Evropský Středoevropan Bedřich Loewenstein

Miloš Havelka

Každý silný dojem ukazuje člověku život ze své vlastní strany a svět se pak dostává do nového osvětlení: tím, že se takové události opakují a navzájem propojují, ustavuje se naše naladění vůči světu. Pro hloubavé a afektivní povahy pak celý život dostává své zabarvení a svůj výklad z jednoho postoje. Vznikají univerzální nálady, které se mění v závislosti na tom, jak život člověku odhaluje stále nové stránky.
Wilhelm Dilthey¹

Antropologie dějin

Slova, která v komprimované podobě vyjadřují základní filozoficko-teoretickou pozici historika Bedřicha Loewensteina, pocházejí z jeho úvah o českých dějinách a národní identitě z roku 1988: „Dějiny nejsou a nemohou být ... národní galerií světců a hroů, nýbrž [jsou] dějinami omylných, slabých, často zlých a hloupých

1 DILTHEY, Wilhelm: *Gesammelte Schriften*, sv. 2: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*. Leipzig – Berlin, B. G. Teubner 1923.

lidí, jako je máme dnes a denně kolem sebe. Dějiny jejich omylů, selhání, utrpení, proměn jejich životních podmínek jistě nepřispějí ke kultu čistého a neposkvrněného národa, zato však k pochopení toho, co je člověk, jaké jsou jeho meze a schopnosti, které jsou slepé uličky i schůdnější stezky, jaká jsou pravidla civilizovaného života...“ Tak Loewenstein psal v exilovém *Svědectví*² v době živých diskusí o pojetí českých dějin,³ navazujících na vydání dokumentu Charty 77 „Právo na dějiny“.⁴

Jako východisko a nejzákladnější vrstva Loewensteinova zájmu o dějiny se zde programově otevřelo hledisko antropologie dějin; a člověk, individuuum, aktér, subjekt a osobnost, s jejich chováním a orientací, rozhodováním a jednáním, se ukázali principiálněji než jen v historických podobách svého života, jak je zachycuje historická antropologie.

Šlo o perspektivu, která byla nepochybně vázaná osobní zkušeností. K jaké jiné instanci než k univerzální lidskosti se mohl odvolávat historik připomínající, že „data mého života se ... zhruba kryjí s událostmi katastrofického 20. století, nejen se symbolickou hospodářskou krizí na začátku a na konci. Když mi bylo deset, zažil jsem německé tanky v Praze, v šestnácti a znovu ve čtyřiceti sovětské – vždy se závažnými následky. Když jsem se v padesáti stěhoval do Berlína, přistál ve stejnou dobu ajatolláh Chomejní v Teheránu – s asi nesrovnatelnými důsledky. Nechci se však zabývat tím, co z těch velkých dějin konkrétně vyplývalo pro můj malý příběh, ani jaké nesměrodatné postoje jsem sám zaujímal vůči ‘aktům světového ducha’, jde ... jen o celkovou bilanci velkých problémů a omylů mé generace: ty však byly vlastním pozadím a výzvou pro mé uvažování.“⁵ Více než o nějakou sublimaci osobních zážitků zde tedy šlo o spontánní vymezování nejširšího možného horizontu historického zájmu.

V určitém smyslu (a na jedné určité úrovni) byly pro Bedřicha Loewensteina lidská přirozenost a základní emoce v různých dobách a na různých místech vždy v zásadě stejné⁶ (strach, důstojnost, závist, empatie, bolest, racionalita a účelnost, solidarita, sobectví, ctižádost, snaha ovládat a sklon k násilí a podobně), i když na jiných historických a kulturních úrovních to samozřejmě neplatí bez výjimky.

2 LOEWENSTEIN, Bedřich: České dějiny a národní identita. In: *Svědectví*, roč. 21, č. 83–84 (1988), s. 567–575, zde s. 573.

3 Viz samizdatový sborník *Pojetí českých dějin*, sv. 2. Praha 1987.

4 Viz CÍSAŘOVSKÁ, Blanka – PREČAN, Vilém (ed.): *Charta 77: Dokumenty 1977–1989*, sv. 2: 1984–1989. Praha, Ústav pro soudobé dějiny AV ČR 2007, s. 625–633, D280: Právo na dějiny. (Dokument č. 11/84); srv. také další texty této diskuse, mj. stanovisko čtyř historiků (Miloše Hájka, Hany Mejdrové, Jaroslava Opata a Milana Otáhalu) k „Právu na dějiny“ (*tamtéž*, s. 659–661, D287, dokument č. 16/84). Viz také HAVELKA, Miloš (ed.): *Spor o smysl českých dějin*, sv. 2: 1938–1989. *Akcenty a posuny české otázky*. Praha, Torst 2006, s. 362–508.

5 LOEWENSTEIN, Bedřich: Retrospektiva: Několik úvah k vlastním osmdesátinám. In: *Dějiny – Teorie – Kritika*, roč. 6, č. 2 (2009), s. 63–78, zde s. 73.

6 Srv. k tomu podrobněji BURKE, Peter: Collective Psychology and Social Change: Achievements and Problems. In: LOEWENSTEIN, Bedřich (ed.): *Geschichte und Psychologie: Annäherungsversuche*. Pfaffenweiler, Centaurus 1992, s. 20–37; podobně viz BURKE, Peter: Stärken und Schwächen der Mentalitätsgeschichte. In: RAULFF, Ulrich (ed.): *Mentalitäten-Geschichte*. [West-]Berlin, Wagenbach 1987, s. 30.

„Jednodušeji se dá sotva vyjádřit,“ připojuje Loewenstein své kulturněantropologické *equilibrium*, „že si sice naše sociokulturní rozdíly uvědomujeme, že bychom je ale neměli dramatizovat.“⁷

Jako jedno ze základních odůvodnění této perspektivy by mohla sloužit také slova Tomáše Garrigua Masaryka, jehož dílu Bedřich Loewenstein věnoval po celý život velkou pozornost, i když se projevila jen v menších studiích: „Kdo nerozumí současnému společenskému životu, ten nerozumí starším a starým společností, neboť 'lidé jsou to, čím vždy byli'.“⁸

I když se Bedřich Loewenstein nikdy – pokud vím – neodvolával na *Novou vědu* Giambattisty Vica, strukturní analogii jeho vlastního antropologického přesvědčení k Vicově chápání předpokladů porozumění minulosti nelze přehlédnout. Tezi, že historickým jevům a artefaktům můžeme rozumět jen do té míry, s níž rozumíme člověku, který je vytvořil (a kterému rozumíme v první řadě proto, že byl v zásadě stejný jako my), by Loewenstein nepochybně přijal. Pro Vica to ovšem také znamenalo: právě pokud a do jaké míry rozumíme nám samým, našim přednostem i nedostatkům. Neboť jen tak se může v plné síle vyjasňovat odpověď na otázky „proč“ a „jak“. „Přirozenost věcí není nic jiného,“ tvrdil totiž Vico, „nežli že se věci rodí v určité době a určitým způsobem, a kdykoli jsou tu tytéž skryté podmínky, věci se rodí tak a ne jinak.“⁹

