

„Smysl dějin“ – „národ“ – a priori. Možná past diskurzivních a myšlenkových stereotypů? Několik úvah a poznámek u příležitosti vydání druhého dílu Havelkovy edice *Spor o smysl českých dějin*

Jan Horský

Na sklonku minulého roku vyšel druhý díl edice zejména filozofických, historio-
grafických, ale svého druhu i politologických, sociologických a metodologických
textů, které se nějak vážou k tzv. „sporu o smysl českých dějin“ či k „české otázce“.
Miloš Havelka v návaznosti na první díl (*Spor o smysl českých dějin 1895–1938*),
vydaný v roce 1995, vybral do tohoto svazku texty, které vznikly v letech
1938–1989. Podobně jako první díl i tento opatřil úvodní studií, jež obsahuje cha-
rakteristiku základních vývojových linií diskusí o české otázce, vysvětlení zařazení
textů do jednotlivých myšlenkových proudů a náčrt jejich rozboru a možností
hodnocení. Podrobnější rozborů většiny textů z obou dílů edice již Miloš Havelka
představil v práci *Dějiny a smysl* vydané roku 2001.

V rámci této úvahy se předně zaměřím na některé noetické a metodologické
problémy. Spíše stranou záměrně nechávám vlastní téma „české otázky“ a vzájem-
ného soupeření hlavních linií výkladu českých dějin. Budu se při tom věnovat jak
Havelkově vstupní studii, tak některým ze zde editovaných textů.

Havelkova úvodní studie, symbolická centra, výběr editovaných textů

Havelka říká, že na rozdíl od období 1895–1938, v němž měla diskuse o smyslu
českých dějin vedle svého filozoficko-dějinného proudu také proud metodologic-
kých úvah o povaze dějepisného poznání, vykazují texty ze zde sledované doby
větší sklon i k politologickým a ideologickým úvahám. Směřují k řešení otázky
povahy češství, k pojetí národa, popřípadě k debatám o adekvátnosti té které kon-
cepce českých dějin. Tyto otázky byly v době druhé republiky a protektorátu řeše-
ny v podmínkách výrazné nacionalizace českého myšlení (s. 13). Havelka z domá-
cích textů této doby vyzvedává jen úvahy J. L. Fischera a Jana Patočky (s. 15). Léta
1945–1948 se pak vyznačovala nedostatkem „demokratické mentality“ (s. 22), což
se například projevovalo snahami o nekritickou socializaci Masarykových koncepcí

(příkladem J. L. Hromádka). Nástup komunistického totalitního režimu ukončil pluralitu myšlenkových proudů (v dějepisectví reprezentovanou škálou jmen od Václava Husy, Jana Slavíka, přes Františka Kutnara až po Zdeňka Kalistu a Bohdana Chudobu). Přesto ani v 50. letech nelze shledat ryze jednotný názorový blok (například rozdíl mezi nacionalisticky laděným Zdeňkem Nejedlým na jedné a Václavem Husou na druhé straně). Po uvolnění 60. let (se zajímavými koncepty české otázky jako otázky středoevropské – Karel Kosík, s. 36) přichází nová „emotionalizace české otázky“ od přelomu 60. a 70. let (s. 37). V diskusích sklonku 70. a 80. let pak začínají znovu vystupovat základní koncepce českých dějin (s. 39): evangelicko-demokratická, přecházející v některých případech ve zvláštní proud národně sociální či národně pokrokářský, a koncepce katolicko-konzervativní. I v tomto období se ukáže, že je jen málo těch, kdo by se pokusili mezi těmito koncepcemi prostředkovat (zajímavou výjimkou představoval již ve 40. letech Konstantin Miklík, jenž z katolického pohledu vstřícně nahlížel Masaryka, s. 17–18). Převahu si v dějepisném prostředí uchovalo evangelicko-demokratické a národně sociální pojetí (s. 50–51 a 58). Zároveň konec 60. let a následující desetiletí přinesly v Patočkově filozofii nové možnosti, jak nahlédnout „smysl dějin“.

Miloš Havelka nabízí v úvodní studii jako jeden z analytických nástrojů pro četbu a interpretaci nejen do edice zařazených textů pojem „symbolického centra“.¹ V souvislosti s tímto pojmem mluví o „několika relativně stabilních, historicky argumentovaných obrazech české identity, několika stále znovu se navracajících seskupeních idejí, případně zjednodušujících perspektivách pro výklad politických a kulturních dějin národa“ (s. 10). Tato symbolická centra jsou „zvláštním způsobem disponovaná strukturou porozumění minulým a přítomným událostem“ (s. 10). Mají „meta-historický“ charakter, „proto jsou zachytitelné a vysvětlitelné spíše prostředky disciplín, jako jsou dějiny idejí či sociologie vědění, než čistě historiograficky“ (s. 10). Působí v různých situacích s odlišnou intenzitou a mohou být různě akcentována (s. 11, 24). Jde kupříkladu o příslušné obrazy husitství či bělohorské porážky/vítězství v jejich patřičném začlenění do určité koncepce českých dějin.

Z hlediska teorie a metodologie historických věd je možné si klást otázku, nakolik mohou být jednotlivá „symbolická centra“ jejich kriticko-analytickou reflexi eliminována? Popřípadě, zda je možné je eliminovat absolutně, nebo jen co do

1 K teorii a vymezení „symbolického centra“ srov. MILOŠ HAVELKA, *Dějiny a smysl. Obsahy, akcenty a posuny „české otázky“ 1895–1989*, Praha 2001, zejména s. 12–18; TÝŽ, *Symbol – centrum – typus. Tři perspektivy řešení vztahu případu a zobecnění ve vědách o člověku*, Acta Universitatis Carolinae 1999 (Philosophica et historica 4, Studia philosophica 14), s. 247–256.

stupně jejich ingerence do výsledného obrazu dějin? Na tyto otázky možná zazní rozdílné odpovědi, pokud je budeme klást v rámci sociologie vědění (k čemuž se kloní Miloš Havelka), nebo pokud budou součástí noetického či metodologického rozboru. Symbolická centra jsou „kulturně a politicky konstruované obrazy“ (s. 10), jsou často mimovědního původu, ale do vědy zasahují. „Obrazy“ jejich rázu jsou možnými nástroji nutné „redukce komplexity“, jež je pro poznání i jednání nevyhnutelným zřehledněním sociálního systému. Pokud bychom řekli, že k redukci komplexity dostačují operace, jako je například Weberovo „vztažení k hodnotám“ a definice „ideálních typů“, pak bychom jistě mohli v rámci sociologie vědění a dějin idejí popisovat povahu a funkci jednotlivých symbolických center, avšak z noetického hlediska by šlo usilovat o jejich úplnou eliminaci. Havelka sám říká, že způsob, jímž zavádí pojem symbolického centra, má „upozornit na zvláštní ‚vnímání‘ historických událostí, totiž že mohou být (a často jsou) naplněny symbolickými významy, které jim historicky neodpovídají“.² Z toho plyne, že by „symbolická centra“ mohla být kritikou zcela odstranitelná. Sám však v této otázce neumím plně rozhodnout. Stála by jistě za další diskusi.

