu se svou koncepcí národního programu orientovanou v první řadě na povznesení osvěty, kultury a mravních hodnot akcentoval i v historickém ohledu roli národních vzdělavců, zdůrazňoval poměrně silně jejich spojitost s českým lidem a s národem, z něhož většina národního předvoje vzešla. Masaryk nejednou zdůraznil sociální nevýlučnost výjimečnosti a myšlenku, že idea humanity byla sice v historii vyjádřena především několika vynikajícími osobnostmi, skrze ni přinášžený mravní ideál je ale za předpokladu „pocitivé drobné práce“ přístupný každému.²⁸⁷

Masaryk se v historické perspektivě explicitně negativně nevymezil vůči žádné konkrétně pojmenované a vymezené skupině tak výrazně, jako se v rámci výkladu ryze dobových problémů konce 19. století stavěl do ostré opozice vůči „staročeskému myšlení“, které bylo podle jeho názoru zastaralé a s ohledem na historii odbočilo od dědictví předků a svých zakladatelů (obrozenců). Přesto však lze negativní historické příklady nalézt a poměrně

²⁸⁶ Srov. celkovou koncepci České otázky, v níž je periodizace dána významnými představiteli české kultury a intelektuálního života (Kollár, Palacký...). Viz P, kap. III.1.a. na začátku.

²⁸⁷ Srov. závěr Naší nynější krize, viz výše P, kap. III.1.b. na konci.

úzká je i jejich vazba na autorovu obsáhlou kritiku „staročeských“ poměrů analyzovanou v Naší nynější krizi. Masaryk se negativně stavěl vůči deformaci idejí husitství a českého bratrství od 15. století až do Bílé Hory, respektive vůči odklonu od humanitní ideje. Vývoj v pohusitském období považoval za varovný. Šlechta znevolnila rolnictvo a přes svůj deklarovaný vztah k reformaci se prostřednictvím tohoto činu od reformačního ideálu zcela odklonila. Národ ztratil jasný program a směřoval nezadržitelně k úpadku. Podobně ani „staročeské“ myšlení konce 19. století programově nevědělo kudy kam, vylučovalo z národní politicky aktivní komunity nižší vrstvy a nacházelo se v krizi. Autor ve vztahu obrození a upadajícího „staročeství“ druhé poloviny století nepřímo naznačil nebezpečí vzniku podobné a historicky paralelní situace, která nastala v pohusitské době. Cesta z této krize vedla podle Masaryka jen skrze plné uplatnění pozitivních rozměrů humanitní ideje, prosazováním osvěty i sociální rovnoprávnosti všech příslušníků národa.

Unamuno pokládal na rozdíl od Masaryka lid programově a jednoznačně za nositele skutečných, autentických dějin (intrahistorie). Za jistý paradox lze považovat skutečnost, že historii v Unamunově pojetí sice reprezentují vždy konkrétní osoby, ty ale představují *symbol lidu* (rozdíl oproti Masarykovi), jeho charakteru, hodnot a způsobu života. Podle Unamunova názoru byla autentická historie (intrahistorie) na rozdíl od „povrchové historie“ a „vln na moři“ ztělesňovaných bitvami, politickými událostmi a několika reprezentanty vládnoucí třídy skrze prameny nedostupná, neboť upadla v zapomnění. Nezachovala se v klasické heuristické základně a proto jsou konkrétnosti z dějin lidu navždy ztraceny.²⁸⁸ K autentickému životu lidu je tak třeba dospívat jednak zkoumáním živoucí „věčné tradice“ (tedy vlastně etnografickým studiem španělského venkova), jednak prostřednictvím velkých postav národní kultury a jejich díla.

Z reprezentantů národní kultury vyzdvihl Unamuno zvláště velké mystiky a humanisty zlatého věku 16. a první poloviny 17. století (Terezie z Ávily, Jan od Kříže, mistr León), kteří údajně výstižně ztělesňovali španělskou duši i její spojení s lidstvem (exaltovanou mystiku orientovanou na splynutí s Bohem však Unamuno důrazně odmítal).²⁸⁹ Menší roli již hráli spisovatelé téhož období. Unamuno na jednu stranu vyzdvihl roli Cervantese, domníval se ale zároveň, že jeho dílo reprezentovalo spíše univerzální než ryze španělské myšlení.²⁹⁰ Oproti tomu autor zdůraznil význam Pedra Calderóna de la Barcy, jehož dramata vystihovala údajně

²⁸⁸ U, s. 61 – 65.

²⁸⁹ U, s. 130 – 134, 139 – 145.

²⁹⁰ V pozdějším díle ale Unamuno význam Cervantesových postav pro „španělskou duši“ plně vyzdvihl. Srov. knihu *La vida de don Quijote y Sancho* z roku 1905.

typické španělské rysy postav a zvláště latentně přítomné inkviziční černobílé myšlení.²⁹¹ Unamunovi nevadilo, že literární postavy byly jen fiktivní, neboť je považoval za obecné ztělesnění reálně existujících národních rysů.²⁹² Konkrétní osoby (ať již skutečné, nebo fiktivní – literární), na základě nichž Unamuno konstruoval historii, byly pro autora především přístupnými prototypy postav, modely, jež umožňují vytvořit si konkrétnější obraz života skutečného národa včetně nižších venkovských vrstev.

Na rozdíl od Masaryka hovořil Unamuno ve svém výkladu hojně i o vládci a bojovnících, neboť tyto odráželi svými postoji rovněž významnou část španělského ducha. Vládci a bojovníci jsou ale popisováni takřka výhradně v obecné rovině bez poukazu na konkrétní postavy. Výjimku představuje převážně opět z literárních podání převzatý Cid. Panovníkům a bojovníkům není v Unamunově výkladu sice přičítán jednoznačně negativní význam, rozhodně ale nemají na rozdíl například od velkých španělských mystiků 16. století sloužit za vzor. Vládnoucí a vojenské vrstvy se v Unamunově koncepci podílely spíše na utváření negativních rysů španělské povahy, s nimiž Španělé bojovali i na konci 19. století (snaha o zisk bez práce a z ní vyplývající lenost, tvrdošíjné trvání na vlastním stanovisku a neschopnost ke kompromisu, myšlení stylu buď všechno nebo nic). Inkviziční způsob myšlení a odpor vůči cizímu představují přitom v historickém ohledu negativní příklad, kterému by se Španělsko konce 19. století v nutné snaze o svou modernizaci a tudíž i evropeizaci mělo vyhnout.

Dmowského pojetí historie nestavělo osobnost a lid explicitně do protikladu. Celkově je ale Dmowského práce jednoznačně orientována na národní kolektiv a jedinec hraje ve výkladu jen omezenou roli. Pro práci je charakteristické, že líčení je vedeno takřka výhradně v obecné rovině a význačné individuality nejsou popisovány, i když z jimi čerpaného myšlení a teorií Dmowski bezesporu čerpal. Dmowski tak hovořil o literatuře a velkých básnících 19. století či o autorem odsuzovaných proudech, jakými byly polský pozitivismus či estetismus, avšak až na jedinou výjimku básníků 19. století nikdy nepopisoval konkrétní postavy a většinou je ani nejmenoval.²⁹³

Dmowski na několika místech vyzdvihl roli obyčejného polského lidu, člověka, jenž žije „praktickým životem“. Autor zároveň vyjádřil naději, že ideje obsažené v knize *Myśli nowoczesnego Polaka* pochopí lid lépe než intelektuální kritici odtržení od reálného života národa. Domníval se, že na přelomu 19. a 20. století úloha lidu v rámci národního úsilí

²⁹¹ U, s. 99 – 104.

²⁹² Ve svém pozdějším díle z roku 1905 *La vida de Don Quijote y Sancho* (Život dona Quijota a Sancha) vyjádřil Unamuno dokonce kontroverzní názor, že Don Quijote a Sancho byly reálnějšími postavami, než sám Cervantes.

²⁹³ Předkládaná práce v tomto směru pochopitelně nebere v ohled případný strach z cenzury či perzekuce.

výrazně vzrůstala a tento fakt hodnotil jednoznačně pozitivně. Na druhé straně ale nepromítal úlohu lidu do historie, neboť ten podle jeho názoru teprve nedávno povstal jako síla a obrodí Polsko až v budoucnosti. Vzhledem k poněkud darwinisticky orientovanému stylu výkladu necítil Dmowski potřebu spojovat současné úkoly lidu s nějakým historickým vzorem. V minulosti (zvláště v době Rzeczki pospolité) lid jako historická entita schopná činu neexistoval, byl zcela poroben a z hlediska utváření své povahy následoval směr určovaný šlechtou. Teprve degenerace starého systému způsobila *vývoj*, který postavil lid do jiných souvislostí a otevřel tak cestu do budoucnosti. Sociální nositel historického vývoje tak není pevně dán a v průběhu dějin se vedoucí skupiny mění. Polsko bylo podle autora do nedávné doby ztělesňováno šlechtou a šlechtický charakter se přenášel na všechny lid. Modernizace společnosti způsobila v 19. století v tomto směru změnu, úloha šlechty se marginalizovala a Dmowski s ní do budoucnosti nepočítal.

V Dmowského koncepci jsou v historickém ohledu obsaženy dvě skupiny, jež představovaly příklad negativní. První z nich tvořili Židé, kteří podle autora v raném novověku plně ovládli hospodářský život země, zabránili rozvoji měst a uvrhli tak Polsko na cestu zcela odlišnou od zemí západní Evropy. Je nutno zdůraznit, že celé Dmowského pojetí obsažené v analyzované knize je výrazně antisemitsky orientováno. Autor se domníval, že Židů se musí Poláci i do budoucna důsledně varovat. Vedle Židů sehrávala relativně negativní úlohu rovněž šlechta. Aristokracie žila v raném novověku s Židy v symbióze, podporovala jejich hospodářské aktivity a vzhledem k absenci městského živlu, který by pro šlechtické zájmy představoval konkurenci, propadla plně pasivitě a ztratila zájem o národní věc.²⁹⁴ Autor zdůraznil roli aristokracie při rozvratu Polska na konci 18. století, kdy šlechta skrze svůj „bezmezný politický liberalismus“ zcela upustila od zájmu o stát. Sama aristokracie však v Dmowského koncepci nepředstavovala pro začátek 20. století varovný příklad, neboť její epocha podle autora již nenávratně skončila. Větší a aktuálnější nebezpečí naproti tomu ztělesňoval v raném novověku utvořený šlechtický charakter vyznačující se nezměrnou pasivitou, která se bohužel přenesla i na prostý lid a v polské společnosti přetrvávala až do 20. století. Pasivity se přitom musí moderní polský národ ve snaze o svůj rozvoj bezpodmínečně zbavit.

Gökalp považoval za pravého historického nositele turectví lid, který si zachoval svá hodnotová měřítká a nepropadl škodlivým cizím vlivům zprostředkovaným osmanstvím. Nelze však říci, že by autor zcela upřednostňoval kolektiv na úkor jednotlivce. Pro Gökalpa

²⁹⁴ D, s. 29.

byly důležité rovněž konkrétní historické osobnosti, zvláště v aplikovaných partiích práce, v nichž nesahal ke generalizujícímu a sociologizujícímu pojetí látky. Akcentace významu konkrétních postav se zvláště projevuje v Gökalpově úvodním výkladu ohledně vývoje tureckého národního hnutí. Jinak autor speciálně vyzdvihoval roli lidové inteligence, která podle jeho názoru zejména v osmanském období ztělesňovala nositele turecké národní kultury. V Gökalpově pojetí se jednalo o vzdělané osoby bez oficiálního postavení, které nepronikly mezi osmanské špičky (jež byly dle autora kulturně degenerované) a neztratily tudíž turecký národní charakter (jednalo se zvláště o místní ulemy, představitele lidové literární tvorby, ale i některé řemeslníky).²⁹⁵ Tyto vrstvy přispěly k uchování autentického turectví a k jeho pozdějšímu rozvoji v tureckém národním hnutí. Ještě větší pozitivní historický příklad však pro Gökalpa představovali staří (a mnohdy legendárně pojatí) Turci předislámského období. Gökalp staré Turky pojímal bez ohledu na jejich sociální příslušnost a zdá se, že příklady vládců (zakladatel hunské říše Mete, Attila) jsou užity především kvůli jejich větší poetické působivosti a dostupnosti informačních zdrojů. Staří Turci by měli svým moderním protějškům sloužit za příklad především v míře patriotické morálky a smyslu pro odpovědnost vůči vlasti (což je jediný bod, ve kterém byl Gökalp vůči Turkům kritický).

Negativním historickým příkladem je naproti tomu v Gökalpově pojetí jednoznačně „osmanství“ a v podstatě vše, co s ním bylo spjato. V sociálním ohledu se jedná zejména o osmanské vládnoucí vrstvy a kulturní elity, které se odklonily od turectví ve prospěch osmanského kosmopolitismu a tím degenerovaly. Gökalp zvláště kritizoval osmanský kulturní synkretismus, odklon od tureckého jazyka a turecké kultury a myšlenkovou nehybnost osmanské východní civilizace, která bránila rozvoji. Z moderního tureckého národa by mělo být podle Gökalpa „osmanství“ odstraněno ve prospěch turecké kultury a západní civilizace, neboť osmanství historicky prokázalo svou umělost a neživotaschopnost skrze národní nevyhraněnost a tím i převahu civilizace (východní) nad kulturou.

4. Periodizace dějinného vývoje

Otázka časového rozčlenění historického vývoje v analyzovaných pracích představuje při určení role historie zásadní problém v několika rovinách, které jsou v následujícím výkladu rozebírány: (1) Vlastní periodizace dějin ukazuje na strukturu dějinného vývoje

²⁹⁵ G, s. 34 – 37.

zachycenou u jednotlivých autorů, (2) četnost zastoupení jednotlivých dějinných epoch v historické argumentaci ozřejmuje autorské priority ve vztahu k dějinám i ve srovnání s autory dalšími, (3) analýza „časových“ priorit usnadňuje definici „symbolických míst“ dějin.²⁹⁶

Dějiny jsou v Masarykově pojetí české historie rozčleněny implicitně a na základě českých historických fenoménů na husitsko – bratrskou epochu (relativně krátké přesněji nevymezené období v 15. století), následné „přebělohorské“ období, období protireformace a úpadku po Bílé hoře (1620 – konec 18. století) a období národního obrození, které podle Masaryka ještě nebylo dovršeno (od konce 18. století).²⁹⁷ České předhusitské dějiny ponechal Masaryk zcela stranou a zmínky o nich v práci absentují. Husitství a bratrství představovaly počátek přechodu od středověkých řádů k novověkým a na základě ryzího náboženství stvořily poprvé předobraz ideje moderního národa.²⁹⁸ Český husitský národ byl přitom prvotně založen na humanitním ideálu, humanitní ideje husitství a bratrství však brzy začaly upadat a odklonili se od původní cesty. Období českého stavovského státu proto otvíralo cestu nezadržitelné porážce a Bílá hora sama o sobě byla jen výsledkem dlouhodobého vývoje. Protireformace načas potlačila husitsko – bratrský odkaz, nepředstavovala ale prvotně útlak národní. V souvislosti s celoevropským vzestupem moderních idejí a zvláště národního hnutí se na konci 18. století začala prosazovat germanizace na jedné straně a české obrození na straně druhé. Začal se rodit skutečný moderní český národ. Obrozenci explicitně navázali na husitsko – bratrský odkaz a vyzdvihli humanitní ideu, přičemž na tomto základě by měl český národ podle Masaryka stavět svůj program i na konci 19. století.

Masarykovo pojetí českých dějin má z časového hlediska dvoupólovou pozitivní a dvoupólovou negativní strukturu, která se projevuje jednak v rovině četnosti odkazů na příslušná historická období, jednak v hodnocení. První pozitivní pól představovalo husitství a české bratrství (zvláště jejich raná fáze), druhý potom národní obrození za svých zakladatelů. Tyto dvě vzájemně ideově spjaté epochy Masaryk hodnotil jednoznačně pozitivně a dával je za vzor svým současníkům, i když zdůrazňoval, že i ve vztahu k sebelepším příkladům je třeba postupovat kriticky a nepřejímat je jako celek, nýbrž jako materiál k další tvorbě. Kontrast ke zmíněným dvěma obdobím reprezentovala na jedné straně předbělohorská i pobělohorská doba a v menší míře (spíše jako výstraha pro současníky) i období Masarykova

²⁹⁶ Ke koncepci symbolických center dějin viz blíže Havelka, M.: *Dějiny a smysl. Obsahy, akcenty a posuny české otázky 1895 – 1989*. Praha 2001, s. 6 – 43.

²⁹⁷ V České otázce Masaryk dále členil národní obrození a 19. století vůbec na jednotlivé fáze, tento aspekt zde však není stěžejní. Blíže srov. P, kap. III.1. na začátku.

²⁹⁸ M: J, s. 7 – 9.

vystoupení na konci 19. století, respektive léta bezprostředně předcházející. Předbělohorská i protireformační epocha jsou argumentačně zastoupeny poměrně málo a jejich hodnocení je jednoznačně negativní. Perioda posledních desetiletí 19. století je naproti tomu rozebírána vzhledem k aktuálním potřebám velmi intenzivně (zvláště v Naší nynější krizi), hodnocení vývoje je však rovněž velmi kritické. Masaryk přitom ve vztahu k tomuto období zdůraznil úpadek původních obrozeneckých ideálů, odklon od programu národního obrození, ztrátu zřetele na humanitu a programovou nejasnost, tedy prvky, které podle autorova názoru sehrály stěžejní roli při úpadku pohusitského období a představují spojnici mezi oběma epochami (i když nikoliv tak explicitně vyjádřenou, jako v případě propojení husitsko – bratrského odkazu s obrozením).

V Unamunově díle lze vystopovat členění španělských dějin na středověk (počátek blíže neurčen – cca konec 15. století), „zlatý věk“ (16. století – první polovina 17. století) a období úpadku a marasmu, které dle autorova názoru trvalo až do konce 19. století. Středověk představoval důležité období, v němž započalo utváření pozdějšího Španělska a proces centralizace okolo kastilského jádra. V argumentačním ohledu má středověk v autorově výkladu význam zejména ve vztahu k historicky zděděným (a povětšinou negativně hodnoceným) specifickým rysům španělské povahy (lenost, fatalismus, vojenská strohost, málo soucitu), které vedle nadčasové dimenze přírodních poměrů vplynuly i z nutnosti každodenního boje o vlastní pozici ve světě. Unamuno odkazoval nepřímou jednak na reconquistu, jednak na vnitřní spory probíhající před sjednocením země. Celkově byly však autorovy poukazy na boj s muslimským panstvím překvapivě řídké a takřka vždy jen nepřímé. Přejít od středověku k novověku byl symbolizován zejména sjednocením země a prosazením španělského absolutismu odlišného od forem v jiných zemích (Unamuno jej nazýval ordenancismem). Unamuno naznačil, že bezprecedentní rozmach španělského panství v 16. století souvisel s expanzí do zámoří, tento aspekt je však jinak v práci zdůrazňován velmi málo a výklad se mu nevěnuje. Postoj v tomto směru vyplýval bezesporu ze skutečnosti, že autor s ohledem na svou současnost zdůrazňoval vnitřní regeneraci země a otevření evropským vlivům. V 90. letech 19. století docházelo ke konečné krizi španělského kolonialismu a představitelé intelektuálních elit se snažili s koloniální minulostí spíše rozejít než ji oslavovat. Ve vztahu ke „zlatému období“ podtrhl Unamuno roli tehdejší kultury (v první řadě literatury a mystiky) spojující španělství s lidstvem, jež by se měla stát předobrazem obrození konce 19. století. Přejít od rozmachu k úpadku byl způsoben španělským inkvizičním myšlením, odporem vůči všemu novému a cizímu a tudíž i vůči inovacím. Přes zdůraznění role „zlatého věku“ si Unamuno uvědomoval, že zárodky

pozdějšího úpadku byly skrze inkviziční mentalitu položeny již ve „zlatém věku“. Období od poloviny 17. století do autorovy současnosti je v práci s výjimkou nejbližší minulosti (období revoluce a následné restaurace, 1868 - 1902) zachyceno jen minimálně. Unamunův vztah k restauračnímu období je přitom velmi kritický a v jistých prvcích podobný, jako Masarykova kritika „staročeského“ myšlení (i když Unamuno je v kritice pravděpodobně ještě ostřejší).²⁹⁹

V Unamunově argumentaci hrála jednoznačně největší roli epocha tzv. zlatého věku, kterou lze označit za jádro historické složky Unamunova výkladu v kvantitativním i kladně hodnotovém ohledu. Argumentačně poměrně rozsáhle zastoupeno je i období středověké, nepředstavuje ale ani jádro výkladu, ani jednoznačný příklad. Negativní pól představuje období od poloviny 17. století, které ale není blíže tematizováno.

Dmowského periodizaci polských dějin lze rozčlenit na středověké období do vzniku polsko – litevského státu, období od přelomu 14. a 15. století do zhroutilí Rzeczi pospolité v druhé polovině 18. století, porozborovou epochu přibližně do polského povstání roku 1863 a moderní dobu až do autorovy současnosti. Dmowski ve svém výkladu užíval především argumentace ze dvou období – z epochy stavovského státu v 17. a 18. století a ze zcela nedávných dějin (druhá polovina 19. století). Polské středověké dějiny až do vzniku polsko – litevského státu i blíže nevymezené období řádově do počátku 17. století jsou naopak zachyceny jen málo a pokud jsou zmíněny, tvoří jen předstupeň k éře následujících dvou staletí. Polský stavovský stát je autorem vnímán jako celistvý systém, v podstatě ideální typ beze změn, vyznačující se charakteristickými společensko ekonomickými vztahy a kulturou. Jeho líčená podoba ale odpovídá především stavu v závěrečné fázi existence. Autor se epochu nesnažil blíže časově diferencovat a ukázat na její proměny. Období ve výkladu vystupuje ve značně statické podobě a politický, hospodářský i kulturní systém Rzeczi pospolité jsou hodnoceny jednoznačně negativně. Právě v období Rzeczi pospolité se údajně zrodila Dmowskim neustále kritizovaná polská pasivnost, kterou první polovina 19. století jen utvrdila. Na druhé straně však Dmowski uvedl, že právě v epoše Rzeczi pospolité se Polsko na krátký čas dostalo do čela civilizačního vývoje, který ale byl záhy následován nutným úpadkem vyplývajícím z nevhodného státního systému. Období bezprostřední minulosti (cca po povstání roku 1863) naopak Dmowski přes zvýšený útlak ze strany mocností hodnotil pozitivně. Represe vůči polskému národu probudila lid k životu a odvrátila jej od zakořeněné

²⁹⁹ Spor mezi tradicionalismem a modernismem se prolíná celou knihou. Viz však zejména první kapitolu (La tradición eterna - Věčná tradice), U, s. 49 – 70. Pokud jde o krizi, věnuje se jí autor především v závěrečné kapitole (Sobre el marasmo actual de España – O současné španělské krizi), U, s. 153 – 170.

pasivity. Dmowski periodu nevnímal jen v politickém ohledu, kde zatím polské hnutí nedoznalo úspěchů (nejcharakterističtější byla poroba a mezinárodní zapomenutí na existenci Polska), ale i v ohledu hospodářsko sociálním, kde naopak polská území dosáhla poměrně rychlého rozmachu, neboť proces modernizace vedl ke komplexnímu přerodu polské společnosti.

V Dmowského historickém uvažování se nevyskytuje žádný stabilní pozitivní historický bod, epocha či idea, které by pro Poláky měly tvořit vzor do budoucnosti. Takovýto pevný bod Dmowski nahrazuje ideou mládí polského národa – na rozdíl od národů starých, unavených historickým vývojem, které sice vytvořily vysokou kulturu, ale mají již dobu rozmachu za sebou, jsou Poláci podle Dmowského spíše národem budoucnosti. K získání budoucí historické úlohy jim údajně pomůže i lepší rasový základ ve srovnání s národy západními.

Gökalpovu periodizaci historického vývoje lze členit na staroturecké období (s jemnou nuancí mezi periodou předislámskou a předosmanskou), osmanskou epochu (od 14. do 19. století) a období rozmachu tureckého národního hnutí (od poloviny 19. století do autorovy současnosti), které přes vytvoření nezávislého tureckého státu nebylo dosud dovršeno. Z kvantitativního hlediska je argumentace z jednotlivých naznačených period tureckého vývoje relativně vyrovnaná s tím, že období se liší pozitivním či naopak negativním hodnocením. Pozitivní póly v tureckém vývoji ztělesňovaly pro Gökalpa staroturecké společnosti na jedné a vývoj národního hnutí na druhé straně. Mezi nimi stála perioda jednoznačně negativní – fáze Osmanské říše. Předosmanské a zvláště ještě starší a v mnoha ohledech legendární předislámské období skýtalo Gökalpovi hojný inspirativní materiál, na základě něž mohl vytvářet vzory pro moderní Turky. Je pochopitelně příznačné, že se pro tuto epochu zachovalo jen málo hodnověrného historického materiálu, zato však mnoho mýtů a legend, které lze snadno využít pro romantickou konstrukci národních ctností a národního hrdinství. Osmanství předsazovalo naopak fenomén cizí turecké kultury, který přispíval k úpadku a útisku tureckého národa. V Gökalpově pojetí je však nutno vyzdvihnout autorův názor, že početná vrstva tureckého obyvatelstva (venkovský lid) žila během osmanské periody mimo sféru osmanské východní civilizace, udržela si své původní tradice a tvořila tak relativně přímou historickou spojnicí mezi starými ryzími tureckými společnostmi a moderní epochou národního hnutí. Dvě pozitivní jádra obsažená v Gökalpově koncepci jsou proto vzájemně propojena jednak přímou nepřetržitou tradicí, jednak v nepřímé formě vzoru, který staroturecká bájná doba vůči moderní epoše představuje.

5. Tematické zaměření historického výkladu a odvětví historického výzkumu

Otázka ohledně tematické orientace historického výkladu a jeho odvětvové struktury musí být řešena jednak se zřetelem k charakteru analyzovaných pramenů, jednak s vědomím nedostatečné ujasněnosti obsahu pojmů označujících jednotlivé historické poddisciplíny (politické dějiny, sociální dějiny...). Ve vztahu k povaze pramenů je nutno vycházet ze skutečnosti, že pojetí a vůbec užití historie a historické argumentace u zařazených autorů nelze zcela poměřovat kritérii aplikovanými na historiografická díla. Analýza musí brát v potaz, že u probíraných autorů není možné mechanicky oddělovat jednotlivé sféry dějinného vývoje (politické dějiny, dějiny literatury, dějiny idejí a hospodářské dějiny), neboť autorům prvoplánově nešlo ani o systematické třídění historických poddisciplín ani o samotnou historii. Všechny tyto poddisciplíny tvořily v autorském pojetí integrální celek, který měl sloužit převážně mimohistoricky programově orientovanému záměru textu.

Nedostatečná ujasněnost pojmů definujících historické poddisciplíny představuje závažný problém, který znesnadňuje komparativní analýzu na základě těchto kritérií. Přesto se však analýza historického obsahu zařazených pramenů snažící se postihnout roli historie nemůže podobnému tázání vyhnout. Povaha předkládané práce vylučuje širší diskusi o obsahu pojmů označujících historické poddisciplíny a jejich pojetí vnímá proto instrumentálně ve vztahu k záměrům předkládané práce i ve vztahu k povaze pramenů. Vymezení poddisciplín je pracovní a neklade si nárok na univerzální platnost:

- a) Kulturní dějiny v nejširším smyslu a dějiny idejí – zahrnují veškeré dějiny „ducha“ (*Geistesgeschichte*) – filosofické ideje, ideologie, náboženské ideje, dějiny myšlení, vědy a literatury; dějiny materiální kultury, materiálních podmínek života apod.
- b) Sociální dějiny – zahrnují oblast dějin kolektivů, kolektivních identit, sociálních skupin, jejich utváření a významu; pozornost je v tomto ohledu věnována zvláště národu.
- c) Hospodářské dějiny – zahrnují veškerou oblast ekonomického života.
- d) Politické dějiny – zahrnují oblast vlády, státní správy; oblast života panovníků, vládnoucích i ovládaných vrstev ve vztahu k politice a správě; oblast vojenství, bitev, bojovníků.

Komparativní analýza s ohledem na oba výše zmíněné problematické body určuje převládající odvětvové zaměření analyzovaných textů v historickém ohledu a jejich prioritní tematickou orientaci (se zřetelem k postoji autora) a na základě nastíněného schématu

rozebírá roli jednotlivých odvětví historického výzkumu (kulturní dějiny a dějiny idejí, politické dějiny, sociální dějiny, hospodářské dějiny).

Z celkové koncepce „české otázky“ i z otevřeně vyjádřených autorových názorů je zřejmé, že Masaryk svůj výklad v dějinném ohledu orientoval v první řadě na sféru dějin idejí, kterou považoval za hybatele historického procesu. Masaryk se v historické perspektivě zabýval v první řadě dílem kulturních a duchovních představitelů národa, kteří podle autorova názoru zásadním způsobem přispívali k rozvoji a šíření humanitní ideje. Podle výdobytků z oblasti „ducha“ jsou výkladově strukturovány české dějiny i jejich periodizace (srov. kapitoly v České otázce). Prioritní úlohu v rámci idejí přitom v Masarykově pojetí hrálo náboženství a věda (filosofie). Náboženství bylo podle autora prostřednictvím v něm obsažené humanitní ideje podstatou a impulsem husitství, bratrství i národního obrození, na něž národní myšlenka ve všech případech navazovala až následně. Vzhledem k tomu, že český národ poprvé vyvstal právě v husitství, lze podle Masaryka konstatovat prvotně náboženské založení českého národa.³⁰⁰ Nezachyceny zůstaly v analyzovaném souboru textů naopak dějiny literatury. Životopisné údaje aktérů dějin idejí zajímaly autora oproti myšlenkové složce jejich odkazu jen minimálně či spíše vůbec.

Politické dějiny považoval Masaryk za méně důležité než dějiny idejí. Domníval se, že zdravé myšlení si najde vždy politické vyjádření, kdežto politika bez pevného ideového základu nemůže obstát.³⁰¹ V oblasti starších dějin je Masarykova argumentace politickou historií dosti řídká. Role politiky a politických událostí v Masarykově koncepci nápadně vzrůstala s tím, jak se výklad přibližoval autorově současnosti (zvláště druhé polovině 19. století). Tento fakt ale pochopitelně do značné míry vyplývá z objektivně vzrůstající role národního politického života. Celkově lze označit Masarykovu argumentaci jevy z politických dějin za ne příliš četnou, na druhé straně však srovnatelnou s dalšími zařazenými autory. Pro období nejbližší minulosti potom význam politických dějin v Masarykově textu překračuje jejich roli u dalších zařazených autorů.

Do oblasti sociálních dějin ve vymezeném smyslu zasahoval Masaryk přes deklarovanou snahu o sociologičnost a generalizaci relativně málo. Role kolektivních skupin, sociálních struktur a procesů je ve výkladu ve srovnání s úlohou idejí jen podružná. Masaryk se zmiňoval (i v historickém ohledu) o tzv. sociální otázce (tedy problému pracujícího lidu a nejširších vrstev obyvatelstva), považoval znevolnění rolníků datované rokem 1487 za zásadní křivdu a prosazoval rovnoprávnost, celkově ale problém pracujícího lidu vnímal spíše

³⁰⁰ M: J, s. 7 – 9.

³⁰¹ M: N, s. 338 – 340.

v rovině duchovní a morální než z hlediska čistě sociálního, vázaného podle autora příliš na politickou a hospodářskou dimenzi. Masaryk odsuzoval materialismus a s ním údajně spojený liberalismus, ani v tomto ohledu nebyl ale zřetel kladen tolik na sepětí s určitou sociální skupinou a jejími požadavky jako s liberalistickými ideovými předpoklady, které podle Masaryka způsobovaly korupci ducha. Národ Masaryk v souladu s předchozími tvrzeními v historickém ohledu vnímal jako komunitu lidí spjatou s vůdčími ideami, které národ zakládají. Nečinil přitom rozdíly mezi elitami a lidem, neboť každý příslušník národa se vždy mohl svou prací podílet na prosazování smyslu národních dějin. Blíže však Masaryk otázku sociální soudržnosti národního společenství netematizoval.³⁰² Masarykovo historické pojetí národa nebylo zcela primordialistické, neboť národ vystoupil jako funkční celek na scénu teprve s husitstvím, kdy jej náboženská idea zformovala k aktivitě. Otázka, zda národ v latentní podobě existoval již dříve, není v korpusu textů řešena.

Oblasti hospodářských dějin se Masaryk nedotkl prakticky vůbec. Popis problematiky role hospodářství v národním životě se v „české otázce“ nevyskytuje. Jediná zmínka o roli ekonomického faktoru v dějinách, kterou lze v analyzovaném souboru nalézt, poukazuje příznačně na skutečnost, že hospodářský vývoj nelze podceňovat, autor se ale na tomto poli necítí být odborníkem.³⁰³ Masaryk v souladu s dřívější Palackého teorií hovořil zvláště v Naší nynější krizi o takzvané světové centralizaci, která se během 19. století rychle prosazovala. Její koncepce byla obdobná obsahu dnešního pojmu globalizace. Masaryk si uvědomoval primárně hospodářskou dimenzi tohoto procesu, blíže se ale věnoval jen jeho důsledkům pro vývoj českého národa a pro vyplývající priority při formulaci národního programu.³⁰⁴

Definice historicko tematického zaměření Unamunovy práce je relativně komplikovaná. Vzhledem k důrazu na tzv. intrahistorii lze konstatovat, že Unamuno přikládal stěžejní váhu geograficko přírodním podmínkám historického procesu. Vedle této sféry se v práci odrážejí zvláště kulturní dějiny v širokém smyslu – autor se intenzivně zabýval mentalitou lidu, jejím utvářením a důsledky, skrze něž podmiňovala vývoj dalších oblastí – politiky, vojenství, hospodářství i struktury společnosti. Vedle kultury a mentality lidu hrála v Unamunově díle významnou roli i oblast dějin idejí v podobném smyslu, jak je zachytil Masaryk. Tento aspekt se odráží v první řadě v popisu díla španělských mystiků,

³⁰² Úvodní expozé v České otázce věnované obecným celoevropským dějinným předpokladům vzniku moderního národa má sociálně kontextový charakter, je ale zaměřeno spíše na zdůraznění místa českého obrození v celoevropsky působících procesech než na samotnou otázku vzniku moderní národní komunity se zřetelem k sociálně historickému ohledu.

