

Role vědomí v dějinách

Jaroslava Pešková



PŘEDMLUVA

FILOZOFIE – PŮDA PRO VZÁJEMNÉ SETKÁNÍ A DOROZUMĚNÍ OBORŮ A LIDÍ

Filozofické tázání začíná tam, kde od samozřejmosti daného v nazírání a představách přecházíme k reflexi a ptáme se po „quidditas“, po tom, „co něco jest“, co je bytostným založením daného fenoménu. V našem případě se ptáme, co je dějinná skutečnost, kdo jsme jako bytosti, které „mají dějiny, jsou dějinné“.

Člověk nepřichází na svět určen tím, že je bytostí myslící, mravně odpovědnou atd., ale naopak tím, že je bez rady, bez opory, bez řádu, jak uvádí E. Fink. Díky této okolnosti může přežít jako živočich, nemá však šanci sám o sobě dosáhnout lidské důstojnosti. Jako tvor, který zasahuje do světa, do něhož se narodil, nemůže už spoléhat na instinktivní povědomí řádu, který funguje s přírodní nutností. Musí se naučit vážít své činy, rozhodovat se.

Filozofie otevírá obzor nesamozřejmého, aby člověk mohl porozumět samozřejmému, aby „slovo a věc ležely těsně vedle sebe se stejnou teplotou těla“ (Hilde Dominová). [...]¹

Byl v Čechách kdy pochopen smysl filozofie a existuje dnes u nás filozofický smysl? Odedávna se traduje, že nikoli. A přece na pražské katedrální škole za Přemysla Otakara II. v sedmdesátých letech třináctého století se vykládaly Aristotelovy spisy o přírodě, jeho *Politika* i *Etika Nikomachova*. Od té doby se českým vzdělavcům dostávalo plynule náležitých informací o pohybu filozofické reflexe. Vzdělání čeští myslitelé a publicisté se filozofií inspirovali, vraceli se ke starším tradicím, navazovali na autory současné. Je ovšem pravda, že v Čechách nikdy nebyla filozofická tradice příliš silná, rozvíjela se vždy v těsném spojení s jinými obory společenské reflexe (etikou, náboženstvím, společensky reformním úsilím nebo v kontextu s vědou v pansofickém i pozitivním smyslu). Závažná je i okolnost, že se zpravidla nefilozofovalo jen česky a že tematika nebyla vymezena úzce českými zájmy, ale sledovala spíše problémy vyplývající ze širších evropských souvislostí. Tak se stalo, že počátkem 19. století měla česká společnost dostatek členů filozoficky vzdělaných ve smyslu elemen-

1 [Vypouštíme poznámku pod čarou týkající se obrazového doprovodu knihy — pozn. red.]



tárním i profesionálním, ale filozofie vystupovala v kontextu národního hnutí jako záležitost německá a nelidová. Proto za nejvyšší společenskou hodnotu byl prohlášen zdravý rozum — a jen málokterí pochopili, že absolutizace „zdravého rozumu“ znamená zpravidla nedostatek smyslu pro kultivaci obzoru, a tedy pro podstatnou dimenzi jsoucna národa. Filozofie jako metodicky kultivovaná cesta k vlastním bytostným předpokladům formující se novodobé české společnosti, k „dění světa“ jako půdě možností, na níž se česká společnost ustavovala převzetím jedné z nich, byla odmítnuta nebo posmívána. Absence smyslu pro filozofii se od poloviny čtyřicátých let minulého století prosadila trvale jako podstatný rys českého společenského vědomí.

Ještě po druhé světové válce je v metodologických přístupech k dějinám české filozofie zdůrazňována Zdeňkem Nejedlým lidová moudrost jako jediný významný zdroj formování „pokrokového“ světového názoru v českých dějinách. Školská filozofie byla kritizována jako filozofie sterilní a cizí zájmům lidových vrstev. Durdíkova myšlenka, že školská filozofie je ta, která školu snese, která je na úrovni soudobé kultury, byla zcela nedoceněna. „Zdravý rozum“ opět slavil triumfy. Může však lidová moudrost ve svých bezprostředních formách nahradit špičkovou teorii, která se sice nepodává každému na první pohled, vzpírá se nekvalifikovanému přístupu, ale jediná je schopná otevřít možnost náročné sociální praxi? Je-li přeceněna moudrost Kašpárka a význam pohádek, svědčí to o nezralosti populace. Kašpárek se pak stává šaškem bez šance být klaunem své doby.