V diskusích o české otázce jsou, jak ukazuje Havelka, ve hře v zásadě dvě základní pojetí „národa“. Prvé z nich označuje jako „substancionalizované“. Je to pojetí národa „jako něčeho biologicky existujícího, historicky samozřejmého, politicky samostatného a kulturně jednotného“ (s. 13). Jako druhé se rýsuje „masarykovské, v zásadě etické (a v tomto smyslu nikoli pouze etnické) občanské pojetí češství a české politiky“ či, chcete-li, „národa“ (s. 13). Prvé pojetí, jež začíná převládat již v období 1938–1945, nakonec (byť se kdysi konstitovalo spíše v pekařovské linii) vítězí i u evangelicko-demokratického proudu dějepisného myšlení a podílí se i na přerůstání části tohoto proudu v linii národně sociální. Sdílejí je také autoři křídla katolicko-konzervativního. Druhé pojetí je propagované například Otakarem Odložilíkem v roce 1945 (s. 164) a je – co do důrazu na vědomý a etický rozměr národního života – nadále v 70. a 80. letech vlastní části filozofů, kteří by zároveň spadali do evangelicko-demokratického křídla. Příkladem budiž zejména Erazim Kohák (s. 331–336) a Božena Komárková (s. 482–508). Jan Patočka, kterého Havelka pro „některé rysy“ jeho „působení“ řadí ke křídlu katolicko-konzervativnímu (s. 39), by se hledáním rovnováhy mezi Jungmannovým a Bolzanovým pojetím národa (s. 183–186) a kritikou způsobu, jímž s pojmem „národ“ nakládají historikové (s. 189), přikláněl spíše k druhému, „etickému“ pojetí češství/národa. Pozornost zasluhuje, že si toho mnozí z těch historiků či historizujících autorů,

kteří se k Patočkově přihlašují, nepovšimli (alespoň co do diskurzivních praktik, které užívají). Někteří zařazená historiografická pojednání z 80. let pak již vykazují poměrně značný smysl pro komplikovanost a variabilitu historických pojetí národa (zejména texty Jana Křena a Bedřicha Loewensteina).

Miloš Havelka měl nelehký úkol vybrat texty, které zařadí do tohoto dílu své edice. Co do počtu textů, z nichž muselo být vybíráno, to byla úloha určitě složitější než v případě prvního svazku. S výběrem textů lze nesporně v zásadě souhlasit.³ Přesto by však bylo možné poskytnout čtenáři určitou protiváhu katolicky orientovaného textu Bezdíčkova v podobě nějaké té „nacionalisticko-bolševické perličky“ z pera Zdeňka Nejedlého. Je plně srozumitelné, že bylo nutné ponechat stranou výběru texty, které se „české otázky“ či „pojetí českých dějin“ explicitně netýkají. Přece zde však mám za vhodné upozornit na některé diskuse z *Československého časopisu historického* z druhé poloviny 50. let. V nich kupříkladu Václav Husa hájil vědeckost části postupů „buržoazního dějepiscevtví“ proti levicovému a dogmatickému radikalismu Františka Grause, jenž prosazoval jako jedinou vědeckou metodu marxismus-leninismus. Zajímavější z hlediska pojetí českých dějin pak byla kupříkladu diskuse mezi Aloisem Míkou, jenž chtěl na české poměry 16. století uplatnit jako interpretační schéma Marxův výklad původní akumulace kapitálu v Anglii, a Josefem Válkou, který velmi nezávisle na dobově žádaných marxistických schématech poukazoval na neuplatnitelnost těchto tezí na české poddanské poměry 16.–18. století (podobně Josef Janáček diskutoval o roli kupeckého kapitálu v českých zemích též na marxismu nezávisle). V těchto diskusích šlo o „českou otázku“ implicitně: Jsou české dějiny jen jedním z případů obecného vývoje? Právě řečené však nic nemění na tom, že Miloš Havelka nabízí sou-

3 Zařazeny jsou texty Jana Patočky (*Česká vzdělanost v Evropě, Filosofie českých dějin a Mají dějiny smysl?*), Josefa Lukla Hromádky (*Masaryk mezi vědeckem a zitrkem*), Konstantina Mílkíka (*Theologie dějin*), Otakara Odložilíka (*Tri stati o české otázce*), Jaroslava Marka (*O velkém tématu: Smysl dějin a Hledání smyslu*), Františka Schwarzenberga (*O smyslu našich dějin*), Matthewa Spinky (*Smysl našich dějin*), Ivana Svítáka (*Národ a dějiny a Smysl dějin*), Josefa Bezdíčka (*Naši historikové o pojetí českých dějin*), Rio Preisnera (*K fenomenologii sporu o smysl českých dějin*), Karla Skalického (*Prolegomena k budoucí filosofii českých dějin*), Jaroslava Krejčího (*Za novou orientaci filosofie českých dějin*), Erazima Koháka (*Tri teze o Masarykovi*), Václava Černého (*Podstata Masarykovy osobnosti a čím nám TGM zůstává*), texty Charty 77 (*Právo na dějiny, Stanovisko čtyř historiků k Právu na dějiny a Dějiny a dějepiscevtví jako kulturní fenomény*), Jaroslava Mezníka (*Kritický komentář k dokumentu Charty 77 č. 11/84 – Právo na dějiny a Podruhé a naposled o dokumentu Právo na dějiny*), Luboše Kohouta (*Odpovědnost historiků vůči dějinám*), Jana Křena (*K právu na dějiny, Historické proměny češství a K diskusi o pojetí českých dějin*), Radomíra Malého (*K diskusi o dokumentu Charty 77 nazvaném Právo na dějiny*), Ladislava Jehličky (*Jesté k polemice o Právu na dějiny*), Petra Pitharta (*Setíme své dějiny! a Dějiny, kampaně a národní sebevědomí*), Milana Otáhalá (*O české specifice*), Karla Kučery (*O výklad našich nejnovějších dějin*), Boženy Komárkové (*Česká otázka v průběhu století*), Josefa Petráně (*Spor o smysl dějin a dějepiscevtví*), Mirko Nováka (*Několik ukázek moderní české sebereflexe*) a Bedřicha Loewensteina (*České dějiny a národní identita*).

bor textů, který je reprezentativním vzorkem jak z hlediska sociologie vědění či dějin idejí, tak z hlediska studia vývoje filozofického, politologického, dějepisného či sociologického myšlení. Ze zařazených textů lze zároveň i vyčíst, jak se proměňovaly představy o adekvátních (historiografických, filozofických atd.) metodách.

Příklady rozborů zařazených textů

Uvádím proto několik příkladů, jak by bylo mimo jiné možné některé zde editované texty rozebírat. Zaměřuji se na texty vzešlé z diskuse 70. a hlavně 80. let (dokumenty Charty 77 č. 11/84 a č. 16/84 a text z okruhu Charty 77 s názvem *Dějiny a dějepisectví jako kulturní fenomény*, dále texty Jaroslava Mezníka, Luboše Kohouta, Jana Křena, Radomíra Malého, Ladislava Jehličky, Petra Pitharta, Milana Otáhalu, Karla Kučery a Boženy Komárkové). Jde o texty poměrně velmi různorodé. Proto při rozboru vycházím z toho – řečeno v intencích teorie Michela Foucaulta –, že stran debat o povaze dějepisu, české otázky a smyslu dějin v nich byl obecně překročen „práh epistemologizace“. V některých z nich byl překročen i „práh vědeckosti“ a snad i „práh formalizace“, avšak to mne zde nebude prvotně příliš zajímat.⁴ V těchto textech budu tedy především sledovat některé diskurzivní praktiky. Zaměřím se především na zacházení s pojmem „mysl dějin“ a s pojmem „národ“. Pozornost budu věnovat i tomu, nakolik se v nich explicitně objevuje volání po oddělení vědecké debaty od debaty ideologické. Konečně si podrobněji všimnu několika zajímavých metodických úvah.

„Mysl dějin“

Ve sledovaném okruhu textu se objevuje tradiční téma „myslu (českých) dějin“. Je nastoleno v *Právu na dějiny* mimo jiné slovy: „Dějiny bez člověka a bez Boha přirozeně nemohou mít žádný smysl – nesmíme se tedy divit, že tradiční spor o smysl českých dějin naší historiografii nic neříká (...) dnešní historici v Akademii vůbec nevědí, že by se na nějaký smysl dějin měli ptát.“ (s. 369) Na toto tvrzení reagoval Jaroslav Mezník prvotně tak, že tato věta se v prohlášení Charty 77 neměla vůbec objevit (s. 381). Tím si vysloužil od autorů *Práva na dějiny* nespravedlivě dehonestující kritickou odpověď (s. 410), jež se nesla v duchu jejich „stranicky katolického zaměření“ (termín Jana Křena, s. 395; v témže smyslu mluvila patrně

4 MICHEL FOUCAULT, *Archeologie vědění*, Praha 2002, s. 278–279.

i Božena Komárková snad trochu příkře, avšak ne neadekvátně o „agresivitě katolických intelektuálů“, s. 505). Mezník odpověděl podrobněji (s. 419–420), ale obhajobu svého stanoviska přenesl spíše do roviny politické (právo na pluralitu názorů) než metodologické. Na poli metodologie vedl diskusi Luboš Kohout, který proti hledání smyslu dějin stavěl jako rovnocenné hledání „příčinných souvislostí, determinant nebo i zákonitostí dějinného vývoje“ (s. 393). Otázky „smyslu českých dějin“ se pak dotkli i další historici. Milan Otáhal kupříkladu říká, že jeho nalezení „nebude asi možné“ (s. 458), Karel Kučera jej nehledá, přece se ho však dotkne (s. 473).

