

Posudek vedoucího bakalářské diplomové práce:

Václav KOZINA, O. Blížosti světa. Conquista jako kapitola v dějinách mentalit, FHS UK Praha 2006, stran 63.

Předložená práce je originální (jako vedoucí práce musím zdůraznit autorovu naprostou samostatnost, což zde uvádím ve smyslu pochvalném) a myšlenkově vyzrálým pokusem o porozumění prvotnímu pohledu Evropanů na Indiány (tento cíl vyjádřen např. na s. 13). Václav Kozína se v této souvislosti vydává cestou dějin mentalit (resp. kultur). Svůj postup odvozuje z relevantní literatury. Nabízí zajímavý obraz, jenž je interpretací, která nemůže být již ze své povahy jiná než větší či menší měrou subjektivní. Autor je v této věci ostatně sebekritický (např. výklad na s. 51). O jednotlivých pasážích práce by zajisté bylo možné vést diskusi. S některými závěry lze - alespoň z mého (rovněž subjektivního) pohledu vyslovit souhlas, někde bych byl opatrnější. Na mysli mám především ty pasáže, které se týkají "naši" (s plným uznáním autorovy kritičnosti vůči užívání "má", "naše" kultura či mentalita) nynější mentality. Nejde mi ani tak o samotné názory, ale spíše o metodu a analyticko-kritické postupy. Kupříkladu uznávám plně, že je vhodné učinit pokus o jakousi dějepisně-mentalitní či sociálně-antropologickou dekonstrukce současné politiky USA, uznávám i, že sledování tendencí k protestantskému fundamentalismu může být pro takovou analýzu produktivní cestou, přece však si myslím, že je nutné odlišovat mezi teorií, ideologií a pouhou doktrínou a že je otázkou, nakolik to, že se v určitém - řekněme - diskursivním poli dá nějaká doktrína vyslovit, ihned vypovídá o kvalitě celé kultury či společnosti, v níž je takové "diskursivní pole" (vedl mnoha jiných) otevřeno (směřuji k výkladu na s. 57). Nechci se však s prací pouštět do diskuse pokud jde o jednotlivá věcná konstatování a autorovy interpretace. Chci na tomto místě jen vznést několik otázek jako vklad do diskuse.

(1.) Václav Kozína používá jako analytických kategorií pojmy "archaická mentalita" a "literární mentalita". Užití těchto pojmů

je zajiště legitimní, jsou vyvozeny z relevantní literatury. Přece však se ptám, zda to nejsou kategorie příliš široké pro vystižení toho, oč autorovi jde? Pojem mentality totiž v sobě nese tradičně *holistický nárok*. Při snaze abstraktní schéma mentalit vyplnit konkrétním obsahem se musíme snažit charakterizovat celek. Nastává při tom jednak problém (1a) co do četnosti zjištěných jevů (platí, že jevy čtenější charakterizují mentalitu více, či zcela, kdežto jevy marginální nikoli; nebo naopak platí Foucaultův metodický postoj, že povaha kultury či diskursu se nejlépe odkrývá na jeho okrajích, čili v jevech právě nečetných, marginalizovaných?). Jednak je tu problém (1b) hierarchie diskursivních praktik či diskursů v rámci určité kultury/společnosti/mentality. To, nakolik je ta která diskursivní praktika žita (jedincem, skupinou, kulturou) "vážně", nakolik je vnímána jako nádsázka a pod. Kritika dějepisu mentalit poukazovala na to, že pokud trvám na holistickém pojetí mentalit, je jen těžké uvedené otázky historicko-empiricky odpovědět. Proto bych se osobně vydal spíše tou cestou, že bych jednotlivé "mentality" (jsou-li vůbec - viz níže) porovnával podle několika vybraných "funkcionálních ekvivalentů" (*Jochen Martin*). Ty lze totiž explicitně vymezit a není při tom nutno ani mít ambice popsat celek, ani prvotně řešit otázku, jak příslušný funkcionální ekvivalent do tohoto celku zapadá. Namítnout jistě jde, že je to přístup omezující; opáčit lze však otázkou, zda v rámci historických věd je vlastně nějaký jiný možný?

Václav Kozína si je právě uvedených problému rovněž vědom. Uvažuje např. (s. 52) o substituci pojmu mentality pojmem "*konfigurace kulturních vzorců*" (což bych měl již za vhodnější a bližší Martinovu přístup), jehož pomocí chce eliminovat jistou *metafyzičnost*, která zatěžuje pojem mentality. Pro provedení takového přístupu by však bylo zapotřebí jednotlivé "kulturní vzorce" soustavněji vyjmenovat.

(2.) V této souvislosti je možné se podívat i na prvotní "obdiv a rovnost", o nichž mluví autor práce jako o charakteristikách prvotního postoje Evropanů vůči Indiánům. Spojení obrazu ideální (z morálního či politického hlediska)

společnosti s obrazem společnosti v jistém smyslu primitivní je přeci záležitostí, která se nalezne v nejedné kultuře, naplňující znaky "literární mentality" (Tacitova "Germanie", zčásti v renesančních utopiích, ale svého druhu i v utopicko-idylické představě "divokého Západu" v českém trempském hnutí). Václav Kozina má jistě pravdu, že odstup od tohoto původního "obdivu" a uznání "rovnosti" k modernějšímu (a dodejme vlastně evolucionističtějšímu) postoji Západu souvisí s podstatnými kulturními/mentalitními proměnami samotného Západu. Je ale otázkou, do jaké míry lze *historicko-empíricky* v celku "literární mentality" Západu takovou proměnu prokázat (popř. neprokázat) jako převládající jev?

Jedná se totiž j. o problém, který autor zmiňuje např. na s. 52 jako "internalizaci kulturních prvků". Při posuzování povahy a míry takového zevnitřnění či osvojení si kulturních prvků vstupuje do hry přinejmenším dvojitá otázka:

(2a) Např. otázka určitého rozestupu mezi užívaným jazykem a vlastním myšlením (byť by jí dnes někteří lingvističtí kritikové považovali za nelegitimní, přece bych se v této věci přidržoval zčásti třeba metody *Luciena Febvra*, zčásti bych hledal oporu i u *Michela Foucaulta*). Mohu zajisté shledat v promluvách a textech dnešního katolictví *magické prvky*. Přece však je otázka, zda si mohu být při jejich interpretaci jist, že z hlediska aktérů jsou skutečnosti takto popisované vskutku magicky také žity. Vedle studie *Kaith Thomase* o lidové zbožnosti a magii v raněnovověké Anglii je zde možné odkázat na *Ernsta Cassirera* a jeho úvahy o tom, že náboženství sice promlouvá mytologickým jazykem, ale sděluje již jiné duchovní obsahy, než mytologie; popř. lze odkázat na *Rudolfa Bultmanna* a jeho úvahy na téma, nakolik je v moderní společnosti sdělitelná evangelijní zvěst, když je psána mytologickým jazykem?

(2b) To, že je v určitém diskursu něco vyslovitelné, je jistě významné zjištění (a v jistém smyslu by kupříkladu pro Foucaulta bylo již dostačujícím, resp. jediným možným). Přece však je z hlediska dějin mentalit (s jejich holistickým nárokem) otázkou, zda doložení pouhé vyslovitelnosti něčeho je již *ihned* charakteristikou *mentality*? V tomto smyslu bych si z hlediska

metodického dovolili určitou měrou kritizovat to, co říká autor předkládané práce jako o současném katolictví, tak o současném (zejména severoamerickém) protestantismu (s. 52-57). Vždyť v dějinách protestantismu by se našly za posledních 200 let četné modernizační a liberalistické prvky a dnešní katolicismus by bylo možné charakterizovat například podle jeho francouzských podob. Kde se bere kritérium, podle kterého rozhodnu, že o povaze dnešního křesťanství (a potažmo o naší mentalitě) vypovídají více militantní projevy fundamentalistů, než projevy liberálních modernistů? To zpětně odkazuje k problému, zda lze v rámci dějin mentalit (či vůbec) nějak historicko-empiricky studovat cosi jako hierarchii diskursů v určité kultuře či společnosti. Většina autorů v rámci kulturního dějepisu dnes nekoncepčuje cosi jako civilizační proces či proces odkouzlení světa např. v tom smyslu, že byly zcela potlačeny magické prvky v "naší", "moderní" kultuře, nýbrž spíše ve smyslu, že se *pozměnila hierarchie diskursů*, tj. magické zůstává, ale již nemá takovou vážnost. Je otázkou, zda metoda, kterou autor předkládané práce zvolil, umožňuje toto vystihnout?

(3) Lze zajisté souhlasit s tím, co je na s. 6 a 7 řečeno o individuálních interpretacích a o interpretacích intersubjektivních. Měl bych jen připomínku k tomu (s. 6), že lze jistě konstruovat *fikce jiných genocid* (jak o tom uloví Václav Kozina), přec však lze jak obrazy těch skutečně proběhnuvších, tak těch jen konstruovaných genocid *nějak* (byť velmi komplikovaně) poměřovat s pramenným materiálem a odlišit ty "pravé" od těch "fantastických" (platí to, co by např. R. Koselleck označil jako *reto pramenů*). Tato schopnost rozlišit fikce, jež jsou vůči materiálu adekvátní (tím se neříká, že jsou objektivní v pozitivistickém smyslu, nebo že by vůči jedné pramenné základně mohla být adekvátní jen jedna "fikce" - slovo zde užívám nyní v Geertzově smyslu), a fikce, které jsou právě jen konstrukty nevztahovanými a nevztažitelnými k pramennému materiálu, vede k Weberově či Chartierově "objektivitě" v uvozovkách (ve smyslu uznání plurality konstrukcí obrazu ději, jež jsou prověřeny jako vůči materiálu adekvátní). Autor má pravdu, že pokud jde o historii jako o *sociální nástroj*, bývá

často odhlíženo od vztahu k pramennému materiálu. Nesouhlasil bych (byť doznávám, že v tom je asi kus osvícenské "mentality" ve mne) ale s tím, že tam, kde vystupuje historie jako sociální nástroj, by bylo možné zcela resignovat na pramennou adekvátnost jejích obrazů. Pak by totiž proti sobě stály bez možnosti rozhodnout o jejich "pravdivosti" jak komunistické báje o krásných 50. letech spojené s "jáchymovskou lží" a s neustálým úsilím o legitimizování justičních vražd na jedné straně a obraz konstruovaný z pohledu humanistického a lidsko-právního na straně druhé. Přeci ale nejen pro vědecký diskurs, nýbrž i pro sociální a veřejný diskurs platí možnost upozornit, že tu bolševické šibenice stály (tím nechci nikterak autorovi podsouvat, že by to popíral).

(4.) Souhlasím i s tím, co říká Václav Kozina o pojmu "mentalit" (s. 8), včetně kritiky jeho užívání. Dodal bych však - a to je poznámka namířená i vůči samotné škole *Annales* a výkladu *Martiny Grečenkové*, že kterého autor vymezení "mentalit" cituje - že problémy by bylo možné řešit také tím, že bychom pojetí mentalit *desubstancovali*. Nejde přeci o to, co je a co není ve skutečnosti vědomé a individuální, resp. podvědomé a kolektivní, nýbrž o to, že já z jistého zorného úhlu chci socio-kulturní skutečnost studovat s *metodickým předpokladem*, že v ní lze odkrýt podvědomou a kolektivní roviny, z jiného hlediska s předpokladem, že lze v rámci socio-kulturního celku porozumět individuálním a vědomým intencím. Dichotomie není ve skutečnosti (v tom má Václav Kozina zcela pravdu), nýbrž v metodě (v té je ale, např. s ohledem na noetiku Maxe Webera zcela legitimní). Nesmí se však zapomínat (a v tomto smyslu je autorova kritika zcela na místě), že se mi lidé skutečnost jevit nutně dichotomicky, když jsem tuto dichotomii do jejího obrazu vnesl svoji metodou (viz ostatně Kozinou uváděný 2. a 3. "hřích" na s. 10).

(5.) Nevím, proč by měla být astrologie projevem "archaické mentality" (s. 37)? Vyhodnocování horoskopů v sobě má i jistou "zkušenostní" stránku, která souvisí se způsobností literárně uchovávat (kumulovat) dosažené zkušenosti.

S ohledem na svrhu uvedené charakteristiky považuji práci Václava Koziny za myšlenkově vyspělou, originální (lím se, jak se domnívám, výrazně odlišuje od většiny předkládaných bakalářských prací) a nesporně zajímavou. Naznačené směry její kritiky považuji za vstupní podmínky do diskuse, kterou o této práci lze zajisté vést. Nechci nikterak budít dojem, že autorem uplatněné metody jsou jaksi "špatné" a že moje poznámky odkazují k jiným, jaksi "dobrým" metodám. Autor se hlásí k metodickému směru, jenž je obecně považován za legitimní. Mé poznámky mají pouze upozornit, že vedle plurality obrazů dějin je zde i pluralita dějepisných metod či dějepisných (a obecně sociálně vědních) paradigmat. Práci doporučuji k obhájení a navrhuji hodnotit jako výbornou (okolo 40 bodů).

Jan Horský
Jan Horský

V Praze 1. června 2006