

**Univerzita Karlova v Praze**

**Filozofická fakulta**

Ústav etnologie

# **Diplomová práce**

Josef Novotný

**Vytváření nové identity a symbolů české společnosti v letech  
1989–1993 (Analýza na základě konceptu občanského  
náboženství)**

Formation of New Identity and Symbols of the Czech Society in 1989–1993  
(Analysis in terms of the concept of civil religion)

Praha 2016

Vedoucí práce: prof. PhDr. Tomáš Halík, Th.D.

**Prohlášení:**

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

V Praze, dne

.....  
Jméno a příjmení

**Klíčová slova:**

občanské náboženství, občanská společnost, identita, legitimizace, mýty, česká společnost, 1989–1993

**Key words:**

civil religion, civil society, identity, legitimization, myths, Czech society, 1989–1993

**Abstrakt:**

Práce se snaží prokázat aplikovatelnost konceptu občanského náboženství na českou společnost. Po představení konceptu občanského náboženství pocházejícího od R. Bellaha, občanské společnosti a procesu legitimizace (založeném na myšlenkách J. Přibáně) jsou analyzovány projevy prezidenta V. Havla a články z vybraných dobových periodik. V letech 1989–1993 jako transformačním a krizovým obdobím lze sledovat diskuzi o nutnosti vytvořit občanskou společnost, nalézt způsob legitimizace nového stavu a vytvořit novou kolektivní identitu. Zaměření na jedince a občanství vyplývající z těchto článků představuje fundamenty společnosti, v nichž je díky občanskému náboženství rozpoznán transcendentní prvek a univerzalita, které jim dodávají jednotící potenciál a které se mohou skrze mýty prezentovat v partikulární formě.

**Abstract:**

The thesis tries to prove applicability of the concept „civil religion“ to the Czech society. After presentation of the concept of civil religion originating from R. Bellah, civil society and legitimization (grounded in the ideas of J. Přibáně) the addresses of president V. Havel and the articles from the selected newspapers of that period are analysed. In 1989–1993 as the transformative and crisis period one can observe the debate about the necessity of creating a civil society, finding a way of legitimizing the new condition and creating a new collective identity. Focusing on the individual and the citizenship following from the analysed articles constitutes the societal fundaments; and in these fundaments, thanks to „civil religion“, there are recognized the transcendent component and the universality that both convey unifying potential and can be presented in a particular form through myths.

## Obsah

Úvod .....	6
1.1 Civil religion in America .....	8
1.2 Dva zdroje občanského náboženství: Rousseau a Durkheim .....	9
1.3 Občanské a politické náboženství .....	13
1.4 Občanské náboženství a teorie náboženství .....	20
1.4.1 Substanční a funkcionální přístup .....	20
1.4.2 Konstruktivistický přístup .....	23
1.4.3 Implicitní náboženství .....	24
1.5 Občanská společnost .....	26
1.6 Identita .....	30
1.7 Legitimizace .....	32
1.7.1 Jacques Derrida: náboženství .....	38
1.8 Shrnutí .....	39
2.1 Vytváření české společnosti v letech 1989–1993 .....	44
2.2 Tzv. česká otázka .....	45
2.3 Projevy prezidenta Havla .....	47
2.3.1 Pravda a láska musí zvítězit nad lží a nenávisť .....	52
2.4 Články z dobových periodik .....	55
2.4.1 Jiná ústava .....	69
2.5 Shrnutí – české občanské náboženství .....	72
2.5.1 Paměť, mýty a symboly .....	76
2.5.2 České symboly a mýty .....	80
Závěr .....	94
Literatura .....	97
Přílohy .....	105

## Úvod

Tato práce si klade za cíl zjistit, na jakém základě byla kolektivní identita české společnosti po roce 1989 vytvářena. Bude k tomu využít koncept občanského náboženství. Prokážeme možnost použít tento koncept při analýze vytváření porevoluční společnosti, její identity, a s tím spojeného pochopení právě základů, které byly pro novou, demokratickou společnost vytvářeny.

Práce je rozdělena na dvě části. V první, teoretické části bude vysvětlen koncept občanského náboženství. Výchozím bodem se stane článek amerického sociologa Roberta Bellaha, kterým tento autor uvedl termín občanského náboženství do soudobé sociologie a odstartoval jím dosud pokračující debatu. Prostřednictvím vybraných částí této debaty, tedy autorů, kteří reagovali na Bellahův podnět, bude obsah občanského náboženství upřesněn. S prokázáním aplikovatelnosti tohoto konceptu se zároveň připojíme k těm autorům, kteří již prokázali univerzálnost konceptu, předpokládanou již Bellahem. Chceme také ukázat, že občanské náboženství je ve shodě s občanskou společností a že se vlastně tyto dva koncepty vzájemně podmiňují. A dále budou v teoretické části osvětleny pojmy identita a legitimizace. U druhého termínu budeme využívat myšlenky českého právního filosofa a sociologa Jiřího Příbáně, jehož rozpracování termínu legitimacy a dissensu a znalost změn v českém prostředí je pro usazení konceptu občanského náboženství v českém prostředí také přínosné.

Druhá část práce je věnována aplikaci poznatků představených v teoretické části práce na situaci české společnosti v letech 1989–1993; půjde o období od Sametové revoluce do konce prvního roku samostatné České republiky. Toto přechodové a zlomové období je pro zkoumání občanského náboženství na českém materiálu vhodné, protože občanské náboženství je záležitostí výjimečných okamžiků a krizových období. Jde o okamžiky, kdy je nutné explicitně hovořit o základních principech, na kterých společnost stojí.

Druhá část práce bude založena na analýze projevů, které se zabývaly tématy, jež se kryjí s obsahem občanského náboženství a termíny vyloženými v první části. Tyto projevy můžeme rozdělit do dvou skupin. První skupinu tvoří veřejné projevy prezidenta Václava Havla. Zde se dá poukázat na inspiraci Bellahem, který při promýšlení svého konceptu využil projevy amerických prezidentů. Ale jde samozřejmě také o to, že Havel byl ve sledovaném období nejvýraznější veřejnou osobou, jejíž působení při hodnocení sledovaného období z naší perspektivy nelze vynechat. A druhá skupina je tvořena články od různých autorů, kteří publikovali ve vybraných dobových periodikách. Konečně budou z těchto článků vybrány ty, které se zabývaly symboly a mýty české společnosti a státu, a zpracujeme je pomocí teorie kulturní paměti a mýtu vypracovanou Janem Assmannem. Ty budou využity v rámci obsahu

Preambule české ústavy k vysvětlení základní ideje, kterou si v roce 1993 nově vzniklý stát uložil jako svou základní ideu a která má být uložena právě v symbolech, jež jsou rovněž součástí občanského náboženství.

## 1.1 Civil religion in America

Koncept občanského náboženství zavedl do sociologie americký sociolog Robert N. Bellah. Ve svém článku *Civil Religion in America* z roku 1967 analyzuje projevy některých amerických prezidentů, základem je však inaugurační projev Johna Fitzgeralda Kennedyho z roku 1961. Na základě studia těchto projevů a odkazů na historické události, dokumenty a náboženské prvky, které se v těchto projevech vyskytují a které zastupují hodnoty, jež se v každodenním životě projevují jen implicitně, dochází Bellah k závěru, že ve Spojených státech existuje občanské náboženství.

Toto náboženství je oddělené od tradičních náboženství, jednotlivých církví (v americkém kontextu denominací), což vyplývá ze sekulárního charakteru státu. Bellah dodává, že oddělení státu a církve/církví neznamena, že by stát nemohl mít jistou náboženskou dimenzi. V sekulárním státě náleží náboženství do soukromé sféry, ale ve veřejném prostoru je jednání jednotlivých občanů podmíněno jejich vlastním přesvědčením. Aby nevznikaly problémy, musí se upustit od projevování specifických součástí jednotlivých církví a omezit se jen na sdílené prvky. „Tato veřejná náboženská dimenze vyjádřená v souboru přesvědčení, symbolů a rituálů“ ovlivňuje podobu společenského a politického života. Řídí-li se stát vůlí lidu, která je utvářena ve vztahu k občanskému náboženství, a přijímá-li sám stát občanské náboženství, pak vlastní rozhodnutí ani jednoho aktéra není tak důležité, jako rozhodnutí Boha. Bůh, přinejmenším pojem Boha, je součástí amerického občanského náboženství a odkazují na něj i političtí představitelé ve svých projevech. V Deklaraci nezávislosti jako jednom ze svatých textů, na který odkazuje ve svém projevu i Kennedy, jsou čtyři odkazy na Boha: 1. „zákony přírody a jejího Boha“, 2. „jsou obdařeni svým Stvořitelem určitými nezcizitelnými právy“, 3. „dovolávající se Nejvyššího Soudce světa o spravedlnosti svých úmyslů“, 4. „s pevnou důvěrou v ochranu Boží Prozřetelnosti“.

Bellah ukazuje, že americké občanské náboženství se vytvářelo hlavně při zakládání Spojených států a druhou událostí, která mu dodala obsah, byla občanská válka. Události, osoby a materiály spojené s americkou revolucí jsou metaforicky pojímány jako starozákonní, kdy Deklarace nezávislosti a Ústava jsou srovnávány se Starým zákonem a prezident Washington byl ustanoven Mojžíšem. Americká občanská válka, která dodala prvky oběti, smrti a znovuzrození, byla pak metaforicky pojata jako novozákonní. Za jakýsi novozákonní spis amerického občanského náboženství byl vzat Gettysburský projev prezidenta Abrahama Lincolna. „V pozadí občanského náboženství v každém prvku stojí biblický archetyp: exodus, vyvolený lid, zaslíbená země, nový Jeruzalém, obětní smrt a znovuzrození.“



Občanské náboženství definované Bellahem má dvě části. Jednu část tvoří ideály, přesvědčení a hodnoty (ideologie), druhá část je tvořena symboly a rituály (materiální část)<sup>1</sup>. Bellah si je vědom, že občanské náboženství může být dezinterpretováno a zneužito a může být zhoubné pro jeho členy i pro jiné společnosti a státy (kritika amerického imperialismu). A právě proto také zdůrazňuje, že „bez vědomí, že národ je vystaven vyššímu soudu, by byla tradice občanského náboženství nebezpečná.“ Problém zneužití je v samotném způsobu vytváření občanského náboženství. Aby ho přijali všichni členové dané společnosti, musí sestávat z obecných pojmů, které se však zobecňováním stávají až prázdnými. Tak si každý může do občanského náboženství promítnout své představy, tak se může občanské náboženství stát sjednocujícím prvkem v soužití heterogenních skupin nebo svévolí při prosazování partikulárních zájmů uvnitř společnosti i mimo ni vůči jiné společnosti.

Aby se občanské náboženství stalo jednotícím prvkem společnosti, musí být univerzální, nesmí se pojit s žádnou partikulární skupinou. Tato univerzalita může jít mimo Spojené státy a její společnost a Bellah ji spojuje s možností vzniku „světového občanského náboženství“.

## 1.2 Dva zdroje občanského náboženství: Rousseau a Durkheim

Původ pojmu občanské náboženství (religion civile) najdeme u Jeana Jacquesa Rousseaua. Obsah tohoto pojmu Rousseau vykládá ve svém díle O společenské smlouvě z roku 1762. Podívejme se, co říká:

*„...náboženství, které by [občanovi] vnukovalo lásku k jeho povinnostem; ...[jeho] dogmata se vztahují na mravnost a na povinnosti, které ten, kdo je vyznává, je vázán plnit vůči bližnímu. Každý může nadto mít názory, jaké se mu líbí, aniž příslušelo suverénovi je znáti; neboť jelikož nemá kompetence na onom světě, není to jeho věcí, ať je osud jeho poddaných v budoucím životě jakýkoliv, jen když jsou dobrými občany na tomto světě. ...[jeho] články náleží stanovit suverénovi, ne přesně jako dogmata náboženská, nýbrž jako city společenskosti, bez nichž není možno býti dobrým občanem ani věrným poddaným. Aniž může zavázati kohokoli, aby v ně věřil, může vypověděti ze státu každého, kdo v ně nevěří... Dogmata občanského náboženství mají býti jednoduchá, malého počtu, přesně vyjádřená, bez výkladu nebo komentáře. Jsoucnost mocného,*

---

<sup>1</sup> Jako další materiální složky amerického občanského náboženství Bellah jmenuje Memorial Day, Thanksgiving Day, Fourth of July, Veterans Day, dny narození prezidentů Washingtona a Lincolna, Gettysburský národní hřbitov, Arrlingtonský národní hřbitov a další památníky spojené s těmito událostmi a postavami.

*rozumného, dobrotivého, prozřetelného a všemohoucího božstva, budoucí život, štěstí spravedlivých, potrestání zlých, posvátnost společenské smlouvy a zákonů, jsou pozitivní dogmata. Pokud jde o negativní dogmata, omezují je na jediné: to je nesnášenlivost...“<sup>2</sup>*

Rousseau se snaží najít způsob, kterým by se společnost jeho doby mohla sjednotit. Musíme si uvědomit, že Rousseau žije v době, která je stále poznamenána mnohými roztržkami po náboženských sporech a válkách 16. a 17. století. Občanské náboženství v rámci jeho pojetí společnosti má sloužit k uklidnění vztahů mezi soupeřícími stranami (náboženskými a politickými) a jejich sjednocení tak, že by jim zabránilo libovolnému zacházení s lidmi.

Výše citovaná pasáž se nachází téměř na konci kapitoly, v níž se Rousseau zabývá občanským náboženstvím. Předchází tomu Rousseauovo vyrovnání s existujícími i zaniklými formami náboženství, u nichž hodnotí jejich pozitiva a negativa s ohledem na soudobý společenský stav a myšlenku, že společnost se bez náboženství neobejde. I přes sympatie k římskému pohanství a islámu tyto možnosti zamítá. A křesťanství je pro něj pravým náboženstvím, ale vidí jeho nedostatky, které z něj rovněž nedělají řešení. Nakonec Rousseau říká, že takové vhodné náboženství, které si on představuje jako řešení problémů soudobé společnosti, nelze vytvořit. Ale stále trvá na tom, že je nějaké občanské náboženství nutné a popisuje, jak by mělo vypadat.

Pravděpodobně můžeme říci, že Rousseauovo myšlení je prostoupeno napětím, a není tak schopen podat jednoznačnou odpověď. Pak lze „problém občanského náboženství prezentovat jako aporii... Pravá politika je partikularistická a pravé náboženství univerzalistické, a tak ‚občanské náboženství‘ neoznačuje jedinečnou syntézu náboženství a politiky ale spíše identifikuje jejich nevyhnutelnou rozpornost.“<sup>3</sup>

Abychom lépe pochopili smysl Rousseauova občanského náboženství, je nutné si uvědomit postavení celého Rousseauova díla. Občanské náboženství je jako součást Rousseauova myšlení obsaženo v teorii označované „společenská smlouva“. Ta říká, že společnost se zakládá smlouvou, prostřednictvím níž participanti „dobrovolně přijímají jistou autoritu a uznávají její prospěšnost“<sup>4</sup>. Co má být nové oproti předchozí situaci, je to, že uzavírající smlouvu si sami vybírají autoritu, které se následně podřizují. Společnost se vytváří a organizuje sama ze sebe.

---

<sup>2</sup> Rousseau (2002): s. 154–155.

<sup>3</sup> Beiner (2010): s. 83.

<sup>4</sup> Sokol (2007): s. 40.

Je důležité uvědomit si, že jakákoli smlouva, aby byla skutečnou smlouvou, musí splňovat dvě podmínky: participanti jsou si rovni a mimo ně existuje síla, která je nutí domluvené dodržet. Pak ovšem teorie společenské smlouvy vysvětluje vznik toho, co již sama ke svému vzniku potřebuje.<sup>5</sup> Tedy autoritu, které se všichni podřizují; tou se myslí síla nutící k dodržení a mající prostředky k trestání při nedodržení.

Ve vývoji společnosti může dojít k situaci, kdy s autoritou nebude spokojená žádná strana; autorita přestane být autoritou a společenská smlouva pozbude své „prospěšnosti“. Má-li společenská smlouva (autorita) zůstat prospěšná, musí se o své uznání u svých participantů ucházet (musí mít legitimitu). Toto ucházení se je spojeno s „rovností“, která je pro smlouvu nutná. Avšak rovnost je umožněna autoritou. Jak to vyřešit? Společnost a rovnost se vytváří v určité situaci. Podle toho, kdo a kdy začíná uvažovat o společenské smlouvě – Grotius, Hobbes, Locke, Rousseau –, víme, že již před tím byli lidé nuceni žít spolu. Společnosti (Gesellschaft) předchází pospolitost (Gemeinschaft) s „přirozenou“ autoritou, která z pohledu společnosti produkuje nerovnost. Po vzniku společnosti ovšem pospolitosti nezanikly, existují dál. Je-li umožněn vznik společnosti skrze smlouvu, pak autorita nutná k uzavření, která zároveň bude platná nadále, musí být známá (sdílená) všem skupinám uzavírajícím smlouvu již před uzavřením. A to znamená, že autorita společnosti je založena na autoritě pospolitosti. Z toho by se dalo vyvodit, že společnost je „jen“ větší pospolitost. Přesto je to jiná kvalita. Pak ovšem při zmiňovaném zachování pospolitosti začíná být jedinec členem pospolitosti i společnosti. V tuto chvíli se vracíme na začátek výkladu o společenské smlouvě a říkáme, že společenská smlouva vytváří společnost. Přesněji řečeno: Společenská smlouva zakládá stát, který spojuje a organizuje jednotlivé skupiny (pospolitosti) a vytváří mezi nimi prostor, jenž se nazývá společnost a jenž se částečně přetváří nebo může přetvářet v samostatnou pospolitost.

Nyní se vracíme k Rousseauovi. Občanské náboženství dodává zákonům (a společenské smlouvě) posvátnost. Tato posvátnost dává zákonům moc. Rousseau naznačuje, že občanské náboženství je něco jako „cit společenskosti“. Lidé chtějí žít ve skupině, chtějí být součástí skupiny. Jedinci jsou ve skupině spojeni vzájemnými „city společenskosti“. Ovšem tyto city jsou omezené, s rostoucím počtem jedinců ve skupině se oslabují a následkem je rozpad na menší skupiny. Pro soužití těchto skupin je pak nutný stát, který s pomocí občanského náboženství vytváří mezi těmito skupinami prostřednictvím zákonů rozšířenou „city společenskosti“. Nutí jedince z jedné skupiny navazovat (jakési minimální) vztahy s jedinci

---

<sup>5</sup> Sokol (2010): s. 16–17. Přibáň (1997): s. 21.

z jiné skupiny tak, že učí jedince ze všech skupin nahlížet zákony stejně jako vztahy uvnitř jednotlivých skupin.

Z tohoto můžeme vyvodit, že fungující společnost se neobejde bez zákonů zahalených do posvátnosti, a protože posvátnost je produkována náboženstvím, tak se společnost neobejde ani bez náboženství. „Nelze si nevšimnout, že zde Rousseau předjímá vztah společnosti a morálky, resp. náboženství v podobě, která je později typická pro Durkheima.“<sup>6</sup>

Oproti Rousseauovi Durkheim o žádném občanském náboženství nemluví. U něho musíme jít k jeho chápání náboženství samotného, které najdeme v Elementárních formách náboženského života:

*„...náboženství je jednotný systém víry a praktik vztahujících se k posvátným věcem, to jest k věcem odtazitým a zakázaným; systém víry a praktik, které sjednocují všechny své přívržence v jediném morálním společenství nazývaném církev... idea náboženství je neoddělitelná od ideje církve... náboženství je záležitostí navýsost kolektivní.“<sup>7</sup>*

Náboženství je obvykle spojováno s nadpřirozeným. Takové mohou být věci jedině, když zároveň existuje přirozené, které je spojeno s pravidelností, se zákony a racionalitou. Pak je nadpřirozené považováno samozřejmě za iracionální. Přirozený řád (řídící se zákony) je spojen s fyzickým světem a naopak vše, co je iracionální (nadpřirozené) se automaticky ocitá mimo tento svět. Musíme si však uvědomit, že „hlavním cílem náboženských konceptů není vyjadřovat a vysvětlovat výjimečné a abnormální, ale naopak to, co je stálé a pravidelné. V žádném případě tedy není nutné, aby se pojem náboženského kryl s pojmem neobvyklého a nepředvídatelného.“<sup>8</sup> Náboženství odpovídá na otázky typu „Proč je...?“.

Dále Durkheim vysvětluje, že náboženství sestává z víry a rituálu. Víra znamená dělení světa na profánní a sakrální sféru, které jsou kvalitativně odlišné a oddělené od sebe. Sakrální sféra obsahuje zákony (vztahy uvnitř jednotlivých sfér i mezi nimi), kterými se řídí sféra profánní. „Rituály jsou pak pravidly chování ukládajícími člověku, jak se má chovat v přítomnosti posvátného.“<sup>9</sup>

Durkheim zvláště zdůrazňuje kolektivnost náboženství a rovněž to, že člověku umožňuje žít. Náboženství ukazuje člověku možnosti (potencialitu, sílu k tvorbě). Člověk svým jednáním uskutečňuje náboženství (tedy nějakou strukturu) a výsledkem je společnost. Společnost se vytváří díky jednání a toto jednání je složeno ze symbolů, které reprezentují

---

<sup>6</sup> Jüptner (2008): s. 218.

<sup>7</sup> Durkheim (2002): s. 55–56.

<sup>8</sup> Durkheim (2002): s. 36.

<sup>9</sup> Durkheim (2002): s. 49.

kolektivní ideje a umožňují společné jednání, tedy existenci společnosti. To dovoluje Durkheimovi říci, „že náboženský život je jaksi zhuštěným výrazem celého kolektivního života.“<sup>10</sup>

Stejně jako je posvátné spojeno s reálným, je s ním spojen ideál. Ideální a reálná společnost spolu nesoupeří, nejsou protiklady, které se vylučují. Naopak se podmiňují. „Žádná společnost nemůže vzniknout ani se přetvořit, aniž by si zároveň vytvořila ideál. Stvoření ideálu není nadbytečným aktem, který se připojí k již jednou vytvořené společnosti; je to sám akt, jímž se společnost utváří a periodicky obnovuje.“<sup>11</sup>

### 1.3 Občanské a politické náboženství

Bellah ve svém konceptu využívá ideu občanského náboženství vytvořeného Rousseauem a teorii náboženství vytvořenou Durkheimem.<sup>12</sup> Podle Bellaha pomáhá občanské náboženství najít společnosti identitu. Něco, co člověku odpoví na otázky, pomůže mu orientovat se ve světě. Občanské náboženství umožňuje vytvořit kolektivní vědomí – „vytváří [...] symboly národní solidarity a mobilizuje hluboké úrovně osobní motivace k dosahování národních cílů.“<sup>13</sup>

Bellah navazuje na Durkheima, pro kterého je každá společnost svázána s náboženstvím a nemůže bez něj existovat. Občanské náboženství tedy představuje souhrn idejí, z nichž vyrůstá celá společnost. Tento společenský základ je pod Durkheimovým vlivem umístěn v sakrální sféře. Proto se s ním musí zacházet patřičným způsobem a lze se s ním setkat jen ve vymezeném prostoru a čase – „Co lidé říkají při slavnostních příležitostech, se nesmí brát doslova, neboť je to spíše náznak hluboce zakořeněných hodnot a závazků, které se v každodenním životě neprojevují explicitně.“<sup>14</sup> V Bellahově výkladu je důležitým prvkem, který společenské základy, principy a vztahy, na kterých stojí společnost, posouvá do sakrální sféry, je odkaz na „Boha“, který tedy není konkrétním Bohem nějaké církve nebo náboženství. Je to symbol, který upozorňuje právě na zásadní, všemi sdílené (univerzální) hodnoty.

Durkheimovo pojetí náboženství se týká celé společnosti, avšak Bellahovo občanské náboženství je odděleno od jednotlivých církví, náležejících jako tradiční náboženství do soukromé sféry, a týká se jen veřejné sféry. Zároveň Bellah odmítá spojení občanského náboženství se státem, tady se projevuje proti Rousseauovi, který své občanské náboženství

---

<sup>10</sup> Durkheim (2002): s. 453.

<sup>11</sup> Durkheim (2002): s. 456.

<sup>12</sup> Jüptner (2008): s. 219.

<sup>13</sup> Bellah (1967).

<sup>14</sup> Bellah (1967).

spojuje se státem. Bellah to odůvodňuje tím, že občanské náboženství by se při takovém spojení mohlo stát oslavou jen jedné skupiny (národa), což by bylo v protikladu k univerzálnosti konceptu, která má sjednocovat jednotlivé skupiny uvnitř společnosti a mohla by celou společnost spojovat s jinými společnostmi<sup>15</sup>.

Jenže Durkheimovo pojetí náboženství také vytváří autoritu a navíc Durkheim uvažoval o tom, že v moderní společnosti se role tradičního náboženství-církve ujímá stát. Ať už přeceňování Durkheimovy teorie náboženství v rámci konceptu občanského náboženství pochází od Bellaha nebo jeho následovníků<sup>16</sup>, vystavuje se takový koncept kritice. Durkheimovo pojetí náboženství je určeno k vytvoření a udržení skupiny, vytváří skupinovou identitu a nebere zřetel na jednotlivce. Proto je stejně důležitý Rousseauův podíl na Bellahově občanském náboženství, protože Rousseau požaduje svobodu pro jedince. Je dobré si uvědomit, že Durkheim vytvářel svou teorii pro obecné náboženství, ale Rousseau u svého občanského náboženství počítá s křesťanství.

Pro Durkheima není žádná společnost představitelná bez náboženství, protože je to prvek, který strukturuje, vytváří svět, umožňuje život. Při užívání dichotomie sakrální – profánní se během vývoje dostává politika a stát do profánní sféry. Aby však moderní společnost (s organickou solidaritou) byla schopná fungovat (koordinace mnoha na sobě závislých skupin bez tendence rozkladu), musí využívat sakrální sféru, tedy náboženství. Tím si společnost může uchovat strukturální zásady pospolitosti (společnosti s mechanickou solidaritou) s její větší mírou stability. Durkheimova sakralizace státu-politiky v moderní společnosti však může vést k potenciálnímu zneužívání ze strany státu. Důvodem je stálý růst moderní společnosti – rostoucí specializace, byrokratizace, počet zákonů. Tím se společnost stává pro jednotlivce nepřehlednou. Aby k tomu nedošlo, aby jedinec neztratil svobodu, nesmí Bellahova koncepce občanského náboženství podceňovat Rousseaua.

Rousseau se snažil vyřešit problémy nesvobody své doby tak, že na politiku a nikoli na církev-náboženství deleguje úkol umožňovat život. Tím pádem na stát přecházejí vlastnosti náboženství, protože už v něm (a politice) nejde o uspokojování specifických cílů, přinejmenším ne zcela. Rousseau je pak v tomto ohledu vnímán jako neliberální, protože dává příliš moci státu.<sup>17</sup>

Ale Rousseau si je vědom, že stát nadaný takovou mocí (občanským náboženstvím) by mohl opět svobodu vzít a vytvořit nové poddanství. Proto říká, že občanské náboženství by

---

<sup>15</sup> Bellah (1967).

<sup>16</sup> Jüptner (2008): s. 224.

<sup>17</sup> Beiner (2010): s. 2: „Liberalismus odmítá zmocnění náboženství i přes dobrý úmysl podpory občanství. V tomto smyslu se liberalismus a občanské náboženství dostávají do opozice.“

mělo být „jako“ náboženství tradiční. Přičemž ze zvažovaných náboženství vnímá jako nejideálnější křesťanství (díky jeho universalismu). Jak bylo zmíněno výše, Rousseau nepovažuje křesťanství za možného adepta na občanské náboženství kvůli jeho těžišti, které leží ne v tomto, ale onom světě, čímž se podle Rousseaua nehodí pro správu tohoto světa. Rousseau z toho pak vyvozuje nutnost oddělení církve od státu.

Můžeme pravděpodobně říci, že Rousseau vidí řešení v tom, že pravda je na obou stranách (náboženství i stát-politika), ale ani jedna ji nemůže vlastnit zcela, protože by tím byly náchylné k jejímu zneužívání. Rousseau tedy řeší problém hledáním rovnováhy, z jeho pohledu podporou občanství<sup>18</sup>. Sám vlastně zdůrazňuje, že občanské náboženství má vést k jeho posilování. Když Rousseau nedokáže rozřešit spor mezi politikou a náboženstvím ve prospěch jedné ze stran, pak lze snad v občanství vidět jakýsi most mezi nimi. Umožní využívání obou tím, že dovolí členům společnosti vidět obě strany z jejich vnějšku. Umožní vidět pozitiva i negativa obou stran a to, že je nebezpečné upřednostňovat jednu před druhou, že je lepší jejich spojení a využívání jen jejich pozitiv.<sup>19</sup>

Zároveň Rousseau upozorňuje na nutnost stálé přítomnosti (romantického) partikularismu, který je pokračováním jedinečnosti pospolitostí, které kdysi „sepsaly“ společenskou smlouvu. Pro to, aby nebyla nakonec společnost redukována na množinu identických, atomických jednotek-individuí (netečných vůči sobě). Společnost vlastně naleptala/rozmělnila původní pospolitosti vytvořením obecných jednotek, které dostaly všechny stejné základní vlastnosti; konkrétněji můžeme místo jednotky dosadit představu „člověka“, která se vytvořila během dějin v západní křesťanské kultuře a byla sdílena všemi církvemi. Jenže stát neměl být stejný jako církev a občanské náboženství nemělo být stejné jako tradiční náboženství. Aby však stát dokázal člověka ochránit v tomto světě, musel na základě představy o člověku vytvořit individuum, které patřilo čistě do tohoto světa a tím pádem bylo státem uchopitelné. Byl vytvořen moderní občan. Občan byl vyvázán z původních pospolitostí (jednotlivých náboženství-církví), ale zároveň by nemohl existovat, kdyby tyto pospolitosti nebyly, protože představa člověka přesahovala tento svět, tudíž i stát. Kdyby došlo k tomu, že by je stát příliš rozmělnil, stalo by se, že člověk by splynul s občanem a stát jako organizátor života občanů by získal přílišnou moc. Tak by došlo k vytvoření nové pospolitosti, která by jedinci opět svobodu vzala, protože by představu, co člověk-občan je, vytvářela a vlastnila. Člověk-občan by mohl být vydán do rukou těch, kteří

---

<sup>18</sup> Možná by bylo přesnější říci „podporou občana“, tedy individua, člověka. Ve francouzštině a angličtině se rozlišuje *civique* od *civile*, resp. *civic* od *civil*. Rousseau usiluje o *religion civile* a po něm Bellah o *civil religion*, nikoli o *civic religion*. Oba termíny se překládají jako „občanské“, ale je nutné je rozlišovat: „*civic* = občanské jako odvozené od obce, a *civil* = občanské jako vycházející z individua.“ [Orwin (1995): s. 72].

<sup>19</sup> Beiner (2010): s. 16.

by stát-politiku řídili. Když si připomeneme, co bylo řečeno o náboženství v Durkheimově pojetí – zjednodušeně že vytváří svět a umožňuje život –, pak moderní společnost jako soubor stále se skládající z různých pospolitostí (církví) a řízený státem se nesmí přetvořit v pospolitost (církve), nesmí vlastnit to, co dělá z jejích členů, kým jsou.

Jako inspirace, která Bellaha přivedla k promýšlení americké situace a formulování občanského náboženství, na něj nemohl nepůsobit Alexis de Tocqueville, který snad jako první upozorňuje na specifika americké společnosti. Bellah uvádí Tocquevillovu myšlenku, podle které „americké církevní náboženství „jako politická instituce silně přispívá k podpoře demokratické republiky“<sup>20</sup>. Když Bellah uvádí, že občanské náboženství není spojeno se státem, odklání se od Rousseaua, který i přes vědomí zneužitelnosti ze strany státu své občanské náboženství se státem spojuje. Navíc ona zvláštní situace popisovaná Tocquevillem se vytvořila bez přispění konkrétního náboženství-církve, nebyla vázaná výhradně na aktivitu jedné skupiny (pospolitosti), ale všech. Proto Bellah ve své teorii používá Durkheima, který možnost existence společnosti spojuje s náboženstvím-církví.

Bellahovo občanské náboženství bylo možno brát za případ ideálu, který vytváří fungující společnost. Tento ideál pocházející ze sakrální sféry, vlastně ideální představa budoucí společnosti, byl předpokladem fungování a existence všeho dalšího, co je pro společnost důležité. Občanské náboženství jako ideál nepatřil žádné konkrétní skupině a byl sdílen všemi. Občanské náboženství tak nebylo svázáno s žádnou konkrétní církví, ovšem ani se státem, protože on jako profánní entita z něj teprve vyvstával.

Durkheim ale nesmí být přeceňován, protože Rousseau je nutný k tomu, aby se vůbec mohl vytvořit prostor pro vznik občanského náboženství. Rousseau i se svými nedostatky přináší do Bellahova konceptu občanského náboženství univerzalitu křesťanství (spolu s dalšími implikacemi) stejně jako osvícenské prvky (individualismus, svoboda, rovnost).

Přeceňování Durkheimovy složky v Bellahově občanském náboženství vede ke kritice celého konceptu. A je to také důvod, proč Bellah nemá pravdu, když tvrdí, že občanské náboženství je nezávislé na státu. Rousseauovská i Durkheimovská složka Bellahova občanského náboženství zahrnují vztah k politice a státu. Bellahovo občanské náboženství je pak možné považovat za typ politického náboženství.

Je tedy občanské náboženství podskupinou politického náboženství? Nejsou to náhodou stejné fenomény s odlišnými názvy? Pravda je, že existují nejasnosti s názvy i obsahy, které se za nimi nacházejí, např.: „public religion, public philosophy, public theology, republican

---

<sup>20</sup> Bellah (1967). Gentile uvádí obdobnou Tocquevillovu myšlenku, podle které došlo ve Spojených státech ke „spojení jinde soupeřících stran – náboženského ducha a ducha svobody“ [Gentile (2008): s. 46].



religion, civic faith.“<sup>21</sup> Sám Bellah při dalším rozpracování svého konceptu začíná používat pojem „veřejné filozofie (public philosophy)“<sup>22</sup>.

Přesto je občanské náboženství vhodné vydělovat jako zvláštní kvalitu. Ovšem nelze popírat souvislost s politickým náboženstvím. Alespoň v teorii, protože ve skutečnosti je rozdíl mezi na jedné straně občanským náboženstvím a na druhé straně nacismem, fašismem a komunismem plynoucí z historických zkušeností jasný.

Reakcí na tuto nesnáz je pojetí kontinua, kde občanské a politické náboženství tvoří póly, ideální typy, kdy realita se nalézá někde mezi nimi a podle okolností se přiklání k jednomu nebo druhému konci. Takový přístup vypracovala Marcela Cristi v své práci *From Civil to Political Religion – The Intersection of Culture, Religion and Politics*.

K Bellahově konceptu občanského náboženství jako prostředku sebepochopení a vytváření kolektivní identity lze podle Cristiové nejlépe porozumět, bude-li se k němu přistupovat „jako k fenoménu, který se manifestuje ve dvou formách: jako kultura (Durkheimův ‚civilní‘ přístup) a jako ideologie (Rousseauův ‚politický‘ přístup).“<sup>23</sup> Obě nazírání přinášejí občanskému náboženství odlišné vlastnosti, přičemž je nutné přihlížet k momentální situaci, takže přesnější je hovořit o menší nebo větší míře výskytu té či oné vlastnosti. Ale samostatně jsou protipóly, občanské – politické náboženství, vymezeny těmito vlastnostmi: implicitní – explicitní, přirozené – umělé, spontánní – vynucené, symboly – ideje, citové – racionální, fenomén klidového – krizového období.

Cristiová chce ukázat, že koncept občanského náboženství Bellaha a jeho následovníků, který se příliš přiklání k Durkheimově straně, se vystavuje kritice. Svou kritiku shrnuje do pěti bodů<sup>24</sup>: 1) Občanské náboženství sice slouží k integraci společnosti, ale může být rovněž zdrojem konfliktu. 2) Občanské náboženství vztahované k společnosti jako celku by se měnilo v národní náboženství. Přestalo by se jednat o zvláštní fenomén, a mohlo by být považováno jen za mocensky podporované („tradiční“) náboženství, jedno mezi mnohými. 3) Občanské náboženství sice má schopnost legitimizovat sociální a politické uspořádání společnosti, ale nemůže být legitimizátorem „každodenní“ politiky, politiky určité skupiny uvnitř společnosti.<sup>25</sup> 4) Občanské náboženství jako spontánní fenomén by mohl být příliš závislý na momentálních silách nebo náladách. 5) Občanské náboženství nemůže být zcela

---

<sup>21</sup> Cristi (2001): s. 3.

<sup>22</sup> Jüptner (2008): s. 224.

<sup>23</sup> Cristi (2001): s. 4.

<sup>24</sup> Cristi (2001): s. 9–11. Obdobná kritika v Jüptner (2008): s. 224–226.

<sup>25</sup> Jednotlivé skupiny „vstupují do diskurzu [občanského náboženství]“ a ten jim umožní komunikaci s dalšími skupinami a možnost zdůvodňovat své cíle. [Jüptner (2008): s. 225.]

oddělené od státu. Např. sféra školství a vzdělání je oblastí, kde se občanské náboženství předává, a kterou stát reguluje.

Cristiová ve svém chápání občanského náboženství jako kontinua upozorňuje na skutečnost, že svou vázaností na politiku a náboženství nebo podle jejích slov chápáním občanského náboženství jako kultury a ideologie se v životě společnosti užívá občanského náboženství dle situace. Záleží na stavu, ve kterém se společnost nachází. Je-li v stabilizovaném, klidovém stavu, přibližuje se podoba občanského náboženství Durkheimovskému konci kontinua. Je-li však v stavu otřesů a nejistoty, přibližuje se podoba občanského náboženství Rousseauovskému konci kontinua.