Obousměrnost vztahu *My a ti druzí* – jak zní název jedné z Loewensteinových publikací¹⁰ – se proto měla týkat nejen skupin nebo etnik, národů a nacionalismů, ale i osob a osobností, individuí a bližních, způsobů jejich koexistence, jejich soužití a sdílení událostí. A nešlo jen o pochopení distancí a diferencí, ale především o specifickou úroveň konstrukcí identity, nebo alespoň o podobnosti ve vztazích. Pouze ze znalostí nás samých totiž můžeme poznávat „ty druhé“ a rozumět jim, jejich jinakost a omezenost jsou jen jinou formou omezenosti a jinakosti naší. Což pro Loewensteina ovšem rozhodně neznamenalo, že by se něco mělo omlouvat. Je to diferencující, méně exploatované východisko jak pro možné historické komparace, tak pro hlubší pochopení „sdílených dějin“ (*shared history*): „České dějiny nebyly jen dějinami českého etnika, nýbrž stálého soužití, vzájemného pronikání se sousedy, přejímání forem života, myšlení, kultury, techniky, ekonomie. Je absurdní chtít izolovat jeden národ z evropské soustavy 'spojitých nádob'; o to absurdnější v národnostně smíšených Čechách, v kosmopolitní Praze.“¹¹

7 LOEWENSTEIN, B.: České dějiny a národní identita, s. 574.

8 MASARYK, Tomáš Garrigue: *Pokus o konkrétní logiku: Třídění a soustava věd*. Praha, Masarykův ústav AV ČR – Ústav TGM 2001, s. 119.

9 VICO, Giambattista: *Základy nové vědy o společné přirozenosti národů*. Přeložil Martin Quotidian. Praha, Academia 1991, s. 103.

10 LOEWENSTEIN, Bedřich: *My a ti druzí: Dějiny, psychologie, antropologie*. Brno, Doplněk 1997.

11 LOEWENSTEIN, B.: České dějiny a národní identita, s. 573 n.

Historik a jeho situovanost

Životy lidí se samozřejmě neodehrávají ve vzduchoprázdnu, ale v prostředí přeplněném nejrůznějšími historicky proměnlivými a systémově působícími duchovními, ideovými, politickými, technickými a dalšími výtvy a institucemi, které se prosazují s různou intenzitou a různým směrem, které ale svou plnou realitu získávají až poté, kdy na ně lidé přistoupí, kdy jim podlehnou, uvěří jim a ztotožní se s nimi, kdy začnou na jejich základě rozhodovat a jednat. Individualizované historické „konstelace“ a „figurace“¹² lidských vlastností, sociálních vztahů a „historických sil“, a samozřejmě také jejich odlišné hierarchie v odlišných „situacích“ vývoje, pak kladou zvláštní nároky na porozumění lidským orientacím, které se v jejich rámci utvářejí.

Právě to Loewensteinovi dovolilo otevřít třeba onu dimenzi problematiky nacionalismu, již pouhá deskripce fází jeho vzestupu nebo i strukturálně-funkcionalistická teorie jeho zdrojů¹³ (jak ji známe například od Ernsta Gellnera) zachycuje jen velmi obtížně: psychologickou motivační intenzitu nacionalismu, jeho politicky manipulativní sílu i jeho přežívání ve společenských podmínkách, které učinily pro Loewensteina jak nacionalismus, tak jeho kognitivní a morální nároky v moderním evropském světě strukturně nepotřebnými.

Schopnosti a ctižádosti, sebestřednost a egoismus, politické a hospodářské zájmy a potřeby, vztah k ostatním aktérům a subjektům, omyly i nepředvídatost se tak nutně dostávají do silného napětí s působením organizující a nosné, často samočinné a setrvačné síly hospodářských příčin a systémových daností, které lze využívat nebo i zneužívat. Hodnotové a hospodářské „příčiny“ však od sebe nelze zcela oddělovat. Důsledkem je otevřenost dějin, ve které to, co se zdá nahodilé, se může stát nutností, a zároveň to, co se zdá nevyhnutelné, se může proměňovat nahodilými vlivy.

Vývoj podobných motivů v přístupu k historickým skutečnostem po Vicovi zjišťovali a sociální a historické důsledky této dodnes působící noetické perspektivy věd o člověku formulovali v sociologicky komprimované podobě ve dvacátých letech minulého století manželé Thomasovi v knize *Dítě v Americe*. Jejich teze „jestliže lidé

12 Pojem historické a sociální „konstelace“ zavedl Karl Mannheim pro zachycení dialektických antinomií, působících posilujícím nebo neutralizujícím způsobem v údobích historických obrátů a změn. „Figuracemi“ rozuměl německo-britský kulturní sociolog Norbert Elias historicky pozorovatelné individuální souvislosti mezi nezávislými a závislými proměnnými, které určitý sociální systém připravují a posléze stabilizují pro jeho určité nové funkce a které umožňují genetický výklad dominujících důsledků z často nepatrných příčin. (Srv. k tomu: HAVELKA, Miloš: Několik úvah a tezí o původu, stavu a možnostech historické sociologie. In: TÝŽ: *Ideje – dějiny – společnost: Studie k historické sociologii vědění*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2010, s. 5–84, zde s. 47–53.)

13 Srv. k tomu např. GELLNER, Ernst: *Národy a nacionalismus*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 1993 (původní anglické vydání 1988); TÝŽ: *Encounters with Nationalism*. Oxford, Oxford University Press 1994.

chápu nějakou situaci jako reálnou, pak to má i reálné následky“,¹⁴ relativizovala a relativizuje zdánlivě substanciální platnost jak sociálních výtvorů předchozího vývoje, tak okamžitých projektů; zároveň ale přirozeně vede k badatelské otázce, jakým způsobem, z jakých materiálních příčin i jakými duchovními motivy ono „pochopení“, nebo dokonce „podlehnutí“ v určité historické konstelaci vzniká a jak sedimentuje v jednáních individuí.

V českém prostředí, poměrně jednostranně zaměřeném na národní a politické dějiny, často nesené jen hodnoticími soudy, Bedřich Loewenstein podobnými badatelskými intencemi reprezentoval nepříliš hojně zastoupený pohled „duchovněd“ v silném slova smyslu – jako věd o výtvorech individuálního a kolektivního lidského ducha (jako jsou stát, právo, národ, filozofie, umění, vědecké objevy a literatura, teologie atp., a zejména politika a ideologie) a jako věd o historických formách těchto výtvorů a jejich působení. Pro Loewensteina „fašismus“ nebyl – jako pro hlavní proud domácí historiografie – „jen fašismem, a ‘Evropa’ nebyla jen Evropou krize třicátých let“,¹⁵ a spíše než vlastní praxe nacismu ho proto zajímaly způsoby jeho figurace, jeho situovanost, obecnější kořeny (iracionalismus, „slepé uličky“ naší civilizace, lidské iluze, antiliberální ideologie atp.) a také možné strukturní analogie s přítomností: což se řadě jeho současníků mohlo zdát mnoho, nebo naopak málo.

Minulost v přítomnosti?!