Omezenost však není jen výsadou lidového myšlení. I tam, kde se moudrost redukuje na souhrn speciálněvědních oborů, disciplín, které „školu snesou“, může dojít ke ztrátě obzoru. Stane se tak tenkrát, jestliže se prosadí pošetilá představa, že svět je jen to, co se vejde do paradigmat věděni. Ale může rozum vyčerpat dané? Nezahrnuje svět i hru, krásu i vědecké abstrakce, není to svět lásky i lhostejnosti, otevřenosti i uzavřena, přírody i lidských výtvorů, nezahrnuje tedy okruh jsoucího a jeho bytných předpokladů, tj. i takové vztahy, které se jinak rozplynou v perspektivě pouhého racia?

Řekli jsme, že smysl filozofie je v otevírání obzorů. Filozofický smysl se jako dimenze národního vědomí začal v Čechách konstituovat v době, kdy český jazyk nedokázal vyjádřit náročné nuance středoevropského filozofického tázání a německá artikulace byla v té době v procesu emancipace vůči německému živlu obecně nepřijatelná. A nejen to. Hegelianismus a herbartismus se vyčerpaly a návrat k jejich tázání na nové úrovni mohl objektivně zprostředkovat právě jen „zdravý rozum“. Protože jenom katastrofa zdravého rozumu může obnovit filozofický smysl. To, co jsme právě řekli, se netýká jen 19. století, je to i náš problém.

Současná doba nemá filozofii bez „školy“, ale často školu bez filozofie, vědu bez obzoru a člověka, který ztratil svět, protože mít svět, mít obzor, nese s sebou zbytečnou odpovědnost. A tak jsme opět v očekávání krize „zdravého rozumu“ jako předpokladu zdravého žití příštích generací. Anebo máme šanci přece jen na půdě „filozofie provádějící“ této krizi předejít?

HISTORICKÉ VĚDOMÍ V POSTMODERNÍ DOBĚ

Slovo „postmoderna“ patří v posledních letech k nejvíce frekventovaným. Dříve, než se zeptáme, co je obsahem „postmoderní doby“, postmoderního pohledu na život či postmoderního životního stylu a postmoderní filozofické reflexe, máme jakousi nut-

kavou potřebu zeptat se na to, co byla „moderna“ a „post“ jaké moderně postmoderna přichází.

V objektivním smyslu je postmoderní doba charakterizována přechodem od automatu k postupnému uvolnění a zvládnutí atomové energie a celou řadou technických vynálezů, které změnilly postavení člověka ve výrobním provozu, v globálních vztazích i jeho šance v předmítání perspektiv. Jeho role ve světě techniky se nezvětšila ani nezmenšila, ale od základu změnila.

Ve filozofické reflexi je postmoderna kladena do protikladu k renesančně-osvěcenské koncepci člověka jako *maître et possesseur de la nature* (pán a vládce přírody), jako toho, kdo je subjektem poznání a záměrného působení. Pro „moderní“ dobu je tak charakteristické pojetí filozofie jako „názoru světa“, jako zkoumání „vztahu subjektu a objektu“. V moderně je založena teorie předmětného myšlení, předmětné vědy se všemi přednostmi a nedostatky tohoto přístupu ke světu. Proti „moderně“, reprezentované mysliteli od Descarta (1596–1650) po první třetinu 20. století, stojí „post — moderna“ s důrazem na jiné paradigma postavení člověka ve světě. S důrazem na individualitu každého jedince, na rozmanitost hledisek, z nichž posuzujeme svět, na svobodu rozhodování atd., jak to později blíže objasníme.

Postmoderna nepřisáhá na metafyzické zákonitosti, které stačí poznat a podle nich jednoznačně cíleně jednat za účelem dosažení úspěchu. Je proti „muzealizaci kultury“, odmítá naplnit umělecké a filozofické úsilí opakovaným hledáním věčných pravd slavnými předky dávno objevených.

Všechno, co až dosud bylo jednoznačně pokládáno za důležité, podstatné a významné, ukazuje se v nových podmínkách úplně jinak.