Rousseauovský model občanského náboženství je brán jako politické náboženství, které může v určitých situacích nabýt extrémní podoby autoritářské nebo totalitní ideologie (fašismus, nacismus, komunismus). Jako rozlišující prvek, který odděluje „dobré“ občanské náboženství od „zlého“, může sloužit míra dobrovolnosti a koncentrace posvátných symbolů (občanského náboženství)<sup>26</sup>. Čím vyšší je míra donucení a jsou-li symboly koncentrovány v jednom centru, tím více se jedná o neliberální a nedemokratický systém. A tím méně se dá mluvit o občanském náboženství, protože se zcela vytrácí Durkheimovská část, tedy všemi sdílený implicitní prvek, samovolný souhlas. Převáží explicitní příkazy a vnější donucení. Je nutné si připomenout, že občanské/politické náboženství se vyvinulo v křesťanské kultuře a „náboženství“ je definičně ovlivněno křesťanstvím. Tím pádem si politické náboženství nebude činit nárok pouze na vnější konformitu, chování, jak by to vyžadovalo například antické římské náboženství (de facto druh politického náboženství). Ale bude si dělat nárok rovněž na vnitřní konformitu, bude chtít ovládat duši. Bude chtít vlastnit celého člověka.

Zde se setkáváme s problémem výše popsaným u Rousseaua, který si byl vědom, že stát a jím ovládané politické náboženství mohou být pro svobodu člověka nebezpečné. Ovšem v interpretaci Cristiové se tato Rousseauova obava neobjevuje a proto snad může být forma občanského náboženství, která se na kontinuu přibližuje Rousseauově konci, vnímána jako nežádoucí. Rousseau si je však vědom, že stát nemůže vlastnit, definovat člověka, protože to, kým člověk je, stát přesahuje. Vychází-li však pojetí člověka v občanském náboženství z křesťanské tradice, nemůže si občanské ani politické náboženství činit nárok na kontrolu celého člověka. Totalitární režimy minulosti si mohly sebe přísněji vynucovat souhlas, ale stejně se proti nim vytvořila opozice, protože nemohly člověka ovládnout cele, když jeho určitá část byla vytvářena ve vztahu s oním světem, který byl státem a politikou neovladatelný.

---

<sup>26</sup> Jüptner (2008): s. 225.

U Cristiové, v pojetí kontinua občanské – politické náboženství, jsou oba fenomény spojené. Jejich spojitost uvádí rovněž Gentile a radí je pod obecnější termín „světské náboženství“, za nímž se může skrývat „jakákoliv lidská činnost od vědy až po dějiny, od divadla až po sport, která má posvátný ráz a je z ní učiněn předmět kultu, zbožňování a oddanosti.“<sup>27</sup> Občanské/politické náboženství je výsledkem sakralizace politiky. K tomu mohlo dojít po vzniku a rozvoji moderního státu a s procesem sekularizace. Až v situaci oddělení státu od církve a vítězství principu vlády lidu mohlo dojít k sakralizaci politiky, kdy se stát snaží „získat svůj vlastní náboženský rozměr v tom smyslu, že si osvojí vlastní posvátný ráz, až si nakonec osobuje právo definovat význam a základní cíl lidské existence týkající se jednotlivce i společnosti.“<sup>28</sup> Ovšem důležité je, jaký charakter nabude stát, politika a společnost, protože „politické náboženství může posvětit demokracii či autokracii, rovnost či nerovnost, národ nebo lidstvo...“<sup>29</sup>

Nakonec Gentile vyslovuje následující definici:

*„Občanské náboženství je formou sakralizace kolektivní politické entity, která se neztotožňuje s ideologií určitého politického hnutí, prosazuje oddělení státu od církve, a přestože postuluje existenci nadpřirozené, božským zásahem vytvořené bytosti, koexistuje s tradičními zavedenými náboženstvími, aniž by se ztotožňovalo s nějakým náboženským vyznáním; [...] uznává širokou nezávislost jedince na posvěcené společnosti a obyčejně apeluje na spontánní dodržování etických zákonů společnosti a kolektivní liturgie.“<sup>30</sup>*

Pokud skutečně platí spojitost politického a občanského náboženství, je rozlišení mezi nimi v politickém a sociálním uspořádání, které jedno či druhé posvěcuje. Občanské náboženství se konkrétně pojí se státem/společností, které si osvojily demokracii, liberalismus a občanskou společnost.<sup>31</sup>

---

<sup>27</sup> Gentile (2008): s. 23.

<sup>28</sup> Gentile (2008): s. 10–11.

<sup>29</sup> Gentile (2008): s. 185.

<sup>30</sup> Gentile (2008): s. 185.

<sup>31</sup> V souvislosti občanského náboženství jako podmínky stabilního liberálně demokratického státu můžeme rovněž připomenout Böckenfördeho diktum: Svobodný sekularizovaný stát žije z předpokladů, které sám nemůže garantovat. – „Svobodný stát může na jedné straně existovat, jen pokud se svoboda, již zaručuje svým občanům, reguluje zevnitř, z morální podstaty jednotlivce a z homogenity společnosti. Na straně druhé stát tyto vnitřní regulační síly ovšem nemůže garantovat sám ze sebe, to jest prostředky právního nátlaku a autoritativního příkazu, aniž by se vzdal své svobodné povahy a upadl – v sekularizované rovině – zpět k onomu totalitnímu nároku, z něhož se v konfesních občanských válkách vymanil. Diktovat státní ideologii, oživit tradici aristotelské polis či hlásat ‚objektivní systém hodnot‘ totiž právě znamená zrušit onu rozlukou, z níž vyrůstá svobodná povaha státu.“ [Böckenförde (2006): s. 21].

## 1.4 Občanské náboženství a teorie náboženství

Občanské náboženství se v sociologii řadí k fenoménům moderní doby, které začaly vznikat ke konci 18. a v 19. století. Jako náboženské byly označeny a také studovány až ve 20. století. Podívejme se nyní na základní přístupy, které se aplikovaly na náboženství během 20. století, a možnost jejich aplikování na fenomén občanského a politického náboženství.

### 1.4.1 Substanční a funkcionální přístup

V sociologii existují dva hlavní přístupy ke studiu náboženství<sup>32</sup>: substanční a funkcionální. Substanční přístup se ptá „Co je náboženství?“ nebo „Co je podstatou náboženství?“. Funkcionální přístup definuje náboženství z hlediska jeho funkcí, které plní pro společnost a jedince.

Když si substanční přístup přesně určí, co náboženství je, snadno pak pod tento pojem přiřadí konkrétní případy. Základem tohoto přístupu je rozlišení sakrální a profánní sféry, přičemž podstatou náboženství je sakrální sféra. Co všechno však pochází z posvátné sféry a tedy co všechno je náboženství, se může různit a tím také počet konkrétních případů, které budou označeny jako náboženství. Navíc mohou substančnímu přístupu stále unikat určité jevy, které ve funkcionálním přístupu spadají pod náboženství. Proto se v substančním přístupu používají pojmy paranáboženství a kvazináboženství<sup>33</sup>, které pomáhají zařadit „náboženské“ fenomény z pohledu substanční definice těžko zařaditelné. Paranáboženství je nenáboženským systémem s určitými rysy a funkcemi náboženství, ale bez víry v nadpřirozeno; kvazináboženství se vydává za náboženství, ovšem nejsou u něj přesně rozdělené (vědomě nebo nevědomě) sféry posvátného a světského.

Funkcionalistický přístup se snaží „vysvětlit existenci sociálních institucí, jako je např. náboženství, pomocí potřeb, které tyto instituce naplňují“<sup>34</sup>. Funkcionalisté se tedy neptají „co je“ a „odkud je“, ale zajímá je „jak“ a „k čemu“. Ovšem poté, co se vymezí určité funkce náboženství, může se stát, že některé se dají najít rovněž u systémů, které se za náboženské nepovažují<sup>35</sup>.

Funkcionalismus se začal rozvíjet v první polovině 20. století. Navazoval především na dílo Émila Durkheima. Před sociologií, ve které se funkcionalismus plně prosadil až po druhé světové válce, byl rozpracován v sociální antropologii, kde jsou za jeho klasiky považováni Bronisław K. Malinowski a Alfred R. Radcliffe-Brown. Základem jejich uvažování byly tři

---

<sup>32</sup> Lužný (1997): s. 22–23.

<sup>33</sup> Lužný (1997): s. 24.

<sup>34</sup> Citován Anthony Blasi podle Nešpor a kol. (2008): s. 61.

<sup>35</sup> Nešpor, Lužný (2007): s. 117.

myšlenky: 1. „každá instituce jako základní stavební jednotka společnosti, slouží k zachování celku“; 2. „každý prvek plní nějakou pozitivní funkci pro celek“; 3. „každá významná životní funkce je nezastupitelnou a neoddělitelnou součástí sociálního systému“<sup>36</sup>. Ačkoli na počátku jsou si jejich hlediska blízká, později se objevují rozdíly, takže je dnes Malinowski označován za reprezentanta funkcionalistického přístupu a Radcliffe-Brown za reprezentanta strukturálně-funcionalistického přístupu.

Malinowského přístup vychází z teorie potřeb, ve které jsou základem potřeby biologické. Instituce náboženství, jako součást kultury, umožňuje vykonávat činnosti, které naplňují potřeby, jež vznikají při napětí během interakce s prostředím a lidmi. „Funkcí náboženství je z tohoto hlediska ‚ritualizovat optimismus člověka, zvýšit jeho víru ve vítězství naděje nad strachem‘.“<sup>37</sup> Radcliffe-Brown se ve své práci více soustředil na sociální strukturu jako na systém vztahů vtělený do sociálních institucí složených z kulturních prvků. „Základní sociální funkcí náboženství [...] je vyjádřit sociální hodnotu věcí a jevů, zdůraznit význam objektů [...] a vytvářet sdílený pocit závislosti jednotlivce na sociální struktuře společnosti.“<sup>38</sup>

V sociologii byl důležitým teoretikem funkcionálního směru Talcott Parsons. Jako funkcionalista navazoval samozřejmě na Durkheimovu sociologii, ale rovněž se inspiroval sociologií M. Webera. Parsons vybuodoval svou funkcionální teorii na čtyřech základních myšlenkách neboli „funkcionálních imperativech společnosti, kterými jsou adaptace, dosahování cílů, integrace aktérů a udržování latentních vzorců“<sup>39</sup>.

Jedním z Parsonsových žáků a představitelů funkcionalistického směru v sociologii náboženství byl Thomas O’Dea. Náboženství jako každá další společenská instituce doplňuje ostatní instituce a udržuje mezi nimi rovnovážný stav, který umožňuje stabilitu a přetrvání společnosti. O’Dea zaznamenal šest základních funkcí náboženství<sup>40</sup>:

1. poskytnout podporu, konsolidaci a útěchu;
2. prostřednictvím kultu a obřadů nabídnout transcendentní vztah a tím také pocit bezpečí a identity díky autoritě založené na nauce a hodnotách;
3. sakralizace norem a hodnot společnosti, čímž se upřednostňují skupinové cíle před individuálními touhami a posiluje se legitimita uspořádání společnosti;
4. nabídnout rovněž určité hodnoty, které mohou zpochybnit stávající

---

<sup>36</sup> Soukup (2005): s. 426.

<sup>37</sup> Soukup (2011): s. 328.

<sup>38</sup> Soukup (2011): s. 328.

<sup>39</sup> Nešpor a kol. (2008): s. 63.

<sup>40</sup> Nešpor, Lužný (2007): s. 67–69.

uspořádání a umožnit změnu;

5. přispět ke zformování a udržování identity skrze osvojení daného

*Weltanschauung*;

6. usnadnění přechodů jedince z jedné věkové skupiny do druhé.

„[Z tohoto vyplývá], že funkcionalismus klade velký důraz na integrační působení náboženství. Podle něj náboženství sjednocuje jedince s jeho skupinou [...] a vede ho k takovému myšlení a jednání, které je v souladu s cíli jeho společnosti... Z tohoto pohledu funkcionální teorie nahlíží na náboženství jako na funkcionální nezbytnost pro všechny společnosti...“<sup>41</sup>

Z funkcionalistické perspektivy se na náboženství díval také německý sociolog Niklas Luhmann. Jeho originální teorie společnosti je založena na třech pojmech: systém, vývoj a komunikace<sup>42</sup>. Luhmann říká, že pro svět je příznačný vývoj k stále větší složitosti, k narůstání množství prvků. Společnost jako sociální systém si vybírá jen některé prvky a rovněž je různě spojuje podle vlastní potřeby (vytváření systému a subsystémů). Zároveň systémem nepřijaté prvky nemizí, ale existují dále, jen se s nimi nepočítá. Sociální systém takto provede „redukci komplexity“ a musí také zdůvodnit sám sebe, výběr právě těch prvků, z kterých se skládá. Sociální systém se dále vyvíjí a musí stále vybírat z množství možností. Luhmann používá pro existenci všemožných prvků a možností jejich výběru v souvislosti s charakteristikou sociálního systému termín „kontingence“. Jednotlivé dílčí systémy jsou mezi sebou spojeny (komunikují) a rovněž uvnitř sebe spojují prvky, z kterých se skládají. „V souladu s těmito charakteristikami sociálního systému se Luhmannův zájem o náboženství týká otázky funkce náboženství v procesu redukce komplexnosti světa... Podle Luhmanna se funkce náboženství ve společnosti zakládá na přetvoření nevymezeného světa ve svět, který je možné vymezit.“<sup>43</sup>

Náboženství dokáže vytvářet obecné způsoby výběru z existujících možností, čímž vytváří spojení mezi subsystémy, a na základě těchto obecných způsobů si jednotlivé subsystémy vytvářejí své vlastní, kterými se řídí. Tak je umožňována existence celého sociálního systému. V moderní době, která je charakteristická nárůstem specializace, tedy růstem subsystémů a jejich osamostatňováním, je náboženský subsystém vystaven nebezpečí své vlastní přílišné specializaci (to je podle Luhmanna sekularizace, v jeho pojmech sebereflexivita a autoreferenčnost); pro ostatní subsystémy je to přirozené, čímž ztrácí schopnost komunikace s ostatními subsystémy. Dochází k růstu nebezpečí, že subsystémy si

---

<sup>41</sup> Nešpor, Lužný (2007): s. 67–69.

<sup>42</sup> Nešpor a kol. (2008): s. 69.

<sup>43</sup> Nešpor a kol. (2008): s. 69.

nebudou vzájemně rozumět a že pro sebe mohou vybírat takové nové prvky, které budou jim samotným prospěšné, ale nebezpečné pro ostatní. Výsledkem je zvyšování možnosti rozpadu celého sociálního systému, tedy společnosti. Prvkem, který umožňuje náboženství vytvářet ony obecné způsoby, je jeho práce s transcendentem, s tím, co přesahuje jeho i ostatní subsystémy. Z této pozice mimo dokáže vidět jako celek celý systém (společnost), sebe i všechny ostatní subsystémy; dokáže tak celku porozumět, a proto je schopno ho udržovat pohromadě.

#### 1.4.2 Konstruktivistický přístup

Nejnámějšími představiteli konstruktivistického přístupu jsou Peter L. Berger a Thomas Luckmann. Jejich společným dílem je Sociální konstrukce reality, které se stalo základem, jenž citují různí další autoři (i mimo sociologii) pracující v rámci konstruktivistického paradigmatu.

Základem konstruktivistické teorie společnosti je proces externalizace – objektivizace – internalizace. Lidé žijící ve skupině během své spolupráce potřebují komunikovat, aby si navzájem porozuměli a právě umožnili samotnou spolupráci. Na začátku je pouhý popis toho, co právě děláme. Pokud se to týká nějaké činnosti, která se ukáže být užitečná a důležitá, začne se tato činnost (i komunikace o ní) ustalovat – tj. habitualizace. Činnosti nabývají ustálené podoby a obecnějšího charakteru, takže se již neříká: „děláme to“ ale „dělá se to“. Vznikající zvyky a normy začnou být vyžadovány od nových členů skupiny, kteří je již budou pociťovat jako objektivní, vnější, protože jsou jim předloženy hotové. Tak se habitualizované činnosti institucionalizují a začínají tlačit na jedince, kteří je musejí přijmout (proces internalizace).

V základním procesu externalizace – objektivizace – internalizace probíhá významný proces legitimizace. To je proces, kterým se sjednocují, harmonizují jednotlivé objektivizace do jednoho celku. Legitimizace udává členům společnosti význam, smysl souhrnu všech objektivizací, které internalizují, tedy veškeré existující reality. Slovy autorů: „Legitimizace ‚vysvětluje‘ institucionální řád tím, že jeho objektivovaným významům přisuzuje kognitivní hodnotu, [a] ospravedlňuje institucionální řád tak, že jeho praktickým imperativům dodává normativní důstojnost.“<sup>44</sup>

Podle Bergera a Luckmanna existují čtyři úrovně legitimizace, přičemž náboženství náleží do nejvyšší, čtvrté úrovně, k tzv. symbolickým světům. Symbolické světy jsou legitimizacemi, které integrují a hierarchizují legitimizace, které sami o sobě dokážou

---

<sup>44</sup> Berger, Luckmann (1999): s. 94.

udržovat objektivizace. Ale protože se může vytvořit více legitimizací nějaké objektivní skutečnosti, vybírá se do symbolického světa jen jedna, která se hodí k ostatním. Symbolické světy vytvářejí nejširší rámce, které pojmu vše. A jako legitimizace se svým kognitivním charakterem vlastně vytvářejí svět, jehož obsahem je to, co si lidé v běžném jazyce pod tímto pojmem představí.<sup>45</sup>

Symbolické světy umožňují integraci jedince, integraci společnosti a integraci mezi jedincem a společností. Symbolické světy vytvářejí časoprostorovou integraci, vytváří kontinuitu minulosti, přítomnosti a budoucnosti, kontinuitu mrtvých, živých i nenarozených, kterou jedinec může vnímat jako věčnou, jako něco, co transcenduje jeho konečnou existenci. Tím může jedinec zmírnit/odstranit svůj strach.<sup>46</sup>

### 1.4.3 Implicitní náboženství

S moderními fenomény, jako je občanské náboženství, se substanční přístup vypořádává tak, že vytváří speciální kategorii. Kdežto z funkcionálního hlediska spadá občanské náboženství do kategorie náboženství podle svých funkcí zcela jasně. Ovšem pro odlišení od tradičních náboženství bývá občanské náboženství a spolu s ním i další projevy sakralizace politiky (a rovněž i jiných kulturních fenoménů) označovány jako „funkcionální alternativa náboženství“<sup>47</sup>.

Existuje rovněž rozlišení na explicitní a implicitní náboženství, které zavedl Jacques Waardenburg. Explicitní náboženství jsou taková, „která jejich přívrženci chápou jako náboženství vědomě a která tak i vědomě interpretují.“<sup>48</sup> Druhý typ je pak takový, který působí jako náboženství nevědomě. Jinak explicitní i implicitní náboženství uvnitř sebe vytvářejí sakrální sféru, která stojí nad realitou a poskytuje jí smysl. Co všechno může dosáhnout u implicitních náboženství charakteru sakrálna? „...ideály, etické principy, estetické kánony, politické vize, sociopolitické cíle, nebo prostě jen spravedlnost, právo na život, práce či peníze. Též určitá osobnost může být díky svému charismatickému vystupování sakralizována; a podobně je tomu i s uměním, vědou, tržní ekonomikou nebo politickým programem.“<sup>49</sup>

Vznik implicitních náboženství je spojen s moderní dobou. Významným okamžikem, předělem byla Velká francouzská revoluce r. 1789. Když bylo tradiční náboženství zbaveno politického a společenského vlivu (tj. proces sekularizace), neznamenal to konec

---

<sup>45</sup> Berger, Luckmann (1999): s. 97.

<sup>46</sup> Berger, Luckmann (1999): s. 103.

<sup>47</sup> Lužný (1997): s. 25.

<sup>48</sup> Waardenburg (1997): s. 123.

<sup>49</sup> Waardenburg (1997): s. 129.



náboženství jako takového, protože funkce, které plnilo, které byly odezvou na určité individuální a sociální potřeby lidí, bylo stále potřebné naplnit. V důsledku toho se část francouzských revolucionářů rozhodla vytvořit nové náboženství<sup>50</sup>. Takové experimenty byly později opakovány v dalších totalitárních režimech. Jednalo se však skutečně jen o experimenty, které neměly dlouhého trvání. Důležitější byly (a jsou) náhražky, které byly dosazeny na uvolněné náboženské místo. Patrně nejúspěšnějším se stal nacionalismus. „Nacionalismus přinášel individuální i skupinovou identitu, vybudoval moderní státy, které jsou dodnes hlavním rastrovým členěním evropských populací, pro jeho slávu byli lidé dlouho ochotni přinášet nejvyšší oběť. [...] pro velkou část Evropanů víc než sto let plnil roli jakéhosi náhradního náboženství.“<sup>51</sup>

Moderní doba tedy umožňuje vznik světských/laických/implicitních náboženství. Ta se zakládají na sakralizaci určitého objektu, který se nachází (z pohledu tradičních náboženství) v profánní sféře. V souvislosti s naším předmětem studia se jedná o sakralizaci politiky, která může nabýt dvou podob: náboženství politického a občanského<sup>52</sup>. Je dobré si uvědomit, že vedle sakralizace politiky může docházet k politizaci náboženství. Jedná se o případy, kdy se tradiční náboženství samo začne spojovat s politickou mocí nebo když si politická moc začne přivlastňovat moc nad institucionálním náboženstvím<sup>53</sup>. Při procesu politizace náboženství můžeme mluvit o vzniku státního náboženství<sup>54</sup>.

Jak jsme popsali v předcházející kapitole, je v praxi rozlišení mezi občanským a politickým náboženstvím obtížnější. Proto je v teorii možné o nich přemýšlet jako o weberovských ideálních typech. Přesto a zároveň právě proto je důležité si udělat jasno v rozdílech mezi danými dvěma typy náboženství, které tím, že vznikají ze stejného procesu, sdílejí určité vlastnosti. Jasným rozdílem je uspořádání společnosti. Občanské náboženství je spojeno s občanskou společností a všemi jejími charakteristikami, o nichž bude řeč v následující kapitole. Nyní si však přiblížíme politické náboženství, čímž si nepřímou ozřejmíme, co občanské náboženství je/není.

Politické náboženství (např. fašismus, nacismus, komunismus) přebírají od tradičních osvědčené nástroje (mýty, obřady, symboly), které interpretují v rámci svého účelu. Toto je pro některé odborníky bod, ve kterém argumentují proti studiu politických náboženství jako „náboženství“, když jsou to stále jen politické ideologie, které utilitárně využívají k nalákání

---

<sup>50</sup> „...byl zaveden republikánský kalendář symbolizující počátek nových dějin [...], který obsahoval i nové svátky (např. Práce, Umění apod.) stejně jako vzpomínky na mučedníky Revoluce. Maratovi, Lepetierovi, Barymu a dalším byly dokonce na mnoha místech postaveny kapličky...“ [Nešpor a kol. (2008): s. 298].

<sup>51</sup> Nešpor a kol. (2008): s. 299.

<sup>52</sup> Gentile (2008): s. 11.

<sup>53</sup> Gentile (2008): s. 12.

<sup>54</sup> Maier (2007): s. 198.

lidí náboženské prostředky<sup>55</sup>. Postoje vůči tradičním náboženstvím se v různých politických náboženstvích liší; některá tradiční náboženství potírají jako konkurenci, další si je snaží podmanit a ještě jiná je jen využívají a prohlašují, že to, co obsahují, je obecným vlastnictvím všech lidí, a žijí s tradičními náboženstvími vedle sebe bez problémů. Politická náboženství však proto mají vždy nějaký vztah k tradičním. Z předchozích slov můžeme odvodit obecné vlastnosti politických náboženství<sup>56</sup>: 1. „mají schopnost napodobit“, 2. „jsou synkretická“ a navíc 3. „jsou pomíjivá“. Pomíjivost je odvozena z konkrétních historických případů a vyplývá z podstaty – z možnosti/nemožnosti nastolit v tomto světě proklamované cíle. A hned dodejme, že jejich cíle směřují k vytvoření „ráje na zemi“, který je spojen již s tímto životem, nikoli jako u tradičních náboženství až s příštím. Danou ideologií sakralizovaná světská entita (např. národ, rasa, třída) vytváří pro své stoupence konečný smysl jejich života, vysvětluje ho ve svých mýtech, symbolech a rituálech. Ze svých stoupců činí vyvolené, kteří se účastní budování dokonalého světa a bojují proti nevěřícím a odpadlíkům za jedinou pravdu, která může být obsažena v nějakém svatém textu či zvěstována svatým mužem. Celý život jedince a společnosti by měl být podřízen jedinému principu.<sup>57</sup>

## 1.5 Občanská společnost

Pojetí občanské společnosti se různí. Jak uvidíme níže, jsou ve hře tři aktéři: samotná občanská společnost, stát a trh (tržní hospodářství/ekonomika), kteří mají podle jednotlivých pojetí různý rozsah. Na začátek je dobré si uvědomit nejen to, že se tyto aktéři různě spojují nebo dávají do protikladu, ale také spojitost s dalšími pojmy: pluralismus, demokracie, právní stát. Než se dostaneme k definování samotné občanské společnosti, připomenutím těchto pojmů si vytvoříme podklad.

Pluralismus bereme jako ideu, která říká, že různé pohledy na svět, výměna názorů, souhlas i nesouhlas jsou lepší a důležité pro rozvoj člověka a společnosti; jde o „přesvědčení, že rozmanitost představuje hodnotu“<sup>58</sup>. Samozřejmě musí být pluralismus doprovázen tolerancí, uznáváním hodnoty pohledu na svět druhého člověka. Pluralitní společnost je taková, kde se lidé mohou sami od sebe sdružovat podle svých zájmů, názorů. Důležité je, že skupiny jsou vždy dobrovolné a otevřené<sup>59</sup>. Jedinec si tedy sám vybírá, do jakých skupin se zapojí, a může být členem vícero skupin najednou.

---

<sup>55</sup> Gentile (2008): s. 28.

<sup>56</sup> Gentile (2008): s. 187.

<sup>57</sup> Nešpor a kol. (2008): s. 300. Gentile (2008): s. 184.

<sup>58</sup> Sartori (2005): s. 20.

<sup>59</sup> Sartori (2005): s. 26.

Pluralismus se týká rovněž politické sféry. Vede jednak ke vzniku různých politických stran. V demokratickém systému se tyto strany podle výsledků v periodicky konaných volbách podílí na řízení státu. A politický pluralismus také znamená dělbu politické moci (klasicky na moc zákonodárnou, výkonnou a soudní). Když v demokracii rozhoduje hlas lidu/občanů, jak tento hlas vzniká? Vždyť je tu díky pluralismu mnoho skupin občanů a politických stran. Hledání řešení se děje v diskuzi; rozdílné zájmové skupiny sice mezi sebou soupeří, ale zároveň je spojují jisté zevšeobecnělé principy<sup>60</sup>. Výsledek vzejde ze souhlasu většiny. Nesouhlasící menšina však nedojde újmě, protože její hlas byl jednak vyslyšen (a může zaznít znovu v další diskuzi, ze které třeba vyjde vítězně) a také obecným uznáním pluralismu musí většina stále respektovat práva menšiny.

Většina i menšina, zkrátka všichni občané mají stejná práva (a povinnosti), která vyplývají z rovného občanství. Všichni občané jsou si rovni a stát se vůči nim chová neutrálně. Dále s tím souvisí to, že právo je univerzální, což znamená, že platí pro všechny bez rozdílu. „Bez rozdílu“ zajišťuje občanům ochranu nejen mezi nimi navzájem, ale také před držiteli státní moci, neboť „právo je nad státem a nad jeho institucemi“<sup>61</sup>.

Nyní zpět k občanské společnosti. Občanský prostor se vytváří mezi státem, trhem a soukromou sférou. Toto vymezení občanské společnosti je vlastně nejužší, základní<sup>62</sup>. Nejčastěji se pracuje s rozlišením na pojetí: generalistické, maximalistické a minimalistické<sup>63</sup>.

Generalisté pojmají občanskou společnost celistvě jako typ společenského uspořádání „vyznačující se určitými rysy, mezi něž patří výkon politické moci v souladu se zákony, volný trh, sociální pluralismus, existence sféry veřejné diskuse o politických rozhodnutích, kultivované vztahy mezi lidmi apod.“<sup>64</sup> Maximalistické pojetí občanské společnosti „zahrnuje celou sféru mimo rodinu a stát, tzn. trh a oblast sdružování zaměřeného na jiné cíle, než je zisk, a další občanské aktivity.“<sup>65</sup> A minimalistické pojetí je vlastně tím základním (viz výše).

Rozdíly mezi jednotlivými přístupy samozřejmě vyplývají z toho, jak se dívají na vztahy mezi občanskou společností a trhem, a občanskou společností a státem. V rámci vztahů mezi občanskou společností a trhem se vytváří rozpor mezi generalisty a maximalisty na jedné a minimalisty na druhé straně. V minimalistickém pojetí je občanská společnost oddělena od trhu i státu, dokonce je pokládána za jim protikladnou<sup>66</sup>. Myslí občanskou

---

<sup>60</sup> Sartori (2005): s. 25, 29.

<sup>61</sup> Cepl (1995): s. 42.

<sup>62</sup> Cepl (1995): s. 70.

<sup>63</sup> Müller (2008): s. 24.

<sup>64</sup> Skovajsa (2010): s. 69.

<sup>65</sup> Skovajsa (2010): s. 70.

<sup>66</sup> Müller (2008): s. 26.

společnost jako dobré místo k rozvoji jedince i skupin, které je chrání před útlakem trhu a státu a které svým nezištným charakterem dokáže zlepšit situaci ve sféře trhu a státu.

Naopak maximalisté a generalisté zahrnují trh do svých pojetí občanské společnosti. „Podle maximalistů i generalistů je zkratka v evropské historické tradici trh neodmyslitelnou komponentou občanské společnosti, stejně tak jako občanská společnost je nemyslitelná bez trhu.“<sup>67</sup> Podle jednoho z představitelů generalistického pojetí, Ernesta Gellnera, je vztah mezi občanskou společností (obecně) a trhem „ještě užší, než by se mohlo na první pohled zdát“<sup>68</sup>. Uvědomíme-li si, na jakých hodnotách občanská společnost stojí – tedy na rovnostářství, pohyblivosti a dobrovolnosti, jde zkrátka o sociální (a politický) pluralismus, který by měl být doplňován ekonomickým pluralismem, jenž by mohl zaručit rozvoj různorodých skupin a tím by také zabraňoval kumulaci zdrojů a moci, centralizaci. „Ekonomika se v tomto světle jeví také jako jedna z nezastupitelných institucí kontroly státu či ideologického monopolu. Spoléhání se na ekonomický růst vyžaduje kognitivní růst, což znemožňuje jakýkoliv ideologický monopol.“<sup>69</sup>

Co se týká vztahů mezi občanskou společností a státem, vytváří se rozpor mezi generalisty a maximalisty. Neboť generalisté do svého pojetí občanské společnosti řadí prvek jisté omezené a odpovědné vlády (sféru státu). Stejně jako při vztahu občanské společnosti a trhu, argumentují generalisté i zde historickou tradicí a komplementárním doplněním.

Bylo ukázáno dělení moderní společnosti, která může být označena jako občanská, na sféru státu, trhu, sféru občanskou a rodinnou/soukromou. Můžeme však pracovat ještě s jiným dělením. Jeho základem je rozdělení na sféru soukromou a veřejnou. A veřejná sféra se dále dělí na sféru politickou a občanskou. Nás zajímá veřejná sféra, která je otevřená všem jedincům. Ona otevřenost ovšem není pro obě veřejné sféry stejná. Politická sféra je tzv. omezeně otevřená, protože je vázaná na stát a jeho instituce, zákony, teritorium. „Na rozdíl od veřejné státní sféry, která je vždy místně omezená na určité území a hierarchicky uspořádaná určitou vládou, občanská společnost jako taková je nekonečná a horizontální...“<sup>70</sup> Otevřenost občanské společnosti, která jí zároveň činí nestabilní, umožňuje vstup a působnost jedinců s jejich různorodými zájmy a pohledy na svět, kteří jsou ve veřejném prostoru sami za sebe nebo jako členové nějaké partikulární skupiny. V tom, že v občanské společnosti působí vždy jedinci jako soukromé osoby, je problém, protože občanská společnost je součástí veřejné sféry. „Nejvýznačnější a paradoxní charakteristikou občanské společnosti je to, že je to

---

<sup>67</sup> Müller (2008): s. 28.

<sup>68</sup> Müller (2008): s. 29.

<sup>69</sup> Müller (2008): s. 30.

<sup>70</sup> Karskens (2004): s. 262.

soukromá a veřejná sféra zároveň.<sup>71</sup> Jedinci-soukromé osoby jsou v občanské (veřejné) sféře vidět a stýkají se s jinými jedinci-soukromými osobami, a proto každý jedinec-soukromá osoba zde nemůže jednat jako čistě soukromá. Musí se omezit. S tím souvisí jistá nutná míra nezúčastněnosti/netečnosti v občanském chování. V okamžiku nějakého rozporu se jedinci srovnají na občany, zmizí jejich specifické vlastnosti soukromých osob a přijmou obecné vlastnosti veřejných osob, nerozlišenou roli občanů.

Nyní se posuneme blíže k politické sféře a budeme se věnovat vztahům mezi občanskou společností a státem, které jsou ve vědeckých diskuzích méně problematické než vztahy mezi občanskou sférou a ekonomikou. Jsou rozlišovány čtyři funkce občanské společnosti vůči státu: ochranná, legitimizační, participační, integrační.<sup>72</sup>

U ochranné funkce se jedná o to, že občanská společnost chrání občana-jedince před tlakem státní moci a brání vůbec státní moci přerůst do monopolního postavení. Občanská společnost jako relativně samostatný prvek dodává svou důvěrou legitimitu vládě a státu. „V žádné demokracii nelze střednědobě vládnout v rozporu s veřejným míněním.“<sup>73</sup>

Pojmem „veřejné mínění“ se myslí prodiskutovaný soubor zájmů směřujících k nejlepšímu stavu celé společnosti, který vzniká ve veřejném prostoru/veřejné sféře<sup>74</sup>. „Veřejné mínění pomáhají výrazně utvářet média, jako tisk, televize nebo internet, která zprostředkovávají informace a názory lidem žijícím v dané společnosti a umožňují jim [...] navzájem se informovat a vyměňovat si názory (také) o záležitostech veřejného významu.“<sup>75</sup>

Každý občan má ve svých politických právech zaručené právo volit a být volen, které mu umožňuje podílet se na rozhodování o veřejných věcech. Občanská společnost svou participační funkcí ovšem umožňuje občanovi vstoupit do diskuze a rozhodnout, aniž by musel čekat na volby. Politická moc v občanské společnosti je decentralizovaná, právě to usnadňuje lidem komunikovat s veřejnou správou a směřovat její rozhodnutí podle jejich zájmů. A protože např. lokální občanské skupiny, které se zaměřují na určitý problém v určitém místě, mají více informací než centrální správa, je rozumné využívat jejich návrhy; problémy se tak řeší rychleji nebo se vůbec nemusí rozvinout. Mezi občanskou společností a státem se vytváří „intermediární neboli zprostředkující sféra“<sup>76</sup>. Do ní patří politické strany a

---

<sup>71</sup> Karskens (2004): s. 261.

<sup>72</sup> Müller (2008): s. 34.

<sup>73</sup> Müller (2008): s. 35.

<sup>74</sup> Veřejná sféra se v minimalistickém pojetí kryje s občanskou společností.

<sup>75</sup> Skovajsa (2010): s. 78 (kulaté závorky doplněny autorem).

<sup>76</sup> Skovajsa (2010): s. 75. Pojmy intermediární sféra a občanská společnost jsou si blízké a politické strany i zájmové skupiny vlastně vznikají v občanské společnosti na základě práva svobodného sdružování. Není jednoduché jasně určit místo politických stran ve struktuře moderní společnosti nebo občanské společnosti v širším pojetí. Přiblížení politických stran občanské společnosti by mohlo být viděno ve „vyprázdňení“ politických stran Ulricha Becka (2007, s. 195–196). Podle něj by mohlo dojít k tomu, že z klasických

zájmové skupiny, které se mohou dělit na soukromé, jež „hájí zájmy svých členů a stoupenců“<sup>77</sup>, a veřejné, jež „hájí zájmy související s obecným blahem společnosti“<sup>78</sup>.

Nakonec integrační funkce občanské společnosti souvisí s nutností spolupráce. Občané se mohou svobodně sdružovat podle různých sdílených zájmů, a chtějí-li tyto zájmy nějak prosadit v politickém rozhodování, je výhodnější se sdružit. Tak se lidé učí společenskému životu, dostávají pocit přináležitosti ke skupině. A rovněž jako členové skupiny se učí komunikovat s jinými skupinami, tak se pocit přináležitosti rozšiřuje na celou společnost. Během procesů odehrávajících se ve skupině i mezi skupinami v celé společnosti dochází k reprodukci společných symbolů, hodnot a norem<sup>79</sup>.

