

Přátelská odpověď přátelským recenzentům i kritikům

Miloš Havelka

Riziko pro autora každého textu a pro editora každého výboru statí spočívá v tom, že čtenář jejich výkonu z mnoha přirozených důvodů (sociálních, historických, kulturních a také světonázorových a generačních) vlastně rozumí lépe než sám autor, resp. editor. Tak by se asi dal zjednodušit jeden z fatálních principů tzv. *dějin působení* (Wirkungsgeschichte) v Gadamerově hermeneutice. Nejen proto, že je prakticky nemožné plně a věrně rekonstruovat původní autorův záměr, neboť ten je přístupný pouze prostřednictvím toho, co bylo nějak zformulováno a předloženo, ale zejména proto, poněvadž proměnami doby i každým výkladem se text nutně dostává do nových významových kontextů. A čtenář (a samozřejmě i recenzent) k cizímu textu přistupuje vždy z půdy jiné životní i intelektuální (a v některých složkách potenciálně i rozsáhlejší) zkušenosti, často s jiným zájmem a většinou i s odlišnou vnímavostí.¹ Proto může cizím textům rozumět plným právem jinak a hlavně z nich vyčíst i to, o čem jejich autor sám třeba nevěděl, anebo co sám (a zase z důvodů kulturních, světonázorových či generačních) nebyl s to zachytit nebo zformulovat.² Nehledě na historické proměny funkcí, norem a hodnot ve vývoji světonázorových struktur, což je důležité zejména při výkladu textů historicky starších.

Tomu by se však nemělo rozumět zjednodušujícím způsobem jako nějakému relativizačnímu principu, nebo dokonce jako postmoderní hodnotové neutralizaci, a nemá to znamenat ani sebeomlouvání autora, ani zlehčování recenzních a kritických činností, ale spíše jen upřesňovat jejich vzájemnosti, případně jejich možné míjení se.

1 Jen na okraj a jako příklad nejednoznačnosti dějin působení mého výběru i argumentace je zde možné uvést, že zatímco pro kolegu Putnu mám spontánně a podvědomě nejbližší ke stanoviskům proudu (evangelicko) masarykovsko-demokratického, třeba pro francouzského Masarykova biografa Alaina Soubigou jsem historik a sociolog blízký katolickým kruhům – srov. ALAIN SOUBIGOU, *Tomáš Garrigue Masaryk*, Praha-Litomyšl, 2004, s. 78–79. A ve veřejných diskusích s Jaroslavem Opatem jsem v souvislosti s formulací z prvního dílu, že už „před první světovou válkou bylo zřejmé, že vědecky a hlavně metodologicky ze sporu vyšla vítězná Gollova škola, že se její metodologický historismus ukázal silnější než Masarykův realismus smyslu“ – srov. MILOŠ HÁVELKA, *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*, Praha 1995, s. 27 – byl několikrát označen za současného hlavního Masarykova kritika a dezinterpretu. Dokonce se objevila nepravdivá denunciacce, že je to tím, že jsem příbuzný s protektorátním Jiřím Havelkou.

2 Z tohoto hlediska je tedy četba cizích textů vždycky zároveň výzvou k propátrávání vlastních stanovisek (a předsudků).

V případě vydání druhého dílu *Sporu o smysl českých dějin 1938–1989* podobný princip interpretační otevřenosti platí vícenásobně: na straně autora a editora možná silněji s ohledem na formulace v textu předmluvy a na specifika výběru do knihy zařazených (i nezařazených) příspěvků, vzniklých v proměnách let 1938–1989, a samozřejmě také na straně čtenáře, případně recenzenta, s ohledem na rozdíly, dané potenciálně odlišným porozuměním jednotlivým textům (a jejich kontextům), a také tím, jak (ze své pozice) hodnotí dějiny jejich působení.

Je proto třeba zdůraznit, že to, co Martin C. Putna ukazuje jako vnitřně spornou snahu o zaujetí „metaideové“ pozice objektivního historika sporu, nebylo, a s ohledem na shora konstatované ani nemohlo být mým východiskem, natož mým cílem. Vybrané texty mají přiblížit různé pozice, z nichž se argumentovalo, a zároveň i ukazovat (a pokud možno dokládat) zvláštní, v jednotlivých textech a fázích sporu se prosazující „heterogonii účelů“, tzn. navazování jeho témat a obsahů na další motivy, které tato základní témata a obsahy ze své strany více či méně posouvaly nebo reformulovaly, což samozřejmě neznamená, že by se o jednotlivých položkách výboru nemělo diskutovat. Méně výraznou se přitom ve druhém svazku ukazovala problematika metodologická. V žádném případě tedy nemělo být výsledkem přitakání jednomu ze zformulovaných přesvědčení.