V Čechách je však třeba připomenout trochu zvláštní pojetí „moderny“ v devadesátých letech minulého století, které stálo proti starému popisnému realismu. „Manifest“ české moderny je vlastně první artikulací principů postmoderního myšlení v dnešním slova smyslu.

ČESKÁ MODERNA NA PRAHU POSTMODERNY

Dávno před listopadem jsem se zeptala studentů jednoho ročníku pedagogiky-češtiny, jaká poezie se jim líbí. Odpověděli: „Vy s námi asi nebudete souhlasit, ale nám se líbí Karásek ze Lvovic.“ „Proč?“ „Protože nás oslovuje.“ — Proč naše mladé lidi v té době oslovovala právě poezie devadesátých let minulého století? Co měla společného mládež „epochy rozvinutého socialismu“ s mládeží období, v němž mladočeši usilovali o dovršení proměny české společnosti v moderní buržoazní systém? Zdá se, že existují určité fáze dějinného vývoje, které nutí vždy znova, zhruba po sto letech, zamyslet se nad základními problémy lidského života a nově formulovat požadavky na jeho teoretickou, uměleckou, filozofickou nebo „žitou“ reflexi. Vždyť v devadesátých letech 17. století končí „slavná revoluce“, o sto let později přichází pokus o realizaci „jacobínských ústav“, inspirované J. J. Rousseauem, v devadesátých letech 19. století nastupuje omladina a její „dekadentní“ básníci, v devadesátých letech 20. století je otevřena cesta k postindustriální společnosti jako „globálnímu problému“ se všemi příznaky krize dosavadního modelu sociální reprodukce a forem jejího odrazu. V této perspektivě se zamysleme nad užíváním pojmu „moderní“ na konci minulého století a uvažme styčné body s užíváním pojmu „postmoderní“ v 80. a 90. letech století dvacátého.





Stručný etymologický slovník jazyka českého uvádí dvě varianty významu moderní: novodobý (z francouzského *moderne*, ze středolatinšského *modernus* — nedávny: od latinského *modo* — jen tak, právě, nedávno).²

Moderní znamená tedy především to, co je nové, moderní proti nemodernímu stylem, konstitucí, vztahem k životu nebo úrovni reflexe. Netematizuje směr vývoje (moderní nemusí být pokrokové), protože pokrok můžeme charakterizovat jen tenkrát, máme-li přesně vymezený cíl a podle něho hledáme kritéria pro vymezení vývojových fází. Před sto lety i dnes pojem „moderní“ je výrazem pro nové, novodobé, nedávne a není přesně obsahově vymezen. Pokud se označení „moderní“, „moderna“ týkalo určitých autorů a určitého pojetí, vyjadřují pojmy „znovu moderní“, „postmoderní“ a další „nové“ přístupy a pojetí, odlišné od předchozí „moderny“ (časově velmi rozmanitě ohraničené).

Pojem moderní má ještě jeden význam, odvozený od latinského *modus*, což znamená způsob, míru, v užším významu módu jako to, co je nejen nové, ale ve svém způsobu „novosti“ relevantní dané době i situaci. Tato módnost se může týkat povrchu, proto má termín často pejorativní odstín v kontextu výpovědi, jindy označení něčeho za módní znamená kladné ocenění správného vystižení potřeby, situace, okamžiku.

Významový odstín *modus*-způsob považujeme pro naše téma za zvláště důležitý. Moderna devadesátých let skutečně znamenala nový způsob myšlení ve vztahu k jeho dosavadní artikulaci.

Nové moderní je v devadesátých letech u nás kladeno jako jiný způsob postoje ke světu v protikladu ke starému popisnému realismu. Starý realismus nepronikal k podstatě, protože nezdůvodněně jednostranně zdůrazňoval diskurzivní rozum. Člověk se v této perspektivě jevil jako *homo rationalis* nebo jako *homo naturalis*. Je to absolutizace „mundánního“ člověka. Neurofyziologie si činí nároky na teoretické zvládnutí založení lidského vědomí, teorie činnosti zůstává na úrovni osvícenství a chápe člověka jako *toolmaking animal*, jako souhrn instrumentálních aktů. Lidská schopnost vykročit z kruhu daného, ptát se po předpokladech, „lidský duch“ není tématem.

A tak se objevují nové „moderní otázky“, které si žádají nového způsobu zodpovězení:

Co jest individuální realita?

Jaký je vztah historie a aktuálního dění? Je historické a minulé totéž?

Jaký je vztah lidského intelektu, prožitku a ducha? Je to totéž?

Jaký je vztah mezi racionální abstrakcí a bohatstvím živé reality?

Jak se nám zpřístupňuje celek, který se skrývá netečnému pozorovateli?

Takové jsou otázky, jež si klade „moderní myšlení“ devadesátých let 19. století. Merleau-Ponty (*Le doute de Cézanne*, 1939) to vyjádřil v souvislosti s analýzou Cézannova malířského umění takto: „Cézanne neznal dělící čáru mezi ‚smysly‘ a ‚rozumem‘: u něho taková čára se táhla mezi spontánním řádem vnímaných věcí a lidským řádem idejí a věd. Vnímáme věci, dorozumíváme se o nich, jsme v nich zakotveni a na tomto podstavci ‚přírody‘ konstruujeme vědy. Cézanne chtěl namalovat tento primordiální svět, a proto jeho obrazy vyvolávají dojem přírody v pra-

² Holub, Josef — Lyer, Stanislav: *Stručný etymologický slovník jazyka českého*. Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1967, s. 319.



původním stavu, kdežto fotografie týchž krajin vnukají představu lidské práce, lidských statků a bezprostřední lidské přítomnosti. [...] chtěl rozum, myšlení, vědy, perspektivu a tradici znovu uvést do kontaktu s přirozeným světem, který mají za úkol pochopit. Chtěl s přírodou konfrontovat vědy, jež, jak říká — „z ní vyšly“.³ Merleau-Ponty dodává: „Zakoušenou věc neobjevujeme nebo nekonstruujeme na základě smyslových dat, protože věc se nabízí od samého začátku naráz jako ohnisko, z něhož vyzařují. Hloubku, hebkost, měkkost nebo tvrdost předmětu vidíme. [...] Chce-li malíř vyjádřit svět, musí uspořádání barev nést v sobě tento nedělitelný **Celek** [zvýraznila J. P].“⁴ „[K]aždá barva, kterou vidíme v přírodě, vyvolává nepřímou ještě komplementární barvu. Chceme-li,“ říká Merleau-Ponty, aby divák v šeru pokoje spatřil „slunkem rozzářené barvy, nestačí namalovat trávu jen zelenou: vibraci jí dodá teprve komplementární červen.“⁵ (Srovnej celek jako jednotu „jinakostí“, odlišností.)

Nový způsob vidění světa nese s sebou i přehodnocení hodnot. Objevuje se touha po jakémsi „nulovém bodě“, od něhož lze vyjít k hledání hluboké lidské autenticity. Takový nulový bod známe jako privaci nebo sterezi z dějin antického i renesančního myšlení. Nalézáme ho i v pedagogických postulátech J. A. Komenského: požadavek privace tu znamená začít znovu z gruntu, od samého počátku, jímž je přirozenost základu.

Moderní umění nechce být více prostředkem vyjádření národních, náboženských nebo historických pravd. Chce být niterným zprostředkováním životních podmínek. V protikladu tu stojí racionalita a abstrakce dobového vědění k bohatství žité reality. Surrealismus vyzvedá proti řádu, rozumu, logice a pravdě podvědomí, v němž se skrývá úzkost soudobého člověka, prázdno, absurdita, což vystupuje na povrch tematizací překážek a bariér. V toto smyslu chce dekadence vyjádřit zlo, negativitu, ošklivost, která patří k dynamice života a o niž byl obraz žití ochuzen. Příkladem toho je básnická sbírka *Rozstříklé barvy* omladináře Františka Švejdy:

Nezkrotná touha Samoty
žene mě ven v tmavé kraje,
v zapadlé kraje hnusného města,
v zákoutí tonoucí v orgiích pustých.
(*Zapadlým krajem*)⁶

Dekadence chce ničit, odstraňovat „veteš“, mladí básníci vyjadřují obecný pocit zhnusení, odcizení době, její mravnosti a struktuře. „Symbolická poezie“ reaguje snahou „odívat Myšlenku do formy postižitelné smysly“.⁷ Odtud pramení i tendence vracet se

3 Merleau-Ponty, Maurice: *Oko a duch a jiné eseje*, přel. Oldřich Kuba. Obelisk, Praha 1971, s. 41.

4 Tamtéž, s. 42.

5 Tamtéž, s. 39.

6 Švejda, František: *Rozstříklé barvy*. Nákladem časopisu Salon odmítnutých, Praha 1897, ne-stránkováno.