Integrační funkce vytváří vztahy horizontální a vertikální, tedy mezi občany-jednotlivci pohybujícími se v občanské společnosti navzájem a mezi občany a státem. V dnešní situaci – globalizovaná ekonomika, multikulturalismus –, kdy dominují horizontální vztahy, které jsou vlastní občanské společnosti (v generalistickém smyslu), je důležité si uvědomit nutnost udržení vertikálních vztahů, což ovšem nemůže znamenat posilování státu (ve smyslu větší kontroly nad občany). Neboť to by způsobilo opět omezení občanské společnosti tak, že by se zvyšoval tlak na unifikaci (zmenšování/zakrývání/potírání pluralismu) a upřednostňování určité skupiny. Kvůli své otevřenosti a nestálosti potřebuje občanská společnost pro své udržení „výztuž“, kterou jí dokáže poskytnout stát, tedy udržování vertikálních vztahů mezi občanskou sférou a politickou sférou. Jedná se o další paradox občanské společnosti<sup>80</sup>: Zdůrazňováním spíše individuálního/partikulárního než kolektivního/univerzálního narušuje občanská společnost individuální/partikulární, protože občan-jedinec vytváří sám sebe ve společnosti. S tím rovněž souvisí problém identity a legitimacy.

## 1.6 Identita

Za pojmem identita se skrývá otázka „Kdo jsem?“ (nebo Kdo je to?). Pokud si člověk klade tuto otázku, snaží se určit nebo zařadit to, s kým/čím se dostává do styku. Identitu si jedinec nevytváří sám, ale ve skupině. Je to fenomén sociální.

Identita není stálá, mění se v závislosti na prostředí a čase. Identita každého jedince se skládá z mnoha vrstev, jednotlivých identit, které se vynořují na povrch, zaujímají důležitější

---

politických stran zůstane jen obal, správná struktura, která se naplní novým obsahem. Ten bude vytvářen občany-odborníky, kteří budou (třeba jen dočasně) řešit určitý nastalý problém. Taková demokratizace politických stran by znamenala, že se vytratí jasné dělení levice – pravice a stranické ideologie, které již stejně nevyhovují individualizované, rovnostářské, pluralitní občanské společnosti.

<sup>77</sup> Skovajsa (2010): s. 75.

<sup>78</sup> Skovajsa (2010): s. 75.

<sup>79</sup> Müller (2008): s. 36.

<sup>80</sup> Demerath (2003): s. 350.

místo podle své relevantnosti vůči okolnostem. Znamená to, že jedinec rozumí okolnostem, které ho obklopují, a dokáže v nich najít své místo. V rámci teorie sociálního konstruktivismu se hovoří o tom, že jedinec internalizuje objektivní realitu, čímž si vytváří subjektivní realitu; tu zpětně externalizuje a ověřuje. Identifikace, proces vytváření identity, je spojen s udržováním objektivní reality, tedy je spojen s legitimizací, včetně jejího nejvyššího stupně, symbolickými světy.<sup>81</sup>

„Identita je založena na dvou principech: kompetenci a integritě.“<sup>82</sup> Jedinec se vyzná v situacích, ve kterých se nachází, a dokáže na ně reagovat; dokáže s ostatními komunikovat, spojovat se s jednotlivci i skupinami. Zároveň se tak stává „čitelným“ pro ostatní, kteří podle toho k němu přistupují, což ho zpětně ovlivňuje, utvrzuje nebo uvádí v pochybnost, v jeho subjektivitě.

„Identita, jež [...] spočívá ve schopnosti demonstrovat svoji kompetenci, být integrální součástí komunity a budovat vazby vzájemnosti“<sup>83</sup>, se označuje jako pozitivní. A pak je tu identita negativní, která je založena na pasivním přířknutí opaku toho, co přisuzující není; vytváří a udržují se tak stereotypy, předsudky.

Charakterizování identity jako fenoménu sociálního a psychologického je možné jinak vyjádřit jako rozdělení identity na aspekt skupinový a individuální. Právě skupinová identita je to, co nás v souvislosti tématu občanského náboženství zajímá více. S ohledem na právě řečené, nemůžeme říci, že nás „zajímá výhradně“, protože si stále budeme vědomi nerozdělitelnosti uvedených dvojic a napětí mezi jejich členy: objektivní – subjektivní, sociální – psychologický nebo skupinový – individuální, negativní – pozitivní. Můžeme tuto dichotomii přirovnat k té, která se vytváří mezi politickým a občanským náboženstvím.

„Mnozí autoři se shodují na tom, že problém formování identity vyvstal jako naléhavý problém až s příchodem modernity...“<sup>84</sup> Ernest Gellner to vysvětluje přechodem z kontextového do bezkontextového prostředí.<sup>85</sup> Jednalo se o přechod z vesnického do městského prostředí, ze známých vztahů do anomie, ze stavu samostatného obstarávání celého živobytí k specializované práci, z nářečí do spisovného jazyka, z lokální do vysoké kultury. Aby se dokázal člověk v novém prostředí vyznat, věděl, kdo je on sám a kdo jsou druzí, musel si osvojit to, co se nazývá vysokou kulturou. Tato nová tradice byla vytvořena, aby dokázala spojit jedince pocházející z různých lokálních kultur v jednu společnost, která spadala pod správu určitého státu, jenž začal novou tradici podporovat, vyučovat a vyžadovat.

---

<sup>81</sup> Berger, Luckmann (1999): s. 172.

<sup>82</sup> Müller (2008): s. 96–97.

<sup>83</sup> Müller (2008): s. 97.

<sup>84</sup> Müller (2008): s. 98.

<sup>85</sup> Podrobně Gellner (2003): s. 41–46.

V moderních společnostech se tedy kolektivní aspekt identity začal vytvářet na této nově vytvořené tradici. Tato identita nebyla tak samozřejmá jako ta, která se vytvářela v lokálních kulturách, v každodenní interakci mezi známými jedinci ve známém prostředí, neboť tato identita byla určena pro interakci s neznámými v měnícím se, nejasném prostředí. Proto byla nová tradice abstraktní, nepojila se s konkrétním.<sup>86</sup> Jedinec přijme tuto abstraktní identitu v případě, že se běžně dostává do takových situací, ve kterých se nevyzná. Identita umožňuje „zvládat a redukovat nejistotu a mnohoznačnost“<sup>87</sup>. Formování identit je způsob uspořádání skutečnosti umožňující poznání a jednání (a redukcí/odstranění strachu).

Pluralitní, neomezená občanská společnost/sféra se však vytvářením identit redukuje, čímž ničí svou potenciální produktivitu. Na jednu stranu je formování identit nutné, na druhou stranu je neustálé tvoření nových, specializovanějších identit ohrožující pro pluralitu a paradoxně pro udržení přehlednosti společnosti. Protože by došlo k rozdrobení společnosti a jedinec by se opět v narůstajícím počtu identit nevyznal a nevěděl, jak s druhými komunikovat, což by vedlo k růstu konfliktů. Stejně důsledky má to, co doprovází užívání kolektivních identit, totiž vytváření stereotypů a předsudků. Vlastně nemusí docházet k zmnožování identit, protože existuje rovněž obecná identita, přisuzovaná všem ostatním, kteří nepatří do mé skupiny – jsou to „cizinci“.

Občanská společnost, která je definována otevřeností, ambivalencí „soukromé/veřejné“, nemůže být založena na identitě. Identita odděluje, vytváří vnitřní a vnější; uzavřenost nebo omezenost je příznačná pro soukromou a politickou sféru (identita je vlastně principem „buď – anebo“). Občanská společnost může být založena jen na tom, co je společné všem identitám, co je spojuje. To je to, co je překračuje/transcenduje. Je to „jinakost“ s principem „ani – ani“, která vlastně umožňuje vznik relativních identit.<sup>88</sup> Základem občanské společnosti je to, co transcenduje všechny identity, které ona umožňuje. Takovou všejednotící sílu mají v sociálně-konstruktivistickém jazyce jen symbolické světy.

## 1.7 Legitimizace

V části o sociálním konstruktivismu jsme se zmínili o legitimizaci jako o významném procesu, kterým se sjednocují objektivizace do jednoho celku, který členům společnosti udává smysl internalizované reality<sup>89</sup>. Výsledkem legitimizace jako procesu je legitimita –

---

<sup>86</sup> Jinými slovy: abstraktní vysoká kultura se nespojovala s jednou lokální kulturou, ale zároveň nemohla být těmto lokálním kulturám, které přesahovala, zcela neznámá, protože jedinci pocházející z jednotlivých lokálních kultur by ji nebyli schopni pochopit, přijmout za svou.

<sup>87</sup> Müller (2008): s. 110.

<sup>88</sup> Augé (1999): s. 64–65.

<sup>89</sup> Berger, Luckmann (1999): s. 93.



„všeobecná víra ve správnost a náležitost existujících sociálních a politických institucí“<sup>90</sup>. Nás zajímá legitimita liberálně demokratického právního státu. Chceme samozřejmě vysvětlit, co je legitimizace, ale začneme tím, jak je vnímána legitimita.

Legitimita v rámci moderní společnosti je opřena o legalitu (zákonnost). Zákony a právo se vyznačují obecností a univerzalitou. To implikuje představu, že na tom, co je legální, se museli všichni shodnout a že existuje jednota. K vytvoření představy sjednocené a integrované společnosti slouží společenská smlouva, která byla konstruována pro možnost vytvoření kolektivní identity a entity politického suveréna, na jehož vůli by se mohli odvolat volení političtí zástupci. Když se na konci 18. a v 19. století začala formovat moderní společnost a stát, vznikla „fikce národa/lidu“, která překryla pluralitu společnosti.

Konstrukce jednotného národa/lidu, který je původcem zákonů a práva a zahrnuje v sobě i jistý způsob života, který se promítá do obsahu zákonů. Důvodem je to, že obecnost a univerzalita zákonů a práva vznikající na základě společenské smlouvy je vytvořena na partikulárnosti, většinou spojené s majoritní skupinou. Zákon jako kulturní norma se stává nebezpečným pro toho, kdo žije jinak. Ocítá se mimo normu a tím rovněž i mimo zákon; jeho jednání je nelegální, a proto může stát jako vykonavatel vůle lidu/národa mocensky zakročit proti těmto „jiným“.

V dnešní občanské společnosti se již s touto fikcí společenské smlouvy nemůže operovat. Pluralita, fragmentalizace, specializace společnosti se od vzniku moderního státu zvětšila. A jistě jsou tu zkušenosti a vzpomínky na totalitarismy 20. století. Tak se dostáváme k problému. Technicky jsou liberální demokracie a právní stát legitimní. Když však víme, že legální cestou se mohou k moci dostat i různé druhy autokratických vládců a totalitárních vlád, musíme říci, že legalita je předpokladem legitimacy.

Pro současnou pluralitní společnost jsou důležitá individuální a kolektivní práva a svobody. Významným dokumentem je Všeobecná deklarace lidských práv z roku 1948. „Není právním dokumentem v úzkém slova smyslu. [...] Její mimořádný význam spočívá v tom, že zbavuje vlády možnosti totálně kontrolovat životy svých občanů a libovolně stanovit jejich práva a povinnosti. Účelem nebo programem tohoto dokumentu také není budování nových politických řádů, které povedou ke světlejším zítřkům lidstva. [...] Je to] spíše varování každé vládě, která by chtěla svým občanům odpírat nárok na slušný a svobodný život, a zároveň vodítkem, jež mohou použít všichni občané, kteří nejsou s vládou ve své zemi spokojeni. [...] Deklarace není odvozena od žádné suverénní politické moci...“<sup>91</sup>

---

<sup>90</sup> Přibáň (1997): s. 45.

<sup>91</sup> Přibáň (2001b): s. 53–54.

Občanská společnost chrání jednu skupiny před jinou, jedince před skupinou, jedince před jedincem, a stejně tak mají jedinci a skupiny ochranu před státem. Tuto společnost nelze myslet bez pluralismu. Legitimní legalita zachovává liberální demokracii, právní stát a pluralismus, jinak řečeno: legalita liberálně demokratického právního státu se stává legitimní, když je spojena s občanskou společností a jejím pluralismem. Nikdo nemůže vyžadovat totální moc. Tím by se zrušil samotný systém a to je také důvodem, proč systém může proti totalitářským a fanatickým zakročit. Liberální demokracie může vzbuzovat dojem, že je povoleno vše. Není tomu tak, protože liberální demokracie a občanská společnost mají své hranice.

Legitimní pluralita občanské společnosti s liberálně demokratickým právním státem vytváří situaci, kdy existuje vícero skupin užívajících legální systém k získání legitimacy. Pokud si některá získá přístup k moci, neznamená to, že její legitimita je lepší než ostatních. Přestože se tato skupina dostala k možnosti měnit zákony a normy, nemůže je měnit libovolně, protože je omezena svou legální legitimitou, pro jejíž udržení nemůže nastavovat takové situace, v kterých by ostatní skupiny směřující k legitimitě neměly možnost existovat. Ve společnosti tak neustále existuje více možných legitimit. Pro občanskou společnost je rozhodující udržení takového stavu, kdy mezi sebou skupiny stále komunikují a přesvědčují se. Jde-li o politickou sféru, legitimní skupiny, které se v ní pohybují, rovněž nemohou přestat být v kontaktu s ostatními, i když ony už v jisté situaci dokázaly přesvědčit občany, že jsou legitimní a právě v tuto chvíli také vhodné k řízení státu. Právě tento proces – legitimizace – je pro občanskou společnost rozhodující. „Nejdůležitějším zdrojem legitimacy současných liberálně demokratických společností, založených na principu právního státu, se paradoxně stala pluralita legitimizačních strategií...“<sup>92</sup> Můžeme říci, že legitimizace je důležitější než legitimita, ale nesmíme zapomínat, že každá legitimizace směřuje k legitimitě, a tím také legalitě; a chce-li taková být, musí přijmout, co tyto pojmy obsahují.

Legální legitimita nepředstavuje jen techniku, pomocí které se střídají představitelé státu/politické sféry a řídí se chod státu. Aby občan tuto techniku přijal a s ní i stav na ní navázaný (mnohost, nestálost, neukončenost), musí tomu přikládat určitou hodnotu, musí věřit, že je to správné. Proto je technika doplněna tím, o čem Příbání mluví jako o symbolické legitimitě „odkazující k apriorním hodnotám a principům, se kterými mohou souhlasit ‚všichni rozumní lidé‘ a které se musí dodržovat nezávisle na okamžité politické vůli občanů.“<sup>93</sup>

---

<sup>92</sup> Příbání (2001a): s. 15.

<sup>93</sup> Příbání (2001a): s. 26.

Ačkoli je legitimita moderních společností opřena o legalitu, která vytváří a řídí politickou sféru/stát, jež poskytuje oporu celé občanské společnosti, vidíme, že i když momentální političtí představitelé mohou ovládat legalitu, nezaručuje je jim to zcela legitimitu. Část legitimacy je svou apriorností mimo legalitu, mimo politickou sféru. Přestože se legitimita vyjadřuje skrze legalitu, není veškerá legitimita legální. Jinak řečeno: to, co je legitimní, nemusí být možné vyjádřit legálně. Z pohledu legální legitimacy by se pak jednalo o něco nelegitimního. Proto si musíme uvědomit, že sice „legitimizace není možná bez právních procedur (princip právního státu), ale zároveň je patrné, že celá strategie legitimizace směřuje mimo samotný právní systém...“<sup>94</sup>

Proto se tu objevuje nutnost neustále vyjednávat o hranici legitimacy, tedy proces legitimizace. Ten se týká vnitřku i vnějšku legality. Legalita vytváří rámec, který se musí v pluralitní společnosti ctít, aby bylo možné vést vyjednávání (komunikaci) a tím skrze uznání legitimacy rovněž určit hranice společnosti a udržet ji jednotnou. Legalita jako vyjednávací, komunikační rámec, aby byla schopná tvořit legitimitu a jednotu, musí být právě chápána nejen jako pouhá technika, pomocí které se něco dostane zvnějšku dovnitř, ale účastníci vyjednávání musí rovněž uznávat tuto techniku, musí věřit v její správnost. Pokud by se stalo, že někdo jen legalitu využije k proniknutí do systému a následnému využívání pro své cíle, aniž by ostatní účastníky legitimizace přesvědčil o správnosti, ztrácí legitimitu a dostává se i mimo legalitu (na okraj společnosti nebo mimo společnost).

Legalita se vyznačuje obecností a univerzálností. „Aby bylo právo legitimní, nesmí vykazovat žádné lidské vlastnosti. Musí být bez vlastností a v tomto smyslu nelidské. Autonomie práva musí být zajištěna obecností jeho vnitřních procedur, které nepřipustí žádné prvky subjektivity.“<sup>95</sup> V pluralitní občanské společnosti ovšem nastává situace, kdy legalita snižuje pluralitu, potlačuje jedinečnost, takže podkopává samotnou občanskou společnost, které poskytuje oporu. Aby se tato paradoxní situace vyřešila, musí být v základech legální legitimacy obsažen obecný a univerzální prvek, který umožňuje realizaci jedinečného.

S oním „základem legální legitimacy“, jinak výše označeným jako symbolická legitimita, se dostáváme zpět k pojmu společenské smlouvy. V souvislosti tohoto mluví Příbání o fikcích: „Každá legitimizační fikce chce podat sjednocující výklad a reflexi sociální reality. Sociální svět produkuje potřebu legitimizace ze strany těch, kdo v něm žijí. (...) Lidé potom musí pro udržení této jednoty a solidarity vytvořit ucelená vyprávění, která poskytnou

---

<sup>94</sup> Příbání (2001a): s. 173.

<sup>95</sup> Příbání (2001a): s. 181.

sociálnímu světu smysl, sjednotí ho okolo určitých symbolů, a tím zajistí i vzájemnou solidaritu těch, kdo v něm žijí.“<sup>96</sup>

Společenská smlouva jako legitimizační fikce umožňuje vznik, udržování a obnovování společnosti. „Fikce stojí mimo pravdu a lež.“<sup>97</sup> Připojíme-li k tomu, co jsme říkali o identitě, můžeme o legitimizační fikci mluvit jako o transcendingující jinakosti, která umožňuje vytváření identit. Tak je nasnadě otázka: Co je v občanské společnosti to, co transcenduje a tedy nemůže být relativní, nýbrž absolutní? Můžeme po odpovědi automaticky sáhnout k tomu, kdo je legitimním členem, tedy občan. Občan se identifikuje s představou občanské společnosti. Když však toto řekneme, je jasné, že výsledkem bude vytvoření občanské identity. Ale identita je relativní. Navíc je občan vázán vždy k určité politické sféře (státu). Politická sféra je jen jednou částí občanské společnosti, dále je tu sféra občanská a soukromá. V soukromé sféře jsou jedinci. Ve veřejné občanské sféře, která námi byla charakterizována jako soukromá a veřejná zároveň, nemusí být hned jasné, jakou vrstvu identity máme upřednostnit. Soukromá a veřejná politická sféra jsou prostory pro identity, prostorem pro transcendingující jinakost je veřejná občanská sféra. Nevíme-li, za koho máme být (za syna, kamaráda, studenta, obyvatele města, příslušníka etnika, občana), musíme znát způsob, jak to zjistit. Protože uplatnění jednotlivých identit vychází ze sociální interakce, musíme umět komunikovat na úrovni před (nebo nad) jednotlivými identitami, na oné transcendingující jinakosti, která teprve dává vzniknout identitám.

Co je to? Stačí, když se podíváme na základy legality. „Ústavy [...] musí definovat a chránit hodnoty a principy, které mají být zákonům nadřazené a mají podmiňovat platnost a závaznost samotné ústavy.“<sup>98</sup> Liberálně demokratické ústavy západních států garantují nejen občanská práva, ale rovněž práva lidská. A právě představa člověka může být naší transcendingující jinakostí, základem občanské společnosti. Kdo je tedy člověk?

Na tuto otázku nám občanská a lidská práva nedají odpověď. Neříkají, kdo je člověk, ale umožňují stát se člověkem. Vytváří prostor, kde se každý jednatel může stát člověkem, může si vyzkoušet realizovat toho člověka, kterého v sobě má. Protože člověk poznává sám sebe nepřímo, skrze druhé, je právě proto nutné, aby bylo možné vytvářet prostor setkání jedince s jedincem. V rámci argumentace lidskými právy se hovoří o autenticitě, kdy lidská práva umožňují vyjádření vlastní podstaty. Ovšem musíme mít na paměti, že aby to k něčemu vůbec bylo, musí existovat nějaký společný vyjadřovací prostředek, sdílená obecná pravidla.

---

<sup>96</sup> Přibáň (2001a): s. 14.

<sup>97</sup> Přibáň (2001a): s. 13.

<sup>98</sup> Přibáň (1997): s. 64.

Tak můžeme vidět, že se stejně jako u legitimizace stále jedná o proces směřující od partikulárního k univerzálnímu.

Ve společenské smlouvě je autenticita rovna přirozenosti, která je produktem umělého (politického). Společenská smlouva říká, že tyto dva stavy existují a také mezi nimi vytváří vztah. Naznačuje nutnost přechodu z přirozeného stavu, tedy nutnost vnějšího formování člověka. (Tím, že vytváří představu reality, je blíže legalitě a představuje část legitimacy.) Tak se však omezuje autenticita, která je na druhou stranu stále vyzvedávána jako základ/předpoklad společnosti.

„Etika [jinakosti] obsažená v události setkání s druhým očekává, že se člověk ve své jedinečnosti a odpovědnosti zcela vydá druhému. Tato situace, v níž je možné hovořit o autentickém prožitku jinakosti a lidství... [...] nemůže existovat bez neosobní vlády pravidel, logiky a pojmů.“<sup>99</sup>

Občanská společnost s legálním rozlišením soukromé – veřejné, kdy občanská sféra představuje prostor pro soukromé i veřejné zároveň, vytváří jakousi hranici. Nebo hraniční prostor, který není jasně, dopředu definovaný, kde se teprve vytváří distinkce, a proto se do něj vstupuje s představou, která není ani soukromá ani veřejná, nýbrž překonává obě a pomáhá je vytvořit. V části věnované identitě jsme tuto situaci nazvali jinakost.

Jak již bylo výše uvedeno, to, co předchází a je (transcendující) jinakostí, je představa člověka, která umožňuje vznik legální distinkce soukromé – veřejné, je mimo legalitu, ale zároveň se jí snaží legalita do sebe včlenit (formou lidských práv), protože je to nutné k získání legitimacy. „Legalita se svým rozlišením veřejné a soukromé sféry v moderní situaci opisuje to, co je podmínkou její legitimacy a co přesto nelze zcela převést na její jazyk a z čeho jí ani nelze nijak založit.“<sup>100</sup>

„Výjimečnost celého diskurzu lidských práv, jak se ustavil během moderní doby, spočívá právě v tom, že se nikdy nemůže stát metavyprávěním, které by principem legality legitimovalo postavení politického suveréna. Rozpolcenost a mnohoznačnost celého pojmu lidských práv umožňuje rozvinout nejen legitimizační strategie dissensu, ale i v rámci samotné legality rozehrává celou škálu často protikladných argumentů.“<sup>101</sup>

V mnohoznačnosti je síla lidských práv. Umožňují vytvořit řád/strukturu a tu samou strukturu, které se stanou součástí, mohou pomoci rozložit. Stojí na hranici (možná jsou samotnou hranicí), tato jejich hraničnost (Turnerova liminalita), jež se při jejich použití

---

<sup>99</sup> Přibáň (2001a): s. 260.

<sup>100</sup> Přibáň (2001a): s. 261.

<sup>101</sup> Přibáň (2001a): s. 266.

přenáší na legitimizaci<sup>102</sup>, je činí těžce uchopitelnými z pozice legality/struktury, neboť k vytvoření hranice jsou nutné dvě strany. Je-li jednou stranou legalita, řád a racionalita, pak druhou stranou je extralegální, z osvíceneckého stanoviska, které se nám stále uchovává ve smluvním modelu, spojené s iracionalitou.

### 1.7.1 Jacques Derrida: náboženství

Řekli jsme, že v občanské společnosti je nutné věřit v určité hodnoty a že legitimita a legitimizace musí být přesvědčivé. Nyní se podíváme na pojetí náboženství u Derridy, které nám pomůže doplnit představu o legitimizaci a šířeji o občanském náboženství. Derridovo pojetí nám ukáže spojitost použitých slov „věřit“, „hodnoty“, „přesvědčivé“.

Derrida říká o náboženství následující: „Náboženství, to je odpověď... Ještě je ovšem potřeba vědět, co znamená odpovědět a odpovědnost... Bez principu odpovědnosti totiž není žádná odpověď... Ani žádná odpovědnost bez přísahy, záruky, slavnostního slibu, bez určitého sacramentum... přísaha nemůže nevytvořit Boha, nedovolávat se ho či jej nepřivolávat jakožto někoho, kdo již tady je, nezrozený a vylučující zrození, dříve než samo bytí samotné...“<sup>103</sup>

Odpověď je reakcí na otázku či oslovení. Nejedná se však jen o běžnou mluvu. Pod „otázka/oslovení – odpověď“ spadá v každodenním životě cokoli, co v nás vyvolá myšlenku, která se promění v čin; jde o interakci mezi člověkem a jeho okolím, vytváření vztahů, spojování. Aby člověk odpověděl, musí mu něco „připadat zajímavé/zvláštní“. To však předpokládá, že ve své mysli má představu čehosi dokonalého, které můžeme Derridovými slovy nazvat „posvátným/svatým, zdravým, nepoškozeným“. Ono oslovující zaujme člověka právě svou nedokonalostí, odlišností od představy „jak to má být“. Ideál člověku ukazuje směr, napovídá mu, co by měl, stanovuje mu hranice, dodává mu jistotu. A je-li člověk vystaven něčemu, co nezná (připadá mu zvláštní, vyvolává v něm nejistotu), vytváří srovnání s ideálem, přesněji odlišnost skutečnosti od ideálu, nutnost odpovědět (zodpovědnost), kterou vyvolává posvátné. Představa dokonalého („jak to má být“) je částí posvátného, je jeho ochranou. Pocit posvátného však člověk pociťuje při srovnání ideálu se skutečností, což je ovšem neoddelitelné od existence samotného ideálu.

Posvátné je jiné, transcenduje (princip „ani–ani“), vytváří nejistotu (přitahuje i odpuzuje), ale stále člověka nutí k odpovědi, reakci, kterou by se člověk opět dobral jistoty (a získal tím zpět svou identitu, princip „buď–anebo“). Můžeme uvážit, že způsobem, jak toho docílit, je rituál se svou liminální fází. Ta vytváří rovnost nebo nerozlišenost (přisuzuje všem

<sup>102</sup> Příbání (2001a): s. 266.

<sup>103</sup> Derrida (2003): s. 40–41.

stejnou hodnotu nebo přirozenost), jež umožňuje dosáhnout nové identity. Představa liminality je obsažena v posvátném.

Podle Derridy se v náboženství „kříží dvě zkušenosti, které se obecně považují rovným dílem za náboženské: 1. na jednu stranu zkušenost víry (věření či důvěra, svěřeni a spolehnutí se v aktu víry, věrohodnost, apel na slepou důvěru, svědectví vždy za hranicemi důkazu, demonstrativního rozumu, intuice), 2. a na druhou stranu zkušenost nepoškozenosti, posvátnosti či svatosti...“<sup>104</sup>

S těmito zkušenostmi náboženství se setkává i legitimizace, která musí dokázat přesvědčit, podat svědectví. „Ve svědectví je pravda slíbena mimo veškerý důkaz, mimo veškeré vnímání... I když lžu či křivě přísahám, slibuji pravdu a žádám druhého, aby věřil druhému, jímž jsem, neboť zde pouze já sám o tom mohu svědčit...“<sup>105</sup>

Svědectví tedy vyžaduje víru a vztahuje se tak k náboženství (odpovědi a odpovědnosti). Chci-li druhého o něčem přesvědčit, musím v něm vyvolat odpovědnost svázanou s posvátným, aby odpověděl bez jakýchkoli důkazů „ano“/„tak by to mělo být“. I když druhého budu chtít hned následně po získání jeho důvěry podvést, musím i já nejprve říci „ano“. Slib vyžaduje „ano“/„mělo by to tak být“ (představa něčeho, co není) a pocit odpovědnosti, který předchází představa dokonalého/posvátného.

Legitimizace, chce-li se prosadit, musí pro sebe vyžadovat odpověď „ano“. Proto musí být zároveň v souladu s tím, co má důvěru, na co se lidé určité společnosti spoléhají. To je to, co je ověřené, ozkoušené; to, co bylo a může být znovu, a proto musí být možnost opakování, návratu k tomu, co vytváří možnosti.

## 1.8 Shrnutí

Základ teoretické úvahy této práce, Bellahovo článek *Civil Religion in America*, má několik základních bodů. Soubor sdílených hodnot a závazků (slibů), který občanské náboženství představuje, je implicitní, je běžně neuvědomovaný. Dále je důležité, v jaké situaci se občanské náboženství může objevit. Je to situace popsatelná jako společnost, v níž je odděleno soukromé a veřejné a jsou oddělené církve/náboženství od státu. Tato společnost je pluralitní, existuje v ní mnoho skupin, které se všechny potkávají a komunikují ve veřejném prostoru, v němž se právě nachází ona zvláštní náboženská dimenze. A všechny skupiny (církve/náboženství, politické strany, stát atd.) jsou si zároveň rovny a podléhají jisté třetí straně, která je všechny přesahuje.

---

<sup>104</sup> Derrida (2003): s. 49.

<sup>105</sup> Derrida (2003): s. 91–92.

Podle Durkheima, jednoho zdroje Bellahova konceptu občanského náboženství, jsou základy každé společnosti náboženské nebo jsou náboženstvím. A toto náboženství má svou posvátnou sféru, v níž je uchováván předobraz společnosti, vzor, podle kterého se společnost vytváří a udržuje. V situaci existence mnoha skupin (Gemeinschaft), které se snaží soužití a snaží se tedy vytvořit společnost (Gesellschaft), umožní právě občanské náboženství v prostoru mezi těmito skupinami, ve veřejném prostoru vytvořit meziskupinové vztahy. V tomto jakémsi neutrálním prostoru mezi nimi se pod podmínkou skutečné rovnosti vytvoří nové vazby, které pak samotné skupiny přesáhnou. Aby se tak mohlo stát, je nutné, aby se zmíněný meziprostor chránil.

O fungování veřejného prostoru a jeho ochraně mluví v rámci občanského náboženství jeho (podle Bellahova konceptu) druhý zdroj, Rousseau. Ten začal užívat pojem „občanské náboženství“ (religion civile). A jak jsme řekli, ukázal jím rozpornost politiky (státu) a náboženství, dvou elementů snažících se řídit společnost (Gesellschaft), a tím pádem i veřejný prostor. Rousseauovým prostřednictvím se moderní koncept občanského náboženství pojí s teorií společenské smlouvy. Vytváří se jí stát a právě on chrání a do jisté míry utváří onen meziprostor, veřejný prostor, z něhož vyrůstá společnost. Stát tedy má co do činění s občanským náboženstvím. Stát má pro řízení společnosti k dispozici právo, jehož žádoucí dobrovolné dodržování je závislé na občanském náboženství. To má právě působit tak, aby neutrální veřejný prostor, prostor mezi pospolitostmi, byl nějak podobný právě původním pospolitostem, skupinám, z nichž se společnost skládala a skládá.

Dvoukořenost Bellahova občanského náboženství se někdy stává zdrojem kritiky a to v případech, že je jeden ze zdrojů vyvyšován. U Bellaha je všeobecně viděn větší důraz na Durkheima. To je také dle našeho mínění chybné. Je nutné oba zdroje udržet v rovnováze. Sám Rousseau se snažil svým občanským náboženstvím vytvořit rovnováhu a nechtěl, aby některý z aktérů přítomných ve společnosti (hlavně se to týká státu/politiky a náboženství/církve) získal převahu. Je rovněž dobré mít na paměti, že občanské náboženství je „civil“ a nikoli „civic“, tedy není jednoznačně spojené se státem, ale na druhou stranu ani s žádnou jinou partikulární skupinou.

Hledanou rovnováhu lze u Rousseaua spatřovat rovněž v podpoře občanství, k němuž má právě občanské náboženství pomáhat. Občan byl vytvořen, aby ho mohl stát chránit před tlakem jednotlivých skupin (Gemeinschaft), ale bez těchto skupin se zároveň společnost a stát neobejdou. Rovněž nemůže stát získat plnou převahu, protože by se, i díky občanskému náboženství, stal novou partikulární skupinou (Gemeinschaft), před kterými měl člověka-občana původně chránit. Protože však občanské náboženství nemůže být zcela odděleno od



státu a politiky, vzniká problém, kterým je náchylnost občanského náboženství k zneužití. To byl důvod, proč Bellah upřednostňoval Durkheima. A někteří autoři se snaží korigovat tuto slabinu např. vytvořením představy kontinua, jehož dvěma póly jsou občanské a politické náboženství. Nám se jeví jako východisko pro udržení jednoznačnosti pojmu občanského náboženství jeho spojení s konceptem občanské společnosti.

Občanská společnost je složena z několika hodnot, z nichž se zdá být, přinejmenším pro rozvíjení občanského náboženství, nejdůležitější pluralita a rovnost. Řekli jsme rovněž, že občanská společnost (určitě v tzv. užším smyslu) je horizontálně otevřená. Přesto má strukturu a pro porozumění občanskému náboženství je dobré vidět rozdělení na soukromou a veřejnou sféru a dále veřejné sféry na občanskou a politickou. Občanská společnost v širším smyslu je tedy společnost vyrůstající z určitých hodnot a představ o její struktuře. A v takové společnosti pak občanská společnost v užším smyslu, kterou je snad lépe nazývat „sférou“, představuje jakési centrum. Tak či onak jsou pro občanskou společnost charakteristické a důležité dva paradoxy, o nichž byla řeč: (1.) občanská společnost je veřejná a soukromá zároveň a (2.) zdůrazňováním spíše individuálního než kolektivního občanská společnost narušuje kolektivní, čímž zároveň ohrožuje také individuální. Díky těmto paradoxům a hodnotám plurality a rovnosti má občanská společnost slabinu. Tou je její možná nestálost.

V konstruktivistickém paradigmatu by se občanská společnost jako objektivní realita udržovala prostřednictvím vytváření identity každého jednotlivce. Tvořila by se tedy občanská identita. Ovšem v samotné „identitě“ se pro občanskou společnost skrývá jisté nebezpečí. Identita samozřejmě vytváří hranice, oddělenost, vnějšek a vnitřek, takže jde o proces oddělování. Pak se právě porušují hodnoty občanské společnosti a může se začít vytrácet její jedinečnost. Pro občanskou společnost (určitě pro tu v užším smyslu) není „identita“ vhodná. Už pro to, že občanská společnost má sjednocovat, ne rozdělovat a proto se musí jít nad/před ní. Můžeme říci, že identity jsou produktem občanské společnosti a že identity mohou právě díky jednotícímu principu občanské společnosti vznikat. Zůstaneme-li u mluvy konstruktivistického paradigmatu, jednotící sílu (a také stabilitu) může občanské společnosti (jako objektivní realitě) dodávat legitimizace.

Jistěže je přijetí občanské identity ze strany členů společnosti pro občanskou společnost důležité a stabilizující. A ze strany státu (a politiky) je pak zase důležitá legalita, která se dá přirovnat k identitě. Takže stejně jako jednotlivce si vytváří identitu občana a je tak „uchopitelný“, stejně si stát vytváří identitu legalitou (legitimita neboli identita státu je opřena o legalitu). Zároveň ale platí to, co bylo řečeno o identitě v předchozím odstavci – není skutečným základem. Důležitější je legitimizace, proces vedoucí k legitimitě. U legální

legitimity státu je však ve hře opět jedinečnost občanské společnosti, neboť legalita je utvářena jako obecný systém, který nebere v potaz jedinečnost a který tak ohrožuje pluralitu. Proto je neustávající proces legitimizace důležitější. Vytváří se jím totiž stálá spojnice mezi vnitřkem a vnějškem (most přes hranice). Aby to bylo možné, nesmí se stát, že by se definice cílového stavu (legality a identity) nacházela v rukou těch, kteří jsou již uvnitř.

Co se týče legální legitimacy státu, musí tu být určitý prvek, který by v sobě spojoval obecnost i jedinečnost a byl takový, že by byl v legalitě, ale zároveň i mimo ni; byl by jazykem legality vyjádřitelný jen částečně. V legální legitimitě státu hrají takovou roli lidská práva, která na jednu stranu jsou vyjádřitelná legálním jazykem, ale na druhou stranu je samotná představa člověka, jež je jejich základem, legálním jazykem neuchopitelná. Stejně tak si sám člověk nemůže určit, kdo „člověk“ je, musí k tomu mít další lidi. Ovšem aby skupina lidí začala přemýšlet, kdo je „člověk“, musí k tomu mít jinou skupinu. Vždy je k tomu potřeba druhá strana, něco mimo, „jiné“. Proto je důležitější legitimizace (proces), která spojuje obě strany (vnější a vnitřní), než legitimita, která je již výsledkem a představuje jednu nebo druhou stranu. Ale když se to vezme v opačném směru, jedna ani druhá strana nevzniknou, pokud se nejprve nespojí nebo pokud neexistuje (třeba jen jako představa) stav, kdy ještě nedošlo k rozdělení. Mluvíme-li o občanské společnosti jako o systému, je „jiné“ mimo systém; u legality je „jiné“ předlegální.