Celou záležitost lze považovat za instruktivní příklad toho, jak do diskuse z 80. let 20. století může vstoupit téma, jež je z hlediska metodologie a teorie historických věd v té době již značně antikvované. Autoři *Práva na dějiny* (podepsáni jsou mluvčí Charty 77 Václav Benda, Jiří Ruml a Jana Sternová) jako by si vůbec neuvědomili, že z hlediska tehdy aktuálních filozofických teorií (v českém prostředí a v tomto výboru reprezentovaných především Janem Patočkou, s. 189–191, 197, 270–277; též odkaz Ladislava Hejdánka na koncepci smyslu dějin u Emanuela Rádla, s. 193–194) není v moci jakéhokoli „empiricko-historického“⁵ bádání řešit otázku „smyslu dějin“. Jeho vykazování (srov. zde Havelkův výklad, s. 40–43) se neděje prostředky, jimiž by disponovala historická věda. Zároveň je zajímavé, že ze strany historiků (Jaroslav Mezník, Milan Otáhal, Jan Křen, Karel Kučera a další) v tomto smyslu nezazněla jasná reakce, že požadavek, aby si kladla otázku smyslu českých dějin, je vůči empirické historiografii prostě nelegitimní a nesmyslný. Nejblíže k takovému stanovisku měl snad jen Luboš Kohout (s. 393–394). Jinak však jako by tu (podprahově) působila hegelíánsko-marxistická rezidua, jejichž projevem může být samozřejmé ztotožnění „filozofie dějin“ s jejich „koncepty“ či „smyslem“ (Jan Křen, s. 605).

V okruhu podrobněji rozebíraných textů nalezneme jedině u Boženy Komárkové jasně přítomné vědomí toho, že „mysl dějin“ není věcí dějepisného poznání, nýbrž přísluší do oblasti „morálních apelů“. „Hodnoty lidskosti,“ soudí Komárková v souvislosti se „smyslem“ našich dějin, „je nutno dobývat vždy znovu. Je nutno nalézt pro ně konkrétní formulace a uvádět je v život v rádech světa tak rozporuplného, jako je náš“ (s. 507). Z kontextu jejího výkladu plyne, že ono dobývání a nalézání nových formulací může jen stěží příslušet do kompetence empirické historické vědy.

5 Užitím tohoto výrazu („empiricko-historického“) nikterak nepopírám, že historické vědy jsou schopny konstruovat fakta pouze měkké povahy. Uvažuji o nich přibližně ve smyslu výkladu ROGERA CHARTIERA, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Paris 1998, s. 250–253.

Soudí-li Miloš Havelka, že znalost textů, vzešlých z debat 80. let, nám poskytuje „zároveň i výraznou folii pro porozumění i některým stanoviskům pozdějším“ (s. 50), pak je nutno dodat, že s pojmem „smysl dějin“ se v českém prostředí zacházelo i značně analyticky-kritičtěji, než je tomu v mnou svrchu vytčeném okruhu textu, jimiž se podrobněji zabývám. Vedle již připomenutých Patočkových úvah tuto větší kritičnost a obezřetnost v této edici reprezentují například texty Ivana Svitáka a z historiků pak Josefa Petráně (s. 509–542) a Jaroslava Marka (s. 613–615), v nichž již „smysl dějin“ vystupuje jako pojem, k němuž se vztahujeme v rámci dějin dějepiscectví či v rámci dějin myšlení obecně.

„Národ“

Jinou z charakteristických diskurzivních praktik, jež se se značnou pravidelností vyskytuje v nejednom z rozebíraných textů, je způsob zacházení s pojmem „národ“. O „národu“ se mluví jako o vnitřně nerozruženě, kolektivní, homogenní entitě, které se dají připisovat vlastnosti stejně jako jedinci.⁶ Za vše uvedme úvodní pasáž z textu Milana Otáhalo: „V novodobém životě českého národa hraje důležitou roli otázka po ‚smyslu dějin‘, zamýšlení se nad tím, jaké poslání má tento národ. V tom se odlišuje od řady ostatních národů střední Evropy. Intenzita, s jakou český národ prožívá nikoli svou existenci, nýbrž pátrání po jejím smyslu, souvisí podle našeho názoru se vznikem novodobého českého národa“ (s. 450). Obdobně i pojednání Mirko Nováka začíná větou: „Sotva jiný malý národ v Evropě věnoval za posledních sto let tolik metodického úsilí úvahám o sobě samém jako Češi.“ (s. 543) Obdobných příkladů z Havelkou zařazených textů z 80. let by bylo možné uvést více. Po všem tom, co bylo během 19. a 20. století vykonáno v sociologii, antropologii a v historických sociálních vědách stran teorie národa, bych v textech, které si činily větší či menší nárok na svou vědeckost, očekával formulace jiné. Kupříkladu takovou, že v socio-kulturním poli (či prostoru) české společnosti byla, popřípadě je určitými skupinami či jednotlivci akcentována otázka smyslu národní existence více, než tomu bylo u srovnatelných skupin či jedinců v ostatních středoevropských společnostech...

6 Obdobně jako zde s pojmem „národ“ nakládalo dějepiscectví Gollovy školy například s pojmem „lid“ – podrobněji JAN HORSKÝ (ed.), *Kulturní a sociální skutečnost v dějzpytném myšlení. Příspěvky k dějinám českého dějepiscectví doby Gollovy školy*, Ústí nad Labem 1999, s. 248–267, či „doba“ a „duch doby“ – JAN HORSKÝ, EVÁ PAVLÍKOVÁ, *Pojmoslovný aparát českého dějepiscectví mezi ‚francouzským‘ a ‚německým‘ stylem dějzpytného myšlení*, in: Francouzská inspirace pro společenské vědy v českých zemích, (edd.) Pavla Horská, Martin Nodl, Praha 2003 (Cahiers du Cefres 29), s. 205–225. I zde spolehnání na to, že se těmito pojmy označuje určitá kolektivní, nerozružená kvalita, zabraňovalo tomu, aby bylo možné tyto koncepty užít jako účinné analytické kategorie.

Nejde totiž jen o otázku, kde má (či tehdy měl) Otáhal nějakou empiricko-historickou⁷ či empiricko-sociologickou oporu pro tvrzení, že národ pátrá či pátral po smyslu své existence? Měl či má snad k dispozici nějaký sociologický či sociálně-antropologický rozbor (ankety, rozborů beletrie či písňových textů populární či folkové hudby apod.), který by dominanci tohoto tématu a homogenní rozvrstvení této dominance v celém socio-kulturním poli dokládal? Obávám se, že ne. A obávám se také, že kdyby takový průzkum byl, ukázal by, že sebetryznivé hledání smyslu českých dějin a české národní existence či etické a někdy psychoanalyzující nytí či naopak hořekování nad povahou a osudem českého národa je zastoupeno pouze u určité části intelektuálů coby jakási stereotypizovaná diskurzivní praktika nebo až umanutost.