7 Fischer, Jan O.: Francouzský symbolismus. In: Vladimír Mikeš (ed.): *Francouzský symbolismus*. Československý spisovatel, Praha 1974, s. 11.



k málo vyvinutým kulturám jako výchozímu bodu (Otokar Březina) i vlna naivního umění (Henri Rousseau).

Řekli jsme již, že problém modernosti nebyl a vlastně dodnes není jednoznačně vymezen. Pro Schellinga moderní doba začíná křesťanstvím, jindy moderní doba splývá s renesancí, osvícenstvím a s počátky kapitalismu, devadesátá léta chápou modernu jako nový pohled na svět, jako úsilí o novou duchovní reprodukci skutečnosti, která by pronikala pod povrch jsoucího až k půdě dění světa. V této souvislosti „nové“ je současné, je opakem (negací) toho, co bylo, je tematizací toho, co dosud nebylo předmětem pozornosti, toho, co dává perspektivu řešení aktuální krize — perspektivu jiného řešení, než byla všechna dosavadní. Politicky stojí moderna proti „nové“ politice mladočechů.

Arnošt Procházka v *Almanachu Secese* charakterizuje současný stav ve třech bodech:

1. jsme národohospodářsky slabí,
2. jsme svíráni neustálým ohledem k nacionální minulosti,
3. nemáme budoucnost.

Z toho všeho vyplývá vědomí dekadence. Cesta ven nevede přes politiku, nevede přes hlásání nacionálních a politických potřeb, ale prostřednictvím vyslovení toho, co nás svírá, popisu toho, co je třeba vyvrátit: „Především otcové naši, stejně jako bylo jim vštípeno, mimoděk a neuvědoměně, výchovou vočkovali v nás všeobecný pocit úpadkovosti českého člověka, tím, abych se rychle vysvětlil, že vyličuje se v naší národní pedagogice minulost národa jako zářící, slunečný vzor, a přítomnost slabou, mdlou, ubohou. Tedy, vůči své minulosti, čemu jsme učeni a čím se musíme cítit, ne-li dekadenty?! Tím více, že běžná přítomnost, její boje, sváry, zápasy, bez výsledku, marné, nejisté, planě vedené, celý politický stav je neutěšený, stísnující, podrážející. Kráčíme tak s hlavou nazad obrácenou, se zrakem utopeným v minulosti. Jest možno představit si většího dekadentství — bez budoucnosti?! [...] A k politickému momentu druží se těsně s ním spjatý sociální stav: totéž područí, tatáž nehotovost, totéž nazírání do minulosti, tatáž roztržštěnost. Národohospodářsky slabi a nesamostatni, nacionálně svíráni, tlačeni, šleháni — samá minulosti, bídná přítomnost, tolik jako žádná budoucnost — nestačí to k vědomí dekadentství?!“⁸ Uvedli jsme tento delší citát, aby pojmy minulost, nacionalita, budoucnost atd. vystoupily ve významech, které jsou zřejmě jedině z kontextu. Vztah k minulosti je tu vyjádřen negativně v tom smyslu, že minulost nemůže být perspektivou, nemůže být úběžníkem, k němuž se sbíhají naše snahy a akce. Autentický vztah k minulosti otevřel právě na přelomu století v nové podobě téma časovosti v souvislosti s bytím a děním stejně jako v kontextu vnitřního vědomí času a evokace časového vědomí v uměleckých artefaktech. To, co měli na mysli představitelé moderny devadesátých let, byl požadavek volnosti, bezohledného vyslovení soudů o minulosti i přítomnosti, požadavek, aby člověk vystupoval za sebe, ne za hesla. F. X. Šalda vyjádřil rozdíl mezi umělcem-tvůrcem a člověkem reprodukce, průměru a prostřednosti slovy: „[...] kdežto průměrný člověk živoří stále z minulého a v minulém, připíná, spojuje, váže a našívá pracně a nešťastně svůj život