A tak se dostáváme k tomu, že mluvit o náboženství v souvislosti občanské společnosti a občanství a tím i o občanských a lidských právech není nemístné. Pro funkcionalismus je důležitá integrační funkce, podpora chování a jednání, které nenarušuje vztahy (komunikaci); pro Luhmannovu systémovou teorii je to usměrňování subsystémů tak, aby každý fungoval v souladu s fungováním ostatních a mohly se doplňovat a fungovat dohromady jako celek; pro konstruktivismus je to legitimizace legitimizací jednotlivých částí objektivní reality, takže vše opět dohromady vytváří jednotu. Jednoduše se dá říci, že pro funkcionalistické, systémové a konstruktivistické pojetí náboženství jde o představu jakýchsi metapravidel, o takovou představu, že společnost je díky náboženství celistvá (stabilní) a lze se dopátrat příčiny toho, jak a proč funguje, tedy smyslu. A to proto, že je utvářena také zvnějšku, něčím, co ji transcenduje. A jistě se toto „něco“ dá nazvat posvátným. U všech tří paradigmat se rovněž dá mluvit o náboženství jako komunikaci, „síle“, která utváří vztahy (mezi jednotlivci, skupinami, systémy atd.) a vytváří to, co se může nazvat posvátným nebo bohem či ještě jinak, a které vůbec nutí k navazování vztahů. Derridovými slovy můžeme komunikaci označit jako odpověď a tak vytvořit řadu: odpověď – odpovědnost – svědectví – slib – posvátné / bůh.

Občanské náboženství obsahuje takovou sílu a s její pomocí vytváří občanskou společnost nebo opak občanská společnost dala vzniknout občanskému náboženství, aby jí pomáhalo udržet se. Každopádně v základu je představa občana-člověka.

## 2.1 Vytváření české společnosti v letech 1989–1993

Na předchozí teoretickou část nyní navážeme pohledem na konkrétní příklad. Jak bylo řečeno, občanské náboženství je v jistém smyslu krizovým fenoménem. Nebo občanské náboženství se explicitně projevuje, diskutuje se o něm, ve chvílích nejistoty. Tyto „krize“, v nichž se občanské náboženství podle slov Luhmanna „operacionalizuje“, mohou být různé: „vnitřní a vnější ohrožení společnosti, korupční aféra, úmrtí známé osobnosti, rychlá sociální změna, předvolební kampaň, významná výročí.“<sup>106</sup> Jde o situace, kdy se lidé musí rozhodnout nebo se přinejmenším zamyslet jak dál.

Právě léta 1989–1993 jsou pro českou společnost takovým obdobím. Dochází k přechodu od jednoho politického systému k druhému a spolu s ním se samozřejmě mění celá společnost. Aby k „vytváření“ nové společnosti mohlo dojít, potřebuje si společnost samu sebe představit, její členové si ji musí dokázat představit. Pak získají (společnost i její členové) identitu; tak se vytvoří hranice, které jí určí podobu. Aby byla taková identita úspěšně přijata, měla by mít jistou návaznost. V těchto chvílích dochází k připomínání určitých ideálů, vzorů, kterým by se chtěla současná společnost přiblížit nebo je přímo naplnit. Z takových ideálů vyvstávají požadavky, jež jsou v současnosti artikulovány a vytvářejí tlak na změnu poměrů, a jsou rovněž projektem do budoucna, orientačním bodem, podle něhož se řídí při formování společenského života a státu. Aby byla návaznost a tím také transcendentní (náboženský) charakter ideálu, představy společnosti kompletní, musí se k prezétní a budoucí dimenzi přidat ještě minulost. Takže v krizových obdobích, jako byla léta 1989–1993, se rovněž předpokládá diskuze o minulosti, její případná reinterpetace.

V následující kapitole připomeneme tzv. českou otázku, kterou započal Tomáš G. Masaryk a která se rozvinula ve spor o smysl českých dějin. Českou otázku a Masarykův výklad existence české společnosti můžeme vnímat jako základ a předchozí fázi českého občanského náboženství, jehož určitý rozvoj je možné po roce 1989 sledovat. A poté předložíme zjištění, která vplynula z analýzy dobových textů. Rozdělíme je do dvou kapitol. První se bude týkat přední osobnosti spojené s celospolečenskými změnami tohoto období, jež byla vybrána kvůli svému postavení a také podle Bellahova příkladu. Jedná se o prezidenta Václava Havla a analýze byly podrobeny jeho veřejné projevy. Druhá kapitola je výsledkem analýzy textů pocházejících od různých autorů, kteří se k sledovanému tématu veřejně vyjádřili skrze periodika.

Bylo vybráno několik periodik (viz seznam pramenů, kde jsou rovněž vypsány jednotlivé články, které byly využity), která byla prozkoumána z hlediska výskytu článků,

---

<sup>106</sup> Jüptner (2008): s. 231.

keré by mohly být zaměřeny k tématu teoretické části naší práce, k pojmům občanství, občanská společnost, identita, národ, legitimita, základní politické principy, představa (chtěné) společnosti a státu.

## 2.2 Tzv. česká otázka

Sousloví „česká otázka“ bylo poprvé použito poslancem Josefem Heroldem v roce 1893. Shrnul tímto názvem všechny problémy tehdejší politické situace v českých zemích, když se na jejich řešení ptal premiéra Alfreda Windischgrätzeho. Postupně se však „česká otázka“ odpoutala od své původní, politické roviny a její obsah se rozšířil tak, že se „česká otázka“ stala souhrnným, nadřazeným výrazem, pod kterým se nacházely všechny společenské problémy diskutované v tehdejších Čechách.<sup>107</sup>

Pro nás je však důležitá Česká otázka, kterou v roce 1895 uveřejnil Tomáš G. Masaryk. Teprve Masarykova Česká otázka započala diskuzi táhnoucí se až do první světové války, přes období existence první republiky až do konce 80. let 20. století.<sup>108</sup> Českou otázku uveřejnil Masaryk v době, kdy se již rozešel s politikou Mladočechů, a jako jednou (tou nejdůležitější) ze tří knih, které v tom roce vydal, jí chtěl vyjádřit svůj názor na překonání soudobých politických problémů. Tyto knihy tedy představovaly kritiku české politiky a hledání alternativy k jejím tendencím (nacionalismus a liberalismus), za nimiž Masaryk neviděl řešení českých problémů. Situaci české politiky viděl v širší společenské perspektivě. Nemohoucnost české politiky spatřoval jako součást celkové nestability české společnosti, která se nijak zvlášť nevyvíkala situaci, v níž se nacházely ostatní moderní společnosti. Proto se nemohlo řešení hledat na čistě národní rovině.

Tak se poté Masaryk nezdál být příliš český v době, která si určila jako vrchol společenského života princip nacionalismu. Ačkoli svůj výklad zaměřil na české dějiny, tím, že se snažil o hlubší základy svého filozofického výkladu, směřoval za/nad národní rovinu. Vše bylo záměrné, protože Masaryk věděl, že problém je možné vyřešit smysluplně pouze s ohledem na „tradiční“. Mohlo se stát „přirozeným“, najdou-li se jeho stopy na národní rovině. Masaryk používal dějiny k řešení problému, tedy jako prostředek, nikoli jako cíl sám o sobě. Kvůli tomu proti němu vyvstala opozice z řad profesionálních historiků a ovšem opozice, která proti němu vznášela námitky nevědeckosti obecně, protože Masaryk řešil vlastně problém náboženský. Neboť univerzální problém týkající se celého lidského života (tedy problém více než národní a problém týkající se nejen politického/veřejného života) můžeme

---

<sup>107</sup> Havelka (1995): s. 14.

<sup>108</sup> Pro časové rozpětí se odvoláváme na práce M. Havelky a podle něho také doplňujeme, že se otázka vlastně nevyřešila, takže se mohla objevit i v pozdějším období a může objevovat i do budoucna.

nazývat náboženským. „V Masarykově pojetí historie šlo méně o poznání a více o kulturotvornost dějin a jejich legitimizující sílu; dějiny mu byly nadindividuální hodnotou, která mu měla umožnit, aby [...] svůj humanitní program posvětil historickými prostředky...“<sup>109</sup>

Masaryk tedy nepsal historickou analýzu, nepsal z pozice historika, tak jak byla tato pozice v jeho době vnímána. Svou „jízdu dějinami“ se dostal do sporu s profesionálními historiky v čele s Jaroslavem Gollo. Následně se „česká otázka“ mění na spor o smysl českých dějin. Další postavou, která se přidala na stranu Masarykových kritiků, byl historik Josef Pekař. Zpočátku se diskuze vedla v akademickém prostředí. To platilo do roku 1912, kdy tuto diskuzi prostředkoval širší veřejnosti Jan Herben. Herben se postavil svým podáním na Masarykovu stranu. Obě strany se těsně před vypuknutím první světové války pokusil spojit Zdeněk Nejedlý.<sup>110</sup> Právě roku 1914 světová válka ukončila první fázi sporu, ve které se za tehdejšího stavu vědecky a metodologicky pravda postavila na Gollovu a Pekařovu stranu.

Po vzniku Československé republiky se ovšem ve 20. letech 20. století začala Masarykova snaha jevit oprávněná. Stále proti sobě stály dvě strany, ale situace se změnila s ohledem na státní samostatnost a její nesamozřejmost pocíťovanou při snaze o udržení a budování nové společnosti. „V táboře stoupenců přestal být Masaryk viděn jen v perspektivách svých [...] ambicí historických a počal být oceňován více jako politik a čten více s ohledem na svoji praktickou filosofii, tj. na teorii mravního jednání, která zvláštním způsobem propojila náboženství, etiku a politiku, s ohledem na své požadavky náboženské opravdovosti, mravní obrody a sociálního svědomí.“<sup>111</sup>

Masaryk položil do základu svého filozofického systému myšlenku humanity. „Idea humanity pro Masaryka znamenala obecně platnou, v politice i v životě závaznou lásku k bližnímu...“<sup>112</sup> Své hledání alternativního řešení politické situace před vznikem Československé republiky založil, jak bylo řečeno, na hledání řešení hlubšího, obecnějšího problému dezorientace moderního člověka a nazval jej „humanitním programem“, který rovněž předkládal jako základ nové společnosti a republiky po roce 1918. „Humanitním programem Masaryk usiloval, aby proti liberalistickému individualismu postavil ze svého hlediska hlubší (náboženskou) formulaci základů lidské svobody a snažil se v něm hlouběji zdůvodnit také demokracii... nejednalo se tedy o principy výlučně politické...“<sup>113</sup>

---

<sup>109</sup> Havelka (2001): s. 96.

<sup>110</sup> Havelka (1995): s. 26.

<sup>111</sup> Havelka (1995): s. 28.

<sup>112</sup> Havelka (2001): s. 80–81.

<sup>113</sup> Havelka (2001): s. 85–86.

### 2.3 Projevy prezidenta Havla

Z našeho hlediska se odkazy v oficiálních projevech Václava Havla, které se vztahují k tématu občanského náboženství, dají rozdělit do dvou skupin. Jsou to odkazy na tradici a odkazy filozofické, antropologické. Ačkoli se mnohde v textech projevů prolínají, budeme se jim věnovat odděleně. Začneme nejprve s odkazy na tradici, kterých je méně. Mezi to, co jsme nazvali „odkazy na tradici“, zahrnujeme zmínky o významných osobnostech české historie a kultury, příležitosti, kterých bylo využito k proslovu, a také samotná odvolání na „tradici“.

Že máme tradici, soubor idejí, na kterých mají být vznikající společnost a stát postaveny a které si současníci nevymysleli, ale převzali, je obecně přijímáno. Důkazem je Preambule Ústavy, v níž je „tradice“ zmíněna. Sám Havel mluví o „humanistické a demokratické tradici“, za níž jednoznačně vidí „humanitní ideály stojící u zrodu Československé republiky“. Stát a politika by měly být podle něj založeny na stejných principech, na kterých je zakládal Tomáš G. Masaryk, jenž se stal zosobněním první republiky. Masarykova postava je tou, která je přímo nebo nepřímo nejčastěji zmiňovaná. Je-li to nějak možné, můžeme na druhé místo postavit Jana Husa a Jana A. Komenského (Havel také vystoupit s proslovem na konferenci o Komenském). Další osobnosti jsou shrnuty v inauguračním projevu roku 1993 jen do krátkého seznamu, jsou to: Cyril a Metoděj, sv. Václav, Karel IV., Jiří z Poděbrad, Palacký, Patočka. Tyto odkazy mohou být spojeny s historickými událostmi, které jsou připomínány v době proslovů. A nejdůležitější události v historii jsou připomínány státními svátky: 28. říjen, 17. listopad, 8. květen.

V druhé skupině odkazů, které jsme označili jako filozofické, antropologické, směřují všechny myšlenky k člověku (nebo naopak od něj vycházejí), jeho pozici a vztahům, které zaujímá ve světě. Ze vztahů člověka se teprve odvozuje podoba společnosti, politiky a státu. Havel příliš konkrétně nemluví o tom, jaký stát, jaká politika a společnost by měly být, ale spíše o základu, z kterého mají vycházet. V tom smyslu, že bude-li dobrý základ, bude dobré i vše, co z něj vyroste.

Dobrým, správným základem je člověk. Aby vyrostla správná, dobře fungující demokracie, je potřeba člověka určitých vlastností. Trochu předběhneme a řekneme, že tyto vlastnosti vidí Havel jako přirozené lidské vlastnosti, z čehož se pak dá usuzovat, že rovněž demokracie, která je postavena na člověku s takovými vlastnostmi, je přirozená; to, co není demokracie, se pak dá označit jako nepřirozené.

Havlův pohled na člověka je realistický a přiznává, že člověk má dobré i špatné vlastnosti. Pokud však pochopí svou situaci a své postavení, přikloní se ke své dobré části a

tak se automaticky za společenské uspořádání přijme demokracie. Dobré vlastnosti, o kterých je řeč (slušnost, ohleduplnost, velkorysost, pokora, úcta, vůle ke spolupráci, nebýt lhostejný), jsou orientovány na navazování vztahů a soulad se vším, co ve světě existuje. Z toho lze vyvodit, že k definování dobrého člověka je nutná společnost. Přesto základem není skupina, ale jednotlivec, člověk.

Podívejme se nyní na to, jak onen člověk vůbec vypadá; přesněji: kdo je to člověk. Asi nejdůležitější vlastností člověka je odpovědnost. Je to vlastnost, která z jednotlivce vůbec dělá člověka. Je odpovědný (slyší, není hluchý, není lhostejný) a otevřený celému světu. Člověk není myslitelný bez světa. A proto není myslitelný ani bez toho, co je za tímto světem, protože to, co je za horizontem, z druhé strany vytváří hranici světa, tedy také svět formuje. Pro člověka tato druhá strana zůstává tajemstvím (zázrakem), které nemůže poznat. Tak platí, že „člověk nemá propadat představě, že je schopen uchopit svět jako celek.“<sup>114</sup> Nemožnost poznat toto tajemství člověku připomíná jeho nedostatečnost a zároveň si tak tajemství získává autoritu, protože není něčím neracionálním, není to chaos, ani ne-řád, ale je to vyšší (nadřazené) než poznatelný vnitrosvětský řád.<sup>115</sup> Proto se stává cílem lidské odpovědnosti. Člověk „se sklání před řádem bytí“. Ví, že je ve světě a ne nad ním. Když pozná tuto svou omezenost, teprve se stává člověkem. Neboť je schopen poznat svět, s kterým je svázán.

Člověk žije ve světě a své prostředí poznává a nějak si ho utváří, aby se v něm mohl pohybovat. Můžeme říci, že si ho dělí podle několika os a tak se orientuje. Ale potřebuje ještě jednu osu navíc – „transcendentální úběžník“<sup>116</sup>. Tento další rozměr umožňuje člověku vidět se z odstupů a vydělit se ze svého prostředí. Pak se stane více než jen další věcí, částí tohoto prostředí. Počítat s tímto dalším rozměrem je důležité, protože člověk tak získává identitu.<sup>117</sup>

Kromě již zmíněného „transcendentálního úběžníku“, „řádu bytí“, „odpovědnosti a vztahování se k něčemu vyššímu“ a dále „zázraku stvoření, bytí či přírody, podle toho, jak to kdo chápe a nazývá“ je ale zajímavé rovněž: „Odpovědnost k řádu bytí, do něhož se všechno naše konání nesmazatelně zapisuje a kde se teprve a jen spravedlivě zhodnocuje.“ (21. 2. 1990) Zde je zajímavé, že se předpokládá nějaká aktivita od „řádu bytí“. Člověk (asi) potřebuje něco konkrétnějšího<sup>118</sup> a tak si představuje nějaký protějšek, s kterým lze komunikovat a který by snad mohl být nějak podobný člověku.

Každopádně ještě platí, že člověk jako „zdroj odpovědnosti“ je „neredukovatelný“; vztahuje se ke „stvoření jako celku“, a proto je nutné, aby sám byl celý. Má-li být člověk

---

<sup>114</sup> Palouš (1999): s. 11.

<sup>115</sup> Palouš (1999): s. 9.

<sup>116</sup> Palouš (1999): s. 36.

<sup>117</sup> Palouš (1999): s. 12.

<sup>118</sup> Palouš (1999): s. 36.



člověkem, nelze ho redukovat, oddělovat od světa a tím pádem od absolutna. Ve světě nelze člověka redukovat na člena nějaké skupiny; stejně tak nelze redukovat svět, který člověk dokáže poznat, na to jediné, co existuje. Jakákoli redukce by měla za následek ztrátu lidství. Z tohoto důvodu nelze redukovat lidskou odpovědnost; člověk je odpovědný nejen za sebe, svou rodinu, město, zemi, národ atd., nýbrž za celý svět.

Havlova představa člověka, jeho přirozenosti se pak následně promítá do řízení společnosti. Havel se výslovně odvolává na Masaryka, když říká, že základem politiky je pravda, která je mravní kategorií, a pravda se vztahuje k morálce, lidské odpovědnosti.<sup>119</sup> Je však nutné doplnit, že pravdu, i když vztahenou k jednotlivci, není možné považovat za relativní<sup>120</sup>. Je totiž nutné mít stále na mysli, jak Havel vidí skutečného člověka; vždy se lidská odpovědnost vztahuje k celému světu, k absolutnu. Tím, že je politika založena na jedinci, člověku, dotýká se jí rovněž poznámka o redukcí. Redukce člověka (redukce na jednu účelovou složku jeho společenského života) by znamenala omezení demokracie. Už by to nebyla skutečná demokracie, byla by to „pouhá pravidla a procedury“.

Demokracie je hodnota. A stejně tak občanská společnost, právní stát, lidská práva, tržní ekonomika. Pravda jako mravní kategorie se nám může přibližovat hodnotě; nebo by se mohlo říci, že pravda je souhrnným označením pro všechny zmíněné hodnoty. A co je to hodnota? Můžeme ji vysvětlit následovně: Hodnota je jistě spojena s hodnocením, s vybíráním toho, co je vhodnější, žádanější, lepší. Můžeme říci, že „než se objevil [...] pojem ‚hodnoty‘, užívali lidé pro svá hodnocení pojmy dobrého a špatného, případně zlého.“<sup>121</sup> Hodnocení je tedy spojeno s dobrým. A během života, když člověk provádí hodnocení a vybírá dobré, přichází na to, že po takovém soudu mu stejně zůstane pocit nedostatečnosti, „jako kdyby hledal něco jiného, co každou jednotlivou a ‚dobrou‘ věc přesahuje.“<sup>122</sup> Hodnocení je tak spojeno s představou dobra, které přesahuje každé konkrétní dobro. Takové absolutní dobro „je sice náš lidský pojem, míní nicméně cosi, čím by se člověk měl nechat vést a co tedy v rukou nemá a mít nemůže“<sup>123</sup>.

Hodnoty tedy umožňují orientaci ve světě, když se člověk někdy ztratí, což je možné kvůli jeho ambivalentnosti (přítomnosti dobrých i špatných vlastností). Proto Havel upozorňuje, že „demokracie není nastálo“. Nemusí být vždy přítomná, ale je chtěná. „Dokud je člověk člověkem, bude demokracie v plném slova smyslu vždycky jen ideál, k němuž se

---

<sup>119</sup> Havel většinou používá Masarykova slova a mluví o „mravní“, někdy však mluví o „morální“. Vzhledem k tomu, že odpovědnost „mravního“ je vázaná na jednotlivce, bylo by jasnější mluvit o „morální“. Podkladem nám je Sokolovo rozlišení mravnost – morálka – etika [Sokol (2007): s. 148].

<sup>120</sup> Palouš (1999): s. 9.

<sup>121</sup> Sokol (2010): s. 136.

<sup>122</sup> Sokol (2010): s. 137.

<sup>123</sup> Sokol (2010): s. 139.

lze – jako k obzoru – lépe či hůře přibližovat, kterého však nikdy nelze úplně dosáhnout.“ (21. 2. 1990) Takže i dnes a stále je aktuální Masarykova myšlenka „každodenní drobné práce“. V souvislosti s nutností neustále pracovat na vytváření demokracie Havel v jednom svém projevu vyzývá k udržování naděje. A dodává, že jde o „orientaci k hodnotám, ideálům a víru v jejich dobrý smysl“.

„Není sporu o tom, že východiskem hodnot, k nimž se jako společnost upínáme, a tedy i kompasem naší společné naděje, je úcta k jedinečné lidské bytosti, k její důstojnosti, svobodám a právům...“ (1. 1. 1995) „Stát nemá mít žádnou ideologii, má být založen na myšlence respektu k lidským právům a úctě k lidské bytosti.“ (10. 5. 1990) Proto se Havel zabývá vysvětlováním, jak vidí člověka; od toho je pak u něj, jak už bylo řečeno, odvozeno uspořádání společnosti, politiky a státu. Zde je patrné, že když mají být stát a politika založeny na širších základech, jsou brány jako nadstavba a tím pádem nejsou samostatné. A základem je jedinec, člověk, a proto jako nejlepší uspořádání je zvolena občanská společnost.<sup>124</sup> Tu také klade do protikladu k nacionalismu, který považuje za špatný: „...stát musí být více než vyvrcholením národního bytí...národ, církev, politická strana [atd.], byť by byly sebelépe disponovány, nemohou být povýšeny nad jiné a proměněny v jakýsi určující smysl státní existence.“ (1. 1. 1994) Odmítnutí nacionalismu může být odvozeno od odmítnutí samotné ideologie.<sup>125</sup> Nacionalismus jde z Havlova pohledu stejně tak odmítnout jako redukci a uzavření člověka. Protože skutečný člověk je podle Havla otevřený, připravený navazovat vztahy. Taková otevřenost je lidskou přirozeností, takže redukce člověka, stavění základů na ideologiích jakéhokoli druhu, které jsou vždy uzavřené (nebo přinejmenším omezující), je proti lidské přirozenosti.

Není nutné „vymýšlet nové teorie a ideologie, ale vrátit se do lidského nitra“ (23. 3. 1992). Souvisí s tím to, že člověk by měl hledat sebe samého, znovu pochopit svou přirozenost (samozřejmě tak, jak byla vysvětlena výše). Návrat k přirozenosti má zabránit jednosměrným tendencím, na kterých jsou postaveny ideologie. Stát, který se neřídí ideologií, ale je založený na lidské přirozenosti, by měl být schopný vyrovnávat pnutí, která ve společnosti kvůli dobrým a špatným lidským vlastnostem existují. V souvislosti s občanskou společností založenou na člověku-občanovi a zároveň charakterizovanou možností existence různých dobrovolných skupin jde rovněž o vyrovnávání pnutí, které v člověku vzniká mezi jeho individualismem a kolektivismem.

---

<sup>124</sup> Troufáme si říci, že u Havla se jedná o generalistické pojetí.

<sup>125</sup> Připomínáme, že nacionalismus může být považován za politické náboženství. Když ho Havel odmítá a dává přednost občanské společnosti, kterou zároveň vidí jako protikladnou nacionalismu, můžeme přemýšlet o tom, že Havel je na straně občanského náboženství. Tomu podle nás nasvědčují i další Havlovy myšlenky.

„Úcta k člověku, víra v dobré lidské vlastnosti a nutnost jejich pěstování, kdy víra ve vyšší smysl a spravedlnost jsou zdrojem [těchto] vlastností“, jako základu opírá Havel o Komenského, jehož dílo právě takto interpretuje. Zde se podruhé dostáváme k vyslovné poznámce o víře; první byla spojena s „potřebou naděje“. Víra pomáhá při rozhodování v přítomnosti, orientuje se vždy na nějaké hodnoty, ideály; a s tím, co bylo řečeno o Derridově pojetí nábožensví, můžeme rovněž říci, že je víra spojena s posvátným. Pro lepší pochopení, jak víra pomáhá při rozhodování a co víru činí potřebnou, ji můžeme dát do protikladu ke zkušenosti. Orientací na hodnoty, ideály, posvátno se víra spojuje s možnostmi, s tím, co právě teď nemusí být, ale co je možné a žádané; víra se pojí s budoucností. Zkušenost je vázána na minulost, která nemusí být spojena s hodnotami a ideály, tedy nemusí být dobrá, může být špatná. Zkušenost nemusí člověku hledajícímu orientační bod v přítomnosti dát jasnou odpověď. Zkušenost a minulost jsou ambivalentní, mohou poskytnout kladnou i zápornou odpověď, takže samotné člověku příliš nepomohou. Rovněž tzv. lidová moudrost, kterou bychom také mohli nazvat tradicí, patrně vždy poskytuje pro nějakou situaci rady, které si protiřečí. Této ambivalentnosti nebo relativnosti, kterou v sobě má zkušenost a minulost, si je Havel vědom, když mluví o „navazování na dobrou tradici“ (a tedy vyhýbání se špatné).

S vědomím ambivalentnosti tradice chtěl stavět společnost a stát (i politiku) spíše na něčem obecném a stálém. A tím mu byla lidská přirozenost. Jako její důležitý prvek uvádí Havel transcendenci: „...potřebu být v souladu s tím, co nejsem, čemu nerozumím, přesto jsem s tím spojen v jednom světě...“ Toto přesahování se týká života ve světě, kdy se člověk vztahuje k druhému člověku, mimo vlastní skupinu k cizí; týká se celkově světa, kdy se člověk vztahuje k ještě většímu, k tomu, co je za světem.

U tohoto přesahování a vlastně otevření (lidem, skupinám, národům, světům) jde o vyjádření nedostatečnosti. Transcendence je nutná, aby člověka učila pokoře. „Člověk nemůže být majitelem pravdy o všech souvislostech.“<sup>126</sup> Nebude-li člověk počítat se „zázrakem stvoření, bytí či přírody, podle toho, jak to kdo chápe a nazývá“, ztratí strach, respekt před autoritou a dovolí si nebýt odpovědný. Může si začít myslet, že může dělat vše podle sebe (svévole).

Paradoxně toto nebezpečí vychází rovněž z transcendence. Jak bylo řečeno, člověk si volí hodnoty neboli dobra, která však člověk svou myslí přesahuje; a vztahuje se k vyššímu, k absolutnímu dobru. Když si člověk začne myslet, že toto dobro vzniká jen jeho vlastním usilováním, objeví se zmiňované nebezpečí, „že se jej [tj. dobra] jaksi zmocní a začne

---

<sup>126</sup> Palouš (1999): s. 6.

hodnotit už nejenom jako člověk, ale z té pozice nadpozemského nadhledu, která byla dříve vyhrazena jen božským bytostem.<sup>127</sup> Člověk si nesmí myslet, že jeho dobro, ať už by to bylo dobro jednoho člověka nebo dobro člověka jako druhu, je dobrem světa. Člověk ze světa pochází, ale není s ním totožný. Sám se ze světa vyděluje, protože má takovou přirozenost, tedy tendenci transcendovat.

Ovšem člověk, který omezí nebo ztratí svou schopnost transcendovat (ve smyslu navazovat vztahy, nebýt izolovaný), se začne oddělovat od světa; může se začít vidět jako nejvyšší. Takový člověk je uzavřený sám do sebe, tím myslíme, že se řídí jedinou ideologií, kterou případně můžeme podle Lévi-Strausse nazvat „degenerovaným humanismem“. Jakákoli ideologie včetně humanismu je projevem „pýchy neuznávající nic vyššího než člověka“<sup>128</sup>. S uzavřeným člověkem, tím, který se považuje za soběstačného, který sám sebe staví na nejvyšší pozici, je problém, jehož si byl Havel vědom. Havel to vyjádřil tím, že řekl, že takový „člověk“ vlastně není člověkem, protože nemá lidskou přirozenost. Můžeme se na to dívat také tak, že vše se vytváří ve vztahu k jiným. Člověk potřebuje svět, aby se odlišil jako druh ve vztazích se světem a s dalšími druhy, které v něm žijí. Specifičnosti a s nimi identita se vyvinou jen ve stycích, ve vztazích; jedinec se stýká s dalšími jedinci, skupiny se stýkají s dalšími skupinami, člověk jako druh se stýká se světem.

### **2.3.1 Pravda a láska musí zvítězit nad lží a nenávistí**

Pravda v tomto hesle se váže na pravdu vyloženou v předchozí kapitole. Jde o pravdu, správnost, dobro, přirozenost člověka; nejde o konečnou pravdu, ideologii (pravda jako vědění a moc). „Havel si byl vždy dobře vědom, že pravda, o které mluví, a život v pravdě, jemuž přikládal takovou důležitost, mají hluboce kafkovský význam... [Havel] nemyslel, že by pravda byla politická zbraň...“<sup>129</sup> Tato pravda se samozřejmě váže k „životu v pravdě“, jak ho Havel promýšlel už před revolucí, a navazuje na Kafku, „pro něhož takový život vždy zůstává především otevřeným pokusem o hledání individuality a autonomie v nejistém, rozkolísaném, nesmyslném, a tudíž absurdním světě.“<sup>130</sup>

Stále se hovoří o individuu, o individuální existenci, o odpovědném člověku, který sám zkouší. „Komunistický systém nebyl [...] lživý ani tak proto, že by popíral nějaké životní a objektivní pravdy, ale právě proto, že odpíral svým občanům možnost absurdního života

---

<sup>127</sup> Sokol (2010): s. 139.

<sup>128</sup> Palouš (1999): s. 6–7.

<sup>129</sup> Příbáň (2001b): s. 63.

<sup>130</sup> Příbáň (2001b): s. 63.

v pravdě. Odpíral jim možnost žít život jako otevřený pokus, a proto musel být poražen a proti jeho lži bylo nutné postavit pojem pravdy.<sup>131</sup>

Komunistický systém omezoval svobodu, protože nabízel jen možnosti, které on sám připravil. S takovou omezenou svobodou může člověk vystačit po určitý čas, ale nakonec zjistí, že je vlastně danými možnostmi stejně omezen.<sup>132</sup> Život v pravdě je spojen s tím, že si člověk vytváří možnosti sám. Ovšem život ve společnosti staví proti jednotlivci další, kteří chtějí také svobodu. Skutečná svoboda je pak „hra [představující] střetnutí dvou svobod, které si navzájem tvoří a nabízejí své možnosti“<sup>133</sup>.

„Jestliže pravda znamená možnost postavit vlastní život proti absurditě světa a pokoušet se tvář v tvář tomuto světu hledat významy a smysl života, potom v použití slova láska je obsažena výzva k imaginaci a rozvaze o tom, co nás spojuje s ostatními lidmi.“<sup>134</sup> Ačkoliv bylo heslo vymyšleno na poslední chvíli (spontánně), jak Havel později objasnil, bylo skutečným shrnutím toho, co od jeho pronesení vysvětloval ve svých prezidentských projevech: Láska je spojena s těmi prospolečenskými cítěny jako ohleduplnost, solidarita a tolerance. Rozhodně se tedy „nemyslí nějaká trapná láska k abstraktním systémům a ideálům, jako jsou demokracie, svoboda, lidstvo nebo národ.“<sup>135</sup> Protože láska se může spojit s transcendentností jako charakteristikou člověka, s odpovědným člověkem, jehož odpovědnost k absolutnu a život je zaměřen konkrétně. Je-li život v pravdě otevřeným pokusem, neustálým hledáním smyslu a můžeme-li ho charakterizovat jako hru, která je nemyslitelná bez pravidel (jak ji pro popis svobody použil Sokol), pak láska může být základním pravidlem této hry, které ji vůbec umožňuje provozovat; aby se při hledání jednotlivci „nepobili“ a aby se tato hra mohla neustále hrát od začátku.

Když jsme se vrátili do doby revoluce, je dobré se ještě zmínit o jednom postřehu, který zároveň navazuje na výklad hesla: „Jedinečná na celém revolučním procesu v Československu i dalších zemích bývalého sovětského bloku byla absence lidu v diskurzu a ideologickém kontextu revoluce.“<sup>136</sup> Přesto někdo revoluci dělal: „KSČ má ideologii, my máme pravdu.“; „40 let jsme byli vedeni stranou, teď chceme jít rovně.“ V těchto a dalších heslech se používala první osoba množného čísla. Kdo potom „my“ byl?

Snad to byli lidé jen jako lidé, tedy mnoho lidí, množné číslo od „člověka“. Ovšem přesto se dá uvažovat, že něco specifického v těchto lidech bylo, protože se zaštiťovali

---

<sup>131</sup> Příbáň (2001b): s. 63–64.

<sup>132</sup> Sokol (2007): s. 27–28.

<sup>133</sup> Sokol (2007): s. 31.

<sup>134</sup> Příbáň (2001b): s. 65.

<sup>135</sup> Příbáň (2001b): s. 64.

<sup>136</sup> Příbáň (2001a): s. 54.

autoritou předků, jejich odkazem, který by mohl být chápán jako volání po návratu ke zdroji. Co však tento zdroj znamenal? Znamenal češství? Skupinová identita se objevuje, vyplouvá z podvědomí, při styku s jinou skupinou. To, co lid spojovalo, pak nemohlo být češství, protože by tu musela proti nim stát jiná etnická skupina. Spojení s tradicí (místa, osobnosti), s odkazem předků pak mohl ukazovat na stát, který budovali předkové a který byl žádán jako záruka „slušného“ života, života lidského, života v pravdě. „Lidé“ mohli být občany státu, který tu už byl, na který se vzpomínalo jako na dobrý, správný. Rovněž můžeme přemýšlet o tom, že tento „lid“ jako množné číslo od „člověka“ se stavěl do pozice, kterou jsme nastínili v kapitole o občanské společnosti, občanské sféře jako prostoru „ani – ani“, prostoru, z něhož teprve vzniká sféra soukromá i veřejná (politická), což může s první myšlenkou souviset. Každopádně „lid“ je v revoluci nejednoznačný.<sup>137</sup>

Revoluční lidé nebyli národem, protože proti sobě neměli jiný národ, ale stavěli se proti vládnoucí skupině a ideologii – heslo: „Člověk není obdařen právy proto, že je komunista, ale proto, že je člověk.“ Protože kritizovali vládnoucí politiku, postavili se na nepolitickou rovinu, ale zároveň veřejnou, kterou bylo možné sdílet s ostatními. „Lidé sami sebe nechápali jako lid ve smyslu svrchovaného subjektu dějin a politiky. Původně své cíle formulovali mnohem existenciálnějším a moralizujícím jazykem a obviňovali komunistický režim především pro jeho neustálé lži a propagandu.“<sup>138</sup> Tato „přepolitická, předústavní, existenciální“<sup>139</sup> pozice odpovídá požadavku „pravdy“.

Ovšemže revoluce měla i politické požadavky – demokracie, lidská práva a svobody, ale svou podstatou byla před/mimo-politická a vlastně by se neměla nazývat revolucí ve skutečném slova smyslu. Jistě byla revoluce počátkem něčeho nového, ale otázkou bylo, zda se jednalo o nástup další etapy, čímž se implicitně myslelo na pokrok v nějakém vývoji, nebo zda šlo o konec vývoje samého a tedy i očekávání jakýchkoli dalších etap. „Mnozí si u nás myslí, že když padla pravda, která už dávno pravdou být přestala [...] zvítězila jakási stará pravda.“<sup>140</sup> S hodnocením revoluce se objevila tendence užívat přívlastek „konzervativní“. Pak by revoluce 1989 byla návratem k tradici a měla být proti revoluci v únoru 1948. V souvislosti s otázkou konzervativnosti listopadové revoluce vyslovil Bělohradský myšlenku, že by bylo dobré, aby šlo o opak revoluce, kterou není kontrarevoluce (opačná revoluce), ale „empirická občanská společnost, v níž není žádné konečné řešení...“<sup>141</sup>

---

<sup>137</sup> Příbáň (2001a): s. 56.

<sup>138</sup> Příbáň (2001a): s. 56.

<sup>139</sup> Příbáň (2001a): s. 66.

<sup>140</sup> Třeštík: Revoluce.

<sup>141</sup> Bělohradský: Revoluce.

Heslo „Lide, tvá vláda se navrátila do rukou tvých.“ můžeme tedy chápat politicky, ale musíme mít na paměti vše, co bylo řečeno o „pravdě“ a občanské společnosti. Protože pak to může rovněž znamenat, že jedinec se vzdá politiky a veřejného světa. „Život v pravdě, zformulován negativně, znamená možnost uniknout zlu, které politickými prostředky likviduje lidskou jedinečnost a singularitu, které neustále poměřuje činy a myšlenky, které neustále vystavuje jedince soudům vnějšího světa politiky a ideologie.“<sup>142</sup> Mohlo by tedy jít o možnost odstoupit od skupinového tlaku, který totalitní režim vyvíjí na jednotlivce. Platí to však o všech politických náboženstvích, neboť jsou založena na přednostním postavení veřejné, politické sféry; jsou založeny na skupinovém principu. Znovu se dostáváme k tomu, že požadavkem bylo vytvoření fungující občanské společnosti se všemi principy s ní spojenými, včetně důrazu na jedince-člověka a pluralismus. „Revoluce byla akcí, která v sobě nesla potřebu radikální verze liberalismu... Tento liberalismus již není převoditelný na klasické formulace o přirozených právech nebo společenské smlouvě... Liberální zde znamená odlišné, heterogenní a vše, co má v politice neredukovatelně pluralitní povahu.“<sup>143</sup>

Nakonec se dostáváme k otázce legitimacy. Aby nový systém byl legitimní, měl naplnit všechny požadavky, umožnit „život v pravdě“. Prvotním předpokladem toho je umožnit pluralitu, legitimizovat pluralitu. Pro Havla bylo politickým řešením vytvoření občanské společnosti, neboť ji viděl jako výraz lidské přirozenosti, tedy pravdy, o které hovořil. Stále však zůstává problém legitimacy a identity. Jak legitimizovat pluralitní společnost a jak jí dát identitu? „Revoluce roku 1989 radikálně proměnily pohled na možnosti politické legitimizace, protože je nedoprovázela žádná legitimizační fikce, která by měla svrchovanou konstruktivní roli pro normativní rámec nového politického řádu.“<sup>144</sup>

## 2.4 Články z dobových periodik

Po odeznění největšího revolučního vzrušení se od počátku roku 1990 začalo s prací na novém politickém zřízení, přebudování státu a společnosti. Ve sledovaných periodikách byla skrze články různých autorů vyjadřována podpora občanskému principu. Samozřejmě se záhy objevil rovněž národní, nacionalistický směr, ale přece jen na pozadí zhrouteného totalitního systému byl výraznější a přesvědčivěji prosazovaný směr občanský. Toto vymezování občanství proti totalitarismu bylo záležitostí převážně politickou. Jasným záměrem bylo prosazení skutečné demokracie, liberalismu, právního státu, tržní ekonomiky, zkrátka občanské společnosti a připojení se ke státům západní Evropy.