Na této folii se pohyboval i Loewensteinův zájem o „bonapartismus“ jako zvláštní symbiózu osobnosti, jejího charismatu, schopností i sebestřednosti, a utváření režimu moci, z těchto daností vyrůstajícího a na nich závislého, charakteristického odpoutáváním politického systému od společnosti a osamostatňováním samoúčelné, někdy i samočinné diktatury. Skrytě, jen v podtextu knížky o Otto von Bismarckovi¹⁶ lze tak číst o předpokladech a vzniku moderních diktatur, a také o takzvaném kultu osobnosti, jehož prvoplánové a nesystémové kritiky převládaly v době vydání této knihy. „Bonapartismus“ jako zvláštní forma výkonu moci, ve své osobnostní vazbě odlišná od pouhé diktatury (která bývá nanejvýš skupinová), od totalitarismu (který je ve své samočinnosti anonymní) a „hierokracie“ (která je „náboženská“), Loewensteina zajímal po celý život. Jeho větší rukopis „o roli bonapartistického modelu (‘francouzské výzvy’) v německých dějinách od Napoleona po Bismarcka“ zůstal nevydán. „Bylo to ‘psáno do mraků’, či spíše do zásuvky a na základě jen dílčí znalosti literatury, což je dlouhodobě pro vědecký text smrtelné,“ poznamenal k tomu při oslavách osmdesátin autor.¹⁷

14 THOMAS, William Isaac – THOMAS, Dorothy Swaine: *The Child in America: Behavioral Problems and Programs*. New York, A. A. Knopf 1928, s. 572. Podobně viz také RAULFF, Ulrich: *Clio in den Dünsten: Über Geschichte und Gerüchte*. In: LOEWENSTEIN, B. (ed.): *Geschichte und Psychologie*, s. 99–115, zde 101 n.

15 Srv. k tomu LOEWENSTEIN, B.: *Retrospektiva*, s. 65 (viz pozn. 4).

16 TÝŽ: *Otto von Bismarck*. Praha, Svoboda 1968.

17 TÝŽ: *Retrospektiva*, s. 66.

Také první Loewensteinovy vědecké projekty – i když zprvu spíše shodou okolností – stály mimo tradiční český historický obzor. Týkaly se původně německého liberalismu a radikalismu první poloviny 19. století, později předpokladů nacismu a takzvaného německého *Sonderwegu*. Loewenstein se tak v Historickém ústavu ČSAV v šedesátých letech stal „odborníkem na novější německé dějiny“, zčásti i pro širší veřejnost.

Teorie a historická individua

Základní historická imaginace Bedřicha Loewensteina byla – jak už jsem naznačil – antropologická¹⁸ a historicko-psychologická v nejširším smyslu slova.¹⁹ Vycházela ze sféry politických a sociálních dějin, nejzřetelněji vyjadřujících aktivity individuí i skupin, a z dějin idejí,²⁰ které umožňují porozumět inspiracím a motivům jednotlivých jednání, a také mezím jejich možností, nikdy však v politických nebo pouze sociálních dějinách neustrnula.

Loewensteinovým cílem byl transdisciplinární pohled na skutečný nebo představovaný význam individuí a jejich přesvědčení, a současně zjištění jejich vlivu na způsoby chování a interakce ve skupinách, na vznik nadindividuálních struktur a na utváření sociálních systémů, které pro něho nikdy nemohly být jen „autopoietické“ (ve smyslu Niklase Luhmanna).²¹ A to včetně způsobů prožívání a interpretace skutečnosti jako zvláštních motivujících sil.

Nejzřetelněji se to asi dá doložit z Loewensteinova úvodu k jeho málo čtenému sborníku *Dějiny a psychologie*, což byla vlastně první větší publikace, kterou sepsal po odchodu na Svobodnou univerzitu do Západního Berlína. Zde jsou dějiny definovány jako „integrující věda, to znamená, že mají co do činění s lidskými motivy, strachy, přáními, agresemi, právě tak jako s formami lidského vědomí, s vůdčími obrazy kultury, vzorci chování a subjektivně poznamenanými představami hodnot. Mnoho z toho nám může připadat cizí a sotva následováníhodné.“²²

18 Této charakteristice je třeba správně rozumět. Loewenstein sice pozorně sledoval práce z oblasti „historické antropologie“, jeho stanovisko je však přesnější ukazovat jako „antropologii dějin“.

19 Loewensteinova historická psychologie ovšem nenavazovala na tradiční psychohistorické zkoumání příčin a motivů jako něčeho zafixovaného v nátlacích rodiny, nýbrž spíše na eliasovské podněty paralelnosti socio- a psychogenetických civilizačních procesů, v nichž se společenské tlaky proměňují v sebeovládání.

20 „Dějiny idejí“ mu byly zvláštní sférou vývoje lidského ducha a zároveň nástrojem, který umožňuje, aby se to, co nás orientuje, legitimuje a motivuje, sice ukazovalo jen jako lidský výtvor z minulosti, ale zároveň také jako něco, co udržuje minulost (a budoucnost) v dimenzích přítomnosti a otevřenosti nejrozumnějším možností.

21 V Luhmannově teorii pojem *autopoiesis* označuje tu vlastnost systémů, že se samy, ze své vlastní logiky a vnitřními silami („samočinně“) reorganizují a přizpůsobují novým konstelacím vnějších tlaků, že mohou „nezávisle“ vytvářet subsystémy, případně měnit hierarchii těchto subsystémů.

22 LOEWENSTEIN, B.: Einführung. In: TÝŽ (ed.): *Geschichte und Psychologie*, s. 7 n.

Odtud by asi bylo také možné vykládat Loewensteinův zvláštní vztah k historio-graphickým teoriím, který byl vlastně asymetrický k jeho široce vzdělanému zájmu o zprostředkování a působení idejí, hodnot, institucí a představ v lidském jednání a rozhodování. Teorie jej zajímaly především co do jejich realizací a výsledků v konkrétních dílech historiků. Jak naznačují zejména některé Loewensteinovy kritické recenze historických a politologických prací, vycházející nejčastěji v mnichovské *Bohemii*, o badatelském významu teorií jako takových měl jisté pochybnosti zejména tam, kde jejich provoz vytlačoval historickou látku, již měly teorie vlastně vysvětlovat, kde se vzdalovaly od historických aktérů nebo oslabovala konkrétnost jejich působení a kde se „historické“ stávalo jen „abstraktním“ rámcem. Rozhodně necítil potřebu teorie rozvíjet, jen je se širokým rozhledem a znalostmi pragmaticky využíval. Může se zdát také zajímavé, že se nikdy nepokusil o dodatečnou teoreticko-metodologickou rekonstrukci vlastního přístupu, případně o formulaci vlastní teoretické folie při vysvětlování příčin, které nacházel ve svých zkoumáních historických jevů.

