

[2–2019]

history – theory – criticism

dějiny–teorie–kritika

[2-2019]

Fakulta
humanitních
studií UK

Faculty
of Humanities,
Charles University

Obsah | Contents

1. Studie a eseje | Studies and Essays

VLADAN HANULÍK – White Coat Effect: The Making of the Patient-Physician Relationship in Modern Europe
Efekt bílého pláště: utváření vztahu pacienta a lékaře v moderní Evropě 175

VÁCLAV SMYČKA – Ctnost dějinnosti a zatracení bezdějinných.
K dějinnému aktérství v post-osvícenské středoevropské filozofické tradici
The Virtue of Historicity and the Damnation of Non-Historic People. On Historical Agency in the Post-Enlightenment Central European Philosophical Tradition 200

LUKÁŠ PĚCHULA – Literární antisemitismus a konstrukce image židovského národa v meziválečných románech širšího Ostravska. Imagologicko-komparativistická studie
Literary Antisemitism and the Construction of an Image of the Jewish Nation in the Interwar Novels of the Moravian-Silesian Region: Imagological-Comparative Study 224

2. Diskuse a rozepře | Discussions and Disputes

JAN HORSKÝ – „Obecné dějiny“, „obsahová filozofie dějin“ a evoluční teorie
'General History', 'Content-Oriented Philosophy of History', and the Theory of Evolution 253

MILOŠ HAVELKA – Existují obecné dějiny?
Is There a General History? 264

MIROSLAV HROCH – Obecné, světové, globální dějiny?
General, Global, or World History? 270

3. Recenze a reflexe | Reviews and Reflections

S. M. AMADAE – Prisoners of Reason: Game Theory and Neoliberal Political Economy; **HUNTER HEYCK** – Age of System: Understanding the Development of Modern Social Science; **EGLÉ RINDZEVIČIŪTĚ**, The Power of Systems: How Policy Sciences Opened Up the Cold War World (Vítězslav Sommer) 277

PHILIPP THER – Nový pořádek na starém kontinentě. Příběh neoliberální Evropy (Michal Kopeček)	286
DAGMAR HÁJKOVÁ, PAVEL HORÁK, VOJTĚCH KESSLER, MIROSLAV MICHELA (edd.) – Sláva republice! Oficiální svátky a oslavy v meziválečném Československu (Andrea Talabér)	293
OTA KONRÁD, RUDOLF KUČERA – Cesty z apokalypsy. Fyzické násilí v pádu a obnově střední Evropy 1914–1922 (Jakub Rákosník)	298
KRZYSZTOF BRZECHCZYN (ed.) – Towards a Revival of Analytical Philosophy of History. Around Paul A. Roth's Vision of Historical Sciences (Karel Šima)	303
DENISA NEČASOVÁ – Nový socialistický člověk. Československo 1948–1956 (Bohumil Melichar)	314
LUKÁŠ FASORA, JIŘÍ HANUŠ, DENISA NEČASOVÁ (edd.) – Svůdnost sociálního experimentu: nový člověk 20. století (Jakub Vrba)	320
KAMIL ČINÁTL, JAN MERVART, JAROSLAV NAJBERT (edd.) – Podoby česko-slovenské normalizace: dějiny v diskusi (Jakub Rákosník)	324
MARIE BAHENSKÁ, LIBUŠE HECZKOVÁ, DANA MUSILOVÁ – Nezbytná, osvobozující, pomlouvaná. O ženské práci (Radek Hylmar)	330
LENKA ŘEZNÍKOVÁ – Ad majorem evidentiam. Literární reprezentace „zřejmého“ v textech J. A. Komenského (Radmila Prchal Pavlíčková)	335
Editorial Note	339
Upozornění redakce	341

CTNOST DĚJINNOSTI A ZATRACENÍ BEZDĚJINNÝCH K DĚJINNÉMU AKTÉRSTVÍ V POST- OSVÍCENSKÉ STŘEDOEVROPSKÉ FILOZOFICKÉ TRADICI

Václav Smyčka

The Virtue of Historicity and the Damnation of Non-Historic People. On Historical Agency in the Post-Enlightenment Central European Philosophical Tradition

This paper explores the interrelation of historicity and non-historicity as a stable figure that has, in various ways, shaped historical thinking. This began when Augustine established Christian history as a history of redemption, continued through the Enlightenment and Hegelian universal history of progress, and can be seen in contemporary worries about the historicity of Europe and the relationship between history and memory. On the one hand, we note the relative homogeneity of this figure, while on the other hand we demonstrate how this opposing pair has been constantly reinvented from different viewpoints (religion, conscience, climate, statehood, race, openness of being) and been pragmatically adopted in support of often contradictory political aims. The study focuses on the Central European context, where relations to historicity and non-historicity have varied particularly significantly over time, and it does so primarily from the perspective of postcolonial studies.