---

<sup>142</sup> Příbáň (2001a): s. 66.

<sup>143</sup> Příbáň (2001a): s. 70.

<sup>144</sup> Příbáň (2001a): s. 51–52.

Politické požadavky, které byly vzneseny již během revoluce, se týkaly osvobození člověka. Totalita vytvářela strach, člověk se nemohl plně rozvíjet. Nový politický systém měl být postaven na občanství, aby byl člověk svobodný (od totalitního prostupování politiky každodenním životem, od vnějšího tlaku). „Usilujme o to, abychom žili ve státě, kde nevládnou jen některé národy, ale kde mají všichni občané stejná práva a kde každý, ať už mluví jakýmkoli jazykem a má jakékoli předky, může vždy zůstat sám sebou.“<sup>145</sup>

Společnost měla být postavena na samostatném, samostatně myslícím a zodpovědném občanu. Princip občanství jako základ byl jasně namířen proti převaze politiky a rovněž státu.<sup>146</sup> Rozhodujícím činitelem politiky měl být občan, nikoli člen nějaké politické strany. Z toho se pak vyvozovala poslušnost člověk – občan – politik. Takže při řešení problému má politik nejprve uvažovat jako člověk a občan: „...první povinností je být člověkem, pak občanem a pak teprve možná i politikem nebo dokonce straníkem.“<sup>147</sup> Zároveň se občanství vymezovalo vlastnostmi jako poctivost, slušnost a skromnost. S občanstvím se tedy spojovaly určité morální hodnoty. Ovšem s morálkou musí začít každý sám u sebe, v současných změnách by měli občané převzít odpovědnost. „Před zákonem a Bohem stojí každý sám, nikdy se svým ústředním výborem.“<sup>148</sup>

V tom je ale spatřován problém a příznačným se pro tento problém stává to, že několik měsíců po revoluci se začal její význam snižovat. „Je třeba vědět, že dějiny tohoto národa neurčovaly jen mocenské vlivy, StB nebo dementní starci ve vedení strany a státu. Současná hra na pravdu, mj. zcela v intencích normalizačního alibismu („o všem se rozhoduje jinde, a tak nám nezbyvá než starat se o sebe“) nemůže vést k ničemu jinému, než k potvrzení vlastní pasivity a neschopnosti přijmout odpovědnost za vlastní život. Tomu odpovídá opět populární postoj já nic – to oni (dříve KSČ, nyní OF, Češi, Slováci...).“<sup>149</sup> Má-li být občanství základem společnosti, stále tu chybí zodpovědnost a sebevědomí, což znamená, že chybí samotný občan. Bylo však jasné, že vytvořit stabilní stát je nutností. Vždyť i když se za základ pojímá občanství, potřebuje se k tomu stát. Tento stát mohl být ovšem vybudován jen prací lidí, kteří v něm žijí. A tito lidé musí přirozeně chtít budovat něco nového. Občanský směr se snažil ukázat, že záleží na každém jednotlivci, občanovi, který byl popsán výše. Přijmou-li všichni budování nového státu a následně tento již vybudovaný stát za svou věc, bude se dařit dobře.

---

<sup>145</sup> Karfík: Nacionalismus a totalita.

<sup>146</sup> „Většině z nás je zřejmé, že totalitní politické systémy jsou trvaleji neslučitelné s občanskou společností a v přímém protikladu s principem občanství.“ [Urban: Časové úvahy o české společnosti 1991]

<sup>147</sup> Hausenblas: Občanství a politika.

<sup>148</sup> Hausenblas: Občanství a politika.

<sup>149</sup> Krch: 17. listopad trochu jinak.



Národní směr, jak bylo řečeno, se do diskuze rovněž zapojoval. Pro něj bylo řešení situace v napravení národa nebo návratu k němu. Lidé, příslušníci národa si měli uvědomit, že nyní tvoří stát pro svůj národ; stát už nestojí proti národu, jak to bylo před revolucí. Tím, že se vybuduje demokratický stát, bude národ posílen. Stát a národ se mají doplňovat a člověk může mít bez problémů vědomí/identitu národní i státní. Při zvažování těchto myšlenek je však nutné uvědomit si, jaká byla tehdejší situace; že se jednalo o dva národy v jednom státě. O směru, který nazýváme národním, je možné přemýšlet jako o pokračování části politického rámce, který existoval i v komunistické éře, a z něhož se jen odstraňuje (totalitní) politické zlo. Na druhou stranu občanský směr nechtěl s národy dále počítat, a proto se začal vymezovat jak proti totalitě, tak proti nacionalismu, který se považoval za nedemokratický svým sjednocováním do skupiny a vymezováním se vůči jiné skupině. „I nejmírumilovnější národní identifikace spadají pod identifikační typ nedemokratický.“<sup>150</sup>

Nacionalismus a národní problematika se začaly řešit po odkrytí zásadních rozdílů mezi českou a slovenskou společností, s odhalením slovenského nacionalismu. Ne že by se nacionalismus v české společnosti nevyskytoval, ale většinou byla situace prezentována tak, že česká společnost je státní společností nebo že v české části federace je na prvním místě identifikační skupinou státní národ, že je na prvním místě čechoslováctví a češství je až na druhém místě. Kdežto na Slovensku je rozhodně na prvním místě slovenství, které federace omezuje. Problém fungování federace byl skutečný, ale řešení rozdílná – z české strany snahy většinou směřovaly k jednoznačnému prosazení občanského principu, ze slovenské strany se už po prvních volbách jevila snaha o zrušení federace.

Mluvit o Čechách jako o občansky smýšlejících, a o Slovácích jako o nacionálně smýšlejících, se nemusí zdát úplně správné, ale přesto sledovaná periodika takový dojem budí a navíc se tato myšlenka objevila explicitně formulovaná. – „Spočiatku ostýchavo, potom so stále väčšou razanciou a samozrejmosťou sme začali hovoriť o národných republikách, pričom dôraz sa kladie na adjektívum ‚národná‘. Prišli s tým Slováci a naši bratia Česi – po istom zdráhaní – nenašli nič lepšie ako pristúpiť na túto hru.“<sup>151</sup>

Autor článku, z něhož jsme právě citovali, se při promýšlení soudobé situace československé federace kriticky vypořádává s používanými termíny. Je očividné, že cílem je postavit republiku (společný stát) na občanském principu a že autor patří k občanskému směru nejen v čistě politické rovině. „Národní“ a „státní“ se považují za nesrovnatelné kategorie, které vytvářejí nesmyslná sousloví „národní republika“ a „státotvorný národ“. Republika patří občanům a ne národu, protože národ je brán jako skupina lidí, jako např.

<sup>150</sup> Střílecký: Problém české identity.

<sup>151</sup> Kusý: Čia je republika?

Slováci. Takže taková národní republika by patřila jen Slovákům. A Slováci by se pak označovali jako státoporný národ, což by v případě, kdy na Slovensku nežijí jen Slováci, znameno to, že ti ostatní se na tvorbě státu nijak nepodílejí a jsou druhořadí. „Národní republika je zavádějící pojem. To predsa nemôže byť republika nejakého hoci aj väčšinového národa. Aj v prípade, že by túto republiku obývali iba príslušníci daného národa a nikto iný, nemožno tieto dva pojmy stotožniť: možno iba konštatovať, že sa prekrývajú, že majú rovnaký rozsah. Nie však obsah!“<sup>152</sup>

Stále musíme mít na mysli, že se tyto úvahy vztahují k federaci/společnému státu, který pro svou životaschopnost potřebuje něco, co by ho drželo pohromadě. „Čo nám dáva dohromady jeden Slováč a jeden Čech? Jeden slovenský národ a jeden český národ? Dohromady nám nedávajú nič. Dvoch predstaviteľov odlišných národov, dva odlišné národy... Čo má spoločné slovenský a český občan federálnej republiky, či oboch republik? To, že je jej, ich občanom. Byť občanom už nie je rozdeľujúca, ale naopak, zjednocujúca kategória... Občianstvo nás spája, národnosť rozdeľuje.“<sup>153</sup>

Tedy žádný národ – Češi nebo Slováci – jedine Čechoslováci, když se tím nebude myslet československý národ, ale občané Československa. Čechoslováctví bylo ve sledovaných periodikách některými autory považováno za výraz občanství, principu založeného na rovnosti, který funguje stejně v obou národních republikách, v celé federaci. Kdo se označoval za Čechoslováka, byl považován za toho, kdo upřednostňuje občanství před národem. Ovšem na slovenské straně existoval proti čechoslováctví předsudek, že se jedná o český kolonialismus/nacionalismus, tedy něco, co se snaží zlikvidovat slovenství. „Jsou to lidé, které uráží, že je Češi považují za sobě rovné nebo že je mají dokonce rádi. On jim totiž někdo našeptává, že nejsou vlastně naši krve. Že je s matičkou vlastní zplodil jiný otec, mnohem lepší a urozenější než je ten náš společný československý. Oni jsou tedy něco neskonale vyššího než Češi, to především, ale jsou víc než Maďaři, Rusíni, víc než kdokoli na světě.“<sup>154</sup>

Po prvních svobodných volbách a s postupem roku 1990 se začaly objevovat politické a společenské problémy a rozdíly mezi republikami. I když politické změny byly již rozehrané, teprve s vynořujícími se problémy mohlo skutečně dojít uvědomění, co bude potřeba udělat. Reálnější pohled na situaci a reflexe současného stavu byly nutné k vytvoření nebo obnovení státu (nejprve společného a postupem času se stále jasnějším vědomím oddělené existence) a

---

<sup>152</sup> Kusý: Čia je republika?

<sup>153</sup> Kusý: Čia je republika?

<sup>154</sup> Smoljak: Milí Čechoslováci na Slovensku!

společnosti. Začalo se uvažovat o tom, co máme, a jak s tím, co máme, naložit. Rozběhla se diskuze o tradici.

V diskuzi o tradici se připomínaly humanitní a etické principy, významné události z českých dějin.<sup>155</sup> Při uvádění takového výčtu všeho dobrého, co se kdy stalo a udělalo, bylo při pohledu na současnost zřejmé, že se dobrá tradice musí obnovit, navázat na ní. Jenže když se dál promýšlela současná situace, došlo se nakonec k závěru, že česká společnost se nachází v morální krizi. Na tradici, např. na Masarykovy myšlenky a první republiku jako vzor zůstaly vzpomínky, ale přesto komunistická totalita způsobila takovou devastaci, že všechny vzpomínané ideály tvoří jen fasádu, za níž je prázdno.<sup>156</sup> Lidé nevědí, jak mají být svobodnými občany, co to znamená. Vyvstálé problémy jsou důsledkem střetu, v němž je na jedné straně nutnost přestavby politického a ekonomického systému a na druhé ono prázdno, jež je na místě, kde by měl být zodpovědný občan, kde však je morálně zdevastovaný jednatel.

Občanský směr se zmiňované prázdno snaží s pomocí tradice vyplnit, jak jinak, občanstvím. Stále se však vymezuje proti národnímu (nacionalistickému) směru, který „vyvolával“ tradici silněji. Oba směry se tedy tradice chopily, ale každý jinak. V téměř každodenním pátrání po smyslu národa, národnosti a nacionalismu přistoupili zastánci občanství, kteří se stavěli do opozice k zastáncům „národa“, ke kritické reflexi tradice a demytizování historie, aby ukázali, „do jaké míry dnes ještě [vůbec] nacionalismus a nacionalita mohou dostačovat pro zvládání sociálních, ekonomických a zejména politických problémů současnosti, a vůbec do jaké míry mohou být prezentovány jako východisko pro cestu do sjednocené Evropy.“<sup>157</sup>

Toho, čeho se chtělo dosáhnout, byl politický systém a fungování společnosti jako v západní Evropě. Proto jedním z hesel, pod kterým revoluce proběhla, byl „Návrat do Evropy“. „My a Evropa“ se stává tím, čím byla pro naše otce a dědy otázka „my a Němci“. Nepoměřujeme se již ani tak svým velkým sousedem, jako jakousi neurčitou, prý sjednocenou

---

<sup>155</sup> „Jedním z důležitých symptomů identity českého národa jsou bezesporu etické principy Mistra Jana Husa, jeho předchůdců i pokračovatelů české reformace, kteří chápali náboženskou a lidskou etiku víceméně již z vyšších hledisek světoobčanství a vzájemné lidské tolerance... Humanistický směr pak pokračoval nejen v české reformaci (Komenský), ale dokonce svým způsobem i v české katolické pobělohorské vzdělanosti a přešel do etického smyslu českého národního obrození... Celkem kvalitní demokracie první republiky měla také své kořeny v humanitní tradici české reformace.“ [Šebek: Zásady českého státu]

<sup>156</sup> Josef Hanzal se tomu věnuje v článku *Naše duchovní krize*: „[Česká společnost] prochází dnes dobou zjevné krize. Chybí velké osobnosti tohoto [Masarykova, Palackého] ražení; nejvíce se k nim blíží zajisté Václav Havel...“ Později potřebu morálních vzorů okomentoval Zdeněk Hojda v článku *Nepřítel Německo*: „Národ si ‚váží‘ svého morálně čistého prezidenta, ale v každodenní politické praxi nehraje tento morální vzor žádnou roli.“

<sup>157</sup> Havelka: *Národ jako posvátný statek*.

nebo jednotící se demokratickou Evropou...<sup>158</sup> Žádoucími principy byly ty, které jsme spojili s občanskou společností. Zastánci občanství se jasně vyjadřovali, že národ je věcí minulosti, že je to dětská nemoc nebo fáze dětství; pak občanství nutné pro dnešek je dospělost. A každý dospělý za sebe musí převzít odpovědnost a neschovávat se za kolektiv, nevymlouvat se na kolektiv, ať už je tím kolektivem strana nebo národ. Z toho je zřejmé, že tradici zastánci občanství hodnotili podle toho, jak dokáže přispět k vytvoření zodpovědného sebevědomého občana. S připojením se k ostatním evropským státům, přijetím stejných politických principů bylo dáno najevo směřování k univerzálním principům, principům společným všem. Proto se „občanské“ staví proti „národnímu“, neboť „národní“ je partikularistické a vytváří se v opozici proti jinému „národnímu“. „Každá národní ideologie v sobě od samého počátku obsahuje tendence k omezenosti, výlučnosti a nepřátelství k jinonárodním žvlům, ale právě tyto tendence je nutné cílevědomě překonávat tolerancí, demokratickým humanismem a sbližováním s jinými národy.“<sup>159</sup>

Zastánci občanství požadují kritické přehodnocení tradice, kterou česká společnost má, protože jsou si vědomi její nacionální povahy. Jinak to být nemůže, protože to byl právě národ, který pomáhal přetvořit tradiční společnost v moderní. „Dnes víme jasně, že tato ideologická fikce [tj. národ] byla nežádoucím vedlejším produktem složitých a začasté bolestných procesů..., ošidným protijedem na rozpad tradičních, především venkovských struktur...“<sup>160</sup> Dnes je situace jiná než tehdy. I když se může zdát, že socialismus, komunismus, totalitní systém českou společnost vrátily do nějakého (barbarského, středověkého) předmoderního období, není tomu tak, přestože si jistě mnoho lidí při pohledu na západ přeje být moderní a zbavit se východní zaostalosti. Proto je důležité si uvědomit, že řešením není návrat tradice (národa, nacionalismu), toho, co kdysi pomáhalo modernizovat zdejší společnost. Ona viděná zaostalost se však týkala politického a ekonomického systému, nešlo o modernizaci celé společnosti, jen o přechod k jinému typu politického a ekonomického systému. Společnost nepotřebovala novou modernizaci, a proto nepotřebovala ani starou tradici.

Při budování nového státu se vzorem (snad politickou tradicí), na který se dalo navázat, stala Masarykova první republika. Zastánci občanství nezavrhovali tento vzor, ale upozorňovali, že společnost, která tvořila tento stát, se formovala již před rokem 1918, a že navíc společnost a stát se nemohou míchat, tak jak se děje v případě nacionalismu. Chceme-li navázáním na tradice překonat současnou krizi, musíme si uvědomit, „že ‚moderní‘ základy

---

<sup>158</sup> Třeštík: My v Evropě.

<sup>159</sup> Kořalka: Češi jako moderní evropský národ.

<sup>160</sup> Třeštík: Idea státu českého.

současné české a moravské společnosti byly položeny v 19. století a jeho politické základy byly budovány především v letech 1890–1938.<sup>161</sup> Z tohoto období je nutné odstranit všechny nacionalismus a obrozenecké představy národa a pak v něm můžeme spatřit vzory pro současnost.

Mohlo se říkat, že polistopadový stát chce navazovat na první republiku, ale jak by mohl být tento státní vzor vzorem pro společnost. Jistě občanská společnost stát potřebuje, ale aby fungoval demokratický stát, jako byla např. první republika, je k tomu potřeba společnost na určité úrovni. Vzato z druhé strany, demokratický stát sice může vzniknout, ale pro takové fungování, jaké se od něj vyžaduje po demontáži totalitního systému, nemůže stačit. K tomu je třeba určitým způsobem fungující společnost – občanská společnost. Zkrátka pro překonání současné (morální) krize nelze nekriticky používat tradici, která funguje na ztotožňování národa a státu. Tradice týkající se státu (samozřejmě toho Masarykova) se může použít, ale to, co se týká národa, se musí přehodnotit a hlavně odstranit z toho „nacionalistické“, aby se vytvořil vzor pro občanskou společnost; už proto, že se nastoupila cesta budování demokratického státu, státu založeného na principech občanské společnosti, principech, které jsou neslučitelné s nacionalismem.

Zastánci obou směrů se rovněž lišili v tom, jak viděli stát, jeho roli. Zastánci občanství zastávali představu, že stát je jen nástrojem, který jistě může leccos vypovídat o společnosti. Ale společnost je na prvním místě, je středem. Takže důležitá je česká (moderní, občanská) společnost a to, pro co se tato společnost rozhodla, totiž založení nějakého státu, který by jí pomáhal. Rozdíl je tedy v tom, zda se mluví o „národu a státu“ nebo „společnosti a státnosti“. Často upozorňoval na význam slov stát a státnost Třeštík: „...vzájemný vztah je státností. Je to [...] tíhnutí společnosti ke státu jakožto ke svému. Primární je tu občansky a politicky aktivní společnost...“<sup>162</sup> A role státu spočívá v tom, „že je symbolem, viditelným znakem jednoty společnosti, a tím i jejím ztělesněním.“<sup>163</sup> Důležité jsou tedy vztahy mezi lidmi ve společnosti a to, o čem jsou lidé přesvědčeni, že je nejlepším způsobem, jak tyto vztahy řídit. To je to, co stát reprezentuje. Tradice se svými dějinami, osobnostmi, pomníky atd., je druhotná. „Nepotřebujeme pohádky historiků, nýbrž jen trochu sebedůvěry, kterou samozřejmě nezískáme mlhavou a nekonkrétní ‚suverenitou‘ pomyslné národní jednoty, nýbrž vlastní prací, osobním nasazením (s odvahou k novému, k riziku) jednoho každého svobodného jedince...“<sup>164</sup>

---

<sup>161</sup> Třeštík: *Idea státu českého a dějiny*.

<sup>162</sup> Třeštík: *Idea státu českého a dějiny*.

<sup>163</sup> Třeštík: *Idea státu českého a dějiny*.

<sup>164</sup> Třeštík: *List příteli M.*

Základy státu jsou sepsány v jeho ústavě. Tam by se mělo mluvit o občanství, o občanech. Jak už bylo výše uvedeno, je důležité vědět, co/kdo je občan. Je-li stát reprezentantem společnosti, která je pluralitní, je občan a občanství jako základ státu ztělesněním vztahů, které vytvářejí danou společnost. Tato společnost (občanská společnost) je ovšem pluralitní, aby se taková mnohohlasá společnost udržela, aby se od ní neodštěpila nějaká část, musí se občan (zavazující typ vztahu) chovat určitým způsobem. Potřebný způsob chování popsal Sokol ve svém článku Jak se pozná demokrat. Souvislost mezi demokratem a členem občanské společnosti nemusíme uvádět. Tento článek je navíc uveden Masarykovým citátem, který Sokol komentuje v intencích popisovaného občanského směru – stát a politika jsou částmi občanské společnosti, ale nejsou základem.<sup>165</sup> Sokol popisuje demokrata jako obecným typ, nikoli jen politicky, a z jeho popisu lze poznat vlastnosti, kterými se má vyznačovat občan. – „Demokrat je člověk, který nejen uznává parlamentní způsob vlády, ale navíc je sám zvyklý demokraticky jednat a rozhodovat. Každý člověk má nějaký názor – chýtrý nebo hloupější... V tom jsme všichni stejní. Lišíme se ovšem v tom, co s tím názorem děláme a jak ho dovedeme konfrontovat s jinými. Demokrat je člověk, který se o svůj názor nebojí... Demokrata poznáte podle toho, že pozorně poslouchá, že se ptá, že zvažuje a pochybuje.“<sup>166</sup> A protikladným typem je autoritářský člověk, který „třeba připustí parlamentní postup, ale už na jednání jde s pevným přesvědčením, že lidé se dělí do dvou skupin: na ty, co s ním souhlasí, a na ty ostatní hlupáky, darebáky a podvodníky.“<sup>167</sup>

Chování popsané na předchozích řádcích, když se nad tím zamyslíme, není až tak snadné. Vyžaduje určité přesvědčení o jeho správnosti (tedy vlastně víru), které by člověku dodávalo sílu k jeho uskutečnění. Občanské chování skutečně klade na zainteresované nároky, které musí oni sami plnit; vyžaduje samostatnost a aktivnost; vyžaduje sebekontrolu a výchovu, aby se v každé jedné situaci jednotlivec rozhodoval v závislosti vztahů k druhým a nikoli jen s ohledem na sebe samého. Přejmenším ve sledovaných periodikách byl výraznější směr, který vysvětloval, že právě toto je obsah občanství.

Jak bylo řečeno, byla zde i druhá strana, která se patrně rozvinula jako „obrana“ proti slovenské nacionalistické politice, jež se rozběhla po prvních svobodných volbách v roce 1990. Ale tento směr se právě profiloval nejen proti občanskému směru, ale také proti „čistému“ nacionalismu, patrně pod vnímáním slovenského (politického) jednání a zpráv z jiných částí postkomunistické Evropy.

---

<sup>165</sup> „Masaryk řekl, že demokracii bychom už měli, teď ještě nějaké ty demokraty. Vždycky si na to vzpomenu, když slyším, že demokracie to jsou strany, volby a parlament.“

<sup>166</sup> Sokol: Jak se pozná demokrat.

<sup>167</sup> Sokol: Jak se pozná demokrat.

Tento druhý směr na jednu stranu kritizuje občanský princip kvůli jeho nejasnosti, neschopnosti vytvářet integrující vazby, neposkytnutí nadosobního cíle.<sup>168</sup> A na druhou stranu kritizuje nacionalismus, který je násilný a nesnášenlivý vůči jiným skupinám. Stále jsme v době, kdy se většinou účastníci diskuze o přestavbě/nápravě společnosti v Československu snaží zabránit rozpadu federace, a proto nabízejí svoje řešení: „Selhal-li princip občanský a princip nacionální v jeho rozbujelé podobě by nebyl žádoucí, nabízí se nikoli pojem, ale přímo alternativní koncepce patriotismu.“<sup>169</sup>

Ačkoli zastánci národního nebo, podle jejich slov, vlasteneckého/patriotického směru kritizovali zastánce občanského principu z nejasnosti, sami nebyli lepší. Navíc můžeme poznamenat, že na rozdíl od občanského směru, jehož zastánci byli za jedno v tom, co považovali za „občanské“, zastánci národního směru nebyli jednotní. Dále se dá říci, že vlastně předpokládali znalost pojmů „národ“ a „nacionalismus“. A pak při své účasti v debatě o tradici, při svém přehodnocování tradice, kdy se snažili nastínit jakousi střední cestu mezi občanstvím a nacionalismem, vybírali z těchto dvou, proti kterým se stavěli, to dobré, co v nich nacházeli. – „Patriotismus už svou vstřícnou povahou, tím, že zceluje etnické jednotky ve jménu společného domova, nedává na rozdíl od nevraživého nacionalismu průchod různým xenofobiím. V tom se blíží občanskému principu, i když se s ním nekryje. Je konkrétnější než koncepce občanství, které se konstituuje etatisticky, navozuje vztah občana ke státu jako k instituci, přičemž víc zdůraňuje právo občana než jeho povinnosti. [...] a svým emocionálním zabarvením může daleko víc strhnout než citově bezbarvý občanský princip. Patriotismus neeliminuje prvek národní, pouze ho usměrňuje a kultivuje.“<sup>170</sup>

Řekli jsme, že národní směr se zaměřoval na pojmy „národ“ a „stát“. V právě popsaném konceptu patriotismu vystupuje ještě navíc pojem „vlast“. A zdá se, že zcela v záměru tohoto „středového“ proudu, stojí „vlast“ mezi národem a státem. Jiným hybridním pojmem, který se na „národní“ straně objevuje je „národní vědomí“. Pro vyřešení současné české krize je nutno pozvednout „národní (sebe)vědomí“. I v tomto případě se odmítá nacionalismus jako zhoubný element současného světa: „Lék proti nacionalismu nenalezneme patrně v této chvíli v žádném z univerzalistických názorových směrů, nýbrž spíše v rozlišení národního sebevědomí od jeho nacionalistické vulgarizace.“ Nebo z opačného pohledu: „Nacionalismus je politicky zideologizovanou extrémní formou národního vědomí...“<sup>171</sup> Lze to pochopit tak, že je nutné zbavit nacionalismus jeho politické složky. Co zbude, je „kulturní jev, duchovní

<sup>168</sup> Balajka: Vlasti vzpomněl pošetilec.

<sup>169</sup> Balajka: Vlasti vzpomněl pošetilec.

<sup>170</sup> Balajka: Vlasti vzpomněl pošetilec. Dále např. vlastenectví jako „kolektivní solidarita“, kterou „nelze ztotožňovat s nacionalismem a vůbec už ne s xenofobií“. [Hejlek: Vlastenectví v politice]

<sup>171</sup> Haman: Národní (sebe)vědomí a nacionalismus.

tradice, národní kultura<sup>172</sup>, a to nám poslouží jako jednotící prvek, vytvoří nám „národní (sebe)vědomí“.

Nebo je možné zůstat u pojmu „nacionalismus“ a být nacionalistou, i když „to slovo nemá dnes zrovna nejlepší pověst, a trochu právem... Jenže slova dovedou v sobě směstnat obsahy často i značně rozdílné, někdy i protikladné. Stejně dobře lze tímto slovem označit i postoj otevřený, tvořivý, vstřícný vůči jiným společenstvím.“<sup>173</sup> Protože však člověk pravděpodobně není schopen myslet a jednat naprosto univerzalisticky, globálně, neznamená to, že by nebyl schopen přijmout kromě svého „rodného“ nacionalismu i jiné, když je pozná.<sup>174</sup>

Připomeňme, že jsme se sem dostali tím, co jsme nazvali debatou o tradici. Jedni chtěli z tradice vytvořit novou tradici. Pro druhé byla stále platná, jen ji chtěli zbavit politické stránky, která ji v minulosti zkompromitovala. Zastánci občanského principu byli v kritice tradice razantní. Vycházeli z přítomnosti a navíc brali tradici jen jako pomůcku při řešení současných problémů. Kdežto zastánci národního/vlasteneckého principu přebírali tradici pravděpodobně jako něco nadčasového; to, co pomohlo v modernizaci našim předkům, pomůže dnes také nám. Takový postoj byl kritizován jednak proto, že nebral v úvahu změněnou situaci, a také proto, že ona „tradice“ byla považována za dobrý, vyzkoušený princip modernizace. K druhému bodu lze uvést myšlenku, že právě tato „tradice“ byla příčinou nedůsledné modernizace české společnosti v 19. století. „Zvláštní na české situaci bylo to, že [...] rozum, tj. osvícenství a liberalismus, vlastně nikdy nepřijala a opřela se téměř bezvýhradně o tradici, avšak uměle vytvořenou: o národní mytologii podobně archaického typu, jako byla tradice předmoderní. Skutečná modernizace v myšlenkové oblasti proběhla teprve někdy v 90. letech [19. století], i když nejspíše zase nedůsledně. Spory o ‚smysl‘ českých dějin, zápas protestantství s katolictvím o tuto vůdčí ‚ideu‘ [...], archaické upnutí se na nejrůznější ‚otce národa‘, snaha zdůvodňovat a ospravedlňovat se téměř výlučně dějinami, to vše jsou namátkou vyjmenované příznaky tradiční českosti našich otců a dědů.“<sup>175</sup>

Nebyla-li však tradice (přinejmenším ta, která byla použita) vhodná tehdy, proč by se měla navracet nebo vymýšlet další? A konečně: Co je tradice? A je nějaká česká tradice? Soudobé odvolávání se na demokratické nebo národní tradice se váže k určitým údobím dějin; vzhledem k vymezování se vůči skončené komunistické éře se to týká dějin před nástupem komunistů. Zároveň jsou tradice chápány jako jistý směr, kterým se dějiny ubíraly, a při

---

<sup>172</sup> Haman: Národní (sebe)vědomí a nacionalismus.

<sup>173</sup> Stich: Aby nepřišla hydra.

<sup>174</sup> Stich: Aby nepřišla hydra.

<sup>175</sup> Třeštík: Co byli Patočkovi Češi?



navazování na ně jde tedy o uposlechnutí, podvolení se tomuto směru. Takovým úvahám se v článku Tradice věnovala Hartmannová. Její článek je, co se týká debaty o tradici, velmi informativní, protože jako jedna z mála vysvětlila, o čem se vlastně mluví. Hartmannová odlišila od tradice „pouhou“ zkušenost: „Tradice se často zaměňuje za prostou zkušenost. Žádná zkušenost totiž sama o sobě ještě nezaručuje, že určitý vývoj v minulosti zanechal v jednotlivci i ve společnosti takové stopy, abychom z ní s důvěrou mohli odvozovat nějaké výhledy. Aniž bychom si příliš lámali hlavu, jak a které zkušenosti se ve společnosti z generace na generaci přenášejí, zdá se nám být tradice magickou silou historického vývoje...“<sup>176</sup> Když se tedy někdo dovolává demokratické tradice, která se při tvoření nového státu může vázat jedině na léta existence první republiky, může se vyskytnout pochybnost. Komunistická totalita totiž trvala dvakrát déle, takže komunistickou tradici bychom mohli mít silnější než demokratickou.

Na tradici se hledí jako na něco, co je důležité pro současnost i budoucnost, co má být základem chování ve společnosti. Ovšem tradice neposkytuje hotové návody a nikdy nemůže poskytovat, nechce-li někdo zakonzervovat stav, v němž se společnost nachází. Oproti běžné představě tradice jako něčeho neměnného jde ve skutečnosti o proměnlivý fenomén. Jsou-li pak české tradice výrazem českosti či češství, není češství z počátku 20. století stejné jako češství z konce století. „Není totiž zdaleka tak důležité, co je specificky české, ani to, zda odvozujeme tyto tradice od tzv. pozitivních či negativních historických proudů v minulosti. Každý z nás vyrostl chtě nechtě především v péči svých rodičů a předků, čímž je udržování specifických českých tradic již samo o sobě zaručeno. Jestliže v uplynulém čtyřicetiletí tato oblast společenského života ustrnula, neměla by dnes slepá důvěra k předválečným tradicím, resp. jejich mytologizaci, tuto stagnaci prodlužovat. Nadměrný důraz na specifiku českých tradic zároveň vede k zanedbávání univerzálních lidských perspektiv...“<sup>177</sup>

Když znovu zhodnotíme, co jsme dosud uvedli, byla tu snaha o zavedení občanského principu a tomu odpovídající kritika tradice a vlastenecký směr a jemu odpovídající kritika tradice na jedné straně a obnovení nacionalismu na straně druhé. Tato druhá strana, vnímaná jako faktický stav, a kritický vlastenecký směr by mohly patřit k sobě. Komunistický režim byl vystřídán demokratickým. V takové situaci lidé nevěděli, jak se mají chovat a kdo vůbec jsou. Že si někdo vzpomněl na národ a nacionalismus, nemusí být zase až tak překvapivé. Jednak je tu možnost, že se jedná o dědictví samotného komunistického režimu, který i přes svůj internacionalismus byl „ponorou sklizní setby přízemního protiněmeckého nacionalismu,

---

<sup>176</sup> Hartmannová: Tradice.

<sup>177</sup> Hartmannová: Tradice.

[který] Zdeněk Nejedlý dovedně skloubil s učením velkého Stalina<sup>178</sup>. Takže když se politický systém hroutil a byl nahrazen jiným, objevivší se nacionalismus mohl být pokračováním, které ani nepotřebovalo na něco navazovat a jen se zbavilo „nátěru“. Pak ovšem je významné nepřeceňovat politický systém, což jistě zastánci občanského principu věděli, když se snažili o definování občana, člena občanské společnosti, té, v níž není možné tvořit skupinovou identitu na konceptu národa.

A také je tu jiná možnost, která potvrzovala stav morální krize a která ukazovala, že zkoumané období je obdobím hledání nové identity. Ztráta sekundárního statutu. Po zhroucení komunistického, totalitního režimu se vše začalo vytvářet v protikladu proti němu. Ale zároveň s ním zmizela nebo spíše se zproblematizovala většina společenských, veřejných částí lidského života, neboli tzv. sekundární, získaný status (vzdělání, majetek, pracovní kariéra, společenské postavení). „Jestliže se lidé představují, obvykle o sobě uvádějí to, čím se oni sami vlastním přičiněním stali, tedy uvádějí onen získaný neboli sekundární sociální status. Jestliže si přitom uvědomují, že skoro všechno, co získali, je spoluprací s bývalým komunistickým režimem kontaminováno, zjišťují zároveň, že skutečně beze studu se mohou přihlásit jen ke svému primárnímu, vrozenému sociálnímu statusu, tj. ke svému věku, pohlaví, generační skupině, rase a také – národnosti. Tam totiž otázka „Jak a za co jsi to získal?“ nepřichází v úvahu.“<sup>179</sup>

Proto lze vidět nacionalismus (ale i národ) jako kompenzaci, náhražku, která se nemusí vymýšlet (buď tu byla skrytá stále, anebo se vzala ta, která tu už kdysi byla). Tato náhražka však mohla fungovat jen dočasně, protože jednak se vědělo o jejím potenciálním nebezpečí a také situace byla jiná než kdysi. Nastupující politický systém a nový stát, aby se staly stabilními, by potřebovaly společenský základ, který by odpovídal principům, na kterých oni sami fungují. Takové principy měly zaplnit ono hodnotové vakuum, a ne jen to dočasně překrýt národem/nacionalismem, jenž sice v daném okamžiku mohl posloužit, ale v budoucí perspektivě by nic nevyřešil. Fakticky tedy bylo potřeba vybudovat nejen nový stát, ale rovněž společnost. Ekonomický a politický systém a stát bylo možné vybudovat celkem snadno, ovšem jejich správné fungování je podmíněno určitými vztahy, fungováním společnosti jako takové. A právě vybudování nové společnosti, její identity, občanské identity každého jejího člena je zásadnější otázkou, a hlavně dlouhodobějším úkolem. (Jistě k této výchově nového občana může přispívat stát, ale aby opět nenabyl příliš velkého (totalitního) vlivu, musí být vše správně formulováno.)

---

<sup>178</sup> Příhoda: „Hanba Hradu!“ – „Protiněmeckým“ chápeme nacionalismus jako český, který se v 19. století formoval proti německému nacionalismu.

<sup>179</sup> Šiklová: Nacionalismus jako kompenzace.

Při pohledu na historický vývoj moderní, občanské společnosti v Česku, je patrně nutné uznat, že právě tato společnost byla půl století budována a následně půl století potlačována. Z toho pohledu je pak oprávněné se ptát, zda opravdu máme tradici, na níž by se dalo navázat. A jestli se odpoví kladně, musí se uznat, že je nutné ji zkoumat skutečně kriticky, aby se rozeznalo to potřebné, to, co v současné situaci schází. Moderní česká společnost se začala utvářet v druhé polovině 19. století a na přelomu 19. a 20. století se již vyvinula na úroveň západoevropských společností. V roce 1918 dostala česká společnost vlastní stát a dále se mohla jako demokratická, občanská společnost vyvíjet do roku 1938. Pak až do roku 1989 po sobě (možná s kratičkou přestávkou) následovaly totalitní systémy<sup>180</sup>, které se snažily společnost přebudovat shora, nuceně podle svých představ. „Všem je stejná snaha po proniknutí a opanování veškeré sociální reality státně politickou mocí, snaha po podřízení veškerého sociálního života ideologickým schématům.“<sup>181</sup>

Řízení, chod společnosti a politiky byly bezvýhradně svázány s výkonem státní moci. Tato moc a jí prosazovaná ideologie a nová kultura se měla stát jedinou autoritou. K tomu však mohlo dojít jen tím, že tato nová autorita odstraní starou. Jistě se to neobešlo bez použití násilí, protože stará autorita byla ta, která se samovolně vytvářela po generace a byla ve společnosti pevně zakořeněná. Vymícení a zakazování staré autority (hodnotového systému, sociálních struktur a hierarchií) šlo přes odpor a nové struktury a autority byly jednoznačně spojeny se státní silou. Nová kultura si vynutila podřízení společnosti. Aby se udržela, musela být neustále podporována z centra, a aby se nevytvořila žádná další struktura, vše bylo podřízeno centru. Přirozeně vzniklá autorita byla rozbita i se všemi občanskými skupinami/strukturami, které se samovolně v krajích, regionech vyvinuly. Mimo stát, politiku a novou, oficiální kulturu nemohlo existovat nic. Takto rozšířená oficiální kultura však nemohla dosáhnout takového úspěchu, nemohla se zakořenit tak jako předchozí, přirozená. Zároveň ale státní, politický tlak byl reálně cítit. Tak lidé přijali nové podmínky, vzdali se starého, ale nové se naučili jen využívat, neztotožnili se s ním.

„Původní kulturní hodnoty pod touto hrozbou zanikají a nové jsou chápány nejvýše jako hodnoty vynucené, které zajišťují v nových podmínkách přežití. Namísto solidární a kolektivní kultury, která by stála proti ‚nemravnému‘ individualismu, tu vzniká jakési kulturní a hodnotové prázdno, doprovázené naprostým rozpadem společenských norem, které jsou nahrazeny prázdnými normami politického aparátu a donucení.“<sup>182</sup> Po revoluci 1989 dochází konečně k odstranění i totalitního tlaku a ve veřejném, občanském prostoru není už vůbec nic,

---

<sup>180</sup> Uvedený historický vývoj podle Příbání v článku K otázkám ztracené identity I.

<sup>181</sup> Příbání: K otázkám ztracené identity I.

<sup>182</sup> Příbání: K otázkám ztracené identity I.

žádné vzory nebo návody, podle čeho by se mohl jednotlivec řídit. A nový demokratický stát, který předpokládá občanství (občanskou společnost a občany), je zatím ponechán osamocen. Je-li výše citovaná diagnóza české společnosti správná, mělo být po roce 1989 předním úkolem vybudování hodnotového systému, přirozené autority, podle níž by se řídily vztahy mimo privátní sféru. Jak bylo řečeno, je to ovšem úkol dlouhodobý a nemožný naplnit příkazem shora, státním příkazem, což opět svědčí o tom, že se nesmí přeceňovat politický systém, že změnu z totalitního, komunistického systému na demokratický a nové definování státu není možné považovat za dostatečné kroky.

Ovšem tento stát je nutno nějak definovat, dát mu určitou formu, skrze kterou se právě vytvoří vhodné podmínky pro obnovu přirozené společenské autority (hodnotového systému). S postupujícím rokem 1992 začíná být stále více jasné, že rozchod Čechů a Slováků je nevyhnutelný, a proto se tématem stává idea nového státu. Celé to zůstává stejné, jen prostor, nad kterým se přemýšlí, se zmenšil. Stále jsou tu zastánci občanského principu i „klasického“ národa. Každopádně idea nového státu znamená to, jak bude vypadat a jak moc budou lidé věřit, že tato idea (forma) jim umožní žít. „Stát, který nepřesvědčí své obyvatele, který nezíská nebo ztratí jejich důvěru, přestává plnit své základní funkce. Přestává být státem.“<sup>183</sup> Tuto ideu nelze nalézt v dějinách. „Dějiny totiž nejsou návodem k chování. Znamená to, že ať se nám to líbí nebo ne, nejsou zřejmě nikam zacíleny, nenaplnují žádný plán...“<sup>184</sup> Aby byl nový stát důvěryhodný, může si jako svou základní myšlenku uložit nějakou věčnou, univerzální pravdu, která je třeba sdílena lidmi, kteří v něm budou žít, a je zároveň uznávána v jiných společnostech a státech. Již citovaný a v diskuzích, kterými jsme se zabývali, angažovaný historik Třeštík v úvodním vystoupení na konferenci o české státnosti konané v říjnu 1992 navrhl, aby se na dějiny hledělo jako na „trvání ve změně“. A chce-li někdo v dějinách hledat poučení pro současnost, aby věděl, odkud pochází, shrnul svou ideu takto: „Naše dějiny [jsou] trváním společností těchto dvou zemí v proměnách časů. Půjde v nich o společnosti většinou tíhnoucí ke státu jakožto ke svému, půjde tedy o státnost a o společnosti. Půjde také o stát, i když se ukáže, že byly doby, kdy pro společnost nebyl nezbytný. Budou to dějiny, v nichž půjde o proměnlivé trvání v dějinách, ne o vývoj, pokrok, pochod za velkým cílem.“<sup>185</sup>

---

<sup>183</sup> Sokol: Státy a ideje.

<sup>184</sup> Třeštík: Idea státu českého: 1992.

<sup>185</sup> Třeštík: Idea státu českého: 1992.

### 2.4.1 Jiná ústava

Ludvík Vaculík napsal článek *Jinou ústavu!*. Do našeho tématu zapadá, ale přece jen se od ostatních analyzovaných článků odlišuje. Proto myšlenku, kterou prezentuje, promyslíme odděleně. Ovšem Vaculík navazoval na jedno z témat, která se po revoluci začala vážně diskutovat. Byl to problém životního prostředí. Chtěl přispět svým názorem, ten však přesahuje běžnou ekologickou tematiku.

Svůj článek uveřejnil v době, kdy se mluvilo o nové ústavě. Tou se mělo Československo přiřadit ke standardním demokraciím západoevropského typu. V návrzích ústavy se samozřejmě vymezovaly jednající „postavy“ a vztahy mezi nimi. S ohledem na ekologickou problematiku poznamenává Vaculík, že se v ústavě zapomnělo na jednu postavu. Je jí „příroda, Země – či jak to nejlíp nazvat – bytí?“<sup>186</sup> Vědělo se, že stav životního prostředí je špatný, a každá politická strana, která se třeba teprve začala ustavovat, počítala ve svém programu s místem pro ekologii. Vaculíkovi se nelíbil používaný obrat „životní prostředí“. Nesouhlasil, aby se celý problém takto odbyl. „Země se vším, co má, je svérázná bytost, součást univerzálního bytí: bytost starší, větší a silnější než my. Přiznejme ji tedy rovnoprávnost a zapišme to do ústavy a potom do dalších zákonů.“<sup>187</sup> Pokud by se to povedlo, vznikl by „nový právní a morální stav“, který by znamenal konec ekologie (vítězný konec).

Na Vaculíkův článek souhlasně reagoval Radim Palouš a ještě trochu význam posunul nebo spíše zvýraznil případné důsledky: „Hlasuji tedy s Vámi pro jinou ústavu, pro jiné právní zakotvení úmluvy mezi lidmi a univerzem.“<sup>188</sup> Vaculík ještě ve své myšlence pokračoval v dalších článcích, kde se zmínil o důsledku, který Palouš doplnil hned k prvnímu Vaculíkově „návrhu“ – jiná ústava by neznamerala jen konec ekologie, ale učinila by rovněž konec „egocentrickému či antropocentrickému statusu člověka na Zemi“<sup>189</sup>.

Ve svém článku Palouš zdůraznil vzájemnost všech bytostí, jejichž smysl se naplňuje jejich otevřeností druhým: „Nic tu není jen pro sebe! Samotné bytí je existentní, totiž existentní: vy-stupující. Každá bytost, má-li být, musí podstupovat pohyb od uzavřenosti v sobě k otevřenosti vůči jiným.“<sup>190</sup> Dále doplňuje, že toto vystupování, tyto vztahy, musí být taktní, respektuplné; a když se taktnost/respekt poruší, dochází k likvidaci, agresí jednoho vůči druhým. Uvědomíme-li si, že začátek těchto úvah je v ekologii, v přemýšlení nad současným stavem přírody, pak tím, kdo porušil respekt, byl člověk. Ten začal vystupovat

<sup>186</sup> Literární noviny 1990, č. 15.

<sup>187</sup> Literární noviny 1990, č. 15.

<sup>188</sup> Literární noviny 1990, č. 19. Palouš zakončil tento článek výzvou k připojení se a přímo řekl, že by se mohl přidat Václav Havel, „neboť jeho ‚horizont všech horizontů‘ představuje posed dostatečně vyvýšený pro porozumění a podporu jiné ústavy.“

<sup>189</sup> Literární noviny 1990, č. 19.

<sup>190</sup> Literární noviny 1990, č. 19.

agresivně vůči přírodě a odtud všechny problémy. Svůj odpor proti „životnímu prostředí“ Vaculík vysvětluje tím, že v takovém vztahu „je pozůstatek kolonialistického myšlení bělochů, jež vede ke kolonialistické, agresivní politice vůči světu. Pojem ‚zdravé životní prostředí‘ je úpadkový: umožňuje proměnit to, co z přírody zbývá v estetickou koláž anglického parku, nějakých plantáží, zoologické zahrady, lázeňských zátiší...“<sup>191</sup>

Palouš vyjádřil ještě jednu inspirativní myšlenku. Ve svém článku napsal, že každá bytost svou existencí, otevřeností pro druhé (uskutečňováním svého života) „mluví“ a tak také „velebí Stvořitele“. – „V jistém smyslu tedy nejsme to jen my lidé, kdo jsou ‚mluvní‘, a ostatek světa ‚nemluvný‘. Vše se jaksí ‚vyslovuje‘ tím, že se účastní svou existencí, svým vystoupením.“<sup>192</sup> Užijme metaforu mluvení: Lidé se snaží potlačit svým mluvením mluvení ostatních (Přírody); člověk se snaží Přírodu překřičet. Tak ztratil člověk možnost ji slyšet, slyší jen sám sebe. V jiné ústavě chce Vaculík vrátit Přírodě hlas. Rovnoprávnost je respekt, schopnost mluvit i poslouchat. Návrat hlasu Přírody ale neznamená vyzvedání jejího hlasu, to by byla ekologie (lidská ideologie). Musí to být její skutečný hlas, a proto musí dojít ke ztišení člověka. Člověk musí přijmout rovnost (rovnoprávnost) a ukončit svou nadřazenost. A není náhodou humanismus ideologií lidské nadřazenosti? (Přinejmenším ten, který člověka prohlašuje za vrchol všeho.)

Prozatímne můžeme „antropocentrický status člověka na Zemi“ považovat za humanismus. Pak by ovšem s koncem ekologie nastal rovněž konec humanismu. Zdá se, že takový názor rezonuje s Třeštíkovým o konci ideologií zmiňovaném v předchozí kapitole. Po zhroucení socialismu, nacionalismu a (možná také) humanismu se ocitáme v postmoderní době. Tím není vyhlášena anarchie všech hodnot. Třeštík hledá odpověď na současnou situaci tázáním se, jak se Evropa na cestu, která ji přivedla až do současného stavu, dostala, kde nastoupila svou jedinečnou cestu. Ta, již se vydala, jí přinesla mnoho dobrého i zlého, ale dnes se zdá, pod Třeštíkovým vlivem, že tímto směrem to už dál nejde a že bychom měli znovu na začátek. Nemá jít o popření, ale o jasné zhodnocení a ukázání na to špatné, co už nechceme opakovat; se všemi zkušenostmi začít novou cestu z místa, které učinilo Evropu Evropou.

Třeštík odpovídá, že Evropa se stala výjimečnou ve středověku. Ve „špinavých městech středověké Evropy“ začala ona zvláštní cesta. Vyzývá-li Třeštík k odložení všech ideologií, možná bychom se tedy měli vrátit do doby předideologické. Zda je takovou dobou středověk, nejsme schopni rozsoudit a ani to nepatří do naší práce. Jde nám o souvislost mezi Třeštíkem a Vaculíkem a o to, co mohou mít společné. Třeštíkově odmítání ideologií, všech cest za

---

<sup>191</sup> Literární noviny 1990, č. 35.

<sup>192</sup> Literární noviny 1990, č. 19.

skvělou budoucností uskutečňováním pravé Pravdy (ve zkoumané době především zkrachovalého socialismu a znovunastupujícího nacionalismu), lze přirovnat k Vaculíkovu požadavku jiné ústavy. Oboje směřuje k uvědomění si omezenosti člověka a jeho závislosti na druhých (v rámci našich úvah o občanském náboženství lze přidat ještě komunikaci a důvěru). Ozřejmit to můžeme poukazem na tzv. implicitní víru, již Třeštík zmiňuje: „...v [ní] věřící stále znovu zkoumá předmět své víry, zatímco explicitní víra je definitivně a závazně kodifikována v písemné podobě. Nemuselo by při tom jít jen o náboženskou víru... Mohla by to být zatím nejasná metoda zvládnání (ne ovládnání) světa, která nám tak chybí.“<sup>193</sup>

Ted' se zase vraťme k Vaculíkovi. On nekritizuje, alespoň ne explicitně, humanismus, ale v dalším svém článku Už dost lidských práv kritizuje demokracii. Což není ani tak politický systém (nebo metoda), jako spíše představa o obecném fungování společnosti, představa, která se za pojmem demokracie skrývá u současných lidí, v současné české společnosti. A s jinou ústavou to souvisí právě „zkrocením“ člověka a zrovnoprávněním Přírody. „[Demokracie] je až náboženství, v němž na trůnu je člověk. Člověk? Ne, na trůnu jsou bruttoregistrované tuny občanstva, zbožňujícího bezbožně sebe samo.“<sup>194</sup> Tento člověk-občan způsobil všechny ty škody, to je ten, proti němuž má působit jiná ústava. Tento člověk vidí naplnění svého lidství v občanství a také opačně, že svým lidstvím má nárok na občanství. Naplnění lidství je spatřováno v právech a svobodách. Vaculíkovou odpovědí je název jeho článku.

Zdá se, že si Vaculík myslí, že člověk a občan je konstrukce, která vytváří iluzi nadřazenosti člověka nad ostatním bytím a rovností lidí mezi sebou. K druhé iluzi říká: „...krom základního práva na život, na sebuplatnění a na spravedlnost před soudem nejsou si lidé rovni nijak... Dnešní demokracie to prostě zastírá.“<sup>195</sup> Každý člověk získá různé vědomosti a má různé schopnosti, podle čehož může řešit různé problémy. Proto nemůže mít každý stejná občanská práva. Vaculíkovo řešení: „Přemýšlím o demokracii stupňovitě, jež by rozhodovací hlas dávala lidem podle toho, o čem jsou způsobilí rozhodovat.“<sup>196</sup> Pro mnohé asi kontroverzní myšlenka. Nám se však zdá, že Vaculík chtěl (také) něco jiného, než se může zdát po prvním přečtení.

Myslíme, že chce oddělit lidství od občanství, i když oboje nechává ve vzájemném vztahu (jedno podporuje druhé), a chce také odlišit jakési umělé lidství, tedy to vybudované samým člověkem, od skutečného lidství, které se dá charakterizovat, s ohledem na ekologický

---

<sup>193</sup> Přítomnost 1992, č. 1.

<sup>194</sup> Literární noviny 1993, č. 1.

<sup>195</sup> Literární noviny 1993, č. 1.

<sup>196</sup> Literární noviny 1993, č. 1.

začátek Vaculíkova uvažování, jako to, které se tvoří ve vztahu s Přírodou (bytím ne-lidským). Vaculík říká, že způsobilost „k vyšším občanským právům“ by podle jeho představy závisel na určitých vlastnostech dotyčného člověka; uvádí: smysl pro pravdu, úctu k životu, čest, soudnost, odpovědnost, schopnost diskuse. Takový člověk by byl nejschopnějším občanem, ale občanství by záviselo na naplňování lidství. Protože vyšší občanství by rozhodovalo o státních a mezistátních věcech, dokonce o planetárních, jedná se v této souvislosti o lidství, které přesahuje partikulární společnost a kulturu, dokonce všelidskou kulturu (tu, kterou se lidé odlišují od zvířat), tedy lidství, které dokáže komunikovat s tím, co je mimo něj – s Přírodou/Bytím.

Že toto skutečné lidství je odděleno od občanství a schopnosti člověka vytvářet si pro sebe zákony (lidská práva a občanské svobody) je ještě zřetelnější z reakce ve článku *Idea Říše evropské? o představě sjednocené Evropy*. V něm uvažuje o ideji, která by ji tvořila a bez které dle něj nemůže takový projekt uspět (tato idea je nutná pro výchovu lidí, aby projekt podporovali). „Co chce být tou univerzální myšlenkou příští evropské říše? Jenom lidská práva a občanské svobody? Jenom to? Kde je dnešní Bůh a jeho kněží, kteří by si brali odpovědnost za život Evropy, její život časný i věčný, a kteří by proto vedli s císaři výroby, obchodu a konzumu boj o investituru?“<sup>197</sup> Dosavadní ideologie lidských práv (lidských znamená vytvořených člověkem pro sebe samého) a občanských svobod (viz kritizovaná demokracie) je jedna strana. Je však třeba druhá strana, vyvažující – k té míří Vaculíkova jiná ústava.

## 2.5 Shrnutí – české občanské náboženství

Nyní si uděláme shrnutí toho, co jsme našli v Havlových projevech a vybraných článcích dobových periodik. A vyjádříme se konečně k otázce, která implicitně působí v celé práci, totiž, zda se v českém prostředí vytvořilo něco jako občanské náboženství nebo jak to vlastně je či přinejmenším bylo ve sledovaném období.

U Havla jsme viděli, že pro něj byl důležitý člověk. Stojí v centru jeho úvah o společenském a politickém uspořádání. Havel říká, že přirozeným uspořádáním je pro člověka demokracie, tedy že demokracie je přirozená (na rozdíl od totality/totalitarismu, který je naopak nepřirozený). Člověk a demokracie jsou spojené. Demokracie je výrazem nebo politickým reprezentantem lidské přirozenosti (opravdového člověka). Ovšem člověk není dokonalý, má ambivalentní povahu, má dobré a špatné vlastnosti. Ačkoliv se v demokracii mohou projevit (a zcela běžně projevují) obě stránky, je demokracie jako společenský systém

---

<sup>197</sup> Literární noviny 1991, č. 42.



založena na dobrých lidských vlastnostech. Je to slušnost, ohleduplnost, pokora, úcta atd. Rozhodně jsou to vlastnosti, které mají vytvářet a udržovat společnost (vztahy mezi jedinci). Avšak nejdůležitější vlastností, která skutečně dělá člověka člověkem, je odpovědnost.

Tato odpovědnost směřuje k celému světu. Je však nutné mít stále na mysli, že svět jako celek není možný bez toho, co je za ním. V lidské přirozenosti je puze směřovat ještě dál, za horizont k onomu tajemství. Člověk je ve světě a nikdy nemůže být bez něho, ale tím, že jeho odpovědnost (fundamentální vlastnost) směřuje k celému světu a že přesahování je zároveň v něm (také je jeho přirozeností), musí počítat i s transcendentem. Člověk tedy svět přesahuje, což z něj právě dělá něco zvláštního, není jen jednou z věcí v tomto světě, a to mu jednak umožňuje představit si svět i sebe v celku (utváří se představa „člověka“) a také ho staví do vztahu k tomu, co je mimo svět. Toto mimo-světské ovšem nedokáže uchopit. Takže nakonec člověk stojí „mezi“. Ale toto vše je zároveň příčinou zla, když se člověk soustředí na to, že je nad světem, ale zapomene, že je zároveň stále součástí tohoto světa a že je ještě něco nad ním. Lidská odpovědnost je neredukovatelná, týká se celého světa, protože bez toho by nebylo „člověka“, což by zároveň vedlo k tomu, že by demokracie nefungovala tak, jak by měla. Z demokracie by se stala jen metoda. Demokracií, která je spojena s lidskou přirozeností, se nemyslí jen politický systém, i když i ten je důležitý. Jedná se o celkové fungování společnosti, soubor hodnot, které jsme popsali v kapitole o občanské společnosti.

Jsou to hodnoty, které se vážou k člověku a které umožňují orientaci ve společnosti i celém světě. Takže by tyto hodnoty měly učit, jak být člověkem, jak být pokorný a odpovědný. Měly by učit tomu, aby si člověk uvědomil své postavení, aby se u člověka vyvinul onen transcendentální úběžník. I když by se z řečené přirozenosti transcendence měl tento úběžník vyvinout u každého člověka sám od sebe, nemusí tomu tak být kvůli zmíněné ambivalentnosti lidské povahy, sklonu k dobrému i zlému. Proto se zdá být přirozené/vhodné zapsání onoho souboru hodnot. Kvůli tomu, co mají za úkol a jaká je jejich podstata, a také kvůli tomu, že jde vlastně o člověka a jeho přirozenost, nedá se zapsat zcela; vždy zůstane část, která je nezapsatelná a nevyslovitelná.

Místem, kam se zapisují hodnoty, na nichž společnost stojí, je ústava. V české ústavě je zapsána občanská společnost a lidská práva. To se zdá být dostatečné, ale jen pokud se k tomu připojuje výklad, neboť samotná psaná forma, jak bylo řečeno, není kompletní. Můžeme říci, že explicitně tam chybí zmínka o třetí straně (z toho pohledu, kdy jsme postavení člověka označili jako „mezi“). V Havlově výkladu demokracie, občanské společnosti a lidské přirozenosti (tedy i lidských práv) jsou jednoznačné odkazy na třetí stranu. Jak jsme však viděli, Vaculíkovi to nestačilo. Chtěl explicitní zmínku o třetí straně i v ústavě. Zvolil

ekologickou variantu a mluvil o Přírodě. Jasně vyhlášoval konec antropocentrismu. A „pouhé“ zmínce o lidských právech a občanství v ústavě se bál jako nedostatečné, protože by se mohly přeměnit v ideologii, která by sloužila jen k tomu, aby se člověk mohl vyvíjet k obrazu svému. Neboť ideologie jsou vždy uzavřené a vždy je v nich na nejvyšším místě člověk.

Protiideologicky jsou jednoznačně laděné Havlovy myšlenky. Odmítá ideologii (komunismus, nacionalismus atd.) jako redukci, uzavření, jednostrannost, vyvyšování, tedy jako něco člověku nepřirozeného. Všechno, co se počítá za přirozené, je pro Havla vyjádřeno v konceptu občanské společnosti, jejíž hodnoty byly požadovány již v revoluční době roku 1989. Ale když se později začaly politické požadavky revoluce uskutečňovat, vyvstala otázka, kterou jsme nechali na konci naší úvahy o „Pravdě a lásce“ otevřenou, což byla otázka legitimacy a/nebo identity pluralitní společnosti, ke které vše směřovalo. Občanská společnost byla jasným řešením nejen pro Havla. Ale jak má mít společnost příslušnou autoritu (občanskou), jejímž symbolem má být stát a která může stát založit, když byla půl století devastována totalitou?

Legitimní společnost, jejímž reprezentantem je stát, vytvoří suverén, kterým by měl být občan nebo občané (a snad se dá říci lid, myšleno jako skupina občanů). Ale občan musí vědět, co má a nemá; občan musí mít určité vlastnosti. Jenže ten tu očividně chyběl; stejně jako přirozená autorita, tradice, která by ho vychovávala. Takže stát i společnost legitimizovali jen někteří, hrstka těch, kteří dělali revoluci; a legitimní stát, který se má opírat o občanskou společnost, se zatím legitimizoval spíše sám ze sebe, skrze svou moc, i když měl být jen symbolem autority, kterou má společnost. Pak se nezdá nemístné uvažovat, že většina „občanů“ jen využila nabízené svobody, takže skrze práva nabyla dojem, že jsou občané a lidé, jak mají být. A právě toto Vaculík také kritizoval. Ale věděli to i ostatní.

Mezi ně řadíme autory, které jsme při analýze dobobých článků seskupili pod tzv. občanský směr. Oproti tzv. národnímu směru byl občanský ve sledovaných periodikách výraznější a vymezoval se jednak proti národnímu směru a také proti ukončenému totalitnímu komunistickému systému. Podpora občana a občanství směřovala proti převaze státu a politiky a proti národu nebo politické straně. Občanství podle autorů tohoto směru znamená určité morální hodnoty, z nichž je opět stejně jako u Havla vyzvedávána odpovědnost. A občanství a občanská společnost jsou také nasměrovány k umožnění pluralitní společnosti. Občanský směr byl tedy namířen proti totalitě, proti ideologii, zkrátka proti jediné Pravdě, k jejímuž naplnění by se měla společnost sjednotit pro dobro všech. Do toho byl počítán také nacionalismus a národ.

Autoři občanského směru samozřejmě chtěli, aby společnost byla vytvořena, což konec konců znamená, že jí (její části) něco sjednotí. A k tomu je třeba nějaký princip; mělo jím být občanství. Jenže to je na rozdíl od ideologií předpolitické a svým pluralitním charakterem nemůže být skutečnou ideologií. Prvotní je společnost a vztahy, na kterých je založena, a pak teprve stát a politika (politická sféra). Proto bylo jasné, že po totalitní, ideologické přestavbě vykonávané mocensky shora nebude pro novou společnost stačit jen sepsat a vyhlásit občanská a lidská práva, udělit všem demokratické svobody. Neboť být občanem znamená chovat se určitým způsobem a uznávat určité hodnoty, tedy autoritu. Právě tato autorita, která by v osvobozené, pluralitní společnosti fungovala jako orientační bod, po roce 1989 chyběla. Z toho pak plyne stálé přesvědčování o nutnosti občanské společnosti a principu občanství a vysvětlování, co to znamená.

Že je nejprve společnost a pak stát, že stát jsou občané nebo že demokracie jsou demokraté, tvrdili zastánci občanské společnosti, aby upozornili na nutnost budování přirozené společenské autority, která by již na předpolitické rovině odpovídala politickým principům. Pak by se totiž nestalo (přínejmenším ne v takové míře, že by to narušovalo samotné fungování a soudržnost společnosti a státu), že by občanství a demokracie splynuly s tím, co je napsáno v zákonech. Toto nakonec může vést k tomu, že občanství, demokracii i člověka má zcela v rukou stát.

Když vše nakonec shrneme, můžeme již zodpovědět naši otázku. Z uvedeného dle našeho názoru vyplývá, že obsah projevů prezidenta Havla a dobových článků autorů tzv. občanského směru v sobě mají prvky občanského náboženství. Netroufáme si říci, že ve sledované době česká verze občanského náboženství vznikla, ale rozhodně tu byla snaha po jeho vytvoření. A o občanském náboženství si dovolíme rozhodně mluvit u prezidenta Havla. Jak jsme ukázali v teoretické části naší práce, můžeme v samotné občanské společnosti najít prvky, které společnost i stát přesahují. Havel z našeho pohledu tuto transcendenci, pro správné fungování občanské společnosti nezbytné, ve svých projevech odhalil a podle svého způsobu pojmenoval.

Zbývá nám ještě jedno. Bellahova definice občanského náboženství obsahuje hojně uváděné sousloví „náboženská dimenze vyjádřená v souboru přesvědčení, symbolů a rituálů“. Právě o „symbolech a rituálech“ jsme ještě nehovořili. Občanské náboženství obsahuje vsutku abstraktní myšlenky, které nemusejí být pro každého pochopitelné. Autoři tzv. občanského směru také byli ze strany tzv. národního směru konfrontováni s abstraktností, mlhavostí a nicneříkajícností svých myšlenkách, tedy principů občanství a občanské společnosti, které zastávali. Avšak samo občanské náboženství, občanská společnost a

konkrétně odpovědnost každého jejího člena, je spojena s působením, příkladem, životem jednoho, samotného člověka. Proto je přirozené, že ony abstraktní myšlenky jsou spojovány se skutečnými, historickými postavami a s jejich příběhy.

Pro jasnější osvětlení občanství a také pro jeho upevnění, zvýšení jeho přesvědčivosti, se v diskuzi o tradici rozhodli zastánci občanského směru pro nezbytnost reinterpretace dějin. V ní jsou rovněž obsaženy i symboly, které jsou vhodné pro současnost, ale které zároveň ještě mohou být spojovány s národními, nacionalistickými obsahy; takže potřebují reinterpretovat.

Každopádně symboly k občanskému náboženství patří. Říkali jsme, že vlastně stát je symbolem společnosti, ale samotný stát jako symbol může být viděn spíše jako soubor symbolů. I když občanské náboženství vyjadřuje univerzální ideje, jeho symboly jsou lokální, právě proto, že stát patří k určitému území (a lidem), které má své dějiny. Proto se v následujících dvou kapitolách podíváme na podstatu symbolů a mýtů a samozřejmě na ty, které si česká společnost vybrala, aby jí připomínaly její základní ideje, její sacrum.

### 2.5.1 Paměť, mýty a symboly

Paměť umožňuje člověku přesáhnout přítomnost a vytvořit si minulost a budoucnost. Člověk si vytvoří budoucnost, když si pamatuje přítomnost, která se stává minulostí. Vzpomínky a paměť lidem poskytují pocit kontinuity. Nositelem paměti je jednotlivec, ale obsah jeho paměti je určen společností. „Vzpomínky [...] vznikají díky komunikaci a interakci v rámci společenských skupin.“<sup>198</sup>

Teorii paměti, kterou se tu zabýváme, vypracoval J. Assmann, který navázal na Halbwachsovy práce o kolektivní paměti. Kolektivní paměť je v Assmannově podání rozdělena na „komunikativní“ a „kulturní“. Komunikativní paměť se vytváří s osvojením jazyka daného společenství a vytváří kompetenci pro každodenní život ve skupině. Je to paměť živá v tom smyslu, že je uchovávána v paměti (v hlavách) jednotlivých nositelů a spolutvůrců; je vázána na tělo a tvoří ji „biografické“ vzpomínky. Naproti tomu se pak kulturní paměť může považovat za neživou, i když jejími nositeli jsou stále živí jednotlivci. Je to minulost, předávané vzpomínky minulých generací. Kulturní paměť je tvořena „fundujícími“ vzpomínkami, které představují „ustálené objektivace jazykové i nejazykové povahy“<sup>199</sup>.

Pro náš cíl jsou rozhodující fundující vzpomínky a kulturní paměť. Než postoupíme, je nutné ještě učinit poznámku o obecné vlastnosti vzpomínky. Vzpomínka se musí pojit

---

<sup>198</sup> Assmann (2001): s. 36.

<sup>199</sup> Assmann (2001): s. 49.

s prostorem (pozadím nebo kontextem). „Myšlení je abstraktní, vzpomínání konkrétní.“<sup>200</sup> Proto musí být myšlenka něčím podepřena, musí být umístěna do prostoru nebo ještě jinak: musí být umístěna do vztahů. S tímto uvztažněním souvisí „figury vzpomínání“. Právě tyto figury umožňují myšlence stát se vzpomínkou. Jak uvádí Assmann, figury vzpomínání mají tři vlastnosti: vztah k prostoru a času, vztah ke skupině a rekonstruktivitu.<sup>201</sup> Třetí uvedená vlastnost je také vztahem, je to vztah přítomnosti k minulosti; minulost uchovaná ve vzpomínce je vytvářena z potřeb přítomnosti (zpětné vytváření).

Nejdůležitější vzpomínkovou figurou je mýtus. Protože „mýty jsou fundující dějiny“<sup>202</sup>, je jejich prostřednictvím vysvětlena přítomnost (i budoucnost) a to „zcela nezávisle na tom, zda [je tato minulost] fiktivní nebo faktická.“<sup>203</sup> Mýty jako fundující dějiny jsou znakovou soustavou. Jsou to tedy symboly prostředkující pochopení, umožňují jedinci orientaci v současnosti i budoucnosti.

Paměť uchovávací minulost je rovněž předpokladem vzniku identity, která „je záležitostí vědomí, tj. reflektivního uchopení nevědomého sebeobrazu.“<sup>204</sup> Primárně se vytváří identita jednotlivce, identita vázaná na skupinu je druhotná a vlastně se nemusí ani objevit. Jde o to, že „kolektivní příslušnost se [...] skrývá pod prahem vědomého sebeobrazu. Teprve [...] setkáním s odlišnými společnostmi a životními formami se takováto příslušnost může vyhrotit k identitě ‚my‘.“<sup>205</sup>

Identita obecně vzniká tím, že jednotlivec odstoupí od svého života, aby o něm mohl přemýšlet. Když se setkají dvě skupiny, každá se svou vlastní kolektivní pamětí, může u nich dojít k vytvoření kolektivních identit tváří v tvář zjištění, že ti druzí jsou „jiní“. Život vlastní skupiny přestává být samozřejmý a v každé skupině je tak vytvořen prostor pro přemýšlení a mluvení o tom, jak jsou ti druzí odlišní a jak oni nejsou jako my. Na odlišnosti druhých je poznána vlastní jedinečnost. Teprve v tomto okamžiku se jednotlivci mohou rozhodnout pro svou skupinu (nebo pro skupinu druhých). Aby toto všechno mohlo probíhat, je nutné ve skupině komunikovat. Komunikace předpokládá jazyk, obecněji nějaký sdílený symbolický systém, tj. kulturu.<sup>206</sup> Při setkání dvou skupin, dvou kultur, se uvnitř každé vytvoří možnost vzniku kolektivní identity. Ale při delším střetávání těchto dvou skupin se mezi nimi rozvine komunikace, navážou se vztahy. Dvě kultury se začnou propojovat v potenciální jednu, pokud

---

<sup>200</sup> Assmann (2001): s. 38.

<sup>201</sup> Assmann (2001): s. 38–39.

<sup>202</sup> Assmann (2001): s. 70.

<sup>203</sup> Assmann (2001): s. 70.

<sup>204</sup> Assmann (2001): s. 115.

<sup>205</sup> Assmann (2001): s. 118.

<sup>206</sup> Assmann (2001): s. 122.

by nastala příležitost uvědomit si svou novou jednotu při styku s další, třetí skupinou. (Vznik a růst společnosti se jistě může odehrávat i dalšími způsoby.)

Moderní společnosti jsou složené z mnoha skupin, které mohou být více či méně autonomní. Přesto je nutné, aby celá společnost držela pohromadě, protože jednotlivé skupiny jsou přes svou relativní autonomnost na sobě závislé. Čím větší a komplexnější společnost, tím větší ohrožení její stability a nutnosti jednotícího prvku. Aby došlo k obsáhnutí všech skupiny a jejich pamětí, musí se jednotící kultura postavit nad všechny. Jednotící kultura se tedy posouvá na vyšší úroveň a stává se abstraktnější. Dochází k tomu, že „tato integrativní vystupňovaná kultura se stává náročnou na osvojení.“<sup>207</sup>

Můžeme říci, že specializace doprovázející růst společnosti se dotýká rovněž kulturní paměti, která se stává záležitostí specialistů. V komplexních společnostech vzniká mezi specialisty a těmi ostatními propast. Tato propast se s rostoucí komplexností společnosti prohlubuje a vyvstává stále naléhavější potřeba ji překlenout.<sup>208</sup> Neboť důsledkem by mohla být ztráta pochopení mezi jedinci stojícími na opačných stranách propasti a ustání komunikace mezi nimi, což by znamenalo rozdělení jednotného symbolického systému (kultury). Z hlediska liberálně demokratické, občanské společnosti je při překlenování této propasti ve hře navíc otázka rovnosti. Protože specialisté operující s kulturní pamětí spolu s ní získávají také moc; tedy čím více se propast prohlubuje, tím více se moc koncentruje v rukou specialistů.

K překlenutí propasti má sloužit „ideologie“, která by zabránila dopadu nežádoucích důsledků na život společnosti. Propast nelze zrušit, protože její vznik je nevyhnutelným důsledkem fungování moderní společnosti. Je však nutné zajistit propojení všech společenských vrstev: elit s neelitami, specialistů s nespecialisty, a v rámci občanské společnosti soukromé a veřejné sféry. „Pomocí ‚vertikální solidarity‘ se kultura snaží přispívat k posilování jednoty...“<sup>209</sup> Aby k něčemu takovému mohlo dojít, musí kultura získat „viditelnost, s níž se pak může stát předmětem vědomé identifikace“<sup>210</sup>. Všichni musí vědět, že jsou součástí celku (společnosti), kterému jsou povinnováni, protože bez něho by nemohli existovat. Toto společné vědění vedoucí k identitě lze „uchopit pojmem ‚společný smysl‘“<sup>211</sup>.

---

<sup>207</sup> Assmann (2001): s. 128.

<sup>208</sup> Assmann (2001): s. 131.

<sup>209</sup> Assmann (2001): s. 132.

<sup>210</sup> Assmann (2001): s. 133.

<sup>211</sup> Assmann (2001): s. 124. Společný smysl neboli common sense, který lze spojit s Rousseauovým „společenským citem“.