Ukazuje se to už v Loewensteinově způsobu identifikace a orientace badatelských problémů: nakonec směřovaly k zachycování změn lidského chování, pocitů a afektů v dlouhodobém civilizačním procesu, ve kterém dochází k proměně „vnější“ disciplinace (ze strany centrálních orgánů státu, jeho monopolu moci a řízení, předepsaných norem atd.) v disciplinaci „zevnitř“ (v internalizaci norem, ve vstřícnosti nebo podléhání „autoritě“, v poslušnosti či podobách nezájmu atd.). Zde Loewenstein samostatně rozvíjel a směrem k ideji pokroku extrapoloval některé motivy *Procesu civilizace* Norberta Eliase,²³ zejména jeho pojetí civilizace jako neplánovaného, dlouhodobě se strukturujícího procesu, charakteristického vytěsňováním elementárních životních dějů (utrpení, bídy, bolesti, osobní závislosti a v neposlední řadě i odkladem smrti). Tyto motivy aktualizoval svými výklady vývoje jako situace konkurence (a konkurence jako síly socializace), a také komplementárnosti procesů disciplinace a emancipace.

Komplementárnost disciplinace a emancipace

Procesy dlouhodobé proměny afektů a pudů, změny standardů chování jednotlivců i skupin byly pro Bedřicha Loewensteina přirozeně propleteny s určitými dobovými změnami ve struktuře lidské společnosti a státu. Souvisely pro něho s diferenciací jejich funkcí, jak jsou podmiňovány socioekonomickým vývojem, současně ale závislé na míře uznání a ochotě se s nimi identifikovat.

Proto se mu ukazovala důležitou ona historicky jedinečná vnitřní spjatost mezi strukturami, aktéry a událostmi, mezi prosazujícím se státním monopolem moci, vnitřní disciplinací lidského chování, svobodou moderního člověka, rozvojem racionálního hospodaření a infrastrukturními tlaky organizace výroby, kterou je od 19. století možné obecně odkrývat v souvislostech „konkurence“ (boje, soutěže,

23 ELIAS, Norbert: *O procesu civilizace: Sociogenetická a psychogenetická zkoumání*, sv. 1–2. Praha, Argo 2006 a 2007.

šancí, sebeprosazování atd.) a „vzájemných závislostí“ (solidarity, rovnosti, spolupráce, empatie, dělby práce atd.). Loewenstein si sice uvědomoval význam metafor Maxe Webera o „ocelové kleci“ kapitalistické ekonomiky (a tlaků hospodářství vůbec), jež podle německého sociologa uzavírá individua do vnitřních zákonitostí systému, podrobuje je jeho nutnostem a poukazuje na obecnou dominanci principů účelové racionality; s ohledem na svá východiska měl však mnohem diferencovanější pohled na člověka a jeho možnosti: podrobování mu nemuselo znamenat (jako Weberovi) jen smíření s daným stavem, ale třeba také jeho kultivaci nebo i změnu. Proto také často zdůrazňovaná, údajně osudová a nepřeklenutelná moderní antinomie „etiky na základě přesvědčení“ (*Gesinnungsethik*) a „etiky na základě odpovědnosti“ (*Verantwortungsethik*), opakovaně se navracející v diskusích o morální dimenzi politiky, pro něho nebyla konstitutivní silou výkladu skutečnosti, ale jen osobnostní výzvou.

Kondicionování svobody „zkázňováním“ člověka a jeho projevů je pak možné na jedné straně pochopit jako předpoklad kalkulovatelnosti veškerého jednání, protože disciplinování a kultivování, zjemňování života, domestikace pudů a kontrola emocí a afektů, poslušnost, loajalita a étos, a koneckonců i vytlačování tradičních lidových zvyků a lidové kultury zde znamenají nutnou homogenizaci života. Na druhé straně to všechno může být zároveň nahlédnuto jako jeden z důležitých předpokladů vzniku a fungování moderní občanské společnosti. Kalvínské zkázňování života prostřednictvím „nitrosvětské askeze“ bylo sice zaměřeno proti neplodnému a nehospodárnému hédonismu, stimulovalo však kapitalistické jednání, které svou orientací na opakovaný zisk se zároveň stalo zdrojem zvláštní odpovědnosti jednotlivých lidských jednání. Předpokladem takového opakování je totiž úspěšnost jednání, a ta je závislá na dodržení určitých standardů. Dokonce i lidská práva, politickou korektnost, multikulturnost a podobně lze nahlédnout jako zvláštní formu předchozího zkázňujícího sebeovládnutí, jako prosazení občanských ctností, které jsou zároveň ctnostmi sekularizovanými: odpovědnosti a přesnosti, sebekontroly a tolerance, vstřícnosti a komunikace, kompetence a neokázalé věčnosti.

Jinak řečeno: Bedřicha Loewensteina zajímala vnitřní souvislost mezi prosazujícím se státním monopolem moci a vnitřní disciplinací lidského chování, a ve sféře ekonomiky napětí mezi svobodou moderního individua a nutností dodržovat určitá (dohodnutá) pravidla.

Jakkoli se ony dva segmenty sociálního života – konkurence v nejširším smyslu a vzájemná sociální závislost – mohou navzájem omezovat nebo neutralizovat, historicky se vždy rozvíjely ve vzájemných vztazích obousměrných kompenzací, zakládajících vývojovou dynamiku, která je pro situaci konkurence vlastní, neboť konkurence je situací boje a překonávání. Je ale také funkcí dosažené kultury řešení konfliktů a nalézání rovnováhy. Podle Loewensteina může konkurence dlouhodobě působit jen proto, že její účastníci jsou ve svém jednání svobodní, i když nikoli zcela nezávislí: nikdo nemůže myslet a jednat bez ohledu na druhé a na jejich uznání nebo odmítnutí vlastních jednání. Uznání zájmů a potřeb „těch druhých“ je předpokladem uznání zájmů a potřeb našich. Jednotliví aktéři dynamiky vývoje

jsou do jeho konkrétní podoby i dalšího průběhu s ostatními účastníky vevázání, s nimi propletení a jimi omezování. Způsoby institucionalizace našeho života a formy jeho disciplinace byly pro Loewensteina jen druhou stranou historického prosazování individuality, růstu svobody a nezávislosti; dokonce se většinou zdá, že je v modernizačních procesech viděl jako navzájem se kompenzující faktory,²⁴ a takto vlastně jako záruku obyvatelnosti našeho světa.

Nominalismus a „možné dějiny“?!

Na historickém procesu byla pro Loewensteina neustálou výzvou jeho otevřenost, a to jak do přítomnosti a budoucnosti, tak také – pokud jde o historiografii – otevřenost do minulosti, k možnostem alternativních výkladů. Ani ne tak z hlediska nějaké prestižní soutěže „kdo má pravdu“, ale z důvodů uznání odlišnosti zájmů a hledisek, konstituujících odlišná témata, konstruujících nové pojmy a umožňujících jiné podoby odborné i politické komunikace.

V tom Bedřich Loewenstein nepochybně následoval historický a sociologický konstruktivismus podobně nominalistického Maxe Webera, zdůrazňujícího, že „dějiny věd o sociálním životě ... jsou a zůstanou neustálým střídáním mezi pokusem o myšlenkové uspořádání faktů prostřednictvím pojmotvorby, mezi rozkladem takto získaných myšlenkových obrazů rozšířením a posunem vědeckého horizontu a mezi vytvořením nových pojmů na takto změněném základě“.²⁵

To znamená, že otevřenost Loewensteinova přístupu zesilovalo přesvědčení, že na dějinách nejzajímavější není pouze to, co se skutečně stalo, ale také, nebo dokonce především to, co se stát mohlo, co vyzývá k novému výkladu, k hledání souvislostí, co se vymyká sedimentovanému (a předsudečnému) obrazu událostí, co se přehlíží, zapomíná, podceňuje, anebo naopak přeceňuje, co se s ohledem na síly, které působily v pozadí, mohlo přihodit zcela nebo poněkud jinak, a proč. A také přesvědčení, že podobné účely se jinde prosazovaly z nejrůznějších příčin odlišně. Jen tak se dá totiž porozumět, jak na „proměškané příležitosti následují nové proměškané příležitosti“ a proč „po jednostranných mocenských rozhodnutích přicházejí nová mocenská rozhodnutí“.²⁶ Jen takto vyložené dějiny totiž mohou (aktivně) přesahovat do přítomnosti a stávat se „životním pomocníkem“ ve starém smyslu *historia magistra vitae*. A také jen proto mohou být dějiny praktickým

24 Zde není bohužel místo na to, abychom ukázali zvláštní obsah Loewensteinova chápání „vývojových kompenzací“ jako pokusu *sui generis* o překonání Hegelovy a Marxovy jednosměrně vzestupné dialektiky dějin. Loewenstein vyzvedal trvale se obnovující procesy „zprostředkování“ (tj. nikoli „překonání“) a řešení vývojových protikladů, v nichž se původ setkává stále znovu s budoucností, tradice s modernitou, nové se starým a v nichž se v diskontinuitách ukazují kontinuity.

25 WEBER, Max: „Objektivita“ sociálněvědního a sociálněpolitického poznání. In: TÝŽ: *Metodologie, sociologie, politika*. Ed. a překlad Miloš Havelka. Praha, OIKOYMENH 1998, s. 57.

26 LOEWENSTEIN, Bedřich: *Víra v pokrok: Dějiny jedné ideje*. Praha, OIKOYMENH 2009, s. 266.

závazkem – nikoli ve smyslu nějaké monokauzality, ale z důvodů našeho osudového zasazení do jejich přítomnosti.

Vědoslovným základem Loewensteinova přístupu k historickým útvarům, které pro něho nakonec vždy byly jen reifikací lidské víry v platnost a užitečnost určitých idejí, hodnot a přesvědčení, byl proto dost radikální pojmový nominalismus, přesvědčený, že pojmy jsou jen konvence, nanejvýš konstrukce, posvěcované svou badatelskou produktivitou. Měla se tak problematizovat a neutralizovat rozšířená realisticko-esencialistická představa, že kolektivní pojmy jako „národ“, „kultura“, „společnost“, „tradice“, „spravedlnost“, „pokrok“ a podobně mají samostatnou, nadindividuální, nebo i nadčasovou existenci, že trvale a nezměnitelně působí za jevy a že jsou něčím více než jen lidmi vytvořenými a dobově podmíněnými „výmysly“, ať už historicky (tradicemi), nebo systémově institucionalizovanými. Takzvaná fakta nemluví sama za sebe, vyžadují, aby se historicky „situovala“, nebo dokonce kulturně a historicky „rekonstruovala“, aby se ukazovala jak ve svých původních danostech, tak ve svých současných inspiracích. Je třeba se k nim vztahovat sice zodpovědně, ale zároveň svobodně, často proti veřejnému mínění a proti vládnoucímu „duchu doby“. Proto si Bedřich Loewenstein také tolik cenil postojů politiků, jako byli T. G. Masaryk a Václav Havel, historiků jako Golo Mann, teologů jako Emanuel Rádl, filozofů jako Jan Patočka a Ladislav Hejdlánek či politologů jako Kurt Sontheimer, kteří byli ochotni trvat na svých pozicích, i když se ostatním zdály nepřijatelné, provokativní, sporné, svéhlavé nebo i pobuřující. Zvláštní, otevřený a nejednoznačný (pro mnohé možná překvapivý) vztah měl k Ernstu Noltemu, který se zúčastnil dnes už legendární pražské konference o fašismu v roce 1969, jehož některých prací si vážil (například jeho komparace fašistických hnutí nebo knihy o marxismu a industriální revoluci)²⁷ a který nakonec napomohl Loewensteinovu přechodu do (Západního) Berlína.

Veřejností, ale i odborným publikem málo pochopené nominalistické založení používaných pojmů dávalo Loewensteinovu přístupu k dějinám zvláštní nadhled a velkorysost, neboť umožňovalo produktivní pochopení „jinakosti“ a směřovalo k ukazování různých možností, jak si je lidé pamatovali, jak se události „sdílely“ a jak se vyhodnocovaly jejich dobové tlaky. Nominalismus vlastně zvláštním způsobem otevíral možnosti komparace historicky jedinečných a neopakovatelných událostí, nejen v čase, ale i na různých místech.

Víra v pokrok, moderna a antinomie jejich vývoje

Už samotný název Loewensteinovy poslední knihy *Víra v pokrok* signalizuje něco, co někteří čeští čtenáři přehlédli: totiž že se v ní nejedná o ideologii „pokroku“ ani o bezprostřední výklad jeho materiálních podob v dějinách (ať už faktických, nebo zdánlivých), ani o úvahy nad samotnou ideou pokroku (o vnitřní skladbě jeho nosných složek, případně o poznání jeho původu a proměn), nýbrž o to, co

²⁷ Viz NOLTE, Ernst: *Fašismus ve své epoše*. Praha, Argo 1999; TÝŽ: *Marxismus und industrielle Revolution*. Stuttgart, Klett-Cotta 1983.

se stalo s lidmi a jaké důsledky mělo, když v pokrok uvěřili. (A totéž, chce se dodat, lze extrapolovat s ohledem na důsledky, kdy většina uvěřila v komunismus, v nacionální socialismus, a třeba i v „trh bez přívlastků“.)

Vývoj ideje pokroku, její pochopení a proměny jejího sociálního a kulturního prosazování²⁸ byly Loewensteinovi stejně zajímavé jako její schopnost otevírat určité historické figurace modernizačním tlakům, jež dnes považujeme za samozřejmé, nebo dokonce nutné. *Víra v pokrok* se stala nadpisem shrnujícím určitý typ pohledu na události a jejich proměny – pro Loewensteina znamenala především výzvu k odhalování způsobů, jak byla tato idea vnímána a jak utvářela skutečnosti; v nejširším smyslu sloužila pro označení konkrétních motivací historických změn evropského novověku.

Jinak řečeno, šlo o to ukazovat, jak se reálné proměny hospodářského i státně-politického života – a také způsoby, kterými se tyto změny sociálně a kulturně domestikovaly – ustavovaly v základní orientující hodnotu, jak utvářely lidské soužití i každodennost a jaké to mělo v dalším vývoji důsledky pro společnost, politiku i kulturu. A také o to, jak se představa pokroku usazovala a projevovala v různých sociálních prostředích, jaké mechanismy spouštěla, jak se stávala součástí přesvědčení individuí, skupin nebo tříd, vědeckých škol, sociálních hnutí nebo politických stran, jejichž vzestup stimulovala, jak se institucionalizovala v životě státu a působila na jeho jednotlivé složky a segmenty. Ale i naopak: jaký vliv to vše mělo zpětně na změny tvaru a podoby řádu světa a onoho na první pohled důvěryhodného posledního horizontu života, k němuž se lidé domnívali směřovat. V této souvislosti lze asi konstatovat, že Loewensteinovy práce zasahují také do oblasti výzkumu utváření a praktického působení diskurzů, do formulací epistemických dispozitivů a zároveň jsou nepřímou kritikou vědeckost předstírajících ideologií.

Analytického předchůdce k *Víře v pokrok* představuje Loewensteinův starší *Projekt moderny*,²⁹ stavějící se v době svého vydání proti tehdy ještě vládnoucímu

28 „Víra v pokrok“ pro Loewensteina vyrostla právě tak z potřeby ovládat (mocensky) společnost jako ze snahy podrobovat si sféru přírody (a vytvářet „druhou přírodu“). „Pokrok“ pro něj nebyl žádnou substancí dějin, ale byl závislý na lidské ochotě a lidských dispozicích uvěřit v jeho sílu, účelnost a často i samočinnost. Konkrétní projevy víry v pokrok pak Loewensteinovi umožňovaly vyložit, jak odlišně se pokrok v různých civilizačních, národních, kulturních a náboženských prostředích prosazoval a proč se tak dělo s různou intenzitou a rychlostí. Vystupňovanou podobu víry v pokrok pro něj představovaly vnější i vnitřní manipulace s člověkem a přírodou prostřednictvím vědy a techniky, ústící do sociálních utopií, jak byl přesvědčen: „Obyvatelé Morovy Utopie jsou ‘na základě svého vědeckého školení’ nadáni pro ‘technické vynálezy, které slouží ulehčování a pohodlí života’. (...) Občané Slunečního státu se na základě pokročilého lékařství dožívají víc než sta let... A obyvatelé Nové Atlantidy znají mikroskopy, letadla, stroje a syntetické potraviny...” (Citováno podle: LOEWENSTEIN, B.: *Víra v pokrok*, s. 121, pozn. 5.) Podobně horovali pro techniku a její sociální možnosti Charles Fourier i Henri de Saint-Simon. Nehledě na socialistické heslo „poručíme větru dešti“.

29 TÝŽ: *Projekt moderny: O duchu občanské společnosti a civilizace*. Praha, OIKOYMENH 2000 (původní německé vydání 1990). Důležitým doplňkem k tomu je Loewensteinova

ideologickému pohledu marxismu-leninismu.³⁰ Loewenstein se zde věnoval zejména těm pojmům, jevům a problémům, které považoval pro naši dobu za nosné, případně za charakteristické: původu liberalismu a občanské společnosti, zjednodušování lidských zájmů a potřeb a jejich komplementární diferenciaci, nacionalismu, revolucím, chudobě, subjektivnímu činiteli v dějinách, a také odhalování argumentace jejich odpůrců.

Centrální postavení, do kterého se „víra v pokrok“ od počátku 18. století posouvala jako nosný a strukturotvorný element pozdně novověkého a moderního vývoje, je ovšem co do následků možné vnímat poměrně nejednoznačně. A nešlo jen o to, že se – jak Loewenstein často opakoval aforismus Richarda Henryho Tawneyho – „vy-možnosti jednoho věku nejednou stávají okovy věku pozdějšího“, případně o to, co si (v jiné souvislosti) povzdechl Stendhal: „Kdo nemá ducha svého věku, ten trpí jeho bolestmi.“

Vědomí nejednoznačnosti, ba přímo vnitřní „rozdvojenosti“ víry v pokrok se mi zdá obecnějším rysem Loewensteinových výkladů. Šlo o princip, kterým se pro něho po dlouhou dobu paradoxně udržovala a udržuje jednota proměňujícího se světa (i jeho možnosti), i když třeba jen tak, že spojuje původ s budoucností a paměť minulého nabízí jako měřítko dosaženého.

„Rozdvojenost“ pokroku, viditelná prostřednictvím vlastně neodstranitelných antinomií moderního života (tradice a modernity, subjektivity a objektivitu, legality a legitimacy, ducha a hmoty, práva a svědomí, individua a společnosti, svobody a nutnosti, organizace a každodennosti, kultury a techniky a podobně), uchovává vědomí jeho působících sil a ve svých neustálých snahách o vzájemnou kompenzaci pro Loewensteina vlastně stále znovu utvářela a utváří základní podobu terénu lidských snah o emancipaci.

V těchto souvislostech byla pro Loewensteina civilizace³¹ nejen shrnutím dosažené úrovně vědy a techniky, forem kultury a způsobu života, ale především nejobecnějším rámcem pro řešení vztahů mezi disciplinací a svobodou individua, mezi solidaritou a vlastním zájmem, mezi privátní a veřejnou sférou, mezi způsoby panství a formami moci, a také obrazem zvnitřnění hodnot a orientací, které odtud vyplývaly. Navzájem vztaženy jsou v ní civilnost, občanská společnost (*civil society*) a civilizovanost jako určité podoby nejširších charakteristik života: „V našem chápání je civilizované zachovat např. konvenci o válečných zajatcích, civilizovaná je kontrola moci, všeo-

do češtiny nepřeložená práce *Problemfelder der Moderne: Elemente politischer Kultur* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990).

30 Loewensteinovo vnímání marxismu ovšem nebylo prvoplánové ani zjednodušující. Potvrzuje, že jeho zájem o konkrétnost problémů a možnosti jejich identifikace pro něho byly vždy důležitější než ideologická schémata: „Marxismus sám o sobě představoval a představuje pozitivní noetickou šanci realistické sociologie a historiografie, tedy korektury ryze ideově a personálně pojatého obrazu dějin; navíc má v sobě univerzalistický, racionální a emancipační impuls.“ (TÝŽ: *Retrospektiva*, s. 65 – viz pozn. 4.)

31 Fundamentující výklad tohoto konceptu pro Loewensteina se nedávno pokusil rozklíčovat Jan Calta ve studii „Civilizační teorie Bedřicha Loewensteina“ in: *Dějiny – Teorie – Kritika*, roč. 13, č. 2 (2016), s. 252–285.

becná školní povinnost, úcta k ženám a ochrana práv slabých, ale také určitá úroveň zdravotní péče. Navrhuji jako funkční definici (vždy křehkou) rovnováhu mezi jednotlivými oblastmi života: životem soukromým a veřejným, rovinou techniky a etiky, vědy a kultury v užším smyslu, dále mezi kritickou otevřeností a spolehlivostí našich hodnotových představ a pravidel hry: vědomí souvislosti mezi minulostí, přítomností a budoucností, ale také svobodou od tradice. Život ze dne na den, bez paměti a vědomí důsledků našeho jednání nelze pokládat za civilizovaný. Světu, který vidoucímá očima kráčí do katastrofy, chybí civilizační rovnováha.³²

Pohled na civilizovanost a civilizační procesy měl pro Loewensteina ještě jeden, transnacionální a v mnohém i humanistický, hodnotový a k univerzálnímu lidství směřující aspekt, probíhající napříč národní, státní i kulturní sférou. A jako takový mohl sloužit nejen coby východisko pravidel mezistátní i mezinárodní komunikace, ale také coby základ pro kulturu řešení konfliktů: názorových, politických i sociálních. Měl prolamovat jak hlediska čistě nacionální a nacionalistická, tak i omezení národní kulturou, náboženstvím a tradicemi. To samozřejmě nemělo znamenat nějakou bagatelizaci jejich významu a postavení v životě lidí, ale spíše připomenutí, že jsou zároveň proměnnými obecnějšího procesu, případně že jejich tendence k uzavírání a sebestřednosti může být dvojsečná a neproduktivní.

Procesy změny a vývoj lidského civilizování ovšem neměly pro Loewensteina teleologický charakter, byly nenaplánovatelné, nelineární a jen dlouhodobě se strukturující. Sedimentovaly v událostech a z důvodů předchozích rozhodnutí lidí se proměňovaly v historické, civilizační nebo kulturní danosti. Zde Bedřich Loewenstein jako by vycházel až od následků jednání, od jejich posledního „větvení“, a směřoval k jeho často individuálním nebo i nahodilým příčinám, které pro něho byly zajímavé mimo jiné proto, že o sobě mohly ústít do jiných linií změn. Nicméně zjištěný směr následností a strukturu historických událostí lze podle něho zkoumat, zobrazovat a použít jak pro situování výkladů minulosti, tak pro kritiku přítomnosti, a nakonec i pro analýzy současných a prognózu nejbližších fází společenského vývoje. Na druhé straně si Loewenstein uvědomoval a přesvědčivě ukazoval odvrácenou stranu těchto historicko-sociálních jevů (manipulace, zmasovění, nacionalismus, odcizení, netolerance, násilí), což vedlo některé autory k jednostrannému výkladu jeho díla jako dějin „jiné moderny. Té horší.“³³ Zdá se mi ovšem, že se zde vyzvedá pouze jeden, sice důležitý, ale vlastně jen doprovodný aspekt Loewensteinova historického zájmu. On sám byl naopak k modernitě a osvícenství principiálně vstřícný. Byly pro něho závazkem i problémovým polem konkurencí, předpokladem permanentních změn života a také žádoucí formou dočasných sedimentací řádu společnosti, ve které se navzájem kompenzují výsledky rozhodování a jednání jednotlivců a skupin i jejich vedlejší, často nechtěné následky.

32 LOEWENSTEIN, Bedřich: *Glosy ze zápisníku: Minimyšlenky v abecedním pořadí*. Praha, SLON 2012, s. 33.

33 HLAVAČKA, Milan: Historik jiné moderny. Té horší. In: *Lidové noviny*, příloha *Orientace* (24.6.2017), s. 22 (IV).

Například v kapitole o „nových mocnostech“ novověku knihy *Víra v pokrok*, zabývající se vztahy disciplinace svobody a produktivity ekonomiky, Loewenstein vypracoval antinomické pojetí vzniku a vývoje moderního světa, v němž se „víra v pokrok“ zdá být právě tak orientující formou sociálního života, jako se stala důvodem problematické nejednoznačnosti vlastních výtvorů. A vzájemná hra těchto podob a projevů „víry v pokrok“ se může zdát vždy neukončenou. Já sám jsem ale při četbě knihy podobné poukazy chápal optimisticky, jako kritické vyklízení prostoru pro nové, vývojově i ideologicky méně sebevědomé, neokázalé a více občansky sebereflexivní motivace nových změn.

Bedřich Loewenstein nikdy nemohl přistoupit na kulturní kritiky osvícenství, jak je reprezentovala třeba *Dialektika osvícenství* Theodora W. Adorna a Maxe Horkheimera z roku 1946, která se ukazováním rozporů osvícenského myšlení a následného vývoje snažila prokázat, že se původní snahy o racionalitu, osvobození a emancipaci člověka údajně zvrhly ve svůj opak a vyústily do stále hlubšího zotročování subjektu a do masakrů dvacátého století. A ještě menší pochopení měl pro kulturní kritiky novověku spenglerovského typu (*Zánik Západu*) či pro Heideggerovu „zapomenutost bytí“ a odmítnutí modernity jako pouhého „věku obrazu světa“. Podobně jednostranné a ke kompenzacím vývoje nedůvěřivé se mu mohly zdát také Houellebecqovy romány, knihy Martina Walsera, environmentalistické iluze o možnostech návratu k přírodě a také postmoderní dekonstrukce čehokoli bez historického situování svého předmětu. Dekonstrukce pro něho nebyla ideologicky kompromitujícím výkonem, ale jen možností hlubšího připomenutí nejednoznačností a proměnlivosti vývoje.

Rozum, jehož živlem pro něho moderna byla, Loewenstein vyzvedal jako médium smysluplné komunikace a předpoklad řešení konfliktů; stejně tak toleranci jako princip přístupu k „těm druhým“, respektive demokracii a liberálnost jako důležité, nesa-
možřejmě, ale výrazně pozitivní rámce života individuí – a to právě vzdor některým vybočením vývoje, která jejich prosazování mohla doprovázet a která jen zvýrazňují nutnost racionální argumentace, odpovědnosti v jednání a konsenzu v řešeních.

Evropanství a civilizovanost jako řešení?

Nadhled a velkorysost ve vztahu k dějinám u Loewensteina měly svůj základ a odůvodnění v tom, co bych nazval Loewensteinovým „evropanstvím“, snahou pozvednout se nad jen nacionalistická nebo ideologická hlediska, a co velice těsně souviselo s jeho důrazně orientujícím a integrativním chápáním civilizace a její otevřenosti. Dějiny v tomto jeho chápání „nejsou početní úkon, žádná vymoženost nebo hegemonie není na věčné časy; není na dosah Burckhardtův cíl ‘být moudrý navždy’, nebo i jen Fukuyamův předpoklad konce dosavadních dějin ve smyslu všeobecného prosazení západních hodnot. Byl jsem a jsem rozhodným stoupencem evropské cesty spolupráce a charty práv jako konečně nalezeného léku na choroby totalitarismu, národního sobectví, provincialismu a vzájemného nevražení. EU jistě nemá patentní klíč ke všem problémům, ale je to záchranná síť pro deviantní provazolece. Mezi Evropany není v mnoha otázkách shody o dalším postupu, a hlavně

nevíme, co budou demagogové za rok nebo dva kázat krizí zmateným masám: košile jak známo je bližší než kabát a o světové souvislosti nebo o poučení z evropských dějin se zajímá jen menšina. *Nota bene* Evropa přestala být prestižním centrem a nepochybnou normou světové civilizace; někteří pesimisté se dokonce obávají budoucnosti Evropy jako turistického parku pro návštěvníky z Dálného východu. Nelze zcela vyloučit, že narcismus některých samolibých populistů povolí pokušení těžít z oslabení USA a vydají se na nové 'sonderwegy'.³⁴

Loewensteinovo evropanství bylo odborně zajišťováno silně komparativně temperovaným pohledem na dějiny novověku (v Německu byl považován spíše za historika 18. století), a zejména 19. a 20. století, se všemi jejich přednostmi i deficity, přežívajícími vlivy i skrytými kontinuitami. Vlastní (a možná i generační) zkušenost dějin zde ovšem byla stejně důležitá, protože produktivnější než jen iluzorní snaha o nezaujatost popisů; Loewensteinův historický optimismus, který zde vstupoval do hry, byl ovšem jen osobní.

Oproti ideji Střední Evropy, tak důležité pro jeho generační druhy v Čechách (Karel Kosík, Milan Kundera) i jinde (György Konrád, Jenő Szűcs, Claudio Magris, Frank Bolt, Erhard Busek a další), která se mu ve dvacátém století zdála mizet úměrně k politizaci a k faktické nacionalizaci tohoto prostoru, „evropanství“ pro Loewensteina znamenalo trvalé civilizační *a priori*, dané prožitkem jedinečnosti vlastního původu i průběhu biografie, a bylo stimulováno jeho širokou vzdělaností. Především mu ale otevíralo možnosti jednotícího pohledu na podobnosti a difference života národů a jejich příslušníků i na způsoby sdílení civilizačních trendů. Evropa mu byla rámcem civilizace a „evropskost“ hodnotou i regulující ideou zároveň, umožňující sjednocovat to, co partikularita historického vývoje odlučovala. Odtud asi plyne Loewensteinovo přesvědčení, že orientaci na demokracii, osvícenství, diskusi a svobodomyslnost, které přinesla evropská civilizace, je třeba dále rozvíjet a podporovat prosazováním „sekundárních ctností“, jako je slušnost, respekt (neponižovat, neurážet, umožnit „zachovat si tvář“), stud a svědomí, zodpovědnost a intelektuální počestnost, tolerance, empatie, zdvořilost, *fair play* a podobně. Jsou důležité pro každé vyjednávání a pro každou kulturu řešení konfliktů. V určitých okamžicích se mohou stát prostředky distance od *statu quo* a moderní život by bez nich byl sice možný, ale rozhodně ne příjemný. Ideálním místem vlády těchto ctností mu byla „občanská společnost“ (*civil society*) Adama Fergussona, sloužící jako regulativ pro společnost jen „komerční“ (*commercial society*), orientovanou na zisk, svými rozhodnutími jen účelovou, a většinou i krátkozrakou.³⁵

Koexistence středoevropských daností Loewensteinova života – evangelicky asimilované židovství otce rodiny, vídeňské německví jeho matky a češství prostředí, v němž se až do své emigrace pohyboval –, která se na první pohled zdá vnitřně obtížně sjednotitelná, naopak jako by zpevňovala „transcendentální“ povahu evropskosti

34 LOEWENSTEIN, B.: Retrospektiva, s. 74.

35 LOEWENSTEIN, Bedřich: Adam Fergusson: An Essay on the History of Civil Society (1767). In: STAMMEN, Theo – RIESCHER, Gisela – HOFMANN, Wilhelm (ed.): *Hauptwerke der politischen Theorie*. Stuttgart, Kröner 1997, s. 143–147.

jeho pohledu. Stala se mu předpokladem i podmínkou přístupu jak k současným událostem, tak k výkladům minulosti, a ony nejednoznačnosti původu dovolovala důstojně žít. Intelektuálně to vedlo k hledání jiných možností výkladu událostí než jen tradičně národních nebo tradičně politických, ať už v „levé“, nebo „pravé“ perspektivě. Loewensteinovo „evropanství“ a „středoevropanství“ se dostávalo do vzájemného vztahu nebo i napětí tam, kde potřeba nadhledu neutralizovala to, co je jen empirické, případně transcendovala hodnocení, která byla jen partikulární.

Výrazem synergie původu, vědění a poznání se stala neochota (a zároveň i zvnějšíku daná, vnucovaná nemožnost) přihlásit se a podlehnout jen jedné identitě, jen jedné nacionalitě nebo jen jedné ideologii a jejím hlediskům;³⁶ ta pak ještě silněji působila při vytváření nadhledu nad přednostmi i nedostatky každé z nich.³⁷ Sice jak Loewenstein píše, „člověk je vždy nějak determinován, původem a sociálním prostředím, ale já jsem jednoznačně a samozřejmě nikam nepatřil. Nijak jsem nekoketoval s rolí vykořeněného či vlka-samotáře a párkrát v životě jsem se snažil někde zakotvit, v letech 1948–1950 v Akademické Ymce Na Poříčí, v 60. letech v tehdejší české historické obci; v srpnových dnech jsem se citově zcela ztotožňoval s národním osudem. Mé zabydlovací pokusy však pokaždé skončily nevládným vnějším zásahem.“³⁸ Asi právě proto jsou ovšem Loewensteinovy texty tak distancované, a zaujaté zároveň.

Tím vybočovaly a vybočují. Nejen z dobového *mainstreamu* bádání, ale také z petrifikovaných systémů hodnocení i z potenciálních aktivismů. Šlo o jinak založenou objektivitu než jen v okouzlení daty a prameny. Se stejným diltheyovským vcítěním mohl proto Bedřich Loewenstein psát o německém liberalismu, o osvícenství a víře v pokrok jako o nacionalismu, o vládě symbolů a revolucích, o násilí v dějinách a třeba i o židovské anekdotě jako historickém prameni, nebo o českých duchovních a politických dějinách; a také ironicky glosovat politické iluze a znovuvynořování některých starých konceptů.

Struktury a události, teorie a narace, respektive historické systémy a historická individua pro Bedřicha Loewensteina nikdy nebyly jen diskutovaným teoreticko-metodologickým protikladem. Měly se rozplétat směrem k jednotlivinám a jednotlivcům, k jejich životům a prožívání, a také směrem k nenacionalisticky pojatému působení národů. V současné historiografii to jistě není perspektiva osamělá nebo

36 „...nepřidal jsem se k žádné skupině, vědecké ani politické, případně emigrační, a necítím se ani ‘česko-německým historikem’, na kterého mne pokřtil Jan Křen. Čili zas jsem nějak přesahoval všechna vymezení; rubriky ‘filozofické’ či ‘mezioborové’ historie, do nichž mne strkali, byly jen nálepkami z rozpaků, které vyjadřovaly můj nepoměr k zavedenému pořádku, včetně představ o tom, čím se má zabývat historik, čím filozof, čím politolog atd. Moje autorská poloha, jimi málo ovlivněná, stále kmitala někde mezi mikro- a makrohistorií, vyprávějíci moralistikou v perspektivě konkrétních lidí a abstrakcí s cílem ‘teorie středního dosahu’ jako svým nikdy nedosaženým horizontem.“ (LOEWENSTEIN, B.: Retrospektiva, s. 68.)

37 Bedřich Loewenstein stál asi nejbližší tomu, co se dnes označuje jako „levicový liberalismus“, osobně otevřený diskusi a aktivitám do obou směrů za podmínky, že nebudou ohroženy svoboda a důstojnost individua.

38 Tamtéž, s. 64.

výlučná. V jednotlivých statích Bedřicha Loewensteina však dostala badatelsky přesvědčivou a interpretačně inspirující podobu.

Práce na přípravě tohoto textu byla podpořena z programu Univerzity Karlovy „Progres Q20: Kultura a společnost“.