8 Neumann, Stanislav K. (ed.): *Almanach Secese*. Neumann, Praha 1896, s. 74–75.



podle vnějších kritérií paměti a logiky [...] tvořivý duch jediný a sám žije intenzivně plný a skutečný život, bez prostředníků logiky, paměti a abstrakce, život zmnožený a stupňovaný, plný a z první ruky v jediném zjevení smyslů.“ Nové umění je podle Šaldy „dramatické, což znamená, přeloženo do jazyka negace, že jest *nehistorické* [ve smyslu výše uvedeném — J. P.]: neopisuje minulost, nýbrž *organizuje přítomnost a budoucnost*, tvoří z nejskrytějších a nejvlastnějších potřeb doby nový svět tvarů a hodnot, stylizuje materiál doby a života v nový smysl a dává mu novou perspektivu. [...] [N]ové umění a nová krása směřuje vždy k celku [...] života, [...] touží obejmout, vyplnit, prosvítit a předpodstatnit celý život, [...] *nedrobí ani jej, ani sebe.*“⁹

Nejde tedy jen o to, co se nám jeví, jde o proniknutí do skrytého jádra, o dosažení horizontu, na němž lze teprve plně spatřit to, co jest, v jeho podstatných souvislostech. Proti jevovému popisu se žádá proniknutí k bytostnému založení. Proti krizi lidské osobnosti, krizi ideálu (vlast, národ...), krizi české malosti a modelu budoucnosti se zvedá prapor „psýchy“, tj. problém ducha, „niternosti“ jako vykročení z mezí daného. Perspektivu už nelze modelovat jako čistý ideál. To věděl už Machar v *Sonetu na sklonku století*:

Ta víra v lepší časy budoucnosti...
 Ve změně všechno září bez změny
 jak maják, jehož zlaté plameny
 se lijí v bouř a ve tmě zoufalosti.
 Tu člověk, když mu ráj byl zavřený,
 aš našel ve své teskné šílenosti —
 ta jako odkaz otců vznešený
 jde s lidstvem od věčnosti do věčnosti.
 Teď došel k nám... Mře naše století,
 před sebou tmě a na rtech prokletí.
 Čtem závět už... zní otřepaně dost,
 ne podklad ani zásvit jediný,
 jen zas ta víra v lepší budoucnost —
 a už i ta má značné trhliny...¹⁰

A tak moderní doba nese s sebou vždy znovu požadavek nového způsobu myšlení. Bylo tomu tak od samého přechodu od mýtu k logu v Řecku, v renesanci, v přechodu od 17. k 18. století, od 18. k 19. století, bylo tomu tak v letech devadesátých minulého století a požadavek nového myšlení se objevuje i dnes. Problémy moderního myšlení přelomu století lze stručně vyjádřit asi tak: Vědět neznamená jen kognitivní proces ani jen proces vnímání. Vědění je proces totálního (praktického) zmocňování se světa vcelku. Ale způsoby realizace tohoto vědění jsou partikulární, sobě nejasné, pohybují se na povrchu. Překročit však od zkoumání pouhých psychických „faktů“ k problema-

9 Šalda, František Xaver: *Nová krása: její geneze a charakter*. In *týž: Boje o zítřek. Soubor díla FXŠ 10*, ed. Jan Mukařovský. Společnost F. X. Šaldy v nakl. Melantrich, Praha 1949, s. 90–92.

10 Machar, Josef Svatopluk: *Sonet na sklonku století*. In *týž: Čtyři knihy sonetů a jiné básně*. SNKLHU, Praha 1959, s. 55.



tice „ducha“ (k duchovní reprodukci, překračující okruh „daného“ směrem k „pocho- penému“) bylo vždycky jednak provázáno nedůvěrou, jednak to nebylo vůbec snadné. Skoro se zdá, že „psýcha“ byla pokládána za něco, nač lze sáhnout, ale nový způsob duchovní reprodukce, nový klíč k realitě našeho světa se pokládá za něco pomyslného, neskutečného.

Boj se vedl proto navenek proti tradici i dovnitř za dosažení nového způsobu duchovního osvojení lidského světa v zájmu tvorby nového žití.

V tom moderna reprodukuje problém minulých století a oslovuje i dnešní generace.

V tom má česká moderna a postmoderní situace a její reflexe mnoho společného.

Převzato z knihy: Pešková, Jaroslava: *Role vědomí v dějinách*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1997, s. 5–14. Text jsme upravili podle běžných redakčních zvyklostí a upřesnili jsme některé bibliografické údaje. Přetiskujeme jej se svolením nakladatele.