„Společný smysl v sobě skrývá dva velmi odlišné komplexy“<sup>212</sup>: normativitu a formativitu. Normativita neboli moudrost odpovídá na otázky „co“ a „jak“ (máme dělat). A formativita je vlastně mýtus a dává odpověď na otázku „Kdo jsme?“. O mýtu jsme se již zmínili a nyní se k němu vracíme. Mýtus utváří skupinovou identitu tím, že formuje minulost, která představuje tělo skupiny. „Pro skupiny je typické, že vědomí své jednoty a jedinečnosti opírají o minulé události: Společnosti potřebují minulost především pro potřeby své sebedefinice [...], čím je [minulost] bohatší, tím je pospolitost pevnější a niternější.“<sup>213</sup>

Mýtus jako vzpomínková figura tvaruje minulost do určité podoby, aby jako vzpomínka vešla do paměti. Protože vzpomínka držená v paměti je vždy významná (je to něco paměti-hodného), znamená to, že minulost dostává skrze mýtus význam, který je samozřejmě spojen se současnými otázkami, s přítomností. Z tohoto pohledu má mýtus dvě funkce: fundující a kontraprezentní.<sup>214</sup> Fundující funkce znamená, že mýtus vysvětluje, proč je to, co je; přítomnost se ukazuje jako nevyhnutelná, mezi minulostí a přítomností je vztah následnosti. Kontraprezentní funkce souvisí s prožíváním nedostatku v přítomnosti, kdy se minulost ukazuje jako lepší a žádoucí stav; mezi přítomností a minulostí je vytvářen vztah protikladnosti (vyprávění o tzv. zlatém věku).

Svou fundující a kontraprezentní funkcí je mýtus spojen s náboženstvím, jehož úkolem může být nastolení „asynchronicity směřující k nabytí povahy Jiného“<sup>215</sup>. Mýty, fundující dějiny tvořící vzpomínky kulturní paměti, jsou spojeny se svátečností, se slavením; kulturní vzpomínky tak mohou vytrhávat jedince z každodennosti. Minulost uchopovaná mýty a uložená v kulturní paměti tak dostává náboženský ráz, čímž se v ní mohou uchovávat ideály, abstraktní myšlenky, které ke svému uchování potřebují jistou oporu. Tou je právě minulost, která vytváří tělo společnosti. Přesněji řečeno jsou to vybrané body v minulosti dostávající smysl; stávají se z nich symboly odkazující k principům, na nichž je společnost založena.

Ideologie sjednocující společnost jistě obsahuje znalosti nutné ke každodennímu fungování ve společnosti, které bychom spíše zahrnuli pod „moudrost“ (normativitu) a které mohou být díky zahrnutí v ideologii explicitně vyjádřené. Jsou však zahrnuty do kulturní paměti, která je uchovává, protože vyznačují ideály, které nemusí být v současnosti naplňovány. Přesto že právě ony jsou tím, co drží společnost pohromadě (vytváří ji) a určuje smysl mýtů. Byly-li by navíc spojené jen s přítomností, mohly by působit jako něco nepatřičného, umělého. A rovněž by mohly být snadno spojovány se státem, který je

---

<sup>212</sup> Assmann (2001): s. 125.

<sup>213</sup> Assmann (2001): s. 117.

<sup>214</sup> Assmann (2001): s. 72.

<sup>215</sup> Assmann (2001): s. 76.

institucionálním zhmotněním jejich reprezentace, ale není jejich vlastníkem a už vůbec tvůrcem.

To, co je obsaženo v ideologii, má samozřejmě svou historii a specialisté to mohou sledovat v minulosti. Ale protože jde o ideologii, která má spojovat, nemůže její osvojení předpokládat specializované schopnosti, naopak musí být ve formě přijatelné, zapamatovatelné, pro všechny. Protože jsou to ideály a znalosti vysoce abstraktní, musí být „zabaleny“ do něčeho konkrétního. A konkrétní jsou rovněž symboly, které svou přítomností ve společenském prostoru připomínají kulturní paměť (a zviditelňují společnost). „Kulturní paměť se zaměřuje na fixní body v minulosti... nemůže se v ní uchovat minulost jako taková. Minulost se ‚sráží‘ do symbolických figur, na nichž se zachytávají vzpomínky.“<sup>216</sup>

### 2.5.2 České symboly a mýty

Jestliže můžeme stát označit za reprezentanta, tedy symbol, společnosti, můžeme se na něj dívat jako na celkový symbol, který je složený z jednotlivých symbolů, jež se označují jako státní znaky. Proto bude základem této kapitoly soubor symbolů, kterými se prezentuje (ztělesňuje) Česká republika. Výklad bude v rámci obsahu dobových článků, které byly součástí předchozí kapitoly a dalších, které byly zaměřeny jen nebo převážně na problém interpretace českých dějin. A dále bude tento rámec tvořen Preambulí Ústavy (příloha č. 1), která je vlastně stručným obsahem smyslu existence státu, jeho základní idejí.

Tak rychle jako se začalo jednat o nutných politických změnách a jejich rychlém zakotvení v ústavě, stejně rychle se ozval požadavek změny státních symbolů. Ve svém projevu před Federálním shromážděním v lednu 1990 ho vznesl prezident Václav Havel. Komise pověřená tímto úkolem začala fungovat v únoru 1990 a podle ohlasů bylo od začátku jasné, že to nebude úkol jednoduchý. Byl nasnadě návrat československého lva (malý státní znak Československé republiky z roku 1920). S tím byla nespokojena slovenská strana. Aby se chod Federálního shromáždění v této hektické době nezasekl na „malicherných“ sporech o státní znak, bylo rozhodnuto, že se stejně musí nejprve vyřešit podoba republikových znaků, než se přikročí ke schvalování znaků federálních. Znaková komise se tedy posunula na republikovou úroveň a začala pracovat v národních radách. V České národní radě byl schválen malý a velký národní/republikový znak (i když původně měl být vytvořen jen jeden) a národní vlajka; stalo se 13. 3. 1990. Záležitost se pak okamžitě vrátila do Federálního shromáždění, kde byly znaky i vlajky schválené národními radami přijaty spolu s federální vlajkou, která zůstala nezměněná. Po rozpadu federace si Česká republika ponechala

---

<sup>216</sup> Assmann (2001): s. 50. Pojem obdobný „fundujícímu mýtu“, který by rovněž tvořil kulturní paměť, je „symbolické/historické centrum“. [Havelka (2001): s. 16–17].



československou vlajku a malý a velký stání znak zůstaly stejné jako před rozdělením (příloha č. 2). Popis vývoje státní symboliky nám může pomoci ukázat, k čemu se pomocí znaků a vlajky Česká republika hlásí.

Česká vlajka mohla být před rokem 1993 označována jako federální nebo československá. V československé federaci byla za vlajku České republiky, za vlajku českého národa ustavena bílo-červená vlajka českého království, která sloužila stejnému účelu před rokem 1918 a ještě v letech 1918–1920 jako prozatimní vlajka nového československého státu. Současná česká vlajka (vlajka České republiky od r. 1993) vznikla jako jeden z návrhů, který obdržela příslušná komise, která se zabývala problémem státních znaků od konce roku 1918. Autorem návrhu byl Jaroslav Kursa, člen této komise, které ho předložil 4. 7. 1919. Komise návrh přijala. Barvy červená – bílá – modrá byly již předtím přijaty s tím, že odpovídají tradičním barvám českým (červená a bílá) i slovenským (červená, bílá a modrá); a tvarový problém byl rovněž vyřešen, neboť se vlajka jasně odlišovala od jiných červeno-bílo-modrých vlajek a byla originální mezi převažujícími vodorovnými nebo svislými pruhy. Po doporučených zkouškách byl návrh mírně pozměněn; modrý klín byl z jedné třetiny délky vlajky rozšířen na polovinu délky. Tato vlajka, spolu s malým, středním a velkým státním znakem, byla oficiálně přijata 30. 3. 1920. Vlajka byla vytvořena pro nově vzniklý stát (a národ). Když se v roce 1968 vytvářela federace, byla pronesena myšlenka o nutnosti navrhnout nové znaky a vlajky; návrhy se začaly připravovat, ale vše bylo nakonec odloženo na neurčito. Po listopadu 1989 se vlastně federalizace na úrovni symbolů dokončila tak, jak již bylo řečeno. Česká republika a český národ tedy přijaly za svou vlajku státní (krátce federální), i když ještě před rozpadem federace byla oficiálně přijata pro český národ a stát červeno-bílá vlajka, vlajka českého království, která mohla být alternativou stejně jako jiné návrhy, jež by se mohly sejít v další vlajkové komisi. Proč byla dána přednost československé, státní vlajce před národní? Ponechání nebo přijetí československé vlajky mohlo mít ryze praktické důvody, jako například časovou a ekonomickou úsporu. Ale vzhledem k tomu, že Česká republika se v Preambuli Ústavy hlásí k odkazu československé státnosti, může být ponechání si československé vlajky považováno za důkaz tohoto tvrzení.

Tak to rovněž chápal Tigris, když zakončil svůj článek Sbohem, republiko! slovy: „...jsem také rád, že to bude československá vlajka, která povlaje [...] nad dalším naším státním počinem. Pozdravím ji, kdykoli ji uvidím, radostně jako symbol toho, že s pomocí Boží v dobrém díle První republiky pokračujeme.“ Tigris se snažil ukázat, čím byla a pro současníky stále ještě je první republika. Vedle „standardních“ vlastností jako „demokratický parlamentní systém, avantgardní právní a sociální uspořádání, soběstačná ekonomika, bohatá

kultura“ přemýšlí dále o tom, „co měla navíc a co už neměla žádná jiná po ní“. Konečně dochází k identifikaci „nadšení pro experiment, improvizaci a hru“. S odkazem na Julia Firta, který zhodnotil první republiku jako prostor svobody pro utváření lidských vztahů mezi různorodými skupinami, považuje za symbol či metaforu první republiky hru jako způsob života či styl zahrnující svobodu, rozmanitost, tvůrčí činnost, toleranci.

Hra se zdá být dobrým příměrem. Připomeňme si, že hru tvoří hlavně pravidla a jejím účelem je tvořit, zkoušet a učit se a to bez nebezpečí, že by mohlo jít o život.<sup>217</sup> Stejně i Kroutvor spojuje s první republikou hru, i když z trochu jiné stránky. A upozorňuje na její souvislost s demokracií.

Demokracie má problémy s rituály a slavnostmi. S takovými oficiálními akcemi se lépe vypořádává monarchie a totalitní systém. Přesto zůstává potřeba slavení i v demokraciích a byli si toho vědomi již samotní občané první republiky, kteří se nad tímto problémem zamýšleli (např. Ferdinand Peroutka, Karel Čapek). Kroutvor došel k závěru, že pro demokracii je příznačná spíše zábava než slavnost. Oproti formálním rituálům a slavnostem je zábava neformální, vlastně skutečně demokratická, ale přesto má svá pravidla. Protože „demokracie znamená jak vážnost, tak zábavu, přirozené chování, humor i kritiku.“<sup>218</sup> Můžeme to nazvat společenskou demokracií, která však vzniká jen tam, kde je i ta politická.

První republika je symbol a příklad toho, jak to může vypadat, když dostanou lidé možnost svobodně žít. Tvořivost první republiky Kroutvor označuje jako „vysokou společenskou hru“, která byla umožněna politickým systémem, jež je rovněž obdivován<sup>219</sup>, a která dále dala vzniknout dalším obdivovaným věcem. „...zábava také vytvářela demokratické vědomí a morálku 1. republiky.“<sup>220</sup> Kroutvor mluví o zábavě a hře, ale důležité je, že říká: „...opravdová zábava vyžaduje respektování základních společenských pravidel neboli demokracie.“<sup>221</sup> A jak nazvat taková pravidla, která umožnila onu obdivovanou tvůrčí sílu? – „Erbovním znakem 1. republiky je především slušnost...“<sup>222</sup> Neboli „jistý civilní patos, jistá norma myšlení a chování, jistá etiketa spojená s etikou.“<sup>223</sup>

Je-li symbolem první republiky vlajka a můžeme-li přijmout výše zmíněnou interpretaci významu první republiky, pak navazování na československou státnost znamená pěstování slušnosti. „Je pozoruhodné, jak významný morální apel si slušnost uchovala přes hrůzy teroru

---

<sup>217</sup> Sokol (2007): s. 30.

<sup>218</sup> Kroutvor (1990): s. 26.

<sup>219</sup> Třeštík mluví o „demokracii – věci na východ od Rýna neslýchanou a podezřelou“ a „přinejmenším v projektu nadnárodním státu [jako] něčeho neslýchaného, daleko přesahujícího dobu“. [Třeštík (2005): s. 251]

<sup>220</sup> Kroutvor (1990): s. 25.

<sup>221</sup> Kroutvor (1990): s. 25.

<sup>222</sup> Kroutvor (1990): s. 13.

<sup>223</sup> Kroutvor (1990): s. 14.

a marasmu dob, které následovaly. Skoro všechny významné rebelie proti režimu byly vedeny právě ve jménu slušnosti – té podstatné, která brání občanské hodnoty. Ne náhodou kulminovala revoluční atmosféra v prosinci 1989 ‚Koncertem pro všechny slušný lidi‘.<sup>224</sup>

Máme ovšem také možnost připomínky samotné první republiky, která slouží jako zhmotnění abstraktní vlastnosti; všeho (a všech) patřících k první republice, co bylo umožněno působením oné abstraktní vlastnosti. Máme 28. říjen, státní svátek, Den vzniku samostatného československého státu. 28. říjen byl prohlášen za státní svátek již rok po vzniku státu. Následně byl v roce 1925 opět potvrzen Den národního osvobození jako státní svátek spolu se dnem svatých Cyrila a Metoděje, dnem mistra Jana Husa, dnem svatého Václava a 1. květnem (ustanovení o svátku se vztahovala ještě na další křesťanské svátky). Se vznikem protektorátu byl 28. říjen zrušen a obnoven byl až v roce 1946. Po únoru 1948 se začalo s postupným upravováním symbolů odkazujících k první republice nebo přímo s jejich vymazáváním. 28. říjen byl v roce 1951 označen jako Den znárodnění a v roce 1975 byl zbaven statusu svátku. Mezi státní svátky se 28. říjen, Den vzniku samostatného československého státu, dostal znovu v září 1988.

Svátek 28. října je dalším přihlášením se k první republice. Oslavuje se jako základ nebo spíše jeden ze základů české společnosti a státu. Ale neoslavuje se vše, protože s odstupem doby, především z doby, kdy se Československo rozpadalo, bylo jasné, že ne vše bylo dobré. Nebo přesněji řečeno, ne vše je nadčasové. V roce 1918 byl nový stát založen jako národní stát a právě tato národní myšlenka byla sice ve své době nutná, ale později nesplnitelná.<sup>225</sup> Co přežilo, byla idea československého státu, která „byla v první řadě založena na myšlence demokracie, opřené o humanitní ideály v Masarykově formulaci.“<sup>226</sup> O čem jsme na předchozích řádcích mluvili jako o slušnosti, se dá mluvit také jako o „duchu první republiky“ nebo „českém snu“ – „demokratický, rovnostářský a protiautoritářský sen první republiky“<sup>227</sup>. 28. říjen by patrně měl připomínat tento sen, který se někteří snažili žít, a přestože to nedopadlo, stále je ten sen s první republikou spojený a oslavovaný.

V Preambuli Ústavy se dále Česká republika a její občané hlásí ke státnosti Koruny české. Důkazem toho zase mohou být státní znaky. Současný malý a velký státní znak jsou shodné s těmi před rozpadem federace a byly vytvořeny na stejném principu jako znaky Československa v letech 1918–1920. Ve velkém jsou zastoupeny znaky všech historických zemí a malý je tvořen českým lvem. V roce 1990 samozřejmě došlo k očištění českého lva od

---

<sup>224</sup> Demokratická kultura (2007): s. 15.

<sup>225</sup> Třeščík: Idea státu československého.

<sup>226</sup> Třeščík: Idea státu československého.

<sup>227</sup> Třeščík (1999): s. 103.

socialistické, rudé pěticípé hvězdy, kterou dostal místo korunky v roce 1960. Proč se český lev na velkém státním znaku opakuje a proč má významnější postavení, je dáno historickým vývojem. Na velkém znaku zastupuje český lev nejprve historickou zemi stejně jako moravská a slezská orlice a pak je symbolem státním. S Čechy je spojena ještě svatováclavská, plaménková orlice, která se patrně poprvé objevuje na pečetí Přemysla Otakara I. Když získal Přemysl Otakar I. dědičný královský titul, začal používat vedle plaménkové orlice také stříbrného lva (dvouocasý je stoprocentně doložen až u Přemysla Otakara II.). Lev byl patrně spojen s královským titulem, protože ve skutečnosti úplně první zpráva o užívání lva je v souvislosti s postavou českého krále Vladislava II. Během 13. století došlo v používání k posunu. Nejprve byly orlice a lev používány dohromady, teprve postupně se lev stal dynastickým znakem a orlice zemským. S růstem přemyslovské moci a s tím spojeného zesilování českého státu se jednotliví panovníci omezovali na užívání lva, který tak přešel i na stát, na abstraktní mocenskou strukturu. Český lev se z osobního, následně dynastického (i zemského) symbolu, stal symbolem státním. Český lev pak spolu s bílo-červeným praporem a svatováclavskou korunou tvořil symboly státních a národních emancipačních snah po celé 19. století až do roku 1918.<sup>228</sup>

České národní hnutí, vytváření moderní české společnosti, probíhající během 19. století je až příliš spojováno s tzv. obrozením, které je opět spojeno s vytvářením české (vysoké nebo národní) kultury. Příliš jednostranně je národ chápán skrze kulturu, jež pro mnohé znamená jazyk, literaturu a spisovatele, výtvarné a hudební umění a jejich představitele a rovněž mýty, které se kolem všeho vytvořily. Je nutné si uvědomit, že bez politiky, která je oproti kultuře a umění viděna jako přízemní a nehodící se pro velké duchy národa, by to nešlo a „bez průpravy v posledních dvou třech desetiletích existence habsburské monarchie, bez této mnohostranné aktivity, v níž česká společnost dozrála ve společnost evropského standardu, by nebyl rok 1918 ani myslitelný.“<sup>229</sup> S veřejnou politickou aktivitou jsou významně spojeny osobnosti F. Palackého, F. L. Riegera, T. G. Masaryka a také K. H. Borovského, J. Nerudy a dalších.

I když je zmiňovaný proces spojen se vznikem národa a česká politika té doby se dá popsat slovem nacionalismus, nelze opomíjet okolnosti, v nichž vše probíhalo. „Z historických důvodů nešla tradiční feudální roztržičnost nahradit plně sjednocenou evropskou společností. Na daném stupni vývoje bylo nezbytné organizovat občanskou společnost jako společnost národní.“<sup>230</sup> Z pohledu konce 20. století je nutné nacionalismus odmítnout, ale

---

<sup>228</sup> Svoboda (1991): s. 23.

<sup>229</sup> Urban: Pláč Koruny české.

<sup>230</sup> Urban: Pláč Koruny české.

chce-li někdo navazovat na nějaké tradice, které mají podporovat občanskou společnost, musí se brát ohledy na dobový národní, nacionalistický rámec a vidět, že „nosným a sytícím prvkem národního vědomí však bylo občanské vědomí, bez kterého se vznik a zdárný rozvoj novodobých národních společností nedal myslet.“<sup>231</sup>

„Český příběh o národu vytvořil někdy v roce 1838 František Palacký.“<sup>232</sup> Ačkoliv byl tento příběh velmi úspěšný, přece se už do dneška (doby po r. 1989) nehodí. Opět je nutné očištění, protože něco mohli do Palackého příběhu přidat jeho komentátoři a následovníci. Je důležité vidět, že pro samotného Palackého „to byl příběh národa, který se vydal na cestu pokroku, demokracie a vůbec ‚novoeuropejské osvěty‘.“<sup>233</sup>

Jak bylo řečeno, česká společnost využila možností, které se jí nabízely, a vyrostla do moderního národa. Pak nastal čas, kterému nahrávaly i okolnosti, kdy se musel udělat další krok. Udělal ho Masaryk. „Nezachoval se vůbec profesorsky ani jako přemoudřelý tatíček, ale plně profesionálně a realisticky... Stvořil a vybudoval – on, a ne nikdo jiný – Československo tak, jak to uměl a jak to šlo. Při všem svém praktickém realismu ale vlastně jen uskutečňoval to, o co šlo už Palackému: pokrok.“<sup>234</sup> Masarykovi se stejně jako Palackému dostalo otcovského charakteru. Stal se symbolem a mýtem, což je paradoxní, protože bořitel mýtů se stal sám mýtem. Řekli jsme, že česká vlajka může být symbolem první republiky, ke které se stát vzniklý v roce 1993 přihlásil. Ale stejným symbolem je právě i TGM, který se rovněž stal ztělesněním „slušnosti“, která je s první republikou spojována.

Lidé se dostávají každodenně do styku s mnoha symboly a mnohé se nacházejí na dalším projevu svrchovanosti státu, na penězích. Bankovky a mince jsou pokryty symboly. I když se většina, ne-li všichni lidé, hlavně starají o to, aby peníze, které mají v peněžence, platily, nemohou nevnímat obrázky, které na nich vidí. Po listopadu 1989 vedly ke změně obrázků na penězích také důvody ideologické (vedle technických). Vše na nich připomínalo končící režim. Jedna bankovka musela dokonce skončit ještě dříve, než byly navrženy nové. Byla jí stokoruna s Klementem Gottwaldem. V revolučních dnech se na ulicích dokonce objevily plakáty s československou stokorunou s Tomášem G. Masarykem a požadavkem (heslem) „Masaryka na stovku“.

Na rozdíl od výběru témat praktikované komunistickým režimem se na jaře 1990 rozhodla Národní banka vyhlásit veřejnou anketu. „V soutěži se objevila jména 133 osobností, z nichž se nejčastěji opakovali T. G. Masaryk, M. R. Štefánik, Karel IV., Cyril a

---

<sup>231</sup> Urban: Pláč Koruny české.

<sup>232</sup> Třeštík (2005): s. 260.

<sup>233</sup> Třeštík (2005): s. 260.

<sup>234</sup> Třeštík (2005): s. 261.

Metoděj, Ľ. Štúr, J. A. Komenský, B. Němcová, J. Hus, J. Kollár, sv. Anežka aj.<sup>235</sup> Bankovní rada následně z této ankety vybrala náměty na připravovanou řadu bankovek v hodnotě od 20 do 5000. Náměty se vybraly tak, aby reprezentovaly českou i slovenskou stranu stejnoměrně. Když se v polovině roku 1992 ukázalo, že federace se rozpadá, byly slovenské náměty na bankovkách nahrazeny českými. Vznikla následující řada: bankovka dvacetikorunová – Přemysl Otakar I., padesátikorunová – sv. Anežka Česká, stokorunová – Karel IV., dvouseťkorunová – Jan Amos Komenský, pětisetkorunová – Božena Němcová, tisícikorunová – František Palacký, dvoutisícikorunová – Ema Destinová, pětitisícikorunová – Tomáš G. Masaryk; mince desetikorunová – brněnský Petrov, dvacetikorunová – socha sv. Václava, padesátikorunová – panorama Hradčan.

Na každé bankovce a minci se nalézá název a znak České republiky jakožto vlastníka a ručitele. To, komu peníze patří a kdo za jejich hodnotu ručí, bylo vyrýváno na mincích od dob, kdy se začaly používat. Ale v souvislosti našeho teoretického rámce, tedy občanského náboženství, je zajímavá jedna teorie o jejich původu. Tuto teorii vyslovil německý historik Bernhard Laum. Když se snažil vysvětlit, proč první mince měly ve skutečnosti hodnotu, s kterou se nedalo v běžném obchodě počítat (jejich hodnota byla příliš vysoká), „odvodil z toho odvážnou hypotézu, že mince původně nevznikly k obchodním potřebám, ale jako náhradní obětiny bohům.“<sup>236</sup> Tato teorie může být vodítkem při domýšlení důsledků, když se ptáme, proč peníze platí. Především se to vztahuje k dnešním penězům, které nejsou vyrobeny z nějakého drahého materiálu, jako byly dřívější mince raženy ze zlata nebo stříbra. Dnešní peníze se mohou označit jako fiduciární a „platí podobně, jako platí dané slovo nebo zákon – na základě důvěry...“<sup>237</sup>

Ale jaká důvěra? Důvěru má vzbuzovat stát, ovšem stát jsou především jeho občané. Zároveň stát občany transcenduje; jsou to oni, ale zároveň žádný jednotlivý občan to nemá, protože je to něco mezi nimi. Stát se může dělat důvěryhodným také svým stářím a v nejlepším případě je považován za věčný. Pak se tedy rozpíná do minulosti a do budoucnosti. Proto zahrnuje také již mrtvé, zahrnuje předky. Právě za předky dnešních žijících občanů můžeme považovat osoby vyobrazené na penězích. Těmto předkům by se měli občané zodpovídat za své jednání. Tito předkové mají připomínat, že současné jednání by mělo odpovídat hodnotám, které umožňují společný život, život v tomto státě, obyvatel tohoto státu, určitého území již tak dlouho, jak to naznačuje řada, posloupnost vyobrazených předků. Tito předkové sice nebyli občany, jako jsou současní lidé, ale princip občanství a

---

<sup>235</sup> Surga (1998): s. 22.

<sup>236</sup> Sokol (2007): s. 80.

<sup>237</sup> Sokol (2007): s. 82.

s ním spojená důvěra zakládají současnou společnost, umožňují tady žít. A tak se tímto principem hlásí k trvání, k něčemu věčnému.

Kromě „svatých“ postav historie můžeme na bankovkách a mincích vidět místa, která můžeme označit, budeme-li dále pokračovat v užívání náboženského jazyka, za posvátná místa, z kterých se rozšiřuje (emanuje) nějaká síla schopná sjednocovat, přetvářet, povznášet. Zkrátka jsou to místa paměti, jsou to silná místa, která jsou i díky častému zobrazování nevědomě přítomná v paměti (nebo v denním používání nevědomě vnímána skrze obrázky na bankovkách) a jejich vyvolání, stanutí před nimi, může přinášet silné pocity. Dvacetikorunová a padesátikorunová mince a pětisíkorunová bankovka ukazují k takovým místům: Praha, Hradčany, Václavské náměstí.

Když jsme v předchozí části této práce nastínili myšlenky o české státní ideji, jejichž autorem byl Třeštík, zmínili jsme se o jeho způsobu, jak by se k tomu účelu mohly využít dějiny. Podle Třeštíka je důležité hledat a zkoumat, co je trvalé, co v dějinách, v toku změn, zůstává. Takovým orientačním bodem je jednoznačně Praha a Pražský hrad, které jsou středem Čech už nepřetržitě od 10. století. „To je v dějinách eropských států jedinečné, všude jinde se sídla panovníků přesouvala o stovky kilometrů, zde v Čechách však nanejvíše o desítky metrů. ...Hrad je znakem našeho trvání v dlouhých, tisíciletých dimenzích, je znakem našich dějin nazíraných ne jako řetězec proměn, ale jako neměnnosti něčeho základního, na co se nakládají změny.“<sup>238</sup> Touto svou neměnností mohou být Praha a Hrad symbolem trvání české společnosti. Mohou být středem (axis mundi), kde vše vzniká a obnovuje se. „Vše je tam nejsilnější, nejpůvodnější, nejvíce skutečné. Pro Čechy to byla někdy od počátku 7. století hora Říp, od počátku 10. století zcela bezkonkurenčně Praha, ‚matka a paní hradů českých‘.“<sup>239</sup>

Kromě toho, že se tato místa dají nazvat místy paměti nebo svatými místy, lze o nich hovořit jako o pomnících. „Pomníkem může být i celý stavební komplex: buď k pamětnímu účelu nově zbudovaný, nebo historicky autentický, nadaný zvláštní symbolickou hodnotou...“<sup>240</sup> Samozřejmě si většina lidí pod „pomníkem“ představí nějakou sochu. Václavské náměstí zastupuje vlastně socha sv. Václava, která je pomníkem v obecném smyslu slova a zároveň je součástí středu hlavního města (spolu s Hradem), středu Čech a České republiky.

Myslbečova socha byla odhalena v roce 1913, ale nedokončený pomník (samotný jezdec) byl k vidění již od přechozího roku. Na rozdíl od Husova pomníku a vůbec od

---

<sup>238</sup> Třeštík: *Idea státu českého* 1992.

<sup>239</sup> Třeštík (2005): s. 273.

<sup>240</sup> Hojda a Pokorný (1997): s. 14.

samotného Husa byl svatý Václav méně kontroverzní postavou národních dějin. „Nepojil se k němu totiž, tak jako k Husovi, onen vyhraněný soubor atributů, který vykryštoval v národních emancipačních rituálech konce [devatenátého] století.“<sup>241</sup> Jaksi mimochodem nabyl významu, který na konci 20. století patrně předčil Husův význam, až po vzniku samostatného státu. Nestalo se tak vhodnější reinterpetací jeho příběhu nebo tím, že by nastala vhodnější doba pro jeho uplanění jako národního symbolu. Růst jeho významu byl spojen s tím, co se kolem něj odehrávalo, a s tím, že jeho pozice státního světce, kterou dostal již ve středověku, se mohla ve státní nebo národní symbolice, třebaže patrně jen nevědomě, uplatnit až po vzniku nového samostatného českého (československého) státu.

Nejosudovější okamžiky českých (československých) dějin jsou spojeny se svatým knížetem Václavem. „V roce 1918 byl československý stát vyhlášen u sochy sv. Václava, v roce 1938 se tato socha stala symbolem odporu proti Mnichovu, v roce 1968 se okolo ní soustředil odpor proti sovětské okupaci, v roce 1989 se okolo ní odehrála zatím poslední česká revoluce...“<sup>242</sup> U pomníku se pronášely projevy a diskutovalo se; v druhé polovině 20. století, zvláště po roce 1968 se stal prostor kolem místem protestů, veřejnou tribunou, názory se zde pronášely a byly k přečtení v podobě plakátů vylepených na podstavci pomníku. O svatého Václava se také vedly boje a právě tím, že se komunistická vláda snažila demonstranty nevpustit do „jejich“ prostoru, došlo „[k dalšímu] posvěcení prostoru okolo pomníku“. Vypadalo to tak, že toto místo je nejdůležitějším místem v celé zemi; tak mohlo a může být označeno za střed. A protože „držet střed, znamená držet věc celou. [...] Kdyby zase do země přijely nějaké tanky, poběžíme zcela jistě, nerozumně, ale odhodlaně, bránit sochu svatého knížete. Palachův týden byl bojem o sochu, ale zároveň o celou zemi.“<sup>243</sup>

Kdo je tedy svatý kníže Václav? Co znamená? Samozřejmě nejde o to, jaký byl skutečný, historický kníže Václav, ani nejde příliš o křesťanského světce, „nýbrž o knížete na koni a s kopím v ruce, který ze středu Čech, z Prahy a ze středu Prahy, z Václavského náměstí, po tisíc let vládne české zemi.“<sup>244</sup> Jde o svatováclavskou tradici, která kupodivu projevuje stálou životnost a v které je Václav pojímán jako věčný kníže. Jen jemu patří skutečná vláda nad českými zeměmi a všichni právě vládoucí, sídlící na Hradě se mu zodpovídají. „Nevládou a nikdy vládnout nebudou, protože Vláda je nad nimi, na nebesích u svatého Václava nebo někde jinde mimo dosah člověka.“<sup>245</sup> Všichni dočasní panovníci jsou vlastně jen zástupci, kterým stejně jako ostatním lidem (poddaným) vládne nebeský kníže, a

<sup>241</sup> Hojda a Pokorný (1997): s. 105.

<sup>242</sup> Třeštík (2005): s. 272.

<sup>243</sup> Třeštík (2005): s. 273.

<sup>244</sup> Třeštík (2005): s. 268.

<sup>245</sup> Třeštík: Koruna království českého.



proto jsou si panovník i poddaní rovni, a proto se lidé zodpovídají svatému knížeti, zvláště když pozemský panovník neplní své povinnosti. „Věčný panovník, Václav na nebesích, stál nejenom vedle toho knížete, který právě vládl, ale i proti němu. V tom smyslu byl ‚protistátní‘, v tom smyslu ztělesňoval jak skepsi či opozici proti státní moci, tak zároveň demokratickou ideu státu, jejímž ‚znamením‘ byl a zůstal.“<sup>246</sup>

Tento význam dostal svatý Václav již ve středověku. V této podobě se objevuje v době vlády prvního českého krále Vratislava. Český kníže, který byl volen „všemi“ Čechy, se stal králem, zástupcem Krista a Boha na zemi a tak se vymanil z nutnosti podstoupit volbu. Proto si Češi zvolili svatého knížete Václava za jediného a skutečného vládce, a chtěl-li pozemský kníže nebo král vládnout, musel uznat nebeského knížete a také se mu podřídit. Zrodil se pojem „království“ nebo „koruna království“, který představoval abstraktní vládu, jež byla nezávislá na jejích současných vykonavatelech. Svatý kníže Václav je právě symbolem takové vlády. Té se musí podřídit všichni a ti jsou pak skutečnými Čechy. „Čechové jsou těmi, kdo mají podíl na státu a odpovědnosti za něj, ne těmi, kteří se pouze v Čechách narodili nebo mluví česky.“<sup>247</sup>

Rovnost vládnoucích a ovládaných, kdy obě skupiny stojí pod svatým knížetem Václavem, který představuje abstraktní stát, lze připodobnit situaci po vzniku samostatného státu v roce 1918 a 1989/1993.<sup>248</sup> Kníže Václav nebo jeho „mír“ jako stát a „čeledínové svatého Václava“ jako občané; a když si z dnešního pohledu uvědomíme, že státem jsou hlavně jeho občané, pak svatý kníže Václav je skutečně symbolem občanů, symbolem vztahů a pořádku, jejichž dodržováním se lidé stávají občany a ustavují stát (ten skutečný, pozemský). – „Jsme jím [tj. státem] my, je to naše jednota v usilování o obecné dobré a zároveň je to něco více než my, nedokonalí, malomyslní a malověrní, sobeční a rozhádání – Čechové.“<sup>249</sup>

Svatý kníže Václav tedy může být silným symbolem. Většinou, ne-li výhradně, se projevuje v krizových okamžicích. Patrně ukázky bojů, které se o sochu v roce 1989 vedly, daly podnět k návrhům na uzákonění 28. září státním svátkem. Přemýšlelo se o tom a bylo v tom navíc viděno také diskutované navazování na tradice, neboť 28. září již dříve bylo

---

<sup>246</sup> Třeštík (2005): s. 272.

<sup>247</sup> Třeštík: Koruna království českého.

<sup>248</sup> Není bez zajímavosti původ slova vlast. Ve většině jazyků se obsah tohoto slova spojuje s otcem, rodinou nebo domovem, ale „naproti tomu české vlast odvozujeme od slovesa vlásti, tj. vládnout, ovládat.“ [Horálek: Vlast] Slovo vlast se objevuje v přibližně stejné době jako představa svatého knížete Václava, možná o něco později. Pak lze vznik samostatné republiky v roce 1918 a následně obnovení demokracie a občanských principů v letech 1989–1993 vidět jako skutečné naplnění vlastenectví podle původního obsahu slova. Tedy každý člověk, který přijme „mír svatého Václava“, je si rovný s každým dalším takovým člověkem a zároveň získává vlast, v níž „vládne“, má právo rozhodovat.

<sup>249</sup> Třeštík: Koruna království českého.

státním svátkem (před rokem 1948). V námi sledovaném období se nic nestalo, myšlenka o státním svátku byla dotažena do zákonné podoby až v roce 2000, kdy bylo 28. září označeno jako Den české státnosti. I když jsme uvedli výklad významu svatého knížete, přece jen vznikly jisté pochybnosti, zda je to vhodné a co se vůbec má slavit. „Potíž s tímto svátkem ale není s Václavem samotným, nýbrž s Masarykem. Kdy vlastně vznikl tento stát, 28. září nebo 28. října? K jakému státu ‚tihneme‘, ke starému českému knížectví a království nebo k Československu?“<sup>250</sup> Autor citované otázky nakonec přiznává a vysvětluje, že jsme skutečně dědici obou a že navazování na tradice Koruny české a Československa, jak je uvedeno v Preambuli Ústavy, dává smysl – „jen se musí vytvořit příběh“.

Další známou pražskou sochou, pomníkem je Jan Hus na Staroměstském náměstí. Pomník jeho autor Ladislav Šaloun od začátku zamýšlel jako symbol.<sup>251</sup> Nejde o pomník historické postavě, ale národnímu symbolu, kterým se Hus stal v české národní ideologii 19. století. Základní kámen pomníku byl položen již v roce 1903, ale odhalen byl až k 500. výročí upálení Mistra Jana Husa; ovšem bez plánované velkolepé oslavy s ohledem na probíhající válku. Hus a jeho příznivci si to „vynahradili“ po vzniku Československa, kdy byl 6. červenec zákonem z roku 1925 prohlášen za státní svátek. Na rozdíl od 28. října přečkal svátek Mistra Jana Husa vznik protektorátu. Vzhledem k tomu, že Hus (a husitství) byl národní ideologií zformován do odbojného symbolu proti českým nepřátelům, je zvláštní, že se jeho svátek, který měl protiokupační potenciál, mohl slavit. Situace se změnila až v roce 1951, kdy byl svátek změněn na pouhý památný den. Červeně, jako státní svátek, se 6. červenec v kalendáři znovu objevil až v roce 1990.

Se znovuzavedením státního svátku 6. července „se stát přiznal k Husově věci. Husova causa je ovšem mnohoznačná a vícevrstevná...“<sup>252</sup> Vystala otázka, jak mu rozumět. Co představuje Hus pro současnost a také jaký Hus – ten historický nebo ten ideologický z 19. století? Může vůbec ještě Hus, ať už jakýkoli, říci něco občanům na konci 20. století? S odstupem několika let od ustavení svátku roku 1990 se vyskytl názor, že přinejmenším husitství, ale s ním pravděpodobně i sám Hus, již „netáhne“ a že došlo k posunu: „Vrcholem našich dějin bylo tradičně husitství, v němž se bojovníci za Pravdu, která prý vítězí, postavili ‚proti všem‘, proti celé Evropě a zvítězili, samozřejmě jen morálně... Není snad nic příznačnějšího pro onu nepozorovanou proměnu české národní sebeidentifikace než to, že

---

<sup>250</sup> Třeštík (2005): s. 246.