Nepominutelnou funkcí jednotlivých, ke sporu se vyjadřujících a ve druhém díle prezentovaných autorů byla totiž od počátku snaha, nacházet a potvrzovat, možná dokonce přímo simulovat národní a kulturní hodnoty, vytvářet k nim „historické obrazy“ a události předkládat jako „reprezentace“ různých, v nich skrytých hodnot, a tak přímo i nepřímo stabilizovat národní společenství, potvrzovat hodnoty, konstruovat jeho perspektivy a akumulovat jeho symbolický kapitál.

Nejširší folií mých úvah byly tedy přístupy rozumějící „sociologie vědění“, zdůrazňující historicky konkrétní i zvláštní ideové a nikoli „metaideové“ pozice, a to nejen proto, že metaideovost lze sice podle mne proklamovat, ale v praxi není možné čestně dodržovat, ale také proto, že z mého hlediska metaideovost představuje jen snahu o jinou formulaci ideálů sporného, jen deskriptivního a enumerativního „pozitivismu“, který se mi pro daný případ zdá stejně málo produktivní, jak ošidné bývá z druhé strany i hledisko přetěžované světonázorem.

Celý spor o smysl českých dějin, jak se vyvíjel a proměňoval od konce 19. století dodnes, je pro mne především zvláštním druhem kulturně politického diskurzu moderního češství, na jehož utváření se společně – vzdor v knize ukazovaným (i neukázaným) rozdílům – podíleli a podílejí aktéři, obhajující různé ideové a doktrinární pozice, často s tendencí si dějiny přisvojovat a politicky hierarchizovat. Management dějin se mi přitom v příspěvcích druhého dílu zdál mnohem silnější než v případě dílu prvního, nemluvě o povýšené kritickém zamlčování jeho jednotlivých faset v oficiálním marxismu.

Produktivnější než možné aktualizace jednotlivých stanovisek, nebo dokonce možné přitakávání těmto stanoviskům se mi proto ukazoval přístup z pozic „dějin idejí“ nebo přímo kritiky ideologií. To znamená, že alespoň v intencích a podtextech jsem se orientoval podle vazby jednotlivých vybraných statí k širším politickým a kulturně civilizačním realitám, případně s ohledem na jejich legitimizační potenciál. Přehlížet jsem samozřejmě nemohl ani to, že řada textů vznikala takříkajíc ve vzájemném časovém nebo i významovém kontaktu.

Základní odlišení dvou podob českého dějepiscectví, které jsem v knize použil, totiž evangelicko-pokrokářské a katolicko-konzervativní, pochází v zásadě od F. X. Šaldy. Na rozdíl od něho však bylo míněno méně esenciálně, spíše je jen dodatečnou badatelskou konstrukcí za účelem elementárního rozčlenění látky a její reifikace, a mělo by sloužit jen k naznačení intence, nikoli jako nejvyšší hledisko kritiky.

To znamená, že vybrané texty mají být viděny také ve svém zasazení do jiných myšlenkových kontextů, než jsou historiografické, totiž právě do kontextů světonázorových, doktrinárních, hodnotových, nacionálních atd. Představují různé pokusy o řešení „české otázky“ z předpokladu její vnitřní nejistoty a možná i z pocitu slabosti skupinové identity, již jednotliví autoři reprezentují, což se v určitém okamžiku může zdát zajímavější než jednotlivé konkrétní pokusy o odpověď.

Ne náhodou Masarykova *Česká otázka*, s jejímiž výklady je vznik sporu přirozeně spojován, vznikla jako pokus o vyplnění kulturního a politického hodnotového vakua po rukopisné krizi. Tvrzení, že „výběr autorů evangelické a/nebo masarykovské obedience“ je reprezentativnější než výběr autorů katolických, je možná optický klam, pocházející z faktu, že oni prvně zmínění měli z věroučných, případně i politicko legitimizačních důvodů mnohem větší zájem na obhajobě jedné z hlavních Masarykových (ve skutečnosti od Palackého pocházejících) tezí sporu o významu husitství a reformace pro české dějiny vůbec a národní život zvlášť. V nejširším, případně v ideálně typickém smyslu slova „autokefální“ církve (a jejich „mluvčí“) nepochybně potřebují z legitimizačních důvodů více dějin a více historické paměti než třeba „mluvčí“ církve ve stejně ideálně typickém smyslu „transmontáni“. Zdálo se mi rovněž důležité naznačovat i možná skrytá příbuzenství: marxistické pojetí českých dějin má spontánně blíže k evangelicko-pokrokářskému než konzervativně-katolickému, i když třeba Petr Čornej poukazoval na filiace mezi Tomkovým Žižkou a marxistickými výklady husitismu.