Jde však předně o to, že uvedený způsob zacházení s pojmem „národ“ ukazuje absenci teoretické reflexe toho, co to je národ, národní vědomí apod. Pomineme-li zahraniční literaturu, byla přece v české historiografii v této době k dispozici přinejmenším Hrochova komparativní studie utváření malých evropských národů. Práce pravda marxisticky založená, což by však nejednomu z autorů zde editovaných textů nemuselo vadit, přece výrazně analytičtější (přinejmenším smyslem pro sociální a geografickou skladbu národního hnutí, snahou stanovit si indikátory přítomnosti národního vědomí v sociálním prostoru) než text Otáhalův či třeba Pithartův.⁸ Jde přece o to odlišit „národní vědomí“ od „národního citění“ (v tomto bodě nutno pochvalně odkázat na text Mirko Nováka, s. 553), tázat se, zda (popřípadě kdo a kdy) se pokusil toto citění převést na úroveň národního (sebe)vědomí, v jakých vrstvách, skupinách bylo více a v jakých méně zastoupeno, jakou hrálo roli ve vědeckém, náboženském, politickém, kulturním, hospodářském a sociálním životě, v jakém poměru byly národní hodnoty vůči hodnotám jiným (vystupovaly jako prioritní, jako podružné atd.)? K takovému tázání mimo zahraniční literatury vytvořil v české historiografii teoretické základy přinejmenším již František Kutnar, byť jeho teoretický text o struktuře historického pojmosloví zůstal nepublikován až do 90. let.⁹ Uznávám, že Otáhalův výklad v citovaném textu posléze zmiňuje určité rozrůžňování „národa“. Přece však i v těchto příkladech jakoby pro

7 Nezpochybnuji, že existuje množství studií k české národní politice a k pronikání české národní tematiky do oblastí uměleckého či hospodářského života v 19. a 20. století. Za všechny jde jmenovat tehdy právě vyšlou *Českou společnost 1848–1918* Otto Urbana. Jsem však velmi skeptický k tomu, že by tyto studie vskutku mohly pro všechny příslušníky české společnosti doložit jejich ustavičné přemýšlení o „poslání“ českého národa.

8 MIROSLAV HROCH, *Evropská národní hnutí v 19. století*, Praha 1986.

9 FRANTIŠEK KUTNAR, *Základní otázky historického pojmosloví*, in: Antonín Kostlán (ed.), *Druhý sjezd československých historiků* (5.–11. října 1947) a jeho místo ve vývoji českého dějepiscetví v letech 1935–1948, Praha 1993, s. 229–235.

Otáhala nebyl rozdíl mezi diferenciací „národa“ a diferenciací české politické reprezentace. Symptomatická v tomto smyslu je kupříkladu formulace: „Se vstupem do politiky se český národ diferencoval. [...] Vytvořily se dvě strany, liberálové a radikální demokraté, přičemž konfesijní otázky nehrály žádnou roli.“ (s. 457) Kde je nějaká snaha teoreticky ošetřit vztah mezi „národem“, „společností“, „ekonomickou strukturou“, „třídní a stavovskou skladbou“, „veřejností“, „církvevní“ atd. Ve srovnání s vývojem teorií a pojmosloví francouzských, německých a anglosaských historických věd zde můžeme pozorovat nápadný deficit práce s pojmy, jako je „kultura“, popřípadě „subkultura“ či „kontrakultura“, či „civilizace“ (výjimku ve sledovaném okruhu textů představuje Radomír Malý, s. 399, z dalších textů této edice pak především Bedřich Loewenstein, s. 595–602).¹⁰

Takové kladení otázek však v rozebíraném souboru textů nenacházíme, naopak zde kupříkladu u Petra Pitharta nalezneme formulace následujícího typu: „A člověk, stejně jako národ, neschopný něco uctívat, není nakonec mocen ani sebeucty. Neváží si sám sebe, spíše sebou pohrdá.“ (s. 441) Snahu analyzovat „duši národa“ stejnými postupy jako duši jednotlivce nalezneme, pravda, explicitně proklamovanou v 90. letech 19. století u Masaryka. Již tenkrát ale zcela nekorespondovala s rodícími se metodami vznikající sociologie. Uznávám však, že by se tehdy v německé, francouzské či anglosaské literatuře daly nalézt i obdoby tohoto Masarykova postupu. V 80. letech 20. století byl ale takový postup v rámci sociologické či historiografické literatury značně antikvovaný. Metodické ztotožňování studia prožitků jedince a prožitků „národa“ souvisí i s tím, jak Pithart zachází s „my“ či „u nás“. „Patrně od dob, kdy jsme se vystoupením husitů postavili celé tehdy ještě jednotné Evropě, trvá u nás jakási duchovní občanská válka“ (s. 444). „My“, homogenní a kolektivní národní bytost 20. století, jsme se v 15. století zachovali tak a tak. Pročítáme-li si texty Otáhalovy či Pithartovy, musíme pak s úlevou a sympatiemi číst v odpovědi Jaroslava Mezníka na text *Charty 77 Právo na dějiny* kupříkladu formulaci, že různá pojetí dějin jsou „nezbytnou součástí kulturního života kterékoli společnosti“ (s. 380), ne tedy, dodejme, kteréhokoli „národa“. Podobně nevymezeně a jako označení pro kolektivní subjekt dějinného jednání

10 Tento deficit vynikne jak ve srovnání s vývojem kulturního dějepisu (PETER BURKE, *Variety kulturních dějin*, Brno 2006, s. 190–218), tak rovněž kupříkladu s vývojem diskuse o příčinách holocaustu (ENZO TRAVERSO, *Trhlina v dějinách. Esej o Osvětimi a intelektuálech*, Praha 2006). Uvedený způsob zacházení s pojmem „národ“ a nezájem o jiné pojmy však zaostával i za teoretickými možnostmi vytvořenými tehdy již i v českém dějepisectví, srov. například JOSEF PETRÁŇ, *Dějiny hmotné kultury*, Praha díl 1/1, 1985, s. 11–107. Vedle právě citované Petráňovy práce pak vypovídá o – v dokumentech *Charty 77* zcela přehlíženě – způsoblosti české historiografie té doby kupříkladu ráz periodik, jako *Husitský Tábor* či *Studia comeniiana et historica*, nebo úroveň, jíž u nás dosáhly kupříkladu dějiny přírodních věd či historická demografie. Zajímavé je, že na tyto okolnosti většinou neupozornili ani ti, co české dějepisectví proti kritice *Práva na dějiny* hájili.

místy užívá pojmu „národ“ i Božena Komárková. Vyuvažuje jej však alespoň také ne teoreticky příliš ošetřeným pojmem „kultury“ a konfesijních proudů (s. 482–508).

Svrchu uvedený způsob zacházení s pojmem „národ“ má svou paralelu i v diskurzivní praxi, spočívající v tom, že se mluví o „českých dějinách“, aniž by se explicitně uvedl subjekt těchto dějin. Implicitně se jím patrně v nejednom textu míní právě onen jednoduší, nediferencovaný a snad i nadčasový „národ“. V rámci těchto diskurzivních regularit pak může zaznít kupříkladu Pithartovo tvrzení: „České dějiny nejsou dnes bohužel ani zdaleka jen odborným problémem; prožíváme je jako trauma.“ (s. 438) I zde se nešťastně prostupuje deskriptivní a normativní rovina, teorie a ideologie, noetický a etický postoj (Pithart kupříkladu mluví o selekci při utváření paměti jako o něčem negativním a nebezpečném, zároveň však z hlediska teorie historické paměti je jasné, že ta se těžko může utvářet jinak než právě cestou selekce, jak píše již roku 1874 Nietzsche – Pithartův text, s. 445). Porovnání s tehdy soudobými teoretickými a metodologickými úvahami ukáže, že zde chybí přinejmenším způsobilost analyticky rozlišovat, řečeno s Reinhartem Koselleckem, mezi dějinami jako prostorem vědomí a dějinami jako prostorem jednání.¹¹