³⁰³ M: N, s. 245.

³⁰⁴ M: N, s. 229, 247, 266.

jejichž pojetí náboženské ideje by se skrze svůj paralelní důraz na španělství i lidství obecně mělo podle autora stát vzorem pro Španělsko konce 19. století, které se na cestě k rozvoji musí otevřít cizím vlivům. Celkově však není Unamunův důraz na poměrně elitní myšlení zdaleka tak silný, jako u Masaryka. Na rozdíl od Masaryka neměl Unamuno tendenci hovořit o historicky nosné, prioritní a transcendentálně pojaté ideji podobné koncepci humanity. Oproti Masarykovi ale autora na druhou stranu mnohem více zajímala historie národní literatury, její forma a struktura obsahu a zobrazovaná psychologie postav, jež podle Unamuna vypovídala o jinak zapomenutých hodnotách a myšlení lidu v minulosti. Relativně významnou úlohu hraje v Unamunově zpracování náboženství. Autor zdůraznil roli katolicismu při vytváření kastilského ducha, španělské inkviziční povahy i vyzdvihované španělské mystiky „zlatého věku“. Na druhé straně ale považoval konkrétní podobu religiozity za podmíněnou a vyplývající ze specifík historické zkušenosti ovlivněných prostředím. Intenzivně přitom srovnával italskou středověkou „františkánskou“ formu zbožnosti se strohou španělskou zbožností „inkviziční“, která se podle Unamuna od italské formy diametrálně odlišovala. Náboženství přes svůj význam nesehrávalo v Unamunově textu podobnou centrální roli jako u Masaryka. Poukazy na „inkviziční“ způsob myšlení v negativním smyslu a hodnoty mystiky ve smyslu pozitivním tvoří červenou nit výkladu, na rozdíl od „humanitní ideje“ však nezakládají národní dějiny, nýbrž jsou spíše projevem jejich specifického průběhu.

Autor se poměrně málo zabýval politickými dějinami a vojenskými dějinami a užíval jen nečetné argumenty z této oblasti. Unamuno explicitně vyjádřil myšlenku, že politické události a bitvy představují oproti niternému životu lidu, jeho jen pomalu se měnícím tradicím a strukturám z nich vyplývajícím pouhé vlny na moři, které jsou zapříčiněny podpovrchovými proudy ze sféry intrahistorie a mají samy o sobě jen krátkodobou působnost. Z oblasti politických dějin Unamuno poněkud blíže pojednal jen o postupném utváření Španělska z jednotlivých dílčích regionů a o s ním souvisejícím španělským typem absolutismu (ordenancismu). Pro období středověku a rovněž „zlatého věku“ (16. – 17. století) lze v díle nalézt narážky na způsob života vládců a bojovníků, výklad v tomto směru ale míří spíše k určení španělského charakteru než ke zdůraznění role politických událostí, které Unamuno považoval takřka výhradně za záležitost vládnoucí třídy. Politika se podle Unamunova názoru ani na konci 19. století lidu zatím příliš netýkala a proto by se dle autora její význam neměl přeceňovat.

Sociální dějiny jsou u Unamuna reflektovány ve vztahu k intrahistorii a do značné míry ve smyslu kulturních dějin, jak byly nastíněny výše. Autor vycházel z popisu

španělského lidu a jeho vlastností, systematictěji ale otázky sociálních skupin, jejich role apod. v díle zachyceny nejsou (což je rozdíl oproti Gökalpovi). Ve vztahu k národní komunitě viděl Unamuno s ohledem na minulost i svou přítomnost relativně silně (výrazně intenzivněji než Masaryk a rovněž o něco silněji než Dmowski) dichotomii mezi „vládnoucími“ a lidem, v nejnovější době potom i mezi buržoazními měšťskými elitami a venkovem, kterou ztotožňoval s rozdílem mezi historií a intrahistorií. Španělský národ sice v Unamunově pojetí existoval a existuje (v substanciální rovině) a byl plodem dlouhodobého historického procesu,³⁰⁵ nenaplnilo se ale dosud jeho propojení v jeden funkční celek, neboť elity lid podle autora dosud neznaly a opovrhovaly jeho významem.

Hospodářské dějiny v užším smyslu a význam ekonomiky pro dějiny národa Unamuna příliš nezajímaly, a to paradoxně i přes skutečnost, že intenzivně hledal příčiny úpadku Španělska. Z knihy *En torno al casticismo* vyplývá, že ekonomická vyspělost národa není dána individuálním lidským úsilím, vhodným zákonodárstvím a ekonomickým myšlením, ale je předurčována přírodními a geografickými podmínkami a na druhém místě i z nich vyplývající mentalitou lidu.³⁰⁶ V rámci popisu geografické základny autor dospěl k hospodářským dějinám v širším smyslu, k popisu tzv. materiálního života a životního stylu, což je ale opět sféra, která se blíží naznačeným široce pojatým kulturním dějinám.³⁰⁷ Unamuno hojně pojednával o historicky se projevujících vlastnostech španělského lidu souvisejících s hospodářskou zaostalostí (lenost, snaha o získání kořisti a tudíž i výdělků bez práce) i o roli absence hospodářského rozvoje při určení příčin přetrvávající nedostatečné vzdělanosti a malého kulturního pokroku Španělska, celé ekonomické schéma však příznačně spojoval spíše s duchovními hodnotami a prioritami španělského obyvatelstva než se samotnými problémy hospodářství.³⁰⁸

Kulturní dějiny a dějiny idejí hrají v Dmowského zpracování z hlediska kvantitativního zastoupení podobnou roli jako u dalších zařazených autorů, jejich pozitivně argumentační role je ale menší. Naproti tomu se výrazně projevuje prvek kritický. Tato skutečnost snad souvisí i s tím, že Dmowski v historii nenalezal (a patrně ani nehledal)

³⁰⁵ U, s. 74 – 76.

³⁰⁶ Pokud jde o Unamunův vztah k hospodářství, viz též autorův román *Mlha (Niebla)* z roku 1914, s. 203 (citován český překlad z r. 1971). Autor na tomto místě promlouvá mimo děj knihy a zdůrazňuje tradiční formy španělského života a hospodaření: „Kdybychom...společně začali obhospodařovat zděděný tradičně španělský majetek, mohl by nám vynést velmi slušné zisky“. Je však třeba mít na zřeteli, že mezi vydáním *En torno al casticismo* a *Mlhy* se Unamunovy názory v mnohém změnily, v této souvislosti zejména vzhledem k vnímání cizích vlivů, ke kterým byl Unamuno čím dál skeptičtější.

³⁰⁷ Stejně jako v případě vztahu intrahistorie a Braudelovy *longue durée* není ani v oblasti hospodářství Unamunův přístup nepodobný pojetí *histoire matérielle* či *civilisation matérielle* u téhož autora.

³⁰⁸ U, s. 110 – 113, 158 – 161.

žádnou nosnou vůdčí ideu a orientoval se na budoucnost národa, která měla být tím větší a slavnější, čím méně byl národ unaven svými dějinami a zvláště kulturně intelektuální rafinovaností. Dmowski ve své knize výrazně deklaroval potřebu změny polského myšlení, obrát k aktivitě (především k aktivní politice) a vytvoření „národní ideje“, která by představovala národní program. Nečerpal však v tomto směru z pozitivních historických příkladů, nýbrž se spíše stavěl k jevům z národní historie zády, neboť je považoval za nejjasnějšího reprezentanta právě oněch fenoménů, které kritizoval a chtěl vymístit. Dmowski ostře vystupoval proti údajně hojné teorii založené na předpokladu, že Poláci hrají v rámci Ruska podobnou úlohu, jako kdysi zaujímali v Římské říši Řekové.³⁰⁹ V takovém případě by byl národ dle Dmowského jednoznačně ve stadiu úpadku a na pokraji národní záhuby. Na Poláky ale ve skutečnosti dle autorova názoru čeká budoucnost a je třeba se bránit veškerému upřílišněnému teoretizování na úkor reálného života. Náboženská otázka hraje v díle až na odsudky Židů (pojímáné daleko spíše etnicky než nábožensky) jen podružnou úlohu.

Co se týče vlastní současnosti, považoval Dmowski politiku za oblast, která by měla hrát stěžejní úlohu v národním životě, neboť jen politická aktivita dle jeho názoru může národ skutečně pozvednout. V doplňkovém textu ke třetímu vydání (1907) vyjádřil Dmowski uspokojení nad tím, že role politiky v polském národním životě vzrůstá. Úloha politických dějin v Dmowského pojetí historie je přiměřená tomuto názoru, nikoliv však hypertrofovaná. Dmowského přístup k historické oblasti politiky nebyl přitom „pozitivistický“ ve smyslu dobového pojetí historiografie, ale lze jej z dnešního pohledu označit spíše za sociálně politologický. Dmowski neredukoval politiku v historickém ohledu na její událostní pojetí a nepojímal dějiny jako vývoj mezinárodních vztahů, válek, politických institucí a politicky vnímaných společenských skupin (sociální pojetí politiky). Poukazy na konkrétní události z oblasti politiky a vojenství jsou naopak oproti sociálně politologickému rozboru předpokladů národního vývoje jen málo čtené. Pokud jsou však v textu určité „události“ zmiňovány (nejčastěji zánik nezávislého státu na konci 18. století a polské povstání roku 1863), vyskytují se v podobě odtržené od blíže analyzovaných předpokladů a zdá se, jako kdyby s nimi neměly žádnou souvislost. Jednotlivé složky dějinného vývoje tak stojí ve výkladu vedle sebe, není ale tematizován jejich vzájemný vztah a propojení.

Dmowského postoj k oblasti sociálních dějin je třeba vnímat jednak ve smyslu sociálního pojetí oblasti politiky, jednak ve vztahu autorova výkladu k rozboru povahy polského lidu. V otázce národního charakteru Dmowski vycházel z předpokladu, že národ

³⁰⁹ D, s. 42, 46.

představuje jednotku se společným historickým dědictvím a historickým osudem. Role jednotlivých sociálních vrstev se však podle Dmowského v průběhu dějin měnila a v souvislosti s těmito proměnami docházelo i k posunům v národním charakteru. Jestliže přibližně do poloviny 19. století hrála v národě stěžejní roli šlechta a ostatní složky (venkovský lid, města) se jí přizpůsobovaly a přejímali její vzorce chování (pasivita), potom v souvislosti s komplexními modernizačními procesy v druhé polovině století došlo k přesunu těžiště od aristokracie k lidu, šlechta začala nenávratně význam ztrácet a do budoucna není podle Dmowského třeba brát aristokratické vrstvy jako reálnou sílu v potaz. Dmowski v historickém ohledu příliš nevytvářel dichotomii mezi lidem a „vládnoucími“. Za Rzeczypospolite byl lid ujařmen, jednalo se ale o přirozený rys historické epochy odpovídající dobovým strukturám, který byl již nutně přirozeným vývojem překonán. Polský národ v Dmowského pojetí představoval ve všech historických epochách etnicky definovanou jednotku se společnými otci, jejichž život a hodnoty není možno napodobovat a znovuvyvolávat k životu, nýbrž pouze dále rozvíjet v souladu s potřebami moderní doby. Vládnoucí vrstvy i lid patřily vždy k jedné národní komunitě. Zásadní chyba šlechty spočívala ve skutečnosti, že v době, kdy aristokracie stát ovládala, nebrala zřetel na národní zájmy a v pasivním spojení s Židy začala myslet pouze na osobní prospěch. Jako historická síla proto nutně selhala a v 19. století její místo zaujali jiní.

Důležitost hospodářského vývoje je v Dmowského výkladu zdůrazněna především pro období druhé poloviny 19. století. Dmowski poukázal na nesmírný význam hospodářské modernizace a propojování jednotlivých menších trhů v jednotný celek. Hovořil přitom dokonce o vznikajícím „evropském hospodářství“. Byl si plně vědom přeměn, které modernizace přinášela - reorganizace struktury společnosti, jejich hodnot, vnitřních vztahů i mentality obyvatelstva. Hospodářský a vůbec modernizační prvek zdůrazňoval Dmowski více než Masaryk a Unamuno a obdobně jako Gökalp.

Gökalpův postoj k historickým poddisciplínám a tematickým okruhům vycházel na jedné straně z autorovy sociologické orientace (zvláště teoretická rovina) a na druhé potom ze silné národní angažovanosti práce (rovina aplikace sociologických modelů, jejich interpretace a vztažení k národním cílům a národnímu programu). Převládající tematické zaměření výkladu nelze jednoznačně určit, s ohledem na výše naznačené pracovní schéma tvoří ale jádro práce v historickém ohledu kulturní dějiny a dějiny idejí (i když nikoliv tak jednoznačně jako u Masaryka a Unamuna). Gökalp věnoval prioritní pozornost vývoji národních hodnot, národní kultury a jejímu vztahu k civilizaci. Tyto partie představují kvantitativně i hodnotově jádro práce. Významnou úlohu přičítal Gökalp národní literární tvorbě a v historické

perspektivě vyzdvihoval morální rysovat lidové slovesnosti oproti umělosti a zkaženosti zdánlivě vyšší osmanské literatury. Vzhledem k dosavadnímu nedostatečnému rozvoji duchovní vzdělanosti ztělesněné v literatuře podtrhl Gökalp na rozdíl od ostatních autorů důležitost hmotné kultury tureckého lidu, která podle jeho názoru vyjadřovala kvality Turků stejně silně jako slovesnost a filosofické ideje (s ohledem na osmanské období se jednalo o lidová řemesla, ve vztahu k obdobím starším především o impozantní architekturu ve střední Asii). Náboženství sehrávalo v Gökalповě výkladu v teoretické rovině specifickou úlohu, neboť autor jej neřadil ani do sféry kultury, ani do oblasti civilizace. Gökalp se domníval, že náboženské ideje hrály v turecké společnosti vždy velkou roli a stály ve spojení s vysokým morálním vědomím lidu. Staří předislámští Turci vyznávali racionální kult svébytný svou mírumilovností, odporem vůči pověrám a demokratičností. Po islamizaci tureckých populací se mnohé staroturecké náboženské hodnoty přenesly do turecké podoby islámu a přežily v rámci ní až do autorovy současnosti. Gökalp proto považoval islámské náboženství za integrální součást života národa a v obecné rovině nelze v díle nalézt tendenci k oslabení jeho role.³¹⁰

Užití argumentů z oblasti politických dějin je v Gökalповě práci z kvantitativního hlediska podobně četné jako u dalších autorů, tzn. relativně řídké. V textu se vyskytují narážky na politické a vojenské události zejména ve vztahu ke starotureckému období, a to s poukazem na udatnost starotureckých vládců i jejich lidu na jedné a jejich mírumilovnost na druhé straně. Staří Turci údajně bojovali za prosazení světového míru a poražené se nesnažili dehonestovat. Přestože jejich území připojili ke své říši, demokraticky respektovali práva tamního obyvatelstva. Gökalp se rovněž pokusil sociologicky nastínit obecný princip delegace moci ve starotureckých společnostech.³¹¹ V osmanské éře se politická moc nacházela podle autorova názoru v netureckých rukou a politicko vojenské dějiny osmanského období v práci prakticky absentují (s výjimkou zdůraznění či dále častějších vojenských porážek Osmanské říše v 19. století, zapříčiněných prohnílostí státu). S ohledem na program tureckého národního hnutí (druhá část knihy) zařadil Gökalp politickou oblast mezi jeden z osmi klíčových bodů, jimiž by se národní snahy měly zabývat. Přesto ale politika v tomto schématu nijak výrazně nevynikala a vyjádření politického programu bylo spíše vágní.³¹²

³¹⁰ G, s. 29 – 30, 105, 120.

³¹¹ Srov. blíže P, kap. III.4.

³¹² G, s. 125 – 126; srov. blíže P, kap. III.4.

Oblast sociálních dějin je vzhledem k sociologicky zobecňující povaze teoretické práce zastoupena především v teoretické rovině (vytváření národa z etnických skupin, fáze komunity – společnosti – národa, historický vztah kultury a civilizace). Teoretickému modelu ale jen málo odpovídá programově orientovaný výklad. Ve vztahu ke staroturecké společnosti se Gökalp relativně intenzivně zabýval strukturou staroturecké rodiny a postavením ženy ve společnosti. Vyzdvihoval přitom demokratičnost starých Turků a předobraz modernity, který údajně vytvořili. Ve vztahu k národu Gökalp zdůraznil dichotomii mezi vyššími vrstvami a lidem (i když i lid měl vlastní elity), která byla důsledkem nepřírozeného vývoje v Osmanské říši. Městské elity byly podle Gökalpa poměrně silně ovlivněny osmanskou civilizací a neznaly pravého nositele turecké kultury - turecký lid. Toto rozštěpení nemělo v demokratické staroturecké společnosti obdobu a aktuálním cílem moderních Turků proto musí být spojení městských elit a lidu v jeden celek, neboť obě složky patří k tureckému národu. Rozštěpení národa na elity a lid se podobá Unamunovu pojetí s tím rozdílem, že Unamuno neviděl historický předobraz jednoty národa a považoval sjednocení národního vědomí za proces, který spíše vyplývá z historického pokroku, odvratu od modelů minulosti a dichotomie mezi historií vládnoucích vrstev a intrahistorií lidu.

Oblasti hospodářských dějin věnoval Gökalp větší pozornost než Masaryk a Unamuno a přibližně podobnou pozornost jako Dmowski. Přesto je zastoupení hospodářské sféry ve srovnání s dalšími složkami historického výkladu relativně slabé. Autor do druhé (programově orientované) části svého díla zařadil samostatnou kapitolu nazvanou Ekonomický turkismus,³¹³ v níž v historickém ohledu naznačil formu ekonomického života starých Turků, kterou programově organicky spojil se svou současností. Ve zmíněné kapitole i na jiných místech však autor hovořil o hmotné kultuře spíše jako o projevu hodnot a životního stylu lidu než jako o formě ekonomických aktivit. Staří Turci tak podle Gökalpa byli ekonomicky zámožní, peníze pro ně však na rozdíl od morálních vlastností nepředstavovaly hodnotu samu o sobě a ani měřítko posuzování člověka. V tomto směru by se pak staří Turci měli stát pro své moderní protějšky vzorem. Moderní Turecko nemůže podle Gökalpa svou ekonomiku postavit na liberalismu ani na kolektivismu, neboť oba koncepty jsou cizí turecké duši. Staří Turci měli totiž na jedné straně nesmírný smysl pro soukromé vlastnictví, na druhé však oplývali štědrostí a byli solidární s lidmi, kteří v ekonomické oblasti úspěchu nedosáhli. Turecké hospodářství musí proto volit střední cestu. Historickou argumentací se Gökalp stavěl rovněž proti otevření tureckého hospodářství

³¹³ G, s. 121 – 124.

volnému mezinárodnímu obchodu, které by dle jeho názoru tureckým národním zájmům i turecké ekonomice samotné jen uškodilo. Historický argument byl nasnadě: Volný obchod prosazovala v minulosti Británie, protože odstranění bariér vyhovovalo zájmům její vyspělé ekonomiky a bránilo naopak rozvoji průmyslu v zemích, které se Británii otevřely. Německo a USA svůj trh chránily, rozvinuly silnou industriální základnu, ekonomicky předstihly Británii a následně mohly přistoupit k prosazování volného obchodu podobně jako ona, neboť si to již mohly dovolit a prospívalo to jejich zájmům. Tento vzor by tedy moderní Turecko mělo v ekonomickém ohledu následovat.

6. Vztah národního a nadnárodního ve výkladu

Autory, kteří psali spisy orientované programově na vlastní národ, zajímal v historickém ohledu pochopitelně v první řadě dějinný vývoj vlastní společnosti. Tato skutečnost je bez bližšího výkladu evidentní. Přesto ale otázka po vazbě národního a nadnárodního (obecně dějinného) představuje významný problém, který vypovídá o dějinné koncepci zařazených děl. Problematika je zkoumána prostřednictvím analýzy následujících kritérií: (1) Role obecně dějinného výkladu ve vztahu k výkladu o dějinách národních, (2) postoj k cizím vlivům v historické perspektivě a hodnocení jejich významu pro vývoj národní, (3) úloha výkladu dějin cizích národů ve srovnání s národem vlastním, (4a) přítomnost či nepřítomnost „druhého“ (v národním smyslu) a efektu „my a oni“ v historické perspektivě, (4b) přítomnost či nepřítomnost cizího historického vzoru (tedy např. určitého národního vývoje či prvku z vývoje jiného národa, který by měl autorův národ dle pisatelova mínění následovat).

Masaryk ve svém výkladu rámcově vycházel z obecně dějinného rozměru, v němž se české dějiny odehrávaly a uvědomoval si, že český dějinný vývoj není od okolního světa izolován. Obecně dějinné souřadnice představovaly podklad pro otázky dotýkající se národních dějin a ukazovaly určitou podmíněnost českého historického vývoje či alespoň jeho souvztažnost s celkovými tendencemi evropské historie. Na druhou stranu ale Masarykovo dílo nelze z tohoto pohledu hodnotit zcela obecně a komplexně. Jestliže na jedné straně autor spíše v teoretické rovině zdůrazňoval roli obecných historických podmínek (nadanárodně působících), na straně druhé vycházel v převážné části aplikovaného výkladu z „dějin ducha“, které byly na širší podmíněnosti víceméně nezávislé. Tendence k obecně dějinnému ukotvení se projevila zvláště v první kapitole České otázky, kde se autor pokoušel

analyzovat počátky českého národního obrození a poukázal přitom důrazně na kontext velkých přeměn, k nimž v Evropě docházelo na přelomu 18. a 19. století. Masaryk se přitom neomezil na líčení francouzské revoluce a jejího významu, nýbrž spíše i samotnou revoluci podřadil složitějšímu souboru procesů, jež by dnes byly hodnoceny jako přechod od společnosti tradiční ke společnosti moderní. Formování moderního národa a národního hnutí přitom považoval za nedílnou součást těchto změn, která sama o sobě nebyla v českém případě specifická. Celá Masarykova koncepce (včetně poukazu na obecnost fenoménu národního „obrození“) však směřovala ke zdůraznění role ideového prvku v českém vývoji, který na rozdíl od sociálních, hospodářských či politických procesů představoval podstatu české výjimečnosti, smysl českých dějin, skrze něž lze usuzovat na roli, kterou Češi v dějinách lidstva zaujímají.³¹⁴ Podobně poukazoval Masaryk i na změny, ke kterým ve světě docházelo ve druhé polovině 19. století a jež již dle Palackého označení vedly nevyhnutelně ke světové „centralizaci“ (dnes by byla nazvána globalizací). Masaryk si uvědomoval dosah tohoto procesu pro český národ i skutečnost, že jeho prosazování vedlo k čím dál silnější „soutěži“ mezi národy. Záruku připravenosti na tuto soutěž však viděl v první řadě v navázání na stěžejní národní ideu humanity, na hodnoty vzdělání a osvěty zděděné od pokrokových předků (Hus, Chelčický, Komenský, obrozenci).³¹⁵ „Obecné“ tak ztělesňuje v Masarykově pojetí rámec, který je reálný a jako takový důležitý, je však schopen konstatovat pouze stav, nikoliv však již nabídnout řešení.

Masaryk se nijak nestavěl proti cizím vlivům a otevřeně přiznával, že národní obrození i celé 19. století čerpaly z výdobytků německé vědy. Zároveň ale poukázal na skutečnost, že moderní západoevropské i německé myšlení navázaly na odkaz husitství a bratrství, které je předešly a zárodky nových myšlenkových proudů vytvořily daleko dříve. Češi tak cizině nezůstávali nic dlužni. Pokud se však jednalo o nově přicházející myšlenky, Masaryk se domníval, že by neměly být přijímány v „obecné“ podobě a bez rozmyslu jako „hotové“ věci. Zdůraznil jejich dotváření na základě specifických českých podmínek, zvláště s ohledem na základní principy vycházející z odkazu velkých předků (humanitní idea) a na konkrétní potřeby národa.³¹⁶

V konkrétní rovině výkladu (události, osobnosti...) se Masaryk o nečeských dějinách zmiňoval jen řídce a takřka výhradně v souvislosti s určitým jevem domácím. Vyskytují se proto nástiny přirovnání, přičemž připodobňovanými objekty byly v historickém ohledu

³¹⁴ M: Č, s. 7 – 43.

³¹⁵ M: N, s. 229, 247, 266.

³¹⁶ M: Č, s. 9 – 10, 140 – 142.

zvláště velké národy (Němci, Francouzi, Angličané, Rusové) a nevládnoucí národy slovanské (Poláci, Jihoslované). V České otázce zaměřené prioritně na české národní hnutí v 19. století jsou vzhledem k povaze výkladu a v souvislosti s analýzou slovansky orientovaných tendencí českého myšlení relativně nejčastější narážky na slovanské země. Případné narážky na cizí historický vývoj neměly však u Masaryka povahu vytváření dichotomie „my a oni“ na jedné ani následováníhodného vzoru pro české prostředí na druhé straně.

Unamuno byl výrazně zaměřen na španělskou národní historickou zkušenost a role obecně dějinného prvku je v jeho výkladu relativně omezená. Pokud je přeci přítomna, má poměrně abstraktní povahu.³¹⁷ Vedle roviny národní stavěl autor rovinu lidstva, která pochopitelně zahrnovala i „španělské“ a manifestovala se v dějinném ohledu v „podpovrchové“ intrahistorické rovině. Unamuno se domníval, že intrahistorie, na první pohled neviditelné dějiny lidu, které se v průběhu staletí měnily jen velmi pozvolna, obsahuje i obecně lidský prvek. Výklad intrahistorie je však v díle veden plně na základě španělského příkladu, čímž Unamuno jasně směřoval k definici podstaty španělství, národní povahy i aktuálních problémů, které jsou s nimi spojeny.

Výkladu dějin cizích národů Unamuno věnoval pozornost tehdy, když chtěl ozřejmit specifičnost určitého jevu přítomného ve španělských dějinách oproti jeho podobě v jiné zemi. Předmětem srovnání se v takovém případě zpravidla stávala Francie (srovnání formy rytířství, absolutismu) a v jednom případě rovněž Itálie (srovnání stěžejní otázky formy zbožnosti a mystiky). K výkladu o cizím přistupoval Unamuno ze dvou důvodů. Za prvé chtěl ukázat na poměrnou specifičnost španělského historického vývoje, která vyplývala především z geografických podmínek a dávala jen malé možnosti rozvoji podobnému jako ve Francii. Španělsko žilo podle Unamuna zvláště ve středověku v atmosféře neustálého boje za znovudobytí země na jedné a proti nepřízní přírodního prostředí na druhé straně. Nemohlo proto vytvořit cokoliv obdobného rafinované francouzské kultuře a život Španěly nutil ke strohosti, tvrdosti, vojenské povaze i inkvizičním praktikám, tedy vlastnostem, které i v náboženském ohledu kontrastovaly s jemnější zbožností italskou.³¹⁸ Druhý důvod, proč Unamuno přistupoval ke srovnání s cizím dějinným vývojem, bylo hledisko kritické. Autor chtěl poukázat na rysy ve španělském vývoji, které vedly k nezměrnému úpadku a stavěl je do kontrastu s cizím (francouzským) vývojem (např. výklad o španělském absolutismu, který měl paradoxně anarchistickou povahu a šel k rozkladu).

³¹⁷ Srov. výše otázku smyslu dějin.

³¹⁸ U, s. 113 – 118, 138 – 145.

Unamuno se domníval, že Španělsko konce 19. století musí dospět k evropeizaci a oproti stanovisku tradicionalistů by se mělo otevřít cizím vlivům. Snaha casticistů o španělskou čistotu (zdánlivě opřená o historický vývoj) byla podle Unamuna iluzorní, neboť cizí vlivy působily na Španělsko intenzivně v průběhu celých jeho dějin.³¹⁹ V souladu s tendencemi modernizačně orientované španělské inteligence konce století představovala pro Unamuna základní vzor Francie, tento výběr byl ale dán spíše geografickou nutností a vědomím nejužších reálných vazeb než přesvědčením o výši francouzské kultury.³²⁰ Ačkoliv v díle nejsou bezprostřední autorovy priority explicitně vyjádřeny, implicitně lze vyčíst, že Unamuno měl osobně blíže k německé kultuře a německému myšlení, které považoval tehdy pravděpodobně za zdravější a inspirativnější. Podobnou roli hrály i další „severské“ kulturní vzory včetně ruského. V Unamunově práci není v národním ohledu přítomen efekt „my a oni“ a chybí vymezení tzv. „druhého“. Při popisu problémů Španělska jednoznačně převažuje introspekce a hledání domácích historických kořenů problémů.

Dmowski považoval Polsko za integrální součást evropské civilizace a bral na vědomí odvěké vlivy vzájemných kontaktů. Přiznával dokonce, že v průběhu historie Polsko z evropské civilizace „více vzalo než jí dalo“. Síla a slabost cizích států spoluutvářela z mezinárodně politického hlediska vývoj Polska. Dmowski se nestavěl proti cizím vlivům, neboť ty dle jeho názoru působily v Polsku vždy a měly převážně pozitivní působnost (např. inspirace italskou renesancí na počátku novověku, francouzské myšlení v 18. století). Zdůraznil však nutnost respektu ke specifickým polským podmínkám.³²¹

Výklad o cizích dějinách je v Dmowského textu exkurzivní a stojí vždy v úzkém sepětí s analýzou polského vývoje. Hraje přitom převážně demonstrativní roli srovnání vůči polskému případu, přičemž důraz je kladen jednak na potvrzení polské specifčnosti (především negativně vnímaná Rzeczpospolita), jednak na ukázání možného vzoru (Británie, částečně i Japonsko). Dějiny cizích národů jsou v Dmowského výkladu pojímány rovněž jako výstražný příklad možného ohrožení (Německo a Rusko z hlediska Polska, „žluté nebezpečí“ z hlediska Evropy). Funkci negativního příkladu hrálo Španělsko, které bylo podle Dmowského symbolem absolutní pasivity a marasmu. Dmowski španělský varovný příklad uváděl podle vlastních slov s ještě větším důrazem proto, že problémy Španělska byly v některých ohledech podobné polské situaci.³²²

³¹⁹ U, s. 149 – 150.

³²⁰ Viz např. U, s. 153 – 170.

³²¹ D, s. 16, 44, 60.

³²² D, s. 50 – 53.

Celkově je polský vývoj stavěn do srovnání převážně s velkými zeměmi (Německem, Francií a Anglií - tedy národy, které byly podle Dmowského mínění civilizačně napřed), příležitostně s Čechami (český příklad je vzorem aktivity historicky vzniklé z nutnosti neustálého boje s Němci; Češi nic neměli zadarmo a jsou stavěni do protikladu k pasivním Polákům). Efekt „my a oni“ má v Dmowského práci v národním ohledu několikasměrný rozměr, přičemž nejsilnější je náboj polsko – německý a polsko – ruský. Rakousko považoval Dmowski naproti tomu vzhledem k neschopnosti vytvořit jednoznačně dominující národ za nutně předem odsouzené k zániku a necítil proto potřebu se k jeho úloze vyjadřovat.³²³ Vedle toho se Dmowski vymezoval i vůči nově vystupujícím „národnostem“ (Litevci, Rusíni) a vůči Židům.

Německo (Prusko) se podle Dmowského dopustilo v historii vůči Polsku vícekrát křivdy, je však nutno si uvědomit, že německý postup vyplýval z racionálních národních zájmů a postoje, který přirozeně volí silnější stát, neboť v mezinárodních vztazích vždy rozhoduje moc. Německý duch ale v průběhu času začal degradovat a stárnout. Roli hrál podle autora i ne zcela vhodný rasový základ německého národa, v němž byl vysoký podíl židovského elementu. Dmowski se proto domníval, že budoucnost ve středovýchodní Evropě patří Polákům, kteří představují národ mladý a rovněž rasově zdravý, jenž se přes výrazný vliv Židů v hospodářském životě (zvláště v období Rzeczi pospolité) vyhnul asimilaci židovského obyvatelstva.³²⁴

Negativní přístup Dmowského vůči Rusku byl v historickém ohledu založen v první řadě na skutečnosti, že Rusko za Rzeczi pospolité postupně Polsko zbavovalo jeho východních území a uvrhovalo tak polská východní teritoria do civilizační zaostalosti, neboť samo nebylo schopno vyšší kulturu vytvořit. Dmowského akcent na rozbití Polska a následný útlak v 19. století byl daleko slabší. Samotný rozpad Polska a jeho důsledky považoval autor ve větší míře za problém vyplývající z domácích nedostatků. Odpor vůči Rusku tak měl v Dmowského pojetí prioritně spíše kulturní než politický rozměr, neboť autor považoval Rusko za všeobecně zaostalou zemi, jejíž civilizační úroveň byla ve srovnání s Polskem vždy daleko nižší. Z této skutečnosti pak vyplývala i povaha ruských politických poměrů. Na druhé straně se ale Dmowski domníval, že kdyby bylo Polsko za Rzeczi pospolité politicky zdravým státem, k rozkladu země by nemohlo nikdy dojít.³²⁵

³²³ D, s. 80.

³²⁴ D, s. 20, 26 – 27.

³²⁵ D, s. 70.