To všechno pro mne také znamenalo, že ničemu nemůže pomoci upřednostňování jedné pozice na úkor druhé, ale že obě nejzákladnější stanoviska je třeba vidět a ukazovat jako v určité době vzniklý, historicky jedinečný (a v jiných národních kulturách neznámý) celek, který má z odborně badatelského hlediska většinou charakter „falešného vědomí“, přinejmenším charakter tezí, jež není možné vědec-

ky ani vyvrátit, ani potvrdit. Jejich „nefalzifikovatelnost“ v popperovském smyslu obsah těchto tezí sice vyřazuje z postupů vědeckého-historiografického bádání, což ale rozhodně neznamená, že by jejich analýza měla být nedůležitá, nebo dokonce nezajímavá. Pouze vypovídá o něčem jiném, než člověk na první pohled očekává.

Odtud by se mělo rozumět třeba zařazení, resp. nezařazení jednotlivých textů. Otázek, které jejich výběr navozuje, je více. Třeba o důvodech absence eseje Milana Kundery o *Českém údělu*, který inicioval známou diskusi s Václavem Havlem (a dalšími) na přelomu roku 1968/1969, proti jehož publikaci autor protestoval. I když mne Kunderovo odmítnutí souhlasu k publikaci s ohledem na zamýšlený celek mrzelo, nakonec absenci této diskuse nepovažuji za tak fatální, protože její klíčové texty byly téměř kompletně publikovány v poznámkách k *Sebraným spisům* Václava Havla v nakladatelství Torst, a jsou tedy dostupné. Jejich stručné komentování v předmluvě se mi proto zdálo dostačující.

Zásadnější otázka (upozornil na ni také Martin Nodl)³ směřuje k nepřítomnosti „hlasatelů revolučních tradic“ a k minimu příspěvků marxistických. Důvodem v tomto případě bylo, že u nich, resp. v nich došlo k odmítnutí masarykovské otázky po mravní závaznosti nalezeného humanitně náboženského smyslu, a sice pomocí představy o zvláštních materiálních silách dějin, a k údajnému naprostému vyřešení otázky prostřednictvím *přátelství se Sovětským svazem na věčné časy*. Politická doktrinalizace, apologetický ráz formulací, opakování argumentů, někdy až komický prezentismus,⁴ nebo přímo zákazy jak směrem k bádání o „sporu“ samém, tak o jeho starších interpretech, činí – až na výjimky – tuto ideologickou pozici intelektuálně málo zajímavou. Její zaujetí kauzálně i logicky znemožnilo zabývat se teoretickými i obsahovými otázkami smyslu dějin, a výkony jejich stoupců by se spíše měly stát předmětem kritik proměn a vývoje moderní české historiografie, již – vzdor mínění některých – prezentace různých stanovisek ke sporu o smysl českých dějin nemůže nahradit.

Naopak úvahy nad kontroverzním dokumentem *Charty Právo na dějiny*, i přes jeho těžiště v kritice normalizační historiografie, podle mne s diskusemi o smyslu dějin souvisejí svým důrazem na morální rozměr jak historických událostí, tak historiografické práce samé, a také diskusními kontexty, které to navozovaly. Na jednotlivé problémy zařazených textů poukazuje také Martin C. Putna. Třeba v případě Josefa Bezdíčka ale nebyla záměrem kompromitace katolických kritik

3 MARTIN NODL, *Glosy historické XXIII*, Souvislosti 2007, č. 1, s. 288–290.

4 Jen pro ilustraci připomeňme Nejedlého označování Jana Žižky za komunistu a císaře Zikmunda za fašistu.

Masaryka, ale poukaz na přežívání určitého druhu konzervativní argumentace. V této souvislosti se mi zdál Bezdíček „reprezentativnější“ než třeba Rudolf Voříšek, z jehož formulací, vzniklých na počátku okupace, zaznívají emoce naprosto nezvládnuté. Podobně nemá být Konstantin Miklík dokladem vydavatelových sympatií k masarykovskému, resp. protipekařovskému táboru, ale příkladem „disipativní pozice“, ze které si Miklík, podobně jako třeba E. Rádl, mohl v Masarykově myšlení povšimnout některých antiliberalistických tónů, a naopak v postojích Pekařových předpokladů liberalistických, což se mi i dnes zdá zajímavé nejen s ohledem na mezitím vytvořené názorové stereotypy. „Antiuměleckost“ a „moralismus“, které kolega Putna u Miklíka zdůrazňuje, pro mne činí toto stanovisko srozumitelnějším, i když jeho podrobnější analýza by patřila spíše do diskuse o síle a slabostech českého konzervatismu. Souhlasím však s Martinem C. Putnou, že nejpronikavější myšlenky ke sporu z „katolického tábora“ představuje do druhého dílu zařazený text Karla Skalického, jakkoli si nejsem jist, že odhalování jednotlivých tradic jako „vrstev dějinně národního vědomí“, zdůrazňovaných také Chudobou, a mimochodem diskutované nezávisle na vytvořených pozicích „sporu“ už v polovině 20. let,⁵ může být pro pojetí smyslu tak plodné, mimo jiné proto, že dovoluje předpokládat metahistorické kauzality a zdůrazňuje obsahovou komponentu filozofie dějin, zakládající stereotypy orientací a chování, na úkor její komponenty metodologické. Skalického paradox se mi zdá spočívat v tom, že jeho – Putnou vyzvednuté – překonání „tradiční kontradikce katolických a evangelických“ pozic v „postideologickém“ směru lze zároveň chápat jako překonání filozofie dějin vůbec a její elementární touhy po univerzalizujícím výkladu zvláště. Proto se mi zde otázka tradic přesouvá ze sféry filozofie dějin do roviny problémů utváření historické paměti (a historického zapomínání), ba dokonce do s tím spojené oblasti „politiky s dějinami“.

Pokud jde o ostatní osobnosti z katolického tábora, nad některými Martinem C. Putnou jmenovanými, zejména nad Jaroslavem Durychem, jsem opravdu uvažoval, ale nakonec, většinou z důvodu rozsahu antologie, nikoho z nich nezařadil, mimo jiné také proto, že nikdo z nich – pokud vím – samostatnou a koncentrovanou stať k hlavnímu tématu knihy prostě nenapsal. Durchovo *Bloudění* pro mne ale i tak zůstává nejpřesvědčivější literární reprezentací konzervativně-katolického pojetí českých dějin a představuje rozhodující pendant k Jiráskovu *Temnu* jakožto reprezentaci výkladu pokrokářsko-evangelického.

5 Například Milan Hodža ještě jako ministr školství vyzýval historiky k rozvíjení cyrilometodějských tradic jako potřebného duchovního základu „čechoslovákismu“. Na to pak také navazovala produkce úvah o různosti a koexistenci národních tradic: husitských, obrozenských, legionářských atd.

Velkou výzvou byl pro mne Bohdan Chudoba, který problematice smyslu a obrazu českých dějin věnoval teoreticky zajímavou první kapitolu své knihy *Jindy a nyní* z roku 1946, kde byly – mimo jiné – formulace tradic zdůrazněny jako hlavní výsledek historického poznání. K Chudobovi jsem se ale, podobně jako k absenci Zdeňka Kalisty, vyjádřil v předmluvě. Pokud jde o pozdější vývoj Chudobových stanovisek, musím jen litovat, že s jejich částečnou prezentací v časopise *Souvislosti* jsem se mohl seznámit až po odevzdání mého rukopisu do nakladatelství v roce 2002.

Text Františka Schwarzenberga *O smysl našich dějin* vyšel v roce 1969 v periodiku Československé společnosti pro vědy a umění *Proměny* a přímo souvisí s tématem, a to na rozdíl od jeho textu *Masaryk a naše státnost*, který vznikl pro masarykovskou konferenci ve švýcarském Interlaken, konanou na jaře roku 1980, a rovněž vyšel v *Proměnách*. Byl pak znovu otištěn v samizdatovém vydání *Masarykova sborníku VII*, připraveném ke 130. výročí Masarykova narození. V prostředí českého disentu, tehdy diskutujícího o problémech smyslu českých dějin dost intenzivně, působil tedy zřetelněji František než Karel Schwarzenberg, vzdor tomu, že nebyl historik, ale diplomat a politolog. Je ale možná opravdu chybou, že vůbec nebylo zařazeno alespoň něco z historika a heraldika Karla Schwarzenberga, třeba jeho menší text z roku 1937 *Politická myšlenka Josefa Pekaře*, který však mířil jinam a nadto by patřil do prvního dílu výboru, kde ale problémy s rozsahem knihy byly ještě větší než v dílu druhém. Toto čistě pragmatické hledisko rozsahu, jakkoli důležité, však nemíním jako omluvu mého výběru, a to ani pro případ prvního svazku, ani svazku druhého.

Jistě je pravda, že příspěvky, vybrané do druhého dílu, nemusí být pro někoho celkově tak výrazné a co do svého významu tak jednoznačné, jako tomu bylo v případě dílu prvního, za což ale jejich editor nemůže. Přesto se domnívám, že zejména texty Jana Patočky, Mirko Nováka, Karla Skalického, Bedřicha Loewensteina, Boženy Komárkové, Jana Křena či Otakara Odložilíka stojí za víc než jen přečtení (a pouhou registraci), ať už o sobě, anebo i v širším kontextu téměř sto let trvajících diskusí.

Miloš Havelka (1994) působí na Fakultě humanitních studií UK, Milos.Havelka@fhs.cuni.cz