Nereflektované zacházení s pojmem „národ“ coby kolektivní, homogenní entity, jejíž vnitřní diference se nijak teoreticky nepojednává, vede k tomu, že se „národ“ v pracích a úvahách těch historiků, kteří s jeho pojmem takto nakládají, stává – řečeno terminologií Chrise Lorenze – spíše „holisticky“ než „analyticky“ pojatým objektem studia a případné komparace.¹² Porovnávání situace českého národa se situací národů jiných se pak děje spíše na bázi intuitivní, tušením rozdílů, než soustavnou analytickou komparací. Stálo by za posouzení (a podnět by k tomu dávaly právě i některé texty zde recenzované edice), nakolik se české dějepisectví samo podílí na udržování diskurzivních praktik, v nichž je přípustné takto nereflektovaně nakládat s pojmem „národ“. Děje se to tím, že nejedna práce namnoze prostě jen (po základní vnější a vnitřní textové kritice pramene) přetlumočuje či přímo reprodukuje národní či až nacionalistický diskurz 19. a 20. století, a přenáší tak tehdejší diskurzivní praktiky do současnosti. To se může dít právě proto, že autoři takových studií přistupují k pramenným textům teoreticky nevybaveni, to znamená mj. bez toho, že by měli ambice užít pro jejich interpretaci nynějších pojmových analytických nástrojů. V této souvislosti zasluhuje povšimnutí to, jak Hans-Ulrich Wehler zdůrazňuje, že teorie, užívané v historických

11 REINHART KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 2000, s. 130.

12 CHRIS LORENZ, *Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in der Geschichtstheorie*, Köln-Weimar-Wien 1997, s. 238.

sociálních vědách, jsou explicitními a konzistentními pojmovými systémy, které nejsou odvoditelné z pramenů.¹³ Můžeme tak pozorovat, jak se utváří to, co by v terminologii Reinharta Kosellecka či Zdeňka Vašíčka bylo označitelné jako „nesoučasná současnost“.¹⁴ Určité diskurzivní praktiky, jež se ustálily jako kulturní sedimenty někdy v hloubi 19. století, se tak mohou, umocňovány na stránkách části historiografické literatury (a tím domněle „vědecky“ posvěceny) stávat součástí dnešního „prostoru zkušenosti“ a „horizontu očekávání“ i v širším socio-kulturním poli (příkladem jsou Pithartovy texty z této edice, ale i nešťastné „národovecké“ ladění některých diskutujících ze sporů z roku 2002). Tímto udržováním při životě nacionalistické diskurzivní veteše, jež mohla být šťastně zavrstvena, se část dějepiscův podílil na oprašování a obsluhování „symbolických center“ namísto toho, aby se pokoušela o jejich eliminaci kritickou analýzou.

Nutno však uznat, že ne všechny texty v této edici zacházejí s pojmem „národ“ tímto způsobem. Příkladem budiž vedle filozofických kritik Patočkových či textu Kohákova nebo Loewensteinova snaha Mirko Nováka uchopit koncept národa v jeho vývoji (s. 542–556) či Karla Kučery představit debatu o české otázce zčásti jako problém proměny stanovisek jednotlivých badatelských generací druhé poloviny 20. století (s. 470–481). Teoretické a metodologické obrané prostředky vůči uvedenému zacházení s pojmem „národ“ byly v českém dějepiscův v druhé polovině 20. století vytvářeny kupříkladu v rámci Hrochových komparativních studií či Petraňova nebo Mackova propagování historicko-sémantických metod.

Diskuse o vhodných dějepisných metodách, problém marxismu

V textu *Dějiny a dějepiscův jako kulturní fenomény*, k němuž se jako autoři hlásí tytéž osoby, které napsaly dokument *Charty 77 Právo na dějiny*, jsou poměrně zajímavě nastoleny také obecnější metodologické otázky dějepisné vědy (s. 402–403). „Minulost“ nelze podle nich „plně rekonstruovat jako nějaký předmět vědeckého objektivního poznání“. Proti takovému pojetí dějepiscův se vymezují slovy: „Pro nás jsou dějiny rozhovorem, dialogem s lidmi minulých epoch, se svědectvím, která nám předali ve formě textů, zpráv o událostech, které prožívali a různě vykládali, vždy z hlediska své konkrétní sepjatosti se svou dobou.“ O kus dál se motiv rozhovoru ještě znovu vrací ve formulaci: „Právo na dějiny v nej-

13 HANS-ULRICH WEHLER, *Anwendung von Theorien in der Geschichtswissenschaft*, in: *Theorie und Erzählung in der Geschichte*, hrsg. von Jürgen Kocka, Thomas Nipperdey, München 1979, s. 17–18.

14 R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft*, s. 130–143, 349–375; ZDENĚK VAŠÍČEK, *Archeologie, historie, minulost*, Praha 2006, zejména s. 116–117.

širším slova smyslu si tedy představujeme jako právo dnešních lidí vést rozhovor s minulostí z hlediska jejich zájmů, vést jej na základě pravdivých informací či faktů a z hlediska dnešní společenské situace.“ S tím souvisí i to, že „historik by měl vycházet z akceptace zcela nezbytné subjektivní historického poznání, subjektivní, které se nelze zbavit, kterou je spíše třeba vědomě kultivovat z hlediska humanistických ideálů evropské kultury“ (s. 402–403).

Pojetím dějepisného poznávání jako rozhovoru, smyslem pro historikovu konstruktivnost při utváření obrazu doby a zohledněním (subjektivních) badatelových zájmů jako součásti jeho poznávání představuje toto stanovisko autorů *Práva na dějiny* sympatický protiklad vůči tehdejšímu marxisticko-leninskému doktrinářství, odvolávajícímu se na nespornou objektivitu sociálně-ekonomických vztahů, doktrinářství, která však bylo vlastní spíše nejrůznějším brožurkám úvodů do vědeckého komunismu či politické ekonomie, než aby ovládalo celou historiografickou produkci. V tomto smyslu toto stanovisko chválí i Jaroslav Mezník (s. 414). Lze se jen dohadovat o inspiračních zdrojích tohoto pojetí (Patočka, Gadamer, Kalista či Chudoba),¹⁵ přece zde však chci upozornit na některé nejasnosti či vnitřní rozpory metodologického stanoviska *Práva na dějiny* a *Dějiny a dějepisectví jako kulturních fenoménů*.

Předně nutno říci, že z metodologického hlediska není zcela jedno, zda dějepisné poznávání koncipujeme jako rozhovor s dějinným aktérem (možná ve smyslu Simmelových úvah, nebo spíše ve smyslu geertzovského „zhuštěného popisu“ a „zúčastněného pozorování“), nebo s pramenným textem (možná ve smyslu Gadamerově, v duchu Derridova textualismu či s ohledem na Koselleckovo „veto pramenů“?) či konečně s minulostí (ze všech možností nejméně jasné). Dále pak důraz na rozhovor budí dojem upřednostňování intencionalistického pojetí dějepisného výkladu. Avšak jako jeho v rámci dějepisectví stejně uznávaná paralela se zejména v druhé polovině minulého století zažil výkladový model, jenž kupříkladu Zdeněk Vašíček označuje jako symptom „archeologizace historie“ (s prameny se nezachází jako se „svědky“, kteří vypovídají a něco nám sdělují, nýbrž jako s „indikátory“ procesů a struktur).¹⁶ To se ostatně týká i dějin mentalit (na něž se *Právo na dějiny* odvolává – s. 369–371) v rámci školy *Annales*.

15 Nesporně by se zde daly nalézt analogie *Dějiny a dějepisectví jako kulturních fenoménů* s představami autorů, které Zdeněk Beněš řadí do toho ze dvou hlavních proudů vývoje českého dějepisectví v první polovině 20. století, který akcentoval postupy rozumějícího dějepisů – ZDENĚK BENEŠ, *Pojmy jako předmět historiografického studia. (Příklad: Gollova historická škola a její zakladatel)*, ČCH 93/1995, s. 359–395; ZDENĚK BENEŠ, *Zdeněk Kalista v kontextu rozumějící historiografie*, in: Zdeněk Kalista a kulturní historie, Semily 2000 (Z Českého ráje a Podkrkonoší, Suplementum 6), s. 13–24.

16 Z. VAŠÍČEK, *Archeologie, historie, minulost*, zejména s. 66–73.

Dále pak vymezení se vůči objektivitě přírodních a exaktních věd (s. 402) není nutně opozicí proti dogmatickému marxismu (ten přece odlišoval dialektický materialismus od historického materialismu), nýbrž spíše (ale to patrně nevědomě a nezáměrně) vůči empiricko-pozitivistickému stanovisku, které zastával ale třeba právě i Pekař, k němuž se autoři *Práva na dějiny* patrně přihlašují (s. 369). I Luboš Kohout, jenž proti *Právu na dějiny* marxistickou metodologii hájí (s. 387), sdílí s textem *Dějiny a dějepisectví jako kulturní fenomény* nutnost odlišit metodiku historie od metod exaktních a přírodních věd (s. 392–393).