Nová malá „národnostní“ hnutí (Litevci, Rusíni) podle autorova názoru skrze svou působnost ohrožovala program znovusjednocení Polska. Dmowski se domníval, že tyto malé skupiny nemají naději na přežití, nestaví svou existenci na žádném historickém základě (jedná se proto o národnosti a nikoliv národy) a slouží pouze zájmům velmocí (Německa, Ruska), které se snaží polským národním snahám zabránit a tudíž tato umělá hnutí podporují. Národ ve své historicky progresivní podobě byl podle Dmowského vytvořen státem a etnické skupiny, které státní formu života nezažily, nemohou v moderní době národ náhle vybudovat.³²⁶ Dmowského uvažování se v tomto ohledu blížilo přístupu velkých vládnoucích národů vůči národním hnutím malých národů obecně.³²⁷ Samostatnou oblastí byl Dmowského negativní vztah k židovské populaci, kterou z polské národní komunity vylučoval daleko spíše z „rasových“ než z náboženských důvodů.

Přes výrazně vlastenecky orientovanou formu Gökalpova textu není role obecně dějinného výkladu v práci zanedbatelná. Autor se skrze svá sociologická východiska pokusil nastínit základy teorie historického procesu (např. mechanismus přeměny etnické skupiny v národ, fáze klanu, komunity a společnosti) a následně obecné principy vývoje aplikovat na turecký případ, byť v rámci něj hrají koncepty nastíněné v teoretické rovině někdy jen omezenou úlohu. Problém však spočívá ve skutečnosti, že vědecký obecný rámec je využíván velmi účelově a přes svou zdánlivou prioritu oproti samotnému specifickému tureckému případu se přizpůsobuje tomu, co z něj vyplývá – procesu formování tureckého národa a národního hnutí. Mimo to Gökalp sáhl k obecně dějinnému výkladu tehdy, když se pokusil určit rámec, v němž se odehrávaly turecké dějiny a který byl na rozdíl od národních specifík spadajících do sféry „kultury“ dán nadnárodně působící „civilizací“. Autorův výklad dichotomie kultury a civilizace byl nejprve opět teoretický. Vedle toho Gökalp nastínil vývoj civilizačních okruhů, s nimiž měli Turci v průběhu dějin co do činění a vyvodil z výkladu důsledek nutného přijetí západní civilizace. Gökalpovo rozlišení civilizace a kultury sice vycházelo z evropských diskusí, bylo nicméně užito opět účelově a v souladu se zájmy, které autor svému národu přičítal. Gökalp od sebe na základě nastíněné dichotomie příkře odděloval jednotlivé sociální jevy a jeho úsilí bylo vedeno cílem nezměnit nic na národní „kultuře“ a ponechat si islámské náboženství, zároveň ale odvrhnout civilizačně „východní“ osmanství a přijmout technologii a ekonomické výtobyky západní civilizace. Stejně účelovým způsobem byl veden i výklad ohledně starých tureckých civilizací a jimi

³²⁶ D, s. 78 – 83.

³²⁷ Srov. Hroch, M.: *V národním zájmu. Požadavky a cíle evropských národních hnutí 19. století v komparativní perspektivě*. Praha 1996, s. 103.

vytvořených postojů údajně přežívajících až do 20. století, které měly být v autorově koncepci předobrazem moderní společnosti vytvořené západní civilizací (demokratičnost, monogamie, feminismus) a důkazem, že Turci nemají k západní civilizaci daleko, neboť byli ve skutečnosti jejími předchůdci (podobně jako Masaryk považoval husitství a české bratrství za předobraz modernizace). V rovině postoje k civilizaci je třeba spatřovat rovněž Gökalpův přístup k cizím vlivům, který však v díle není pojímán příliš historicky. Turci by podle autora měli přijímat vše, co prospívá technologickému rozvoji, sféra národních hodnot ale zároveň nesmí být narušena.

K výkladu výseků z dějin cizích národů sahal Gökalp exkurzivně v případě, kdy chtěl provést kontrastující srovnání s tureckou situací nebo když chtěl ukázat určitý možný vzor. Nejevidentnějšími příklady se v Gökalповě pojetí staly Británie, Rusko a Japonsko. Británie podle autora v průběhu celých svých dějin důsledně dbala na své národní zájmy a nedopustila na rozdíl od Osmanské říše, aby při expanzi státu do státní správy pronikli cizinci. Podrobná území vždy důkladně anglicizovala. Osmanská říše kvůli své přehnané synkretičnosti a bezměrné toleranci vůči jinakosti nemohla přežít. Britové by proto mírou své patriotické morálky měli být vzorem pro moderní Turky 20. století.³²⁸ Rusko bylo naproti tomu úspěšným vzorem přechodu od původní východní civilizace byzantského původu k civilizaci západní, k němuž došlo za Petra Velikého. Země od té chvíle nastoupila cestu k vybudování moderní velmoci, která byla na počátku 20. století všemi respektována. Japonsko v 19. století seznalo, že dálnévýchodní civilizace již nevyhovuje jeho zájmům a přešlo proto k civilizaci západní. Jeho příklad podle Göklopa jasně ukázal, že západní civilizaci může úspěšně převzít i neevropský stát. Rusko a Japonsko tak musí být v civilizačním ohledu pro moderní Turecko předobrazem.³²⁹

V Gökalповě pojetí nemá efekt „my a oni“ dimenzi vymezení se vůči nějakému cizímu národu, ale vůči Osmanské říši. Osmanství podle Gökalpa především nahradilo tureckou národní kulturu cizími arabskými a perskými vzory, bránilo rozvoji, nebylo schopno provádět nezbytné opravdové reformy a paradoxně hospodářsky diskriminovalo turecký národ na úkor národů zdánlivě porobených. Osmanské prvky musí být z moderního Turecka odstraněny, neboť jejich přežívání by zemi znemožňovalo příklon ke skutečné modernitě.

³²⁸ G, s. 58 – 59.

³²⁹ G, s. 45, 64.

IV.3. Tabulkový přehled

Tabulka 1: Povaha výkladu*

	Masaryk	Unamuno	Dmowski	Gökalp
Vlastní postoj autora k vědeckosti práce	Vědecká	Nevědecká	Nevědecká – vyhýbá se věd. způsobu výkladu, aby práci zpřístupnil lidu (s. 5)	Nevyjádřil se
Dnešní pohled na vědeckost práce (pořadí)	1 - 2	3 - 4	3-4	1 - 2
Styl zpracování	Populárněvědní	Úvahový, esejistický	Úvahový, esejistický	Populárněvědní
Umělecké zpracování	Ne	Částečně ano	Ne	Ne
Snaha o důkaz vlastního tvrzení	Relativně malá 1 - 3	Není 4	Relativně malá 1 - 3	Relativně malá 1 - 3
Systematičnost výkladu	1 - 2	3 - 4	3 - 4	1 - 2
Členění výkladu	Chronologické, tematické	Částečně tematické, spíše nahodilé	Částečně tematické, spíše nahodilé	Tematické

* Čísla v této i v dalších tabulkách udávají míru jevu, jež je vyjádřena kardinálně, tzn. že nejmenší číslo znamená vždy nejvyšší hodnotu.

Tabulka 2: Oborové zařazení prací, význam jednotlivých disciplín v textu

	Masaryk	Unamuno	Dmowski	Gökalp
Vlastní definice oborového zařazení díla	Sociologický rozbor historické problematiky, historická generalizace	Neuvedeno	„Soubor úvah jednoho člověka, kterého zajímají problémy národního bytí“	Neuvedeno
Dnešní pohled na oborové zařazení	Angažovaná filosofie národních dějin s historickými rysy	Úvahově pojatá filosofie národních dějin s prvky filosofické antropologie, přírodního a geografického determinismu; výrazný umělecko esejistický prvek	Politicko filosofické úvahy, esejisticky pojaté, výrazný ideologický prvek	Kombinace vědy o společnosti a nacionalistické ideologie
Zařazení do historie do systému věd	Historie podřízena filosofii a sociologii	Historie podřízena „vědě o společnosti“	Nehovoří se	Explicitně neuvedeno (postoj ale podobný Masarykovi a Unamunovi)
Historie	Význam velký, zvláště v České otázce základní linie výkladu	Význam střední, jen pomocná úloha	Význam střední, jen pomocná úloha	Význam střední, jen pomocná úloha
Filosofie	Význam velký, antropologická filosofie	Význam velký, antropologická filosofie	Explicitně ne	Vliv německé klasické filosofie 19. století, pojetí ale sociologizující
Sociologie	Deklarovaný význam velký, ve skutečnosti menší	Význam menší	Explicitně ne	Velký význam v teoretické rovině; v aplikaci podstatně menší
Geografie	Ne	Velký význam	Geografická poloha Polska do značné míry určovala vývoj; ne však tak silně, jako u Unamuna	Ne
Literatura	Střední význam	Velký význam	Malý význam	Střední význam
Role náboženství	Centrální 1	Důležitá 2 - 3	Relativně malá 4	Důležitá 2 - 3

Tabulka 3: Koncepce dějinného vývoje 1

	Masaryk	Unamuno	Dmowski	Gökalp
Styl výkladu	Narativní, historický chronologický výklad, částečně sociologie „staršího typu“ (obecná věda o společnosti)	Úvahový, ne zcela jednotný	Úvahový	Kombinace sociologického a narativního výkladu; v druhé části vystupuje do popředí členění dle bodů národního programu
Základní průběh dějin – čím je určován?	Prozřetelností – jen obecné principy	Přírodními podmínkami, národní kulturou, hlavně literaturou	Nevyjádřeno, částečně „rasové“ (národní) hledisko (genetické předpoklady)	Neuvedeno
Důraz na hledání smyslu dějin	Velký	Menší	Menší	Menší
Podstata smyslu národních dějin	Humanita	Spojení španělství s lidstvem	Nevyjádřeno	Neurčitá; šíření morálky a ctnosti
Deklarovaný vztah k dobové historiografii	Negativní	Negativní	Přímo nevyjádřeno, spíše negativní	Nevyjádřuje se
Role události v dějinách	Spíše menší (avšak větší než v dalších srovnávaných dílech)	Spíše menší	Spíše menší	Spíše menší
Konkrétnost versus generalizace v historickém výkladu	Obě složky	Generalizace	Generalizace	Obě složky
Role historické statiky a dynamiky	Obě složky	Převaha statiky	Převaha dynamiky pro 19. století, statiky pro období starší	Obě složky

Tabulka 4: Koncepce dějinného vývoje 2

	Masaryk	Unamuno	Dmowski	Gökalp
Role jedince a kolektivu	Převažuje jednotlivec	Převažuje jednotlivec jako reprezentant kolektivu	Dichotomie nevyjádřena	Převažuje kolektiv
Nositelé dějin – pozitivní	Výjimeční jedinci, inteligence (většinou ale původem z lidu, nejsou od lidu nikdy odděleni)	Lid (představovaný ale výjimečnými jedinci)	Jednotlivci i lid	Lid (důležitou roli ale hrají lidové „intelektuálové“)
Nositelé dějin - negativní	Otevřeně nevyjádřeno, (odpůrci humanitní ideje – vládnoucí vrstvy, bojovníci)	Otevřeně nevyjádřeno, (zastánci negativních rysů španělské povahy – černobílého inkvizičního myšlení – vládnoucí vrstvy, bojovníci)	Židé, (šlechta odkloněná od národních zájmů), pasivní příslušníci národa	Elity Osmanské říše
Dichotomie lid versus vyšší vrstvy v historickém ohledu	Ne	Ano	Ne	Ano
Nutnost integrovat lid v autorově současnosti	Ne – vykonáno, není již aktuální	Ano	Částečně	Ano

Tabulka 5: Zastoupení historických tematických okruhů a poddisciplín

	Masaryk	Unamuno	Dmowski	Gökalp
Politické dějiny	Malé pro starší období, více pro 2. pol. 19. stol.	Malé, více pro starší období (středověk, raný novověk)	Role velká	Větší zvl. pro nejstarší období, avšak spíše sociologické pojetí politiky
Hospodářské dějiny	Ne	Hospodářské dějiny ve vlastním smyslu nezastoupeny; dějiny materiální kultury	Celkový význam relativně malý; význam zvl. pro nejnovější období	Celkový význam relativně malý (ale větší než u Masaryka a Unamuna); dějiny materiální kultury
Sociální dějiny	Malá role	Malá role	Střední role	Silná role v teoretické složce výkladu, poměrně malá ve složce aplikované
Kulturní dějiny (v nejširším smyslu) a dějiny idejí	Silné zastoupení; nejsilnější složka dějinného výkladu	Silné zastoupení; nejsilnější složka dějinného výkladu	Silné zastoupení; nejsilnější složka dějinného výkladu (avšak oproti dalším autorům menší pozitivně argumentační role)	Silné zastoupení; nejsilnější složka dějinného výkladu
- z toho materiální kultura lidu	Nezastoupena	Zastoupena (částečně)	Nezastoupena	Zastoupena (silně)
- z toho duchovní kultura lidu	Nezastoupena	Zastoupena silně	Zastoupena částečně (rozbor tzv. národní pasivity, národních vlastností)	Zastoupena silně
- z toho „vyšší“ duchovní kultura	Silné zastoupení	Střední zastoupení	Silné zastoupení (pojímána ale spíše negativně)	Slabé zastoupení

Tabulka 6: Role jednotlivých historických epoch ve výkladu a stěžejní témata

	Masaryk	Unamuno	Dmowski	Gökalp
Pravěk , starověk, raný středověk (cca do r. 1000)	Nezastoupen	Nezastoupen	Nezastoupen	Zastoupen hojně (staré turkické či domněle turkické říše)
Vrcholný a pozdní středověk (cca do 1500)	11. – 14. století nezastoupeno, hojně 15. století (husitství, jednota bratrská) - pozitivní	Celé období zastoupeno středně (reconquista, rytířství)	Málo (ve funkci předstupně Rzeczki pospolité)	Sestupná tendence významu od počátku období k jeho konci (dožívání starých turkických říší)
Raný novověk (cca 1500 – 1800)	Počátek období středně (postupný úpadek reformatčních ideálů), 17. – 18. zastoupeno málo	Hojně 16. – polovina 17. století (kultura) - pozitivní, od poloviny 17. století prakticky nezastoupen	Centrální úloha (vedle 2. pol. 19. stol.); smysl negativní	Osmanská říše – negativní příklady; turecká lidová kultura – pozitivní příklady
19. století	Základní součást práce (národní obrození – kultura, pro 2. pol. stol. i politika); první pol. století pozitivní, druhá polovina spíše negativní	Celkově málo, konec století více (spor mezi tradicionalisty a modernisty, narážky na období restaurace) – význam spíše negativní	Velký význam (zvl. období po roce 1863) – spíše pozitivní	Oproti předešlému období význam kontinuálně stoupá (počátky turkického hnutí, vnímání Turecka v Evropě; negativní příklady - vývoj Osmanské říše)

Tabulka 7: Národní a nadnárodní

	Masaryk	Unamuno	Dmowski	Gökalp
Přístup k vlastnímu národu	Vlastenecký, střízlivý; snaha o propojení úkolů lidstva a národa	Vlastenecký, střízlivý; snaha o propojení úkolů lidstva a národa	Nacionalistický, uvědomuje si ale nedostatky vlastní národa; i výrazná kritika	Nacionalistický, chyby vlastní národa takřka netematizuje; výklad přesto není zcela šovinistický
Zrod a definice národa v historickém ohledu	Vyval s náboženskou ideou v husitství; národ ve vlastním smyslu až na přelomu 18. a 19. století; příslušnost blíže nedefinována	Primordiální – esenciálně existuje, netvoří ale dosud jednotný funkční celek; je plodem historického procesu, prostředří limituje jeho povahu; příslušnost – odmítnutí etnické podstaty, důraz na společný osud	Primordiální – etnická jednotka se společnými otci	Zrod z kmenů v daleké minulosti (staroturecké období); definice na základě kultury a jazyka (nikoliv etnicity)
Hledání universálních hodnot	Ano	Ano	Ne	Ne
Přítomnost kritického pohledu na historii vlastní národa	Ano	Ano	Ano	Ne
Domácí a cizí příčiny národního úpadku v minulosti	Převažují domácí	Domácí	Prioritní byly domácí	Cizí („osmanské“)
Srovnání vlastní národa s jinými – objekt srovnání	Velké země + menší slovanské národy	Téměř výhradně Francie	Velké země; částečně Čechy	Pouze velké země a říše
Cíl srovnání vlastní národa s jinými	Ukázat specifika českého vývoje	Hledání chybných bodů ve španělském vývoji; hledání vzorů	Hledání optimální cesty; hledání role Polska; hledání vzorů	Hledání optimální cesty; hledání vzorů
Vzory pro vývoj vlastní národa	Nevyskytují se	Otevřeně nejmenovány; Francie je geograficky přirozeným vzorem, myšlení jiných národů je ale zdravější (německé, ruské, dalších germánských národů)	Británie, Japonsko, české obrození	Británie, Rusko, Japonsko
Příklady zemí, jež by neměly být napodobovány	(Francie)	Nevyskytují se	Francie, Španělsko, pozdní Řím, renesanční Itálie	Nevyskytují se

V. Výsledky srovnání

Důkladný analytický rozbor empirických skutečností zachycených v pramenech by byl statický a málo vypovídající bez pokusu o syntetické shrnutí a nutně i generalizaci výsledků, které analýza na jednotlivých dílčích bodech naznačuje. Teprve postavení informací vedle sebe plně ukazuje na shody a rozdíly mezi jednotlivými koncepcemi a jejich typologickou blízkost či naopak vzdálenost a umožňuje tak odpovědět na otázky, které si komparace pokládá. Následující výklad postupuje na jedné straně s ohledem na strukturu užitou v předchozím analytickém oddílu, na druhé straně se jí však z důvodu snahy o shrnutí snaží transverzálně překračovat.