Keywords: Historicity, Non-Historicity, Redemption, Memory, Central Europe

Václav Smyčka, Research Fellow at the Institute of Czech Literature of the Czech Academy of Sciences, smycka@ucl.cas.cz

Dějinnost chápaná jako reflektovaná situovanost v dějinném čase či schopnost dějinného vývoje patří k tradičním kategoriím evropského, zvláště pak středoevropského myšlení. Dějinnosti přikládali ve vztahu k evropské filozofické tradici ústřední význam hermeneutikové, dialektičtí materialisté i mnozí fenomenologové. Dějinnost byla pro ně poznávací kategorií i předmětem obdivu a pýchy. Představa o dějinném úkolu a o dějinách jako o motoru dění legitimizovala od sklonku starého režimu jednání evropských společností a jejich politiku vůči zbytku světa. Totéž ale dosud platí i obráceně pro historické myšlení, neboť, jak poukázal Dipesh Chakrabarty: „Evropa funguje jako tichý referent historického poznání. [...] Toliko Evropa [parafrázuje Chakrabarty roztrpčeně rozšířený názor, jež spojuje s Husserlem a Marxem], je teoreticky (tzn. na úrovni základních kategorií utvářejících historické myšlení) poznatelná. Všechny ostatní historie jsou záležitostí empirického výzkumu, jenž obaluje masem teoretickou kostru, kterou je podstatně ‚Evropa‘.“¹

Je-li však Evropa – tolik výchozí teze této studie – úzce spjata s dějinným vnímáním a reflexí dějinnosti, je zřejmé i kolébkou nedějinnosti, představy o vydělení určité společenské skupiny, etnika či civilizace z dějinného procesu. Pouze z perspektivy „dějinné“ Evropy totiž mohla vzniknout představa o nedějinnosti a nedějinné existenci jiných skupin, národů a civilizací. Jen z tohoto evropského pohledu je tvrzení, že někdo „má“, ale i že někdo „nemá dějiny“ srozumitelné.²

Problematický vztah dějinnosti a nedějinnosti získává specifický rozměr a naléhavost v kontextu střední Evropy a českých zemí, kde se připisování dějinnosti či nedějinnosti určitým etnikům a sociálním třídám mnohokrát stalo součástí politických konfliktů. Aktéři, kterým byla vytykána pasivní role v dějinách, nezřídka sami upírali svým odpůrcům dějinnou úlohu a role „dějinných“ a „nedějinných“ aktérů se zde obzvláště často střídaly. S tím souvisí i specifický vztah střední Evropy k Evropě jako takové, neboť právě zde se z pochybností a nejistoty ohledně přináležitosti k „Západu“ rodily ty nejvehementnější manifesty evropanství a jeho dějinné tradice. Právě z perspektivy středoevropských a českých intelektuálů je záhodno se proto ptát po tomto problematickém vztahu dějinnosti a nedějinnosti stejně jako po ideologických konstrukcích, do nichž tento protiklad vstupoval. Na následujících stranách se pokusím sledovat proměny

1 DIPESH CHAKRABARTY, *Postkolonialita a zrádnost historie*, in: *Postkoloniální myšlení IV.*, Praha 2013, s. 101, 102.

2 Předem řekněme, že nikoli ospravedlnitelné. Srov. například antisemitsky zaměřený výrok Bruno Bauera, který zde parafrázuji: BRUNO BAUER, *Die Juden-Frage*, *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*. 17. November, 1842, č. 275, s. 1098.

rozlišování „bez-dějinnosti“, „ne-dějinnosti“, „před-dějinnosti“ či „post-dějinnosti“ v několika historických řezech od počátků křesťanského dějepiscectví až po současné diskuse o vztahu dějin a paměti. Několikrát při tom bude zapotřebí vystrídat perspektivu úzce regionální, českou, za perspektivu širě střeoevropskou a světovou, neboť jen tak bude možné postihnout jak obecnost tohoto problému, tak jeho specifické akcenty. Navazuji přitom na svoji studii *Achilles a želva. Osvícenské narativy pokroku a opoždění*,³ ve které jsem se soustředil na problematiku artikulace mocenských vztahů prostřednictvím „narativů opoždění“ a „pokroku“. Nyní bych rád pootočil pozornost od zpoždění a fázového posunu přímo ke vztahu „dějinnosti“ a „bezdějinnosti“, tedy k jisté limitní formě fázového posunu, o níž jsem dosud neuvažoval.

Dějiny a spása

Sv. Augustin z Hipponu měl v základní otázce, tedy v otázce spásy, jasno: nevěřící, ti, kteří nepřínaležejí k církvi, jdou rovnou bez odvolání a možnosti úniku do pekla.⁴ Složitější je to ale s věřícími, u nichž teprve jejich skutky definitivně ukáží, zda budou spaseni, vystaveni přechodně očistnému ohni či úplně zavrženi. Uvnitř pozemské církve proto probíhá dějinný střet pozemské a neviditelné nebeské církve, v němž se teprve spása stává zjevnou. Dějiny jsou dějinami těch, u nichž není výsledek předem úplně zřejmý, postupně se však v dějinách zjevuje. Dějiny a jejich motor, totiž spor nebeské a pozemské církve, se týkají pouze jedné části známého světa, naopak barbaři zůstávají jen diváky tohoto dějinného střetu. Ti v dějinné scéně navržené Augustinem nemají přisouzenou žádnou roli, takže jejich předem zřejmé zavržení znamená z perspektivy křesťanské eschatologie tolik, co být bez dějin.

Problém, jak se v takto „zúžených“ dějinách spásy vyrovnat též s dějinami známých nekřesťanských kultur, řešila po staletí teorie „čtyř říší“, odvozená ze snu krále Nabuchodonozora, zaznamenaného v knize Daniel. Čtyři světové říše – asyrská (či podle jiného výkladu babylonská), médská, perská a římská (pokračující ve Svaté říši římské) – ztělesněné různými kovy o klesající hodnotě – tvoří osnovu dějin směřujících od stvoření světa přes první příchod Krista k jeho druhému příchodu a apokalypse. Tyto říše mohly být zahrnuty do světových dějin proto, že se jimi vine biblické vyprávění o spásě židovského národa a pozdě-

3 VÁCLAV SMYČKA, *Achilles a želva. Osvícenské narativy pokroku a opoždění*, Dějiny – teorie – kritika 12/2015, s. 22–39.

4 JACQUES LE GOFF, *Zrození očistce*, Praha 2003, s. 78.

ji křesťanů. Pokud chtěl křesťanský dějepisec hovořit také o jiných kulturách a říších, musel je rovněž podobným způsobem propojit s osou eschatologického příběhu. Díky tomu mohli středověcí kronikáři světových dějin organizovat bezpečně svůj výklad kolem osy spásy, aniž by se nechali zneklidňovat existencí jiných společností a kultur. Ota z Freisingu, abych uvedl alespoň jeden ilustrační případ, si tak mohl v úvodním dopise své světové kroniky *Historie aneb o dvou obcích* poznamenat: „I z Danielova vidění se lze dozvědět, že od počátku světa zde byla a že až do jeho konce zde zákonitě postupně budou čtyři hlavní říše, které ční nad všemi ostatními. Vyjmenoval jsem zde v časové posloupnosti jejich vládců (...) ostatní říše probírám pouze příležitostně, je-li potřeba ilustrovat proměnlivost dějů.“⁵

Vše ostatní než osudy čtyř říší, jež jsou osou dějin spásy, je možné přibrat do výkladu dějin světa pouze tam, když je to nezbytně nutné k vysvětlení osudů zmiňovaných říší. Model čtyř říší řešil problém, jak nadále vyprávět o střetu pozemské a nebeské církve, jenž stojí i v titulu Otovy kroniky, přestože jsou již z prací geografů známé rozsáhlé společnosti a říše mimo tyto čtyři. Pokud nějaký neobvykle zcestovalý světový kronikář, jakým byl třeba Jan Marignola, nezbytně toužil zahrnout do univerzálních dějin i své zkušenosti s jinými kulturami a říšemi, činil tak stále pouze ve vztahu ke křesťanským dějinám spásy. Líčení jeho mise coby papežského legáta na dvoře čínských císařů se tak proplétá s biblickými, římskými a českými dějinami, čímž dokládá světovou platnost křesťanské víry i v těch nejdálejších oblastech tehdy známého světa.⁶

Augustin tímto pojetím dějin, jak známo, rozvinul koncepci křesťanského dějepisectví, a dal tak dosavadní antické a hebrejské historiografii nový tvar. Není zde přitom tak podstatné, zda budeme chápat Augustinův model dějin s Karlem Löwithem a Rudolfem Bultmannem jako vzor moderního dějepisectví, kde nahradil eschatologii sekulární pokrok,⁷ či jej chceme chápat s Hannou Arendtovou jen jako jednu kapitolu v řadě vícera diskontinuálních modelů dějin.⁸ Podstatné je, že se zde poprvé v této jasnosti objevilo rozlišení dějinných a nedějinných národů, které později našlo uplatnění i v řadě dalších historických koncepcí s důsledky do naší přítomnosti. Rozlišení dějinných a nedějinných národů proniklo do mnoha dalších dějepisných projektů a dostávalo zde stále nové podoby.

5 OTA Z FREISINGU, *Historie aneb o dvou obcích*, Praha 2017, s. 35.

6 MARIE BLÁHOVÁ (ed.), *Kroniky doby Karla IV.*, Praha 1987.

7 KARL LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, in: Týž, *Sämtliche Bände*, díl 2, Stuttgart 1983; RUDOLF BULTMANN, *Dějiny a eschatologie*, Praha 1994.

8 HANNAH ARENDTOVÁ, *Mezi minulostí a budoucností*, Brno 2002, s. 65.

První z proměn této figury představovala postupná sublimace otázky spásy do pouhého morálního soudu nad historickými aktéry. Ačkoli dějiny přestaly již dávno být explicitně příběhem o spásě a ztracení, v morálním hledisku historikova soudu, který si dějiny ještě dlouho poté uchovaly, zůstal do jisté míry zachován. Celé humanistické i raně osvícenské dějepisectví proto stále ještě sdílelo v hesle *historia magistra vitae* představu o dějinách jako soudu nad těmi, kteří mají svobodu hřešit. Morální hledisko, jako jakýsi článek mezi moderním dějepisectvím a eschatologickým rámcem, zůstalo zachováno ale též u velké části osvícenských historiků, kteří upínali svoji pozornost k sekularizovanému pokroku. Tak ještě pražský historik Johann Heinrich Wolf, přednášející v letech 1782–1784 na Karlo-Ferdinandově univerzitě o univerzálních dějinách, vedle apelu na „světoobčanský“ názor a univerzálnost dějin rozlišoval též mezi národy, jež „mají tu čest“ být součástí univerzálních dějin, a těmi, které tuto čest nemají: „Jen těm národům bude proto vyhrazena čest vystupovat v univerzálních dějinách, které se vyznamenaly utrpením, jejichž vědy, umění, způsob uvažování, zákonodárství, náboženství, zvyky, dobovačné zisky měly buďto na celé lidské pokolení, nebo alespoň na jeho podstatnou část znatelný vliv, že jimi bylo soudobé lidstvo zřejmým způsobem ve svém tehdejší vývoji zasaženo a že tím také byl i jejich přítomný stav nepřímo ovlivněn k lepšímu či horšímu. Ani věk, ani velikost říše nedávají těmto národům více nárok na univerzálně historickou hodnotu (...) jen když učinily pro celek přibližně stejně moc či stejně moc vytrpěly. Malý národ má v univerzálních dějinách mnohem větší hodnotu než obrovské říše, pokud přispěl k dobru či zkažení lidstva něčím významným, zatímco ony říše žily čistě pro sebe, aniž by zvláštními činy pomohly či uškodily lidstvu.“⁹

Dějiny byly ještě dlouho po rozpadu explicitního eschatologického programu dějepisectví i nadále střetem zlých a dobrých lidí, národů a civilizací a indiferentismus v nich neměl místo. Ačkoli tito osvícenští teoretikové dějepisectví jako Wolf již nezdůrazňovali, že daný morální či naopak výrazně nemorální přínos toho kterého národu by měl něco společného se spásou a ztracením, je zřejmé, že tyto okolnosti stály i nadále v pozadí otázky po „dějinnosti“ či „nedějinnosti“ toho kterého aktéra.

Eschatologické hledisko dějinného jednání se ale v některých případech mohlo natolik vytrácet, že se proměnilo v pouhé konstatování „pamětihodnosti“ konkrétních událostí. Jeden z Wolfových následovníků na katedře světových

9 JOHANN HEINRICH WOLF, *Erste Vorlesung von dem wahren Begriffe, den Eigenschaften, und dem Nutzen der Universalhistorie gehalten an der Prager Universität bey dem angehenden Schuljahre 1783 im Monat November*, Prag 1783, s. 7.

dějin v Praze, Joachim Maria Bocklet, rozlišoval již pouze „hlavní“ a „vedlejší“ národy, z nichž první není možné ve světových dějinách opominout pro jejich pamětihodnost, zatímco druhé není třeba brát v potaz: „Mezi hlavní národy se počítají takové, které se velkými činy staly pamětihodnými, a tím získaly znatelný vliv na celé lidstvo či na jeho značnou část. V důsledku toho pak tyto národy hrály ve velkých proměnách světa významnou roli a přispěly jako hlavní příčiny k dosažení nynějšího stavu, ve kterém se lidstvo nachází.“¹⁰

Vedlejšími národy nazýval Bocklet „všechny ostatní, jimž bylo dopřáno jen to, aby hrály při všech těchto násilných či postupných, ničivých nebo blahodárných proměnách jen podřadnou roli“.¹¹ Podobně uvažoval též Bockletův nástupce na pražské katedře světových a říšských dějin od roku 1804 Franz Niklas Tietze, který plédoval pro vynechání „malých náruček“ z historického výkladu, aby tím vznikl prostor pro „národy poučnější“.¹² Morální rozměr „poučnosti“ a „malosti“ lze ještě v Tietzově rozdělení tušit, není již ovšem explicitně pojmenován. Právě v této době kolem roku 1800 však již u většiny historiků nahradily morální hledisko jiná paradigmatata dějepiscevtví.

Klima, stát, rasa

S tím, jak se rozpadala představa o božské prozřetelnosti, která vede lidské kroky, nabývaly na významu „přírodní“ determinanty jako klima a rasa. Přestože se tímto kategorie, na jejichž základě jsou národy chápány jako dějinné a nedějinné, zásadně proměnily, základní myšlenková struktura zůstala analogická. Osvícenší historikové sice deklarativně chápali kontinuální pokrok umění a věd jako

- 10 KARL JOACHIM MARIA BOCKLET, *Einleitung in die allgemeine Welt und Völkergeschichte*, Prag 1804, s. 12.
- 11 K. J. M. BOCKLET, *Einleitung in die allgemeine Welt und Völkergeschichte*, s. 13.
- 12 FRANZ NIKLAS TITZE, *Akademische Rede über die einfachste und fruchtbarste Behandlung der Geschichte in akademischen Lehrvorträgen*, Linz 1804, s. 16, 17. Zajisté lze namítnout, že rozlišení „hlavních“, univerzálně dějinných, a „vedlejších“, univerzálně nedějinných národů či národů schopných a neschopných kultury, a tedy i cesty k postupnému osvětlení, nemá pouze eschatologický a ontologický význam, ale i význam noetický a praktický. Nelze přece konstruovat přehledný výklad o všech národech a etnikách. Klasifikace na dějnotvorné a pouze pasivní národy představovala nepochybně i způsob, jak provést redukcí mnohosti historické látky a podřítit ji jednotnému klíči. Příčiny a následky se již nerozbíhaly do nekonečných řad, ale stýkaly se u několika málo dějnotvorných „hráčů“. To ale nijak nesnižuje ontologickou relevanci této difference, neboť v této otázce nelze od sebe ontologii a noetiku oddělit. Národ, který „nemá tu čest“ být zahrnut do univerzálních dějin, není podle zmíněných autorů „univerzálně dějinný“ ani bez ohledu na formu reprezentace.

univerzální proces a neustálý oběh vědění bez stabilního geografického centra, umění, vědy a kultura „přecházely z jedné země do druhé“ a podobaly se „divoké větevce stromu, jež je vypěstována na jiném stromě“, jak uvedl moravský historik vzdělanosti Ludwig Zehnmark.¹³ Historik měl být „světobčanem“ a univerzální dějiny měly provádět svého čtenáře všemi oblastmi světa, zdůrazňoval Johann Heinrich Wolf.¹⁴ Přece jen však tento deklarativní univerzalizmus v úvahách většiny osvěcenských historiků ustupoval argumentům, že některé oblasti a národy světa nejsou schopny trvalého pokroku, a nejsou tedy plnohodnotnými aktéry dějin.

Ačkoli výrazné zakotvení světových dějin ve fyzické geografii má nesporný počátek v řeckém dějepisectví, k renesanci tohoto myšlení v osvěcenském kulturním, univerzálním a světovém dějepisectví pomohla především Montesquieuova populární práce *O duchu zákonů*. Montesquieuův klimatický determinismus se rozšířil do většiny osvěcenských pojednání o světových a univerzálních dějinách. Příkladem mohou být dějinné úvahy Christopha Martina Wielanda, jenž tvrdil, že dosáhnout vyššího stupně kultury, a vstoupit tak do dějin nikdy nebudou moci ty národy, které jsou vystaveny nepříznivým klimatickým podmínkám, jako