Texty vydané jako stanovisko Charty 77 vyvolaly také diskusi o marxismu. Zatímco Milan Hájek, Hana Mejdrová, Jan Opat a Milan Otáhal (s. 373–375) ostrost kritiky marxismu nesdílejí a Jan Křen (s. 394–395) marxismus hájí (obdobně jako již svrchu zmíněný Luboš Kohout), avšak odlišuje „autentický marxismus“ od jeho tehdy aktuálního provozování v Akademii věd, jsou Radomír Malý a Ladislav Jehlička vzhledem ke svému myšlenkovému založení k této otázce spíše lhostejní nebo kritiku marxismu sdílejí. Z historiků se pak marxismu výslovně nezastává Jaroslav Mezník (s. 380) a kritizuje jej Karel Kučera (mluví o něm jako o „atavismu“ mládí některých autorů – s. 477). K otázce povahy a vhodnosti marxismu se vyjadřuje i Božena Komárková, když referuje a hodnotí debaty v evangelickém intelektuálním táboře ve druhé polovině 40. let 20. století. „Poměr k marxismu,“ říká, „nebyl jednoduchý. Metodologicky byl přínosem, pokud zůstal jednou z analýz sociálního pohybu. Povýšen na poslední instanci správnosti a pravdy stával se novou intolerantní religiozitou.“ (s. 501) Její stanovisko tak souzní s někdejšími postoji Georga Simmela a je značně blízké tomu, jak s marxismem nakládal Ernst Troeltsch.¹⁷

Havelkova edice tak může napomoci i při hledání odpovědi na otázku: Jaký byl význam marxistického období pro vývoj českého dějepisectví? Aniz bych na tomto místě chtěl jakkoli načrtávat obrysy nějaké definitivní odpovědi a aniz bych chtěl jakkoli zpochybňovat oprávněnost kritik marxismu (z textů zde editovaných bych se patrně přikláněl nejen k postoji Boženy Komárkové, ale také k pohledu Erazima Koháka, zejména s. 333–334), považuji za možné vyslovit stran této věci tři teze.

17 Srov. HORST-JÜRGEN HELLE, *Simmel o Marxovi. Spor o metodu makrosociologie*, Sociologický časopis 28/1992, s. 22–37; ERNST TROELTSCH, *Die Sozialleben der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912, 19942, s. 975–977. Ostatně vliv Troeltsche i v jiných otázkách, kupříkladu jeho vliv na interpretaci české reformace (alespoň v rámci evangelicko-demokratické koncepce českých dějin, jak tvrdí Havelka na s. 39), by patrně zasluhoval ještě podrobnější posouzení. Jaké si přiblížení k Troeltschovu pohledu lze vidět i ve vývoji Rádlových názorů – podrobněji JAN HORSKÝ, *Problém dějinného vědomí u Emanuela Rádlá*, in: Emanuel Rádl – vědec a filosof. Sborník z mezinárodní konference konané u příležitosti 130. výročí narození a 60. výročí úmrtí Emanuela Rádlá (Praha 9.–12. února 2003), (edd.) Tomáš Hermann, Anton Markoš, Praha 2004, s. 428–450, a určitou blízkost s Troeltschovým viděním modernizačních faktorů v evropské reformaci lze nalézt také právě u Boženy Komárkové (s. 489–490, 495–497).

Odmyslíme-li všechn ideologicko-doktrinářský nános a pokusíme-li se marxismus myslet odděleně od demagogie marxismu-leninismu, lze za prvé říci, že marxismus (ten „nenejedlovský“, existoval-li však vůbec nějaký „nejedlovský“ marxismus) přispěl k denacionalizaci českého dějepisectví (či k jejímu prohloubení, nutno dodat s ohledem na to, co v této věci vykonala již zčásti Gollova škola). Tuto tezi by mohlo částečně podpořit i Havelkovo hodnocení periodizačních úvah Václava Husy (s. 27–28). Za druhé marxismus, tam kde byl užit vskutku nedogmaticky (ve smyslu onoho Křenova „autentického marxismu“), poprvé významněji konfrontoval české dějepisectví s potřebou poměřovat empiricko-historické bádání pomocí kategorií, jež jsou součástí nějaké obecné sociální teorie. Pokud (by) se s těmito kategoriemi zacházelo nedoktrinářsky, pak (by) se mohly proměnit v analytické kategorie. Obé (by) mohlo přispět k posílení vrstvy historických věd v rámci českého dějepisectví. Dlužno dodat, že pokud by se ukázalo, že jsou tyto teze obhajitelné, neprokazovalo by to ani tak kvality marxismu samotného, jako spíše bytostně neteoretické, ba někdy až programově antiteoretické založení značné části českého dějepisectví (nejen doby) Gollovy školy. Konečně za třetí však marxistické období posílilo u nejednoho dějepisce implicitní přítomnost Marxem nesené Hegelovy „filozofie identity“.

Konečně, vrátíme-li se k *Dějinnost a dějepisectví jako kulturním fenoménům*, pak zdůraznění subjektivity historického bádání a požadavek její kultivace je v rozporu s výtkou, kterou *Právo na dějiny* vznáší vůči „oficiální historiografii“, že „nemá dnes žádnou jednotnou koncepci“ dějin (s. 369). Způsob, jímž následně titíž autoři reagují (s. 409–410) na kritiku Jaroslava Mezníka – „možné diskuse mezi zastánci různých pojetí dějin (...) jsou (...) nezbytnou součástí kulturního života“ (s. 380), je z hlediska odborné debaty nepřesvědčivý a připomíná spíše demagogické chytristiky politického diskurzu.

Pozornost zasluhují rovněž úvahy Karla Kučery o uplatnitelnosti fenomenologické metody v dějepisectví (s. 475). „Problém nastává“, soudí, „usiluje-li filozofie svými poznatky ostatní vědy odpovědně vést,“ a dodává, že „fenomenologie má přitom ambice ještě větší.“ Samo učení, „že každý fakt lze vyložit různým způsobem“, by Kučera neměl ještě samo o sobě za nešťastné, neboť se může „stát historikovi vnitřním varovným signálem, nabádajícím k větší obezřetnosti jeho práce“. Důsledné uplatňování takového poznatku „však zvrátí všechny heuristické zásady a zdůvodní libovolnost hodnotících měřítek i způsobů interpretace. Ústup od jakékoli odbornosti a spoléhání na instinkt se stane základem při tvorbě každého historického obrazu.“ Kučera následně kritizuje „instinktivní volnost při utváření nových koncepcí“, jež byla podle něj „teoreticky akcentovaná“ v okruhu Patočkova semináře, a upozorňuje na její vliv v konkrétních případech (s. 475–481).