I. Formální charakter a celkový význam historie

1. Pokud jde o formální rysy textů, je třeba vzájemně k sobě přiřazovat Masarykovu a Gökalpovu víceméně systematickou koncepci na jedné a Unamunovo a Dmowského esejisticko – úvahové zpracování na druhé straně.
2. Pokud jde o hodnotovou orientaci, stojí na jedné straně Masarykovo a Unamunovo víceméně humanistické pojetí a „všelidský přístup“ k národu (vyplývají převážně z osobního světonázoru autorů) a na druhé straně Dmowského a Gökalpovo myšlení silně národně orientované.
3. V širším kulturním kontextu lze konstatovat podobnost diskursu u Masaryka, Unamuna a Dmowského, který se liší od poměrně výrazně kulturně odlišného Gökalpova ladění daného v první řadě kulturně - geograficky. Časový odstup vydání Gökalpovy práce hraje v tomto směru jen podružnou roli (srov. bod II.7) . Pro Masaryka, Unamuna a Dmowského byl při výkladu národních dějin společný *kritický prvek* a snaha hledat příčiny neúspěchů mimo jiné ve vlastních řadách. V Gökalpově pojetí se naopak vůči dějinám vlastního národa projevoval *panegyrický přístup*. Příčiny všeho negativního byly autorem viděny mimo národní komunitu a pokud by s ní případně mohly být ztotožňovány, byly Gökalpem od národní entity důsledně odděleny (srov. osmanství). Ke kritičnosti vůči přítomnosti srov. bod III.1. K dalším rozdílům viz bod II.7.

4. Masaryk a Unamuno prezentovali prostřednictvím svých děl a pojetí historie v jejich rámci relativně ucelenou a komplexní koncepci „velkého vyprávění“ s evidentní teoretickou podstatou (idea humanity, intrahistorie). Velká vyprávění v Dmowského a Gökalpově práci jsou podstatně instrumentálnější a praktičtější, zaměřená na zcela konkrétní cíle. Míra jejich sofistikovanosti je nižší a příznačný rys představuje skutečnost, že ve srovnání s texty prvních dvou autorů nejsou sjednocována jasně patrnou základní linií výkladu (srov. k tomu i grafické znázornění k bodu III.3.c.)

5. Celkový a generalizovaně pojatý význam historie lze členit na dvě složky – (1) kvantitativní množství historické argumentace, (2) hodnotový význam dějin pro národní současnost. V obou ohledech je nutno konstatovat, že důležitost historie je u Masaryka největší, přičemž další autoři stojí ve výrazném odstupu. Jako důležitou skutečnost je třeba v této souvislosti vyzdvihnout, že jediný Masaryk *explicitně spojoval národní minulost s národní přítomností* (prostřednictvím „smyslu“ dějin – koncepce humanity), zatímco další autoři sahalí k užití historie a historického příkladu sice hojně, jejich pojetí bylo ale méně ukotvené a více instrumentální (a to včetně Unamunovy koncepce, jež podobně jako „česká otázka“ ztělesňuje komplexní „velké vyprávění“). Většímu významu historie v Masarykově zpracování sice nasvědčuje skutečnost, že Česká otázka jako podstatná část „české otázky“ měla převážně chronologickou strukturu, tento fakt není však při srovnání a konstatování celkové role historie v Masarykově práci v konfrontaci s texty dalšími rozhodující.

6. Relativní role historického výkladu byla pravděpodobně nejmenší v Dmowského práci. Omezenější poměrná úloha dějin souvisí patrně s celkovou prezentovanou koncepcí polské otázky – autor nenacházel v minulosti jednoznačné pozitivní jádro a domníval se, že Poláci jsou mladým a tudíž silným národem bez přílišné historické zátěže, což jim slibuje o to větší vyhlídky do budoucnosti (srov. i další body).

II. Pojetí dějin

1. Autorská pojetí dějin v jednotlivých dílech jsou koncentrována okolo jednoho nebo několika centrálních bodů, které představují jádra dějinného výkladu (husitství a bratrství – národní obrození – humanita, „věčná intrahistorická tradice“ - „zlatý věk“ 16. a 17. století, období Rzeczy pospolité a jeho vztah k formování polské národní povahy – proces modernizace a proměn od poloviny 19. století, staroturecké říše a turectví versus osmanství). Potvrzuje se v tomto ohledu konstatování o „symbolických centrech dějin“, které vyjádřil

Havelka ve vztahu k „české otázce“ a pozdějšímu sporu o smysl českých dějin.³³⁰ Vedle prioritních pozitivních center se však v dílech neméně výrazně vyskytují i centra negativní (viz výše bod III.2). Koncentraci dějinného výkladu okolo naznačených jader, od nichž se veškerá další historická argumentace odvíjí, představují jeden ze *společných bodů platných pro všechny analyzované texty*.

2. S přítomností „symbolických center dějin“ úzce souvisí četný výskyt myšlenkových stereotypů. Autoři svou koncepci historie a přítomnosti soustřeďovali okolo jedné nebo několika nosných myšlenek, jež se ve výkladu s drobnými obměnami neustále opakovaly a strukturovaly veškerou látku (idea humanity, intrahistorická věčná tradice, polská pasivní povaha a nutnost jejího odstranění, turectví versus osmanství). Tento rys je *společný pro všechny zařazené texty*. Pouze u Masaryka má stereotypní koncepce explicitně vyjádřené zdůvodnění, které se odvolává na otevřeně vyjádřenou snahu o postižení smyslu národních dějin (tento fakt souvisí s bodem I.5). Přesto je ale Masarykovo úsilí o napojení historických jevů na humanitní ideu velmi přetíženo a i přes hledání univerzálního smyslu až příliš často opakované.

3. Z autorských koncepcí symbolických center dějin vyplývá ve vztahu k historii i konkrétní způsob řešení několika dalších stěžejních otázek – tematického zařazení historického výkladu a periodizace dějinného vývoje. K nim přistupují částečně i problémy další („nositelé“ dějin, role událostí, struktur, statiky, změny...), které jsou však řešeny výrazně i s ohledem na světonázorová východiska autorů a celkovou koncepci příslušných děl, přičemž symbolická centra dějin nehrají tak výraznou roli.

4. Historické tematické jádro zařazených textů nelze v generalizujícím ohledu jednoznačně definovat, z komparativní analýzy však vysvítá několik obdobných prvků:

a. Příznačná je relativně malá orientace na oblast politických dějin a klasických událostních dějin, které se *nepodílely na konstruování symbolických center*. Ještě mnohem slabší je zaměření na dějiny vojenství (bitvy, vojevůdci...) a válečné úspěchy v minulosti. Zvláště málo odkazů lze v tomto ohledu nalézt u Masaryka, Unamuna a Dmowského. Masaryk se o vojenské stránce dějin prakticky nezmiňoval a pro Unamuna a Dmowského bylo příznačné, že oba zdánlivé zdary národní politiky považovali spíše za neúspěchy. Na první pohled nejslavnější období národních dějin jsou tak hodnocena spíše kriticky (Masaryk - tábořská epocha husitství, Unamuno - expanze do nového světa) nebo je kritika přinejmenším

³³⁰ Srov. Havelka, M.: *Dějiny a smysl. Obsahy, akcenty a posuny české otázky 1895 – 1989*. Praha 2001, s. 6 – 43.

směřována proti mechanismům, jimiž bylo úspěchu dosaženo a které nutně vedly k úpadku (Dmowski – způsob fungování polského stavovského státu). Gökalpovo pojetí bylo částečně odlišné, neboť autor považoval vojenské ctnosti za integrální součást turecké povahy a vojenské úspěchy Turků za symbol turecké inteligence. Celkově byla ale i u něj vojenská tematika zastoupena jen slabě. Poukaz na vojenské ctnosti se v práci objevuje převážně jen v obecné rovině, aniž by byl zdůrazněn význam konkrétních vojenských událostí. Příznačně pro Gökalpovo pojetí zcela chybí odkazy na osmanské úspěchy. Paralelně s dalšími analyzovanými texty tak vystupují negativně jevy národních dějin, které by zdánlivě mohly tvořit pozitivní „symbolická jádra“ (Gökalpův postoj k osmanství se však prostřednictvím extrémní kontraposice tureckého „my“ a osmanského „oni“ vymyká z konceptu kritičnosti slavných epoch vlastních dějin u dalších autorů, neboť osmanské bylo hodnoceno spíše jako něco „cizího“).

b. Relativně slabě se vyskytují poukazy na jevy z oblasti hospodářských dějin, i když jejich význam se liší (u Masaryka a Unamuna je zanedbatelný, u Dmowského a Gökalpa poněkud větší). Příznačná pro všechny analyzované texty je však skutečnost, že *hospodářské jevy se nepodílely na konstruování symbolických center dějin*. O významu oblasti sociálních dějin nelze vyslovit jednoznačné hodnotící stanovisko.

c. Symbolická centra dějin se ve všech případech koncentrovala okolo nejasné a těžko vymezené oblasti kulturních dějin v nejširším smyslu včetně dějin mentalit a dějin idejí. Otázka historicky vzniklé národní povahy hrála zásadní roli u Unamuna a Dmowského a významnou roli u Masaryka a Gökalpa. Orientace na dějiny elitního a abstraktního myšlení (klasické dějiny idejí) byla zdaleka nejdůležitější u Masaryka a o poznání slabší u dalších autorů. Ve srovnání s dalšími texty měla „česká otázka“ (zvl. Česká otázka a Jan Hus, méně Naše nynější krize) nejbližší k dobové filosofii dějin a jejím zřetelům.

5. Jak bylo naznačeno výše, periodizační priority i volba argumentace určitým konkrétním časovým obdobím byly v první řadě určovány koncepcí symbolických center dějin. Při hodnocení postavení upřednostňovaných „center“ na časové ose nelze vyslovit jednoznačný závěr ohledně jader pozitivních. V Masarykově výkladu se symbolická pozitivní centra nacházela v 15. století a v první polovině 19. století. Unamuno argumentoval nejčastěji jevy z 16. a první poloviny 17. století. V Dmowského výkladu nelze pozitivní historické jádro na rozdíl od negativního centra argumentace rozeznat a Gökalp polohoval své historické vzory do vzdálené minulosti (počátek nelze určit, konec řádově 13. století). Příznačný rys však představovala koncentrace těchto center před následné období úpadku, které mělo u

jednotlivých autorů rozdílné časové vymezení, ve všech případech se však shodovalo se 17. – 18. stoletím.

6. S ohledem na pojetí sociálních „nositelů“ dějin nelze jednoznačně konstatovat souvislost mezi centry dějinného vývoje a důrazem na dějinnou úlohu určité sociální vrstvy, jedince či kolektivu. Podobně nelze vyslovit ani generalizující závěr, který by se k otázce nositelů dějin v komparativním ohledu vyjadřoval. Zdá se, že problém nositelů dějin je od tematiky symbolických center spíše oddělen, i když podobně jako koncepce historických jader v nemalé míře vyplývá ze světonázoru autorů.

7. Podobně jako v otázce nositelů dějin nelze jednoznačnou spojnici nalézt ani mezi symbolickými centry dějinného vývoje a důrazem na události, struktury, statiku a změny. Vyslovení generalizujícího komparativního závěru ohledně jejich role je rovněž komplikované, přes rozdíly v jednotlivých specifických autorských pojetích je ale třeba konstatovat jistou diskursivní shodu mezi Masarykem, Unamunem a Dmowskim. Autoři ve svých koncepcích v tomto směru evidentně vycházeli ze stejných (nebo alespoň paralelních) diskusí, které sice nebyly explicitně (a často ani náznakově) tematizovány, jejich role je však při srovnávacím pohledu zjevná. Gökalp naproti tomu stál na výrazně odlišné diskursivní vlně.

8. Vztah národního a nadnárodního v dějinném výkladu stojí zcela mimo otázku symbolických center dějin, která jsou ve všech případech definována národně.

a. Ohledně kvantitativního výskytu poukazů na obecné dějiny a dějiny jiných národů nelze vyslovit generalizující závěr. Četnost těchto argumentů však rozhodně *nekoreluje s jejich kladným hodnocením* – naopak se zdá, že nacionalističtější orientovaní autoři (Dmowski, Gökalp) věnovali nenárodním dějinám větší pozornost.

b. Z kvalitativního hlediska je evidentní skutečnost naznačená v bodě I.2: Masaryk a Unamuno se orientovali na smíření národních hodnot s hodnotami obecně lidskými, kdežto Dmowski a Gökalp byli zaměřeni spíše na zdůraznění národních specifik. Přesto žádný z autorů nepopíral kladný přínos cizích vlivů v minulosti i přítomnosti za předpokladu, že tyto vlivy přispívaly k národnímu rozvoji a neohrožovaly národní kulturu. Všechny analyzované texty se přitom shodují v historickém významu cizích vlivů zejména v oblasti myšlení, vědy a vzdělání. U všech autorů se ale zároveň vyskytuje důraz na domestikaci cizích vlivů, na nutnost přizpůsobit je domácím podmínkám a potřebám, nepřijímat nic jako hotovou věc, ale naopak recipované myšlenky dále rozvíjet.

c. V otázce hledání cizích historických vzorů existuje diskrepance mezi Masarykem (kromě dílčích vlivů konkrétní cizí vzor nehledal a nestanovil) a dalšími autory, kteří postulát hledání

příkladů pro národní vývoj za hranicemi vyjádřili otevřeně (Unamuno) nebo přinejmenším nepřímo (Dmowski, Gökalp) a roli historické předlohy v jejich případě hrála většinou alespoň do určité míry některá konkrétní cizí země (srov. tabulku 7 v předchozí kapitole).

d. Význam efektu „my – oni“ v národním ohledu jednoznačně koreluje s mírou nacionalistického zaměření textu. U Masaryka a Unamuna se efekt nevyskytuje, u Dmowského a Gökalpa je relativně silný.

III. Struktura dějin jako předobraz přítomnosti

1. V Masarykově, Unamunově a Dmowského díle vystupuje kritika přítomného stavu příslušné národní společnosti jako velmi výrazný rys a paralelně s tím se objevuje snaha o národní regeneraci. Hledání zdrojů budoucího národního rozvoje má u Masaryka, Unamuna a rovněž u Gökalpa (který nebyl vůči vlastní přítomnosti zdaleka tak kritický) výrazný historický náboj. Dmowski se naproti tomu při úsilí o nalezení možných zdrojů regenerace na minulost neodvolával. Autorské historické argumenty a zdůrazňování dějinných příkladů v tomto směru pochopitelně vyplývají z naznačeného schématu symbolických center dějin a na ně navazujících hodnotových stereotypů a lze je heslovitě shrnout následovně:

Masaryk – husitství, české bratrství, národní obrození, humanita.

Unamuno - zlatý věk, španělská mystika jako spojení národního a všelidského, pozitivní „intrahistorické“ vlastnosti španělského lidu (zvláště jeho nenárodní všelidský prvek).

Gökalp – staří předosmanští a předislámští Turci, prostý turecký lid v osmanském období, jejich vysoké morální kvality.

2.a. Vedle hledání historického příkladu pro přítomný a budoucí národní rozvoj (Masaryk, Unamuno, Gökalp) je ve všech analyzovaných pracích vymezen i historický příklad negativní, snaha o vymezení období a jevů, jimž je třeba se vyhnout, popřípadě se jich zbavit (srov. bod II.1). Vedle pozitivních symbolických center dějin jsou tak přítomna i centra se zápornou hodnotou. Negativní příklady lze schematicky vymezit následovně:

Masaryk – upuštění od ideálů husitství a bratrství, nutně následující úpadek, habsburská protireformace; v 19. století „materialistický“ liberalismus, který se odklonil od ideálů národního obrození a vedl ke krizi národního myšlení.

Unamuno – negativní rysy intrahistorické povahy vládnoucích i lidu vyplývající z přírodních podmínek a převážně z nich vcházející specifičnosti španělského dějinného vývoje (černobílé vidění, neschopnost ke kompromisu, lenost, vojenská strohost, snaha o plody bez

práce) – tyto rysy vedly k úpadku od poloviny 17. století, který trval až do autorovy současnosti.

Dmowski – Rzeczpospolita a z ní vyplývající pasivní povaha celého národa (od druhé poloviny 19. století sice údajně docházelo k obratu k aktivitě, avšak pasivita byla v národním myšlení údajně stále hluboce zakořeněna).

Gökalp – osmanské období, osmanská civilizace a vše, co je s ní spjata.

b. U Masarykova a Unamunova pojmání symbolického pozitivního centra národních dějin se přitom vyskytuje jeden příznačný obdobný rys – oba autoři totiž v preferovaném období viděli i zárodek pozdějšího úpadku. Táborství již nebylo pravým husitstvím a odklon od původního směru se podle Masaryka udál velmi brzy, „zlatý věk“ Španělska a jeho úspěchy v sobě zase inherentně obsahovaly vlastnosti španělské národní povahy, které později vedly k rozkladu.

3.a. Všechny zařazené práce nahlížely na dějinný vývoj z hodnotového hlediska prostřednictvím *dvoupólové struktury* (rozmach – úpadek) a kontrapozice jednoznačně pozitivně či negativně hodnocených protikladů, které byly příznačně úzce spjaty rovněž s koncepcí přítomnosti. Pozitivní pól se přitom u Masaryka vyskytl nejprve v minulosti (husitství – bratrství) a poté po několika staletích došlo k opětovnému navázání na původní kladný vývoj (národní obrození). Toto navázání bylo organické, neboť obrozenci podle Masaryka začali tam, kde husitství a bratrství skončilo. V Unamunově případě byl pozitivní pól dějin projektován do minulosti („zlatý věk“). Následně došlo k úpadku a druhá pozitivní epocha ještě nenastala, zůstává však budoucím cílem, přičemž by v některých ohledech (ne však tak silně jako u Masaryka) měla navazovat na předchozí vzor. V Dmowského pojetí neměl pozitivní pól historický předobraz. K obratu historického vývoje v pozitivním směru však došlo v nedávné minulosti (přibližně v 60. letech 19. století), kdy se Polsko začalo ubírat cestou modernizace. Cíle obrození však byly podle autora stále nedovršené. V Gökalpově případě leželo první jádro v daleké staroturecké minulosti, kterou následovala negativně hodnocená osmanská epocha. Druhé pozitivní období (počátky a rozmach tureckého národního hnutí) nastalo přibližně v polovině 19. století a trvalo do autorovy současnosti, přičemž jeho úkoly nebyly dosud dovršeny. Způsob napojení národního hnutí na původní staroturecké jádro byl v Gökalpově pojetí dvojitý – přímý a nepřímý. Staroturecké hodnoty jednak přežívaly v prostém tureckém lidu, jednak se staroturecké období mělo stát vědomou inspirací.

b. Z generalizujícího hlediska lze konstatovat, že navázání na centrální pozitivní epochu v minulosti již proběhlo (Masaryk), probíhalo v autorově současnosti (Gökalp) nebo by

proběhnout mělo (Unamuno), případně (Dmowski) již nastalo období distancování se od negativních jevů minulosti.

c. V této souvislosti je třeba hodnotit i kritiku, kterou autoři vznášeli vůči vlastní přítomnosti. České národní obrození jakožto návazání na původní pozitivní epochu proběhlo již relativně dlouhou dobu před Masarykovým vystoupením a jeho základní cíle byly přes Masarykovo programové zdůraznění nezavršenosti obrodné epochy již splněny. Masaryk proto považoval obrození samo daleko spíše za historické období, které se podobně jako husitství stalo vzorem. Prostřednictvím jeho hodnot pak kritizoval svou „současnost“ (druhou polovinu 19. století), jíž vytýkal odklon od původních obrozeneckých ideálů a nepřímo tak varoval před obdobným jevem, který se prosadil v době pohusitské. Unamunova kritika naproti tomu směřovala proti stále ještě existujícímu negativnímu řádu způsobujícímu úpadek. Konečná krize španělského impéria a vzrůst regionálních národnostně orientovaných hnutí, k nimž docházelo právě v době sepsání práce, nenasvědčovaly tomu, že by ve španělských poměrech již nastal obrat. Naději proto autor projektoval až do budoucnosti. Dmowski se domníval, že Polsko již vstoupilo do moderní epochy a příčinu k takovému uvažování mu zavdávaly změny, k nimž v posledním půlstoletí před sepsáním díla došlo. Prostřednictvím kritiky své současnosti se ale obracel proti reliktvům minulosti, které podle autorova názoru v mnoha ohledech přetrvávaly a bránily Polákům v plném prosazení modernity. Gökalp nebyl vůči vlastní „poosmanské“ současnosti zdaleka tak kritický, jeho odsudky však podobně jako u Dmowského směřovaly proti přežitkům z minulosti a vstříc plnému prosazení modernity symbolizované západní civilizací, jíž bránila s osmanstvím ztotožněná civilizace východní. Optimismus autorovi patrně dodávalo čerstvé vítězství v boji Turků za uhájení anatolského území (srov. bod IV.5).

Skutečnosti konstatované v bodě III.3.a – c jsou z hlediska výsledků diplomové práce zásadní a proto jsou zachyceny v grafické podobě (viz níže, s. 213).

IV. Kontext společenského vývoje, osobnost autora a autorské koncepce dějin

1. V analyzovaných textech nelze rozpoznat souvislost mezi příslušností autorů k nestátnímu národu či naopak vládnoucímu národu státnímu a způsobem pojmání historie. Analýza zařazených textů ukazuje na různé druhy podobnosti mezi traktováním historického výkladu u jednotlivých autorů i na evidentní neshody (viz výše body I – III), celkové výsledky srovnání však neukazují na rozdíl mezi státním a nestátním národem při využívání historického

příkladu. Jedinou výraznější paralelu mezi Unamunovým a Gökalpovým pojetím, kterou lze vztáhnout na společnou příslušnost ke státnímu národu, představuje v historickém ohledu snaha o poukázání na těžký dějinný úděl jádra země, jež mělo u Unamuna teritoriální podobu (Kastilie) a u Gökalpa potom formu vymezenou národnostně (Turci). Toto jádro údajně chránilo okrajové oblasti a mnoho pro ně vytrpělo.

2. Jako podstatnější se jeví skutečnost hospodářské úrovně dané společnosti a míry integrace obyvatelstva do národního života, tedy i úroveň přechodu od tradičních k moderním pořádkům a od tzv. první modernity k modernitě druhé. V tomto ohledu existuje mezi Masarykem a dalšími autory jednoznačná mezera. Masaryk nemusel reflektovat (a nereflektoval) otázku sociální mobilizace širokých vrstev obyvatelstva, neboť k té již došlo. I když i u Masaryka lze nalézt poukazy na „sociální otázku“ a historické příklady směřují ke zdůraznění odčinění sociální nespravedlnosti, zachycená podoba problému se kvalitativně liší od pojetí u dalších autorů. Zatímco Unamuno, Dmowski a Gökalp usilovali o *integraci* národa, Masaryk prosazoval plnou *rovnoprávnost* příslušníků již integrovaného celku. Mezi autory je však třeba vidět i rozdíly – zatímco Dmowski již počítal s existencí částečné národní integrace (probíhající podle autora v souvislosti s komplexními přeměnami společnosti od poloviny 19. století) a neakcentoval otázku poznání historie „lidu“ a jeho reálného života, Unamuno a Dmowski jasně vyjádřili nutnost „jít za lidem“, poznat jeho kvality a historii a včlenit jeho schopnosti i dějinný vývoj do národní historické koncepce, která se tak stane součástí programu sjednoceného a skutečně moderního národa. V Unamunově i Gökalpově pojetí se výrazně uplatnil „mýtus prostého lidu“, přičemž oba autoři charakteristicky přiznávali, že „lid“ je dosud málo známý a je tudíž něčím tajemným.

3. Shody mezi Unamunovou a Gökalpovou koncepcí je v souladu s výsledky předloženého komparativního rozboru třeba interpretovat především v kontextu míry modernizace. Nezdá se, že by rozdílnost oproti Masarykovi byla v tomto případě dána skutečností, že pro nestátní národy bylo důležité deklarování již existující jednoty národa (i když by třeba neexistovala) a s ním související jednotná koncepce dějin, kdežto u národů státních hrály prioritní roli sociálně založené rozpory.³³¹ Unamunova a Gökalpova snaha nesměřovala totiž k usmíření sociálně stratifikované moderní společnosti, nýbrž k překonání rozporů mezi dvěma paralelními formami společenského uspořádání – tradičním a moderním. Na druhou stranu by však snad bylo možno naznačený rozdíl mezi státním a nestátním národem v tomto

³³¹ Hroch, M.: *V národním zájmu. Požadavky a cíle evropských národních hnutí 19. století v komparativní perspektivě*. Praha 1996, s. 182.

smyslu aplikovat na částečné neshody mezi Unamunovým a Gökalpovým pojetím na jedné a Dmowského pojetím na druhé straně, na něž bylo poukázáno v bodě IV.2, neboť deklarativní hlásání již započatého sjednocování národa v jedno sociální těleso mělo v případě Poláků rozdělených mezi tři státy nesporný agitační smysl.

4. Určitý fázový posun Masarykovy koncepce oproti pojetím dalších autorů spočíval i v jistém zachycení krize (první) modernity (srov. rovněž grafické znázornění k bodu III.3.), která byla vztažena k českému historickému vývoji. Jestliže další autoři byli vůči své přítomnosti kritičtí (zvláště Unamuno a Dmowski), osten jejich nespokojenosti se dotýkal daleko spíše rozporů vznikajících mezi tradiční a moderní formou společnosti (ať již byla konkrétní akcentace problémů a jejich hodnocení jakékoliv) a nikoliv rozporů rodících se prostřednictvím modernity samotné, její diferenciací a problémů, jež sebou přináší. Národní obrození („regeneraci“) považovali všichni autoři buďto za započatý a historicky dosud nedovršený proces (Masaryk, Dmowski, Gökalp) nebo za jev, který je žádoucí a měl by v blízké budoucnosti nastat (Unamuno), pouze Masaryk však jednoznačně naznačil jeho členění na dvě historické fáze. První z nich již doznala svého dějinného završení a naplnění základních cílů, morální apel i nutnost z hlediska budoucího vývoje národa však podle Masaryka volaly po jejím pokračování a dalším naplňování původních ideálů. Integrace národa v jeden sociální celek vedla v druhé polovině století k frazeologizaci obrozeneckých hesel a jevu, kdy se prostřednictvím týchž požadavků jako v první polovině století hlásalo zcela něco jiného, neboť doba pokročila a skutečné navázání na první fázi obrodného procesu by podle Masaryka znamenalo rozvíjet ideje otevřené obrozenci dle potřeb současnosti, k čemuž však údajně nedocházelo. V tomto smyslu Masaryk poukázal na snahu o ochranu jazyka, která se v druhé polovině století spíše než reálným programovým bodem stala gestem zajišťujícím participaci na národním hnutí a tudíž i útočištěm oportunistů. Masarykova koncepce tak v základní linii dané autorovou přítomností přistupuje k historii z pozice autorem postulované krize samotného obrodného procesu, nikoliv původní krize, jež nastala v souvislosti s úpadkem prvního pozitivního dějinného jádra. Původní krize je potom nepřímě spojována s předobrazem hrozby podobného úpadku, k jakému došlo v minulosti. Srovnatelné rozvinutí možných důsledků obrodného procesu není u dalších autorů naznačeno, neboť v souvislosti s dosud ne zcela pokročilou fází integrace národa podobné otázky nevystávaly, případně byly zastiňovány problémy aktuálnějšími a ožehavějšími. I vzhledem k této skutečnosti je v souladu s grafickým znázorněním k bodu III.3 Masarykova obecná historická koncepce sofistikovanější než u dalších autorů.

5. Ukazuje se, že vedle reálné hospodářské úrovně a míry integrace obyvatelstva do národního života v jednotlivých národních společnostech zastávala při formulaci textů včetně historické složky nemenší úlohu otázka reflexe pokroků dosažených danou společností, tedy faktor subjektivní. Velmi důležitou roli hrála *viditelnost změn*, k nimž v rámci národní společnosti docházelo během autorova života a v bezprostřední minulosti. Samotný efekt změny a jeho povzbuzující impuls působil v ideologickém ohledu mnohdy silněji, než se jeví při zpětném historickém hodnocení modernizačních procesů, k nimž na jednotlivých sledovaných územích docházelo. Z této perspektivy je třeba hodnotit rozdíly mezi dosti pesimistickým Unamunovým pojetím a relativně optimistickými vizemi Dmowského a Gökalpa. Unamuno psal své dílo pod dojmem latentní krize Španělska, která byla v tehdejších španělských intelektuálních diskusích všudypřítomná a volání po regeneraci se stávalo až otřepanou frází. Ostatní faktory (byť se mohou jevit z hlediska zkoumání pozdější historické vědy jako kladně hodnotitelné) přitom ustupovaly do pozadí. V Dmowského případě byl hlavním pozitivním impulsem jednak vzrůst vlivu národního hnutí a jeho jasnější politická profilace od 90. let 19. století, jednak podíl polských zemí na industrializaci carské říše. V souvislosti s tím snad Dmowski hodnotil počínající integraci všech vrstev obyvatelstva do národního života. Gökalpova práce vznikla pod dojmem úspěšného boje Turků za integritu tureckých území v Anadolii, zároveň ale za plného autorova vědomí evidentní sociální nejednotnosti země, kde se během boje za národní nezávislost ukázalo, že pro podstatnou část obyvatelstva byla národní myšlenka v moderním smyslu dosud nesrozumitelná a při agitaci mezi lidem ji bylo třeba nahrazovat tradičními náboženskými hesly. Otázka reálných rozdílů mezi pokroky modernizace a integrace ve Španělsku, Polsku a Turecku proto stojí až v závěsu za jejich reflexí danou aktuálními kulturními a politickými okolnostmi sepsání textů.

6. Srovnávací analýza potvrzuje, že charakter osobnosti autora a jeho světonázorové priority zaujímaly při utváření historické koncepce rozebíraných textů zásadní úlohu a konkrétní programové body tematizované jednotlivými autory nelze z hlediska jejich výsledné podoby spojovat jen s potřebami dané společnosti. Důležitou roli hraje skutečnost, že z hlediska komparativní analýzy nelze osobnost autorů vnímat jednorozměrně a sledovat ji jen jako životní celek. V kontextu rozboru představeného v předkládané práci je ve vztahu k osobnosti a dílu autorů třeba rozlišit dvě roviny – metodologickou (teoretickou) a světonázorovou (hodnotovou). V tomto smyslu musí být interpretovány podobnosti a rozdíly konstatované v bodech I.1, I.2 a I.4. V souladu s nimi lze vyslovit závěr, že z hlediska metodologického se vzájemně do jisté míry blížilo Masarykovo a Gökalpovo pojetí na jedné a Unamunovo a Dmowského pojetí na druhé straně. Hodnotové priority byly však odlišné a v tomto ohledu

je proto možno stavět vedle sebe Masarykův a Unamunův důraz na historickou dimenzi humanity a lidství tvořící podstatu národních dějin a na druhé straně výrazně národně vyhraněné pojetí zbylých dvou autorů.

Grafické znázornění k bodu III.3

Vysvětlivky:

Plná šipka zleva doprava – přímé navázání

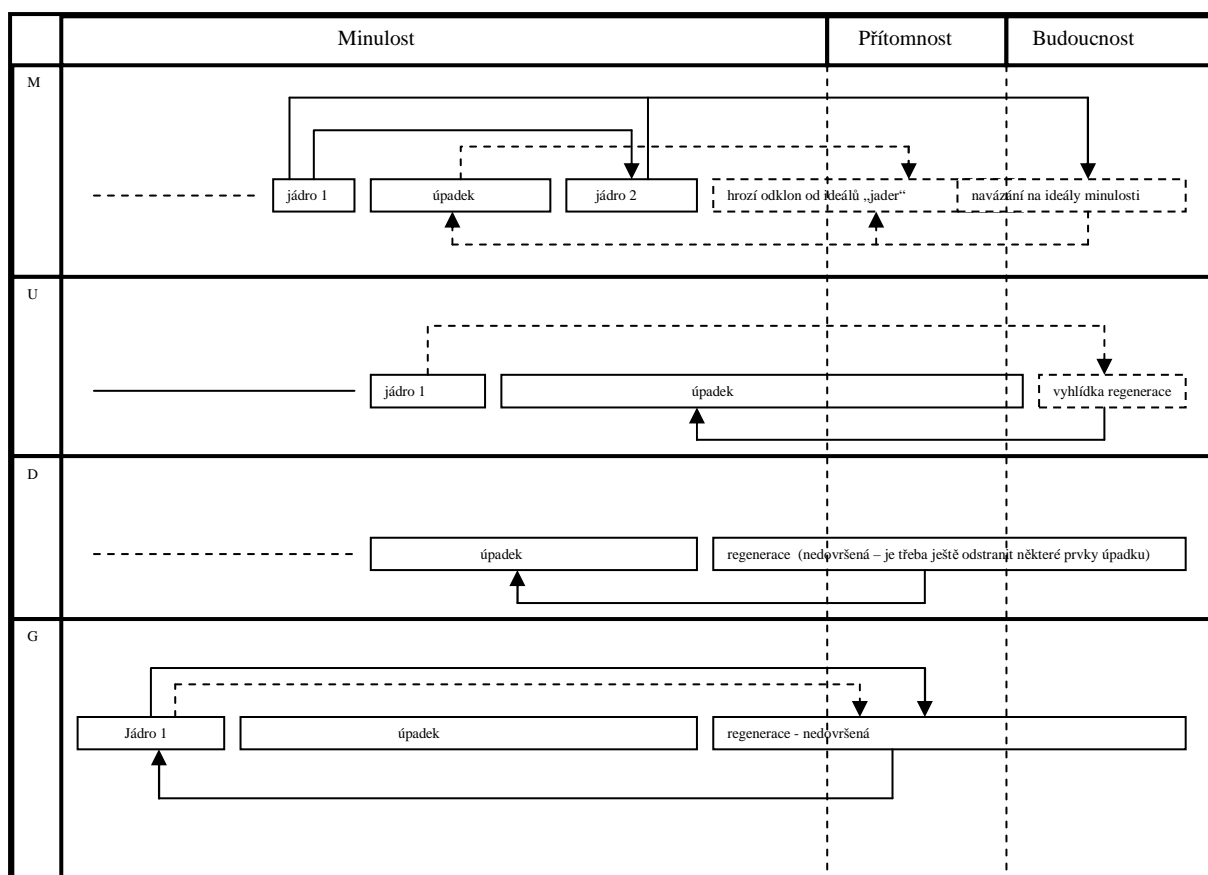
Čárkovaná šipka zleva doprava – nepřímé navázání

Plná šipka zprava doleva – přímý důraz na „odvrácení se od“

Čárkovaná šipka zprava doleva - nepřímý důraz na „odvrácení se od“

Plná čára před rámečky – vyskytuje se argumentace daným obdobím

Přerušovaná čára před rámečky – argumentace daným obdobím je jen sporadická



Závěr

Ačkoliv byl pramenný výzkum obsažený v diplomové práci věnován koncepcím dějin pocházejícím z řad intelektuálních elit, ukázal jasně na sepětí představ o minulosti a jejím významu pro přítomnost se zásadními problémy formování kolektivních identit jednotlivých národních společností i širších kulturních identit v nadnárodním měřítku. V tomto směru analýza vypovídá nejen o vývoji elitního myšlení, ale především o celé řadě obecně historických problémů. V diplomové práci zachycený komparativní výzkum úlohy historie v jednotlivých autorských koncepcích se projevil nikoliv jako teoretický problém, nýbrž zejména jako důležitý ukazatel umožňující přispět ke studiu dobových potřeb a cílů příslušných národních společností ve fázi, kdy docházelo k výrazným proměnám společnosti a tudíž i k redefinování kolektivních identit, přičemž zkoumané texty byly jak jejich objektem (vycházely z nastalých změn), tak i subjektem (přispívaly ke společenské změně a utváření či přetváření identity).

Komparativní výzkum dospěl s ohledem na předpoklady a hypotézy, se kterými autor k bádání přistupoval (srov. úvod), k následujícím závěrům:

1. Práce nepotvrzuje výjimečnost historického tázání obsaženého v „české otázce“; podobné problémy hrály v dobovém kontextu nespornou roli i v dalších koncepcích nečeské provenience.
2. Koncepce představené jednotlivými srovnávanými autory se shodují v řadě dílčích bodů a lze konstatovat existenci dobových „univerzálií“ v širším kulturním smyslu, které se dotýkají pojmání historie nehistoriky při artikulaci programu, jímž by se měla řídit národní společnost (blíže viz výsledky srovnání v bodech I. – IV.).
3. V užším smyslu ve vztahu k historii představuje ale „česká otázka“ svým dějinným důrazem obecně i výraznou rolí explicitní filosofie dějin a přítomností snahy o hledání smyslu národního dějinného vývoje případ spíše výjimečný.
4. „Česká otázka“ se od dalších analyzovaných textů liší mírou intenzity historického tázání a celkově větším historickým akcentem. Je zároveň výjimečná nikoliv tématem, ale formou jeho podání a hloubkou zpracování. Rozdíly ve vztahu k historii mezi „českou otázkou“ a dalšími pracemi jsou proto kvantitativní i kvalitativní.

Rozsah komparativního výzkumu nebyl z hlediska počtu analyzovaných pramenů tak veliký, aby bylo možno vyslovit univerzální závěr ohledně výjimečnosti a typičnosti „české

otázky“. Celkově však výzkum s ohledem na zařazené prameny v otázce *míry* významu historie spíše potvrzuje specifčnost českého případu, na druhé straně však konstatuje evidentní podobnosti ve *způsobu* užívání dějinných příkladů při vytváření národního programu a ve *využití historie pro přítomnost*.

Užívání historie a historických argumentů při definování kolektivních a zvláště národních identit (byť byla míra jejich významu v jednotlivých koncepcích rozdílná) se prokázalo jako důležitý fenomén společný širšímu než jen národnímu kulturnímu prostředí. Dalekosáhlejší závěry ohledně vztahu národního a nadnárodního v rámci utváření kulturních identit evropských společností by však mohly být vysloveny pouze při analýze rozsáhlejší heuristické základny, větším důrazu na společenský kontext a intenzivním výzkumu ideových zdrojů autorů. Tyto problémy však již překračují rozměr předkládané práce a čekají na další zpracování. Vedle odpovědí otevřel proto komparativní výzkum i řadu otázek, jež teprve čekají na zodpovězení. Rozvinutí analyzovaného badatelského problému na základě rozšíření počtu zkoumaných pramenů v sepětí s důrazem na vztah mezi rozebíranými koncepcemi a historickým kontextem (politickým, kulturním, sociálním, autorským) tak jistě představuje podnětný úkol do budoucna.

Bibliografie

Prameny, způsob jejich citace a zkratky

Masarykovy texty *Česká otázka* a *Naše nynější krize* jsou citovány dle šestého vydání – Masaryk, Tomáš Garrigue: *Česká otázka. Snahy a tužby národního obrození – Naše nynější krize. Pád strany staročeské a počátkové směrů nových*. Praha: Čin 1948. Text Jan Hus je citován dle čtvrtého vydání – Masaryk, Tomáš Garrigue: *Jan Hus. Naše obrození a naše reformace*. Praha: Bursík a Kohout 1923.

Citace Unamunovy práce vychází z vydání z roku 1996 (pořadové číslo není uvedeno) - Unamuno, Miguel de: *En torno al casticismo*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva 1996.

Dmowského práce je citována dle elektronické verze dvanáctého vydání (vycházejícího ze čtvrtého vydání z roku 1933) - Dmowski, Roman: *Myśli nowoczesnego Polaka*. Wrocław: Nortom 2002; elektronická verze tohoto vydání je dostupná na dvou místech:

1) http://www.polonica.net /Myśli_Nowoczesnego_Polaka_RDmowski.htm

2) <http://biblio.ojczyzna.pl/HTML/AUTORZY-Dmowski.htm>

Vzhledem ke standardizované podobě vhodné pro vědecké upotřebení jsou odkazy směřovány na druhý zdroj.

Gökalpova práce je citována dle anglického překladu Roberta Devereuxe - Gökalp, Ziya: *The Principles of Turkism*. Leiden: E. J. Brill 1968; co se týče tureckého originálu, je přihlédnuto k elektronické verzi dostupné na adrese: www.ulkuocaklari.org.tr/arastr/turkculugunesaslari/index.htm.

Způsob citace pramenů v práci využívá následující zkratky:

M: Č - Česká otázka; M: N - Naše nynější krize; M: J - Jan Hus

U – En torno al casticismo

D - Myśli nowoczesnego Polaka

G – Türkçülüğün esasları

Další zkratky: P – odkaz na předkládanou práci

Pozn.: V kapitole III., kde je odkazování na konkrétní příslušnou práci evidentní, jsou citace uváděny přímo v textu bez zkratky jen číslem strany.

Literatura

- Batchelor, Donald Ernest: *Unamuno - Novelist. A European Perspective*. Oxford: Dolphin Books 1972.
- Bělič, Oldřich: *Dějiny španělské literatury*. Praha: Academia 1984.
- Berkes, Niyazi: *Turkish Nationalism and Western Civilization. Selected Essays of Ziya Gökalp*. New York: Columbia University Press 1959.
- Blanco Aguinaga, Carlos: *Juventud del 98*. Madrid: Siglo XXI de España 1970.
- Bombaci, Alessio: *Storia della letteratura turca dall'antico impero di Mongolia all'odierna Turchia*. Milano: Accademia nuova 1956.
- Carr, Raymond: *Spain 1808 – 1939*. Oxford: Clarendon Press 1966.
- Copeaux, Étienne: *Espaces et temps de la nation turque. Analyse d'une historiographie nationaliste*. Paris: CNRS Éditions 1997.
- Findikoglu, Fahri Ziyaeddin: *Ziya Gökalp, sa vie et sa sociologie: Essai sur l'influence de la sociologie française en Turquie*. Nancy, Paris: Imprimerie Berger-Levrault 1935.
- Fox, Edward Inman: *Ideología y política en las letras del fin del siglo (1898)*. Madrid: Espasa – Campe 1988.
- Fox, Edward Inman: *La crisis intelectual del 98*. Madrid: Cuadernos para el diálogo 1976.
- Georgeon, François: *Aux origines du nationalisme turc. Yusuf Akcura*. Paris: ADPF 1980.
- Groniowski, Krzysztof – Skowronek, Jerzy: *Historia Polski 1795 – 1914*. Warszawa: PZWS 1971.
- Haupt, Heinz – Bernard - Kocka, Jürgen: Historischer Vergleich: Methoden, Aufgaben, Probleme. In: *Geschichte und Vergleich. Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung*. Frankfurt a. M.: Campus Verlag, 1996, s. 9 - 45.
- Havelka, Miloš: *Dějiny a smysl. Obsahy, akcenty a posuny české otázky*. Praha: NLN 2001.
- Havelka, Miloš (ed.): *Spor o smysl českých dějin 1895 – 1938*. Praha: Torst 1995.
- Havelka, Miloš (ed.): *Spor o smysl českých dějin 1938 – 1989. Posuny a akcenty české otázky*. Praha: Torst 1995.
- Herben, Jan: *T. G. Masaryk*. 1. díl. Praha: SVÚ Mánes 1928.
- Heyd, Uriel: *Foundations of Turkish Nationalism. The Life and Teachings of Ziya Gökalp*. London: Harvill Press 1950.

- Hobsbawm, Eric: *The Age of Empire (1875 – 1914)*. New York: Vintage 1989.
- Hroch, Miroslav – Malečková, Jitka: Historical Heritage. Continuity and Discontinuity in the Construction of National Histories. In: *We and the Others. Modern European Societies in Search of Identity*. Praha 2004, s. 15 – 36.
- Hroch, Miroslav: *V národním zájmu. Požadavky a cíle evropských národních hnutí 19. století v komparativní perspektivě*. Praha: FF UK 1996.
- Hřebíček, Luděk – Veselá, Zdenka – Zimová, Naděžda: *Společenské myšlení v Turecku*. Praha: Orientální ústav ČSAV 1982.
- Kaelble, Hartmut.: *Der historische Vergleich. Eine Einführung zum 19. und 20. Jahrhundert*. Frankfurt a. M., New York: Campus Verlag 1999.
- Kawalec, Krzysztof: *Roman Dmowski*. Warszawa: Spotkania 1996.
- Keller, Jan: *Dějiny klasické sociologie*. Praha: Slon 2005.
- Kocka, Jürgen: *Sozialgeschichte. Begriff – Entwicklung – Probleme*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986.
- Kocka, Jürgen (ed.): *Sozialgeschichte im internationalen Überblick. Ergebnisse und Tendenzen der Forschung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989.
- Korkonosenko, Kiril Sergejevič: Kichotizm – individualnaja religija Migelja de Unamuno. In: Unamuno, M.: *Žitije dona Kichota i Sančo*. Sankt – Peterburk: Nauka 2002.
- Kořalka, Jiří: *Češi v habsburské říši a v Evropě. Sociálněhistorické souvislosti vytváření novodobého národa a národnostní otázky v Českých zemích*. Praha: Argo 1996.
- Kushner, David: *The Rise of Turkish Nationalism, 1876 – 1908*. London: Frank Cass 1977.
- Lewis, Bernard: *The Emergence of Modern Turkey*. London : Oxford University Press 1966.
- López – Morillas, Juan: *Hacia el 98. Literatura, sociedad, ideología*. Barcelona: Ariel 1972.
- Loužilová, Olga: *Masarykův problém moderního člověka*. Praha: Universita Karlova 1990.
- Lyotard, Jean – François: *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris: Éditions de Minuit 1979.
- Machovec, Milan: *T. G. Masaryk*. Praha: Melantrich 1968.
- Marek, Jaroslav: *O historismu a dějepisectví*. Praha: Academia 1992.
- Marías, Julián: *Miguel de Unamuno*. Madrid: Espasa - Calpe 1971.
- Melichar, Václav a kol.: *Dějiny Polska*. Praha: Svoboda 1975.

- Mendoza Portales, Lissette: *Unamuno el filósofo. Crítico al antropologismo idealista de Miguel de Unamuno*. La Habana: Edit. de Ciencias Sociales 1988.
- Molina, Antonio F.: *La generación del 98*. Barcelona: Labor 1973.
- Mucchielli, Alex – Paillé, Pierre: *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Paris: Armand Colin 2005.
- Muzikář, Josef a kol.: *Zápas o novodobý stát v islámském světě. Od mešity k parlamentu*. Praha : Academia 1989.
- Parla, Taha: *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp*. Leiden: E. J. Brill 1985.
- Pauza, Miroslav – Hajka, Dalimír (eds.): *Antologie z dějin českého a slovenského filosofického myšlení II. (1848 – 1948)*. Praha: Svoboda 1989.
- Pirický, Gabriel: *Turecko. Stručná historie států*. Praha: Libri 2006.
- Polák, S.: *T. G. Masaryk. Za ideálem a pravdou. I. – IV*. Praha: Masarykův ústav AV ČR 2000, 2001, 2004.
- Polski słownik biograficzny*. Kraków : Polska akademie umiejętności 1935-1999.
- Řezník, Miloš: *Polsko. Stručná historie států*. Praha: Libri 2002.
- Řezníková, Lenka.: *Moderna & historismus. Historické reprezentace v proměnách literatury na přelomu 19. a 20. století*. Praha: Libri 2004.
- Santarelli, Enzo: *Storia sociale del mondo contemporaneo. Dalla comune di Parigi ai nostri giorni*. Milano: Feltrinelli 1982.
- Shaw, Donald L.: *La generación del 98*. Madrid: Ediciones Cátedra 1982.
- Shaw, Stanford Jay – Shaw, Ezel Kural: *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey II. Reform, revolution and the Republic – The Rise of Modern Turkey 1808 - 1975*. Cambridge: CUP 1985.
- Štefek, Karel: *Spory o pojetí českých dějin*. Hradec Králové: Pedagogická fakulta 1986.
- Štefek, Karel: *Stručný nástin vývoje filosofie dějin*. Hradec Králové: Pedagogická fakulta 1995.
- Tuñón de Lara, Manuel: *Costa y Unamuno en la crisis del fin del siglo*. Madrid: Edit. Cuadernos para el diálogo 1974.
- Tuñón de Lara, Manuel: *Medio siglo de Cultura Española (1885-1936)*. Madrid: Tecnos 1973.
- Ubieto, Antonio a kol.: *Dějiny Španělska*. Praha: NLN 1995.

- Urban, Otto: *Česká společnost 1848 – 1918*. Praha: Svoboda 1982.
- Urban, Otto: *Kapitalismus a česká společnost. K otázkám formování české společnosti v 19. století*. Praha: NLN 2003.
- Urban, Otto: Masarykova česká filosofie. In: *Československý časopis historický* 1969, s. 527 – 552.
- Vannier, François a kol.: *Le commentaire de texte en histoire*. Paris: Ellipses 1996.
- Vigour, Cécile: *La comparaison dans les sciences sociales. Pratiques et méthodes*. Paris: La découverte 2005.
- Vojtěch, Tomáš: *Česká historiografie a pozitivismus. Světonázorová a metodologická východiska*. Praha: Academia 1984.
- Wagner, Peter: *Soziologie der Moderne*. Frankfurt a. M., New York: Campus Verlag 1995.
- Wapiński, Roman: *Narodowa demokracja 1893-1939. Ze studiów nad dziejami myśli nacjonalistycznej*. Wrocław : Ossolineum 1980.
- Wapiński, Roman: *Roman Dmowski*. Warszawa: Iskry 1979.
- Wehler, Hans – Ulrich: *Modernisierungstheorie und Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1975.
- Zimová, Naděžda.: Ke vzniku a vývoji tureckého národního hnutí. In: *Kapitoly z dějin asijského nacionalismu*. Praha: Orientální ústav ČSAV 1974, s. 330 – 351.
- Werner, Ernst: Panturkismus und einige Tendenzen moderner türkischen Historiographie. In: *Zeitschrift für Geschichte* XIII/8, 1965, s. 1342 - 1354.
- Werner, Michael - Zimmermann, Bénédicte: Penser l'histoire croisée: entre empirie et réflexivité. In: Werner, Michael - Zimmermann, Bénédicte: *De la comparaison à l'histoire croisée*. Paris: Seuil 2004.