<sup>251</sup> Hojda a Pokorný (1997): s. 79.

<sup>252</sup> Rejchrt: Státní světec.

husitství u národa propadlo a na jeho místě stojí velký český král a evropský císař Karel IV. Dnešní Čechové nechtějí být ‚proti všem‘, nýbrž ‚s nimi‘...<sup>253</sup>

Husova mnohoznačnost by mohla být jistým kladem při jeho využívání jako státního symbolu. Nabízí se sedmero pojetí Husa: „mučedník opravdového křesťanství, mučedník za pravdu boží, národní mučedník, mučedník za svobodu a pokrok, předchůdce předchůdců proletářské revoluce, kacíř, takzvaný mučeník pravdy.“<sup>254</sup> (Stojí za povšimnutí, že všechny jsou příběhem o mučedníkovi. A tak je možná výše zmíněná kritika upozorňující na posun v pohledu na národní sebeidentifikaci oprávněná jen ze strany typu, který je Husovi připisován.) I když mohou být tyto interpretace Husova příběhu pro někoho stále platné. Jak jsme uvedli v předchozí části této práce, byl tu směr, který chtěl navázat na minulé pojetí národa. Ale na druhou stranu jsme uznali, že jednoduchý návrat k dřívějšímu národu a nacionalismu není možný kvůli změněným podmínkám. Problémem těchto výkladů je tedy to, že jsou výčtem minulých interpretací. Je však důležité, co Hus znamená nyní hlavně pro občany, protože se stal součástí státní symboliky a má zastupovat po roce 1989 vzniklou (vznikající) demokracii a občanskou společnost, jejímž symbolem Hus může být.

Z přítomnosti se pokusil o Husovu reinterpetaci Rejchrt. Hus jako náboženská postava musí zaujmout katolíky i evangelíky, ale zároveň také musí být vyslyšen mimo náboženské skupiny. Jak může „nesektářská interpretace“ vyobrazit Husa jako symbol soudobého občanství, když se stává součástí státnosti, a jako příklad pro dnešního člověka, když má oslovovat člena moderní sekulární společnosti? Hus byl přesvědčen o nepravosti společnosti, v níž žil, a i když životem, který kritizoval, žila většina lidí, nevzdal se svého stanoviska. „Vnímejte tedy Husa jako příkladný antityp konzumentství a permisivity.“ Hus se snažil komunikovat s těmi, kteří podle něj chybovali a třeba o tom ani nevěděli nebo věděli, a žili tak ze svého přesvědčení. Racionálně promýšlel svou pozici a snažil se ji zdůvodnit rozumem tak, aby obstála i před protivníky, kteří by mohli nakonec rozumem přijmout jeho námítky. „Hus je výzvou k intelektuální poctivosti. Nestačí jen mít svou pravdu a trvat na ní, ať už pohodlně nebo fanaticky. Argument musí projít procesem verifikace: ‚Pokorně i radostně přijmu názor odůvodněný lépe.‘ říká Hus.“ Zároveň se ve svém povolání stará o druhé a snaží se zlepšit jejich život; třeba tak, že se snaží určitý prostor společnosti oprostít od mocenských tlaků<sup>255</sup> a vyhradit ho pro všechny bez rozdílu<sup>256</sup>.

<sup>253</sup> Třeštík (2005): s. 177.

<sup>254</sup> Příhoda: Čím je komu Jan Hus.

<sup>255</sup> „Husův boj proti svatokupectví lze interpretovat v tom směru, že do určitých oblastí života [...] mají mechanismy tržního hospodářství vstup zakázán.“ [Rejchrt: Státní světec]

<sup>256</sup> Podepřeno citací „Němec dobrý milejší než bratr zlý.“ [Rejchrt: Státní světec]

Svatý Václav a Jan Hus představují symboly českého národa již od doby, kdy se započala moderní emancipace; a jejich pomníky patří do tzv. „klasické doby pomníků“ (druhá polovina 19. a začátek 20. století)<sup>257</sup>. Události roku 1989 byly ovšem natolik významné, nabitě událostmi a silou, které si vyžadovaly zvláštní projev, že se automaticky či spontánně, jak jen to u úprav veřejných prostranství jde, ale hlavně bez kontrovezních diskuzí, které mohou stavby pomníků doprovázet<sup>258</sup>, objevila na začátku roku 1990 v podloubí domu na Národní třídě pamětní deska na události 17. 11. 1989 od Otakara Příhody a na budově Filozofické fakulty pamětní Palachova deska od Olbrama Zoubka.

S oživením centra hlavního města demonstracemi v roce 1989 ožilo vůbec veřejné prostranství. Lidé, kteří vyšli do ulic (doslovně i přeneseně, zkrátka ven), v nich však viděli něco, co k nim nepatřilo, co je činilo ne-vlastními. Aby se v nich cítili jako doma, museli tyto prvky odstranit. V revoluční atmosféře to šlo spontánně, stejně jako přijetí dvou zmiňovaných memorátních desek a výběr sv. Václava (sochy). Mluvíme o změnách názvů veřejných prostranství. Tato lidová/veřejná akce proběhla ve 20. století několikrát. Pokaždé byly ustaveny odborné komise, které měly vypracovat přesná pravidla výběru názvů a podle nich přidělit jména, ale pokaždé se to těmito komisím podařilo jen částečně, protože v těch „nejnabitějších“, nejemocionálnějších okamžicích lidé přidělili ulicím jména podle sebe nebo musely komise ustoupit tzv. vyšším příkazům, které udával nový systém. V roce 1918 se odstraňovaly symboly, které se vztahovaly k rakouské monarchii, mezi nimiž byly v první vlně odstraňovány, vedle známého mariánského sloupu na Staroměstském náměstí a pomníku Radeckého, názvy ulic nesoucí jména členů vládnoucí dynastie. V roce 1945 se lidé zbavovali německých nápisů a celých názvů, které prosadili němečtí okupanti, a vracela se jména užívaná před rokem 1938. A konečně v námi sledovaném období odstartovalo změny přejmenování náměstí Krasnoarmějců na náměstí Jana Palacha již v listopadu 1989. Pak následovaly další nejvíce pobuřující jména, která byla spojena s komunistickým režimem a jeho sovětskou orientací<sup>259</sup>. V únoru 1990 bylo příslušnou komicí doporučeno schválit změny, které již spontánně proběhly. A postupně se uskutečňovaly další změny, „které byly doporučeny na základě vyhodnocení přehledu nejčastějších požadavků občanské veřejnosti a odborné diskuze o nich.“<sup>260</sup> Z příkladů změn (příloha č. 3) je vidět při užití osobních jmen

<sup>257</sup> Hojda a Pokorný (1997): s. 16.

<sup>258</sup> Hojda a Pokorný (1997): s. 231: Bez „tahanic“ se to obešlo díky zvolené formě, tedy memoriátních desek. Ale pravděpodobně rovněž díky stále pokračující atmosféře.

<sup>259</sup> Komunistický režim po svém nástupu v únoru 1948 započal také přejmenování, které postupovalo pozvolna, až vyvrcholilo v roce 1952, kdy se ve veřejném prostoru objevil „velký počet sovětských a ruských názvů, které měly demonstrovat novou politickou orientaci československého komunistického státu“. [Pražský uličník (1997): s. 26]

<sup>260</sup> Pražský uličník (1997): 29.

návaznost na první Československou republiku (některá jména se vracela na místo, kde již dříve byla, a jiná se přesunula na jiné místo), a rovněž je vidět vymezení se proti skončenému režimu v dalších jménech (Jan Palach, Jan Patočka, Milada Horáková), skrze něž si nová společnost připomíná příběhy, které se stávají součástí nové kolektivní paměti.

Protitotalitní, protikomunistický postoj vyjadřovalo celé společenství lidí, k nimž náležel Jan Patočka. Tato skupina, Charta 77, jejímž odkazem a „hlavním rysem byla slušnost, tolerance a solidarita“<sup>261</sup>, představovala v letech 1977–1989 hodnoty, které se po pádu totality staly základem nové společnosti a státu. Sebevědomou odpovědnost spojenou s občanstvím lze a je nutno uplatňovat i bez záštity státu a nakonec i proti němu, protože se jedná o něco, co je základnější a trvale platné. Podle slov Jana Patočky: „Bez mravního základu, bez přesvědčení, které není věcí opportunity, okolností a očekávaných výhod, žádná sebelépe technicky vybavená společnost nemůže fungovat. Morálka však zde není k tomu, aby společnost fungovala, nýbrž prostě k tomu, aby člověk byl člověkem. Nedefinuje jí člověk podle libovůle svých potřeb, přání, tendencí a tužeb, nýbrž ona to je, která vymezuje člověka.“<sup>262</sup>

Stejně jako jsme zmínku o tradicích zemí Koruny české a první republiky zmiňované v Preambuli, spojili se státními svátky 28. zářím a 28. říjnem, jsou všechny ostatní základní principy, k nimž se Česká republika v Preambuli Ústavy hlásí, spojené se státním svátkem 8. května (Den osvobození) a 17. listopadu (Den boje za svobodu a demokracii, až od roku 2000). Oba svátky k sobě patří, oba připomínají boj proti totalitě a za demokracii, občanskou společnost a lidská práva.

---

<sup>261</sup> Palouš: Odkaz Charty 77.

<sup>262</sup> Citováno podle Palouš: Odkaz Charty 77.

## Závěr

Již v předchozím shrnutí o českém občanském náboženství jsme se vyjádřili, že ve sledovaném období byla v české společnosti snaha po vytvoření a patrně i zavedení občanského náboženství a že o občanském náboženství můžeme rozhodně mluvit u prezidenta Havla. Zjištění, že koncept občanského náboženství je aplikovatelný v českém prostředí a že v období, kdy se česká společnost znovu utvářela, lze najít principy občanského náboženství, pomůže pochopit její základní rysy. Připomeneme-li si název této práce, bylo jejím cílem podívat se na vytváření české identity v letech 1989–1993. Můžeme tedy říci, že cílem práce bylo zjistit, jak se ve sledovaném období postavila otázka po češství, tedy otázka: Kdo je Čech? nebo Kdo je členem české společnosti? Jedná se o vymezení skupiny, o její identitu.

Samozřejmě jsme si vědomi, že naše práce je jen částečným příspěvkem k tomuto tématu. Její omezení vyplývá z výběru dobových periodik, která byla k analýze vybrána, a také ze samého konceptu občanského náboženství, který nemusí být jediným východiskem, z něhož lze k problému přistoupit. Jak jsme sami v naší analýze uvedli, i v námi sledovaných periodikách se nevyskytovaly články, které by byly zaměřené výhradně směrem, který jsme nazvali občanským. Dále lze omezení spatřovat v dostupnosti obsahu analyzovaných článků. Daná periodika mohla být zaměřená na určité čtenáře a z nich opět jen někteří mohli mít o problematiku zájem. Takže sice můžeme analyzované články nazvat veřejnými, součástí veřejné diskuze, ale nelze myslet, že by se jejich myšlenky dostaly ke všem občanům. Rozhodně veřejné a široce recipované byly projevy prezidenta Havla, ale i u těch nelze předpokládat stoprocentní přijetí u všech lidí. Na druhou stranu přece jen Havel mluvil z pozice oficiální autority a stejně je tomu s obsahem Preambule Ústavy. Proto můžeme říci, že se vytvořil ideál odpovídající občanskému náboženství, ale skutečnost mohla a může být jiná. Takže naše metoda, analýza článků a projevů, by mohla být doplněna například nějakým vhodným výzkumem zaměřeným na odezvu článků, které by se řadily do skupiny, jež jsme analyzovali v této práci; zvláště by se to nabízelo při rozšíření zkoumaného období do současnosti. Rovněž by byla možnost výzkumu zaměřeného na vhodnost výuky občanského náboženství; na korespondenci obsahu Preambule se školní (oficiálně státní) výukou zaměřenou na občanství (život v současné společnosti), ale i na dějiny.

Přesto můžeme z naší práce vyvodit rysy, které se dostali do vytváření nové české identity. Ukázali jsme, že principy občanského náboženství se shodují s principy občanské společnosti, o níž se v porevoluční české společnosti diskutovalo a která byla většinou spatřována jako vhodné uspořádání po skončené době nesvobody a totality. (Ovšem vhodnější je říci, že občanské náboženství a občanská společnost se vzájemně podmiňují.) Jaké jsou

tedy ony rysy a na čem tedy stojí česká společnost? Jednoduše jsou to principy občanské společnosti: člověk-občan (a jeho práva), svoboda, pluralita, otevřenost, rovnost, morálka, liberálně-demokratický a právní stát. A můžeme k tomu přidat dva negativní (nežádoucí) rysy, které sice vyplývají z předchozích pozitivních rysů, ale přece byly velmi často v analyzovaných člancích přítomny: totalita a ideologie.

Zdá se ovšem, že nejdůležitější je zaměření na subjekt, člověka. Stát je vlastně reprezentantem občanů, je reprezentantem závazku, který si lidé mezi sebou uložili. Tento závazek, povinnost je záležitostí suveréna, aktivního subjektu. Ale protože společnost-stát tvoří mnoho suverénů, občanů, musí být nejen aktivní, ale zároveň i pasivní; a to vůči tomu závazku, který představuje jistá pravidla, jak se mají subjekty k sobě vzájemně chovat. Jsou to morální povinnosti, hlavně odpovědnost a pokora. A zde se dostáváme k protnutí občanské společnosti s občanským náboženstvím, k tomu, co se tzv. ocitá mimo systém a nemůže být systémem zajištěno a co je občanskému náboženství vlastní.

Právě kvůli vlastnostem jako je odpovědnost a pokora potřebuje občanství náboženský prvek. Buď se užívá přímých odkazů na transcendentno, jako to činil Havel. Nebo se k tomu využijí mýty vytvořené kolem státu. Jak bylo ukázáno pomocí Assmannovy teorie, mýty díky své fundující a kontraprezentní funkci propůjčují vyprávěním a myšlenkám transcendentní charakter. Jedná se však stále o to, aby se jednotlivec nebo skupina podřizovaly určité vyšší autoritě a aby si vzhledem k této autoritě uvědomily konečnost a podmíněnost tohoto světa (jich samých i jejich konání a výtvorů). Aby se neabsolutizoval jedinec, který by svým egoismem, důrazem na svá práva a potřeby potlačoval ostatní a zapomínal, že jeho jedinečnost se může projevit jedinečně skrze druhé. Aby se neabsolutizovala ani skupina, která může lpěním na své jedinečnosti, tradicích utlačovat své členy i ostatní skupiny a tím umrtvovat své tvůrčí síly, které jsou v jednotlivcích jako jedinečných bytostech, v lidech, a ne členech skupin.

Mluvíme zde o tom, co se nazývá lidskou přirozeností a co Reinhold Niebuhr formuloval jako rovnováhu mezi řádem a svobodou<sup>263</sup>. Člověk je ze své podstaty svobodný, schopný přesahovat všechny hranice a vyjadřovat svou jedinečnost; transcendence je v jeho přirozenosti. Ale je zároveň skupinovým, společenským tvorem, který potřebuje k životu jiné lidi; jeho přirozeností je rovněž jeho tělo, které jeho svobodný duch nedokáže (alespoň v tomto světě) přesáhnout a které všichni jedinci sdílejí, mají shodné.

Proto je občanské náboženství univerzální. Není vlastnictvím žádného konkrétního národa nebo etnické skupiny, i když má vždy určité lokální zbarvení. Nebo můžeme říci, že

---

<sup>263</sup> Synové světla a synové tmy (1947).

má určitou formu, která skrývá univerzální jádro, esenci; forma je podmíněná a dočasná, kdežto esence je nepodmíněná a stálá. Jako Bellah říká o americkém občanském náboženství, že „není uctíváním amerického národa, ale porozuměním americké zkušenosti ve světle konečné a univerzální reality“<sup>264</sup>, tak můžeme české občanské náboženství označit za českou zkušenost (se svobodou a řádem). Přičemž jde právě o onu zkušenost, která může být díky lidské přirozenosti shodná napříč společnostmi a kulturami.

---

<sup>264</sup> Bellah (1967).



## Literatura

- ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť*. Praha: Prostor, 2001. ISBN 80-7260-051-6.
- AUGÉ, Marc. *Antropologie současných světů*. Brno: Atlantis, 1999. ISBN 80-7108-154-X.
- BANFIELD, Edward C. *Občanské ctnosti*. Praha: Victoria Publishing, 1995. ISBN 80-85865-12-2.
- BECK, Ulrich. *Vynalézání politiky*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2007. ISBN 978-80-86429-64-9.
- BEINER, Ronald. *Civil Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. ISBN 978-0-521-73843-9.
- BELLAH, Robert. *Civil Religion in America*. *Journal of the American Academy of Arts and Sciences*. 1967, vol. 96, no. 1, pp 1–21. Dostupné online z: <http://www.robertbellah.com/articles.html> [6.6.2016]
- BENEŠ, Bohuslav. *Folklor a protofolklor v politické renesanci*. *Národopisné aktuality*. 1990, č. 2. ISSN 0323-2441.
- BERGER, Peter, LUCKMANN, Thomas. *Sociální konstrukce reality*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999. ISBN 80-85959-46-1.
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. *Vznik státu jako proces sekularizace*. In Hanuš, Jiří. *Vznik státu jako proces sekularizace*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2006. ISBN 80-7325-089-6.
- CEPL, Vojtěch. *Vláda práva nebo právní stát?* In *Dialogy o občanské společnosti*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1995. ISBN 80-85850-07-9.
- CRISTI, Marcela. *From Civil to Political Religion: The Intersection of Culture, Religion and Politics*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2001. ISBN 0-88920-368-7.
- DEMERATH, N. J. *Civil Society and Civil Religion as Mutually Dependent*. In DILLON, Michele. *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 348-358.
- Demokratická kultura v České republice*. Praha: Academia, 2007. ISBN 978-80-200-1433-7.
- DURKHEIM, Émile. *Elementární formy náboženského života*. Praha: Oikoymenh, 2002. ISBN 80-7298-056-4.
- GAUCHET, Marcel. *Odkouzlení světa*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004. ISBN 80-7325-037-3.
- GENTILE, Emilio. *Politická náboženství*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. ISBN 978-80-7325-153-6.

- HAVELKA, Miloš. Dějiny a smysl. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2001. ISBN 80-7106-424-6.
- HAVELKA, Miloš. Předmluva. In Spor o smysl českých dějin I. Praha: Torst, 1995. ISBN 80-85639-41-6.
- HAVELKA, Miloš. Předmluva. In Spor o smysl českých dějin II. Praha: Torst, 2006. ISBN 80-7215-292-0.
- HOJDA, Zdeněk, POKORNÝ, Jiří. Pomníky a zapomínky. Praha: Paseka, 1997. ISBN 80-7185-093-4.
- HOLÝ, Ladislav. Malý český člověk a skvělý český národ. Praha: Sociologické nakladatelství, 2010. ISBN 978-80-7419-018-6.
- JÜPTNER, Jan. Civilní náboženství. In Šubrt, Jiří. Soudobá sociologie III. Praha: Karolinum, 2008. ISBN 978-80-246-1486-1.
- KARSKENS, Machiel. Nationalism as Political Strategy Contrary To Civil Society. In Civil Society, Religion and the Nation. Amsterdam: Rodopi, 2004. ISBN 90-420-1665-5.
- KLICPEROVÁ-BAKER, Martina, FEIERABEND, Ivo K. Demokratická kultura v České republice. Praha: Academia, 2007. ISBN 978-80-200-1433-7.
- KROUTVOR, Josef. Potíže s dějinami. Praha: Prostor, 1990. ISBN 80-85190-01-X.
- LUŽNÝ, Dušan. Nová náboženská hnutí. Brno: 1997. ISBN 80-210-1645-0.
- MAIER, Hans. Political religion – state religion – civil religion – political theology. In MAIER, Hans. Totalitarianism and Political Religions III. New York: Routledge, 2007, p. 197-201.
- MÜLLER, Karel. Evropa a občanská společnost. Praha: Sociologické nakladatelství, 2008. ISBN 978-80-86429-84-7.
- NEŠPOR, Zdeněk, LUŽNÝ, Dušan. Sociologie náboženství. Praha: Portál, 2007. ISBN 978-80-7367-251-5.
- NEŠPOR, Zdeněk a kol. Příručka sociologie náboženství. Praha: Sociologické nakladatelství, 2008. ISBN 978-80-86429-92-2.
- NIEBUHR, Reinhold. Synové světla a synové tmy. Praha: Jan Laichter, 1947.
- ORWIN, Clifford. Občanství a občanský étos jako součásti liberální demokracie. In Banfield, Edward. Občanské ctnosti. Praha: Victoria Publishing, 1995. ISBN 80-85865-12-2.
- PALOUŠ, Radim. Hovory s Havly. Středokluky: Nakladatelství Zdeněk Susa, 1999. ISBN 80-86057-07-0.
- Pražský uličník I. Praha: Libri, 1997. ISBN 80-85983-24-9.
- Pražský uličník II. Praha: Libri, 1998. ISBN 80-85983-25-7.

- PŘIBÁŇ, Jiří. Disidenti práva. Praha: Sociologické nakladatelství, 2001 (a). ISBN 80-86429-00-8.
- PŘIBÁŇ, Jiří. Hranice práva a tolerance. Praha: Sociologické nakladatelství, 1997. ISBN 80-85850-28-1.
- PŘIBÁŇ, Jiří. Právo a politika konverzace. Praha: G plus G, 2001 (b). ISBN 80-86103-36-6.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. O společenské smlouvě. Dobrá Voda: Aleš Čeněk, 2002. ISBN 80-86473-10-4.
- SARTORI, Giovanni. Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci: esej o multietnické společnosti. Praha: Dokořán, 2005. ISBN 80-7363-022-2.
- SKOVAJSA, Marek. Občanský sektor. Praha: Portál, 2010. ISBN 978-80-7367-681-0.
- SOKOL, Jan. Etika a život. Praha: Vyšehrad, 2010. ISBN 978-80-7429-063-3.
- SOKOL, Jan. Moc, peníze a právo. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2007. ISBN 978-80-7380-066-6.
- SOUKUP, Václav. Antropologie. Praha: Portál, 2011. ISBN 978-80-7367-432-8.
- SOUKUP, Václav. Dějiny antropologie. Praha: Karolinum, 2005. ISBN 80-246-0337-3.
- SURGA, Leopold. České bankovky a mince 1993–1998. Pacov: NUGA, 1998. ISBN 80-85903-09-1.
- SVĚDECTVÍ pražských zdí: 17.11.–17.12.1989. Praha: Mladá fronta, 1990. ISBN 80-204-0171-7.
- SVOBODA, Zbyněk. Československá státní a vojenská symbolika. Praha: Federální ministerstvo obrany, 1991. ISBN 80-85469-03-0.
- TŘEŠTÍK, Dušan. Češi. Brno: Doplněk, 1999. ISBN 80-7239-013-9.
- TŘEŠTÍK, Dušan. Češi a dějiny v postmoderním očistci. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2005. ISBN 80-7106-786-5.
- VÁCLAVÍK, David. Náboženství a moderní česká společnost. Praha: Grada Publishing, 2010. ISBN 978-80-247-2468-3.
- WAARDENBURG, Jacques. Bohové zblízka. Brno: Ústav religionistiky filozofické fakulty Masarykovy univerzity, 1997. ISBN 80-210-1445-8.
- ZWEERDE, Evert van der. But Where Is the State? In Civil Society, Religion and the Nation. Amsterdam: Rodopi, 2004. ISBN 90-420-1665-5.

## **Prameny**

Využitá periodika:

Lidové noviny

Literární noviny (1990–1992 jako příloha Lidových novin)

Přítomnost

Tvar

BALAJKA, Bohuš. Vlasti vzpomněl pošetilec. Literární noviny. 1992, č. 34, s. 3. ISSN 1210-0021.

Budoucnost soužití Čechů a Slováků. Lidové noviny. 1990, č. 197, s. 8. ISSN 0862-5921.

DOBROVSKÝ, Jan. Nejvyšší čas začít. Lidové noviny. 1990, č. 141. ISSN 0862-5921.

FIBICH, Jindřich. Politika nad člověkem nebo pro člověka? Tvar. 1991, č. 7, s. 4, 5. ISSN 0862-657X.

HAMAN, Aleš. Národní (sebe)vědomí a nacionalismus. Literární noviny. 1992, č. 25, s. 4. ISSN 1210-0021.

HANÁK, Jiří. Šaty pro federaci. Lidové noviny. 1990, č. 149. ISSN 0862-5921.

HANZAL, Josef. Naše duchovní krize. Lidové noviny. 1991, č. 207, s. 8. ISSN 0862-5921.

HARTMANNOVÁ, Eva. Tradice. Přítomnost. 1991, č. 5, s. 27, 28. ISSN 0862-7614.

HARTMANNOVÁ, Eva. Tradice. Přítomnost. 1992, č. 5, s. 27. ISSN 0862-7614.

HAUSENBLAS, Ondřej. Co dnes ohrožuje demokracii. Literární noviny. 1992, č. 39, s. 2, 3. ISSN 1210-0021.

HAUSENBLAS, Ondřej. Co neumíme Respektovat? Literární noviny. 1992, č. 38, s. 1. ISSN 1210-0021.

HAUSENBLAS, Ondřej. Kudy se navrací slušnost. Literární noviny. 1991, č. 15, s. 1. ISSN 1210-0021.

HAUSENBLAS, Ondřej. Občanství a politika. Literární noviny. 1990, č. 32, s. 3, 14. ISSN 1210-0021.

HAUSENBLAS, Ondřej. Tebe, národe, bych přežil. Literární noviny. 1991, č. 26, s. 3, 5. ISSN 1210-0021.

HAUSENBLAS, Ondřej. Ústava pro svět skromnosti. Přítomnost. 1991, č. 12, s. 8, 9. ISSN 0862-7614.

HAUSENBLAS, Ondřej. Závist, strach a elity. Literární noviny. 1993, č. 19, s. 4. ISSN 1210-0021.

HAVEL, Václav. 1992 a 1993. Praha: Paseka, 1994. ISBN 80-85192-72-1.

- HAVEL, Václav. 1994. Praha: Paseka, 1995. ISBN 80-7185-000-4.
- HAVEL, Václav. Projevy: leden – červenec 1990. Praha: Vyšehrad, 1990. ISBN 80-7021-069-9.
- HAVEL, Václav. Vážení občané (projevy červenec 1990 – červenec 1992). Praha: Lidové noviny, 1992. ISBN 80-7106-065-8.
- HAVELKA, Miloš. Národ jako posvátný statek. Přítomnost. 1991, č. 11, s. 22, 23. ISSN 0862-7614.
- HEJLEK, Jiří. Vlastenectví v politice. Literární noviny. 1993, č. 10, s. 1. ISSN 1210-0021.
- HOJDA, Zdeněk. Nepřítel Německo. Lidové noviny. 1992, č. 59, s. 8. ISSN 0862-5921.
- HORÁLEK, Jan. Vlast. Přítomnost. 1991, č. 1, s. 17. ISSN 0862-7614.
- Jak jsme na tom...? Literární noviny. 1991, č. 25, s. 3, 7. ISSN 1210-0021.
- JANYŠKA, Petr. Hledání nové identity. Lidové noviny. 1992, č. 152, s. 3. ISSN 0862-5921.
- JUNGMANN, Milan. Jsme demokrati? Literární noviny. 1990, č. 35, s. 1. ISSN 1210-0021.
- JUNGMANN, Milan. Zblblý národ? Literární noviny. 1993, č. 38, s. 4. ISSN 1210-0021.
- KANTŮRKOVÁ, Eva. O etice Palachova činu. Tvar. 1992, č. 4, s. 6, 7. ISSN 0862-657X.
- KARFÍK, Filip. Nacionalismus a totalita. Literární noviny. 1990, č. 2. ISSN 1210-0021.
- KOŘALKA, Jiří. Češi jako moderní evropský národ. Tvar. 1991, č. 24, s. 1, 4. ISSN 0862-657X.
- KOSÍK, Karel. Obrana Karlova mostu. Literární noviny. 1992, č. 51–52, s. 5. ISSN 1210-0021.
- KRCH, František. 17. listopad trochu jinak. Lidové noviny. 1990, č. 233/235, s. 7. ISSN 0862-5921.
- KROUPA, Daniel. Rozpadání Československa a návrat českého státu. Literární noviny. 1992, č. 28, s. 1, 3. ISSN 1210-0021.
- KŘEN, Jan. O národu a nacionalismu, též českém. Literární noviny. 1993, č. 17, s. 1, 3. ISSN 1210-0021.
- KUČERA, Jan P. TGM: sto čtyřicet let. Lidové noviny. 1990, č. 18. ISSN 0862-5921.
- KUSÝ, Miroslav. Čia je republika? Lidové noviny. 1990, č. 193, s. 8. ISSN 0862-5921.
- MACEK, Emanuel. Už Karel Toman věděl, čeho je třeba. Literární noviny. 1993, č. 35, s. 5. ISSN 1210-0021.
- MÜLLER, Adolf. Jiří Hejlek: Vlastenectví v politice. Literární noviny. 1993, č. 16, s. 4. ISSN 1210-0021.
- PALOUŠ, Radim. Jiné společenství. Literární noviny. 1990, č. 19, s. 1. ISSN 1210-0021.
- PALOUŠ, Radim. Odkaz Charty 77. Lidové noviny. 1992, č. 285, s. 12. ISSN 0862-5921.

PALOUŠ, Radim. Právem? Literární noviny. 1992, č. 3, s. 1. ISSN 1210-0021.

PEŠKA, Pavel. Nedůstojná Preambule. Lidové noviny. 1992, č. 276, č. 9. ISSN 0862-5921.

PINC, Zdeněk. Moc mocných bezmocných a nemocných. Přítomnost. 1990, č. 5, s. 8. ISSN 0862-7614.

PÍTHA, Petr, Várossová, Elena. Vědomí národní, vědomí státu. Literární noviny. 1990, č. 23, s. 3. ISSN 1210-0021.

PÍTHA, Petr. K občanství bez klece. Literární noviny. 1991, č. 16, s. 3. ISSN 1210-0021.

PLACÁK, Petr. Návrat do Evropy? Literární noviny. 1990, č. 15, s. 1. ISSN 1210-0021.

PLACÁK, Petr. Svátky jako politický problém. Přítomnost. 2000, č. 10, s. 16, 17. ISSN 0862-7614.

PLAMÍNEK, Jiří. Nejsme páni přírody. Literární noviny. 1990, č. 34, s. 3. ISSN 1210-0021.

PLICHTA, Dalibor. Česká státnost. Lidové noviny. 1992, č. 266, s. 6. ISSN 0862-5921.

PŘIBÁŇ, Jiří. K otázkám ztracené identity (1). Tvar. 1991, č. 2, s. 6. ISSN 0862-657X.

PŘIBÁŇ, Jiří. K otázkám ztracené identity (2). Tvar. 1991, č. 3, s. 6. ISSN 0862-657X.

PŘIBÁŇ, Jiří. K otázkám ztracené identity (3). Tvar. 1991, č. 4, s. 6. ISSN 0862-657X.

PŘÍHODA, Petr. Čím je komu Jan Hus. Přítomnost. 1990, č. 7, s. 18, 19. ISSN 0862-7614.

PŘÍHODA, Petr. Hanba Hradu! Lidové noviny. 1992, č. 59, s. 8. ISSN 0862-5921.

PUTÍK, Jaroslav. O svobodě a strachu. Lidové noviny. 1990, č. 35/36. ISSN 0862-5921.

RAK, Jiří. V zajetí mýtů. Tvar. 1992, č. 19, s. 1, 4. ISSN 0862-657X.

REJCHRT, Miloš. Státní světec. Lidové noviny. 1992, č. 261, s. 8. ISSN 0862-5921.

Revoluce. Tvar. 1992, č. 30, s. 1, 4, 5. ISSN 0862-657X.

RYCHLÍK, Jan. Moravská totožnost. Lidové noviny. 1992, č. 276, č. 9. ISSN 0862-5921.

SCHNEIDER, Jiří. Nehledejme ideu. Literární noviny. 1992, č. 47, s. 1. ISSN 1210-0021.

SCHWARZENBERG, Karel. Ani senzace, ani jedinečný úkol. Literární noviny. 1992, č. 47, s. 3. ISSN 1210-0021.

SÍLOVÁ, Anna. Občanská maturita. Lidové noviny. 1990, č. 177. ISSN 0862-5921.

SMOLJAK, Ladislav. Milí Čechoslováci na Slovensku. Lidové noviny. 1990, č. 228, s. 7. ISSN 0862-5921.

SOKOL, Jan. Jak se pozná demokrat. Lidové noviny 1992, č. 59, s. 3. ISSN 0862-5921.

SOKOL, Jan. Státy a ideje. Přítomnost. 1992, č. 6, s. 1, 2. ISSN 0862-7614.

STICH, Alexandr. Váš je Hus, i Nepomuk, i Cyril. Literární noviny. 1993, č. 30, s. 1, 3. ISSN 1210-0021.

STRÍLECKÝ, Jaroslav. Problém české identity. Přítomnost. 1990, č. 3, s. 18, 19. ISSN 0862-7614.

- SVOBODA, Zbyšek. Vlajka českého státu. Lidové noviny. 1992, č. 285, s. 12. ISSN 0862-5921.
- ŠEBEK, Milan. Úvaha česká. Literární noviny. 1990, č. 33, s. 3. ISSN 1210-0021.
- ŠEBEK, Milan. Zásluhy českého státu. Lidové noviny. 1991, č. 183, s. 8. ISSN 0862-5921.
- ŠIKLOVÁ, Jiřina. Nacionalismus jako kompenzace. Přítomnost. 1991, č. 3, s. 21, 22. ISSN 0862-7614.
- ŠTICH, Alexandr. Aby nepřišla hydra. Literární noviny. 1993, č. 8, s. 4. ISSN 1210-0021.
- TIGRID, Pavel. Českomoravský dům. Lidové noviny. 1992, č. 276, č. 9. ISSN 0862-5921.
- TIGRID, Pavel. Proti existenciální úzkosti. Literární noviny. 1992, č. 47, s. 1, 3. ISSN 1210-0021.
- TIGRID, Pavel. Sbohem republiko! Lidové noviny. 1992, č. 305, s. 8. ISSN 0862-5921.
- TŘEŠTÍK, Dušan. Co byli Patočkoví Češi?. Lidové noviny. 2. 2. 1993, s. 8. ISSN 0862-5921.
- TŘEŠTÍK, Dušan. Idea státu českého a dějiny. Přítomnost. 1992, č. 7, s. 1, 2, 3. ISSN 0862-7614.
- TŘEŠTÍK, Dušan. Idea státu československého. Přítomnost. 1991, č. 5, s. 14, 15. ISSN 0862-7614.
- TŘEŠTÍK, Dušan. Idea státu československého. Přítomnost. 1992, č. 5, s. 14. ISSN 0862-7614.
- TŘEŠTÍK, Dušan. Koruna království českého. Přítomnost. 1992, č. 1, s. 25. ISSN 0862-7614.
- TŘEŠTÍK, Dušan. My v Evropě. Přítomnost. 1992, č. 1, s. 1, 2. ISSN 0862-7614.
- TŘEŠTÍK, Dušan. O ekologii rozumu. Literární noviny. 1992, č. 2, s. 1, 3. ISSN 1210-0021.
- TŘEŠTÍK, Dušan. U kolébky bratrovražda. Lidové noviny. 1992, č. 253, s. 5. ISSN 0862-5921.
- TŘEŠTÍK, Dušan. Velká Morava – první společný stát Čechů a Slováků? Přítomnost. 1991, č. 1, s. 16, 17. ISSN 0862-7614.
- TŘEŠTÍK, Dušan. Všenáprava státu českého: Filipika proti jeskynním filosofům. Přítomnost. 1992, č. 7, s. 26, 27. ISSN 0862-7614.
- URBAN, Otto. Časové úvahy o české společnosti 1991. Přítomnost. 1991, č. 9, s. 1, 2. ISSN 0862-7614.
- URBAN, Otto. Pláč Koruny české. Přítomnost. 1990, č. 7, s. 16, 17. ISSN 0862-7614.
- URBAN, Otto. Poznámky k 28. říjnu. Přítomnost. 1990, č. 4, s. 1, 2. ISSN 0862-7614.
- URBÁNEK, Zdeněk. Nacionalismy a jiná neštěstí. Lidové noviny. 1990, č. 37. ISSN 0862-5921.
- VACULÍK, Ludvík. Idea Říše evropské? Literární noviny. 1991, s. 1. ISSN 1210-0021.

VACULÍK, Ludvík. Jinou ústavu! Literární noviny. 1990, č. 15, s. 1. ISSN 1210-0021.

VACULÍK, Ludvík. Selským rozumem logicky. Literární noviny. 1990, č. 35, s. 1. ISSN 1210-0021.

VACULÍK, Ludvík. Už dost lidských práv. Literární noviny. 1993, č. 1, s. 1, 3. ISSN 1210-0021.

VAVROUŠEK, Josef. Závod s časem. Literární noviny. 1993, č. 49, s. 1, 3. ISSN 1210-0021.

VLNAS, Vít. Mýty a kýchče první republiky. Přítomnost. 1991, č. 8, s. 28, 29. ISSN 0862-7614.

Za lepší ústavu. Literární noviny. 1992, č. 49, s. 1, 3. ISSN 1210-0021.

ZÁWORKA, Jiří. Obrana proti obraně Karlova mostu. Literární noviny. 1993, č. 4, s. 5. ISSN 1210-0021.



**Seznam příloh:**

Příloha č. 1: Preambule Ústavy ČR.....	I
Příloha č. 2: České státní znaky .....	II
Příloha č. 3: Změny názvů ulic a stanic metra.....	III