Kučerova snaha kritizovat bezprostřední převádění závěrů fenomenologické analýzy do dějepisectví je o to cennější, že nemalá část intelektuálních kruhů se k ní v této době (70.–80. let) přiklání spíše pod vlivem Patočkovy mravní auto-

rity a jeho osudu při střetu s komunistickou totalitní mocí než na základě hlubšího porozumění. Ke Kučerovým slovům je však třeba dodat, že problém uplatnění fenomenologické analýzy v historiografii nespočívá ani tak ve svrchu zmíněném opouštění odbornosti ve jménu instinktu (to je věcí odborné ukázněnosti každého jednotlivého badatele), nýbrž v tom, že způsoby vykazování platnosti závěrů fenomenologického rozboru prostě nejsou převoditelné do oblasti empiricko-historického nebo empiricko-sociologického bádání (to není útok ani proti fenomenologii, ani proti historiografii či sociologii, to je pouhé upozornění na paralelnost různých metod a axiomatických východisek oborů). Jan Patočka o tom ostatně sám mluví (s. 197). Také u autorů Patočkoví myšlenkově blízkých nacházíme úvahy, že kategorie, jako je „způsob ‚existence‘“ či „způsob ‚pobytu‘“, jsou „svázané s analýzou, opřené pouze o vnitřní zkušenost“ (Jan Sokol), než aby je bylo možné bez dalšího přenést do historiografických rozborů.¹⁸

A priori v dějepisném bádání

Zajímavé také je, jaké místo je ve sledovaném okruhu textů věnováno otázce apriorních složek dějepisného poznávání/rozumění. S tím, jak dochází v českém prostředí stran uvažování o dějinách a společnosti často k „nahrazování teorie ideologií, nebo dokonce jen politickými doktrínami“,¹⁹ bylo a snad stále ještě je v českém dějepisectví směřováno jednak hodnocení historikovo s tím, jak hodnotil dějinný aktér, a jednak hodnocení ve smyslu Weberova „vztažení k hodnotám“ s hodnocením coby přitakáním či odmítnutím, které Weber v rámci požadavku „hodnotové neutrality“ socio-kulturních věd zavrhoval.²⁰ Navíc čím více zněl z oficiálních kruhů komunistického režimu požadavek „stranickosti“ společensko-vědního poznání a čím více nad to na místo marxistické teorie vystupovalo coby povinné a priori marxisticko-leninské doktrinářství a namnoze až prostý ideologický žvást, tím více se upevňovalo u nemalé části českých historiků přesvědčení, že nejlepší obranou bude popírání jakýchkoli apriorních složek dějepisného poznávání. Vědeckost či odbornost historie či uchování určitého prostoru pro historické vědy v rámci dějepisectví se však nedá zajistit odmítnutím apriorismu či vlivu filozofie, nýbrž naopak tím, že se ono a priori v historickém poznávání/rozumění bude reflektovat a soustavně pojednávat. Historická věda si při tom zároveň uvědomí, že v rámci její „kultury oboru“ (diskurzu, paradigmatu) se jako legitimní uznávají jiné

18 JAN SOKOL, *Malá filosofie člověka a slovník filosofických pojmů*, Praha 1998, s. 149n.

19 M. HAVELKA, *Dějiny a smysl*, s. 9.

20 MAX WEBER, *Metodologie, sociologie a politika*, Praha 1998, s. 7–108.

způsoby vykazování platnosti učiněných tvrzení a závěrů než v „oborové kultuře“ (diskurzu, paradigmatu) filozofie. Přitom tyto „oborové kultury“ se mohou navzájem mohou v mnohém inspirovat, nejsou však na sebe navzájem převoditelné, nebo alespoň nejsou převoditelné ve svém plném rozsahu. Tyto „oborové kultury“ si však zároveň kupříkladu od sebe vypůjčují pojmy. Tím však může docházet k nerefektovanému přenosu „modelů z jiné reality“, jak upozorňuje Jan Patočka (s. 197), jejichž platnost či neplatnost je však v té disciplíně, která si je od druhé vypůjčila, nevykazatelná, nebo není vykazatelná plně.

Karel Kučera, a to při kritice nikoli marxismu, nýbrž vlivu Patočkových názorů a teorií na některé české historiky 70. a 80. let, odmítavě poznamenává, že některým závěrům „ustupuje i vážná věda (...) zvláště když do boje proti konkrétním faktům lze úspěšně zapojit i celé filozofické soustavy“ (s. 478). Při veškerém uznání, které Kučerův text zasluhuje, je jen těžké se ubránit pocitu, jako by zde stále ještě přetrvávaly stopy kdysi gollovského (a nutno říci, že nešťastného) tvrzení, že dějiny je nejprve nutno poznat a teprve poté hodnotit. Bylo-li by tomu tak, byl by to ústup od toho, co v rámci noetické reflexe dějepisců ve 20. a 30. letech učinili Emanuel Rádl, Bedřich Mendl, Jan Slavík či Karel Kupka nebo později Zdeněk Kalista a Bohdan Chudoba (s. 26–27).

Kučerův výrok však nelze bez dalšího vytrhávat z kontextu kritiky konkrétních tezí o povaze českého, resp. českoněmeckého národa, a podsouvat mu zevšeobecnující obsah. V diskusi navazující na *Právo na dějiny* navíc nalezneme i soustavnější snahy vyslovit se k otázce apriorních složek dějepisného poznání/rozumění. Luboš Kohout v tomto smyslu uznává význam „světového názoru“ badatele a nadto se snaží odlišovat vědu a teorii od ideologie (s. 387, 392), byť se sám nevyhne reliktním ideologického nálepkování (srov. termín „regresivní tradice“, s. 388). Sami autoři *Práva na dějiny* se k těmto otázkám podrobněji vyslovují v *Dějínách a dějepiscově jako kulturních fenoménech*. Odmítají sice „ideologický apriorismus“, ale zároveň uznávají badatelův společností podmíněný „zájem“ coby složku dějepisného „rozhovoru“ s minulostí (s. 402–403). Neřeší však, jak odlišit tento zájem od ideologického apriorismu.

Samozřejmě uznání apriorních složek dějepisného poznávání nalezneme rovněž u Boženy Komárkové. „Každá doba píše své dějiny znovu, protože pohled na ně se mění podle hodnot, které nová doba přinesla. A změna hodnot přináší změnu pohledů na stejná fakta“ (s. 495). Přímou nabídkou vidět v tom analogii se stanoviskem Jana Slavíka, opřeným o Maxe Webera, že „nové kulturní ideje“ („hodnotící ideje“ či „kulturní hodnoty“) povedou k tomu, že „v témže množství historického materiálu bude možné postřehnouti nové zjevy“.²¹ Text Boženy Komárkové

21 MILOŠ HAVELKA (ed.), *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*, Praha 1995, s. 599–672, 739–747.

zároveň dokládá, jak se v protestantismu nakloněné linii filozofické reflexe českých dějin přeci jen prosazovala určitá historizující metoda. Vynikne to, pokud výklad Komárkové poměříme s postupy Masaryka a Rádlá.

Rádl (1925) hájil Masarykovo pojetí smyslu českých dějin včetně toho, že určité hodnoty (reformační ideály), které bychom měli dnes sdílet, jsou zároveň v zásadě shodné s těmi, kterých si byla vědoma reformace sama (tehdejší aktéři, řekli bychom nynější terminologií). Avšak Rádl byl již ve svém postupu trochu historičtější než původně Masaryk, neboť kupříkladu rozlišoval mezi „formálním právem“ a „právem věcným“ vymezit určité pojmy (například „reformace“). Zároveň i připouští, že při studiu vědomého rozhodování našich předků za ně můžeme „domyslet“ a „formulovat přesněji“ ty jejich myšlenky, o něž jde zároveň i nám. Tomuto filozofickému a badatelskému zacházení s hodnotami se svým způsobem pokusil dát hlubší teoretický základ Mirko Novák. V souladu se svou koncepcí „historické skutečnosti“ Novák uvažuje o „hodnotách“ jakožto o „uvědoměném lidském bažení“. I když pomine jeho vědomost, „působí [tzn. hodnoty] v celku historické skutečnosti dál (...) i když bažení po nich a užívání jich je zautomatizováno“. Avšak i zautomatizovaná hodnota „opět se hodnotou historickou stane, jakmile [vědomé] bažení po ní nabude takové účinnosti, že novým způsobem pronikne v skladbu historické skutečnosti“.²²

Komárkové již nejde o to prokázat, že se ve vědomí (v aktérské intencionalitě) lidí 15. století objevují tytéž hodnoty jako dnes. Dokládá jen, jak se v české reformaci 15.–17. století objevuje motiv „svobody svědomí“, jenž je významný i pro moderní koncept lidských práv. Přitom jí v případě některých pramenných textů nejde o to doložit přímé rozvíjení tohoto motivu, ale postačuje jí, když v tomto smyslu interpretuje jejich „podtext“ (s. 495–496). Její postup částečně připomíná metodické stanovisko Karla Stloukala. Ten ve snaze propojit „idealisticko-teleologické stanovisko“ se „stanoviskem empiricko-pozitivistickým“, tedy postup filozofie dějin s přístupem dějepisců, nahlížel „hodnoty“, kterých se lidstvo snaží dosáhnout a spatřuje v nich „smysl dějin“, jako „ideje“, jejichž dějinné působení lze dokládat v podobě „motivů“ v pramenných textech.²³ Míra, s níž Komárková „historizuje“ hledání hodnot, které mohou propojovat dnešek s minulostí, nedosahuje ale způsobů, jimiž byla v 80. letech 20. století v českém dějepiscství dějinně kontextualizována husitská tematika.²⁴

22 MILOŠ HAVELKA (ed.), *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*, s. 435–469; MIRKO NOVÁK, *Hodnoty a dějiny*, Praha 1947, s. 122.

23 MILOŠ HAVELKA (ed.), *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*, s. 766–776.

24 Srov. FRANTIŠEK ŠMAHEL, *Husitská revoluce*, díl 1: *Doba vymknutá z kloubů*, Praha 1993; TÝŽ, *Husitská revoluce*, díl 2: *Kořeny české reformace*, Praha 1993.

Podprahová přítomnost „filozofie identity“?

Miloš Havelka soudí, že diskuse kolem *Práva na dějiny* dokládá, „jak silně zakotvené byly (a jsou dosud) v hlavním proudu české historiografie evangelicko-demokratické a národně sociální obrazy českých dějin“ – oproti pohledu katolicko-konzervativnímu – „a jak malá je ochota k čistě badatelskému pojetí jejich kontinuit i k pluralistickému pojetí jejich výkladu, nemluvě o toleranci k pojetím světonázorově odlišným“ (s. 50, obdobně i závěry na s. 58). Aníž bych chtěl toto hodnocení jakkoli zpochybňovat, domnívám se, že při rozboru jednotlivých symbolických center, která jsou v rámci uvedených pojetí dějin užívána, by mohlo být zajímavé vedle porovnávání těchto pojetí dějin jako ucelených tradic zároveň uvážit i jejich jednotlivé roviny či vrstvy. Lze (ideálně-typicky) rozlišit přinejmenším – řekněme – vrstvu „empiricko-historickou“, popřípadě „empiricko-sociologickou“, která je spíše deskriptivní, analytická či zčásti i syntetizující (zároveň založena určitými apriorními východisky), od vrstvy „filozofické“, míněno ve smyslu dějin filozofie nebo jako filozofické analýzy myšlenkových systémů; konečně pak shledáváme vrstvu „eticko-normativní“, v níž se již (tolik) nebádá, neanalyzuje, ale naopak se kladou hodnoty, které mají platit.

Jedním z rysů českého myšlení o dějinách a společnosti je poměrně častá, zejména na implicitní přítomnost toho, co u Hegela kritizuje Popper jako „filozofii identity“, tedy přesvědčení, že co je skutečné, je také rozumné, a co je rozumné, je dobré.²⁵

Nemusí to být přímo vliv Hegelův, ale výsledek vlivu marxismu. „Filozofie identity“ vede k přesvědčení, shodnému i s durkheimovskou sociologií, že dějinným, sociologickým či kulturně-antropologickým poznáním lze ospravedlňovat, že ony tři vrstvy by měly být plně propojeny. Tomu je však oponováno například u Maxe Webera tím, že sociální vědy mohou člověku sice říci, *was er will* a *was er kann*, ne však, *was er soll*.²⁶ Weberovo stanovisko, lze dodat v souladu s Milošem Havelkou, je nesporně z noetického i metodologického hlediska konsekventnější.

Závěry historických, kulturních či sociálních věd tak nemohou porazit etický ideál. Na druhé straně etický ideál nesmí být důvodem k voluntaristickému výběru dat a faktů, která se „smějí“ ve vědě vzít v potaz. Zároveň je nutné vzít na vědomí, že historická kontextualizace vzniku určitého ideálu je prostě odlišná od filozofického výkladu jeho začlenění do širších myšlenkových celků. Snad by se právě podprahovou přítomností „filozofie identity“ dalo vysvětlit, proč ne jeden odpůrce

25 KARL R. POPPER, *Otevřená společnost a její nepřítel*, Praha 1994, díl 2, s. 40–43.
26 M. WEBER, *Metodologie, sociologie a politika*, s. 9–10.

Patočkova akcentování Bolzanova pojetí národa, právě tak ale i ne jeden zastánce této jeho koncepce, Patočkovi de facto neporozuměl (v tomto smyslu by bylo možné číst i kritiky Karla Kučery, s. 478). S tím souvisí i „snaha odpojit od sebe Masarykovo evangelicko-demokratické a Patočkovo existencialistické pojetí dějin“, o níž Havelka mluví ve spojitosti s diskusí o Podivenovi (s. 51). V tomto smyslu je i zcela na místě Havelkova otázka, zda „lze ještě stále, po strukturalistických a systémových výkladech historického procesu, hovořit o historické kauzalitě, jak se to u nás často děje v obranách odsunu“ (s. 58). Tak se mnozí historikové přidružují evangelicko-demokratického a z něj zčásti vycházejícího národně sociálního pojetí dějin, protože se, namnoze nereflektovaně, v rámci dějepiscevtví chtějí vyslovovat o platnosti ideálů.

Uvedené rozlišení různých vrstev nevyklučuje socio-kulturní kontextualizaci (formulace či nynějšího působení) ideálů (například Otakar Odložilík, s. 139–165, Bedřich Loewenstein, s. 595–602). Z hlediska metodologie sociálních věd je však nutno v socio-kulturním prostoru i s ideály zacházet jen jako s ideálními typy, jak zdůrazňuje Max Weber. To platí i o tezi Erazima Koháka, že Masarykův ideál humanitní je pro nás „sdílenou pravdou“ (s. 331–336). Mohu sice – viděno v rovně svrchu označované jako třetí – takový ideál sdílet, avšak jako „empirický“ historik či sociolog nemohu bez dalšího spoléhat na jeho přítomnost ve společnosti. Zároveň se musím ptát, co se s tímto ideálem děje pod vlivem modernizačních dějinných procesů typu byrokratizace, industrializace apod. Pohlédneme-li na zařazené texty Josefa Lukla Hromádky, Erazima Koháka či Boženy Komárkové, ukáže se, že v porovnání s postupy Alfreda Webera či autorů, kteří reflektovali holocaust (jak ukazuje Enzo Traverso) je v nich menší způsobilost ptát se, co se děje s kolem ideálu humanity a svobody integrovaným pojetím člověka pod tlakem procesů socio-kulturní změny, které vykazují vlastní vnitřní logiku.²⁷ Jako by i zde chyběla jistota, že socio-kulturní a procesuální rozbor podmínek, v nichž má etický ideál působit, jej neznehodnocuje, nýbrž nám dává způsobilost lépe předpokládat možná napětí a konflikty.

„Všemi těmito diskusemi 80. let zvířený prach českého dějepiscevtví se ale bohužel začal znovu usazovat na staré police archivních krabic,“ říká závěrem svého vstupního textu Miloš Havelka (s. 57). Recenzovaná publikace záslužně poskytuje zařazenými texty a způsobem, jímž je k nim čtenář uveden, příležitosti jak v teoretických a metodologických debatách tento prach znovu vzedmout. Ne proto, abychom dosáhli dusivého kašle kolegů, nýbrž proto, abychom kriticko-analytickou

27 ALFRED WEBER, *Der dritte oder der vierte Mensch. Vom Sinn des geschichtlichen Daseins*, München 1953, s. 29–98; E. TRAVERSO, *Trhlina v dějinách. Esej o Osvětlení a intelektuálech*.

úvahou dovedli identifikovat a demontovat „symbolická centra“ českých dějin v jejich vazbě na příslušnou výkladovou tradici a abychom posílili naši schopnost reflektovaně zacházet s pojmy, vnímat meze možností empiricko-historického přístupu a rozlišovat nutná a priori historického poznání od jeho ideologického znásilňování.²⁸

Jan Horský (1963) působí na Fakultě humanitních studií UK, honza.horsky@seznam.cz

²⁸ Tato recenzní úvaha je součástí řešení *Výzkumného záměru MSM 0021620827 České země uprostřed Evropy v minulosti a dnes*, jehož nositelem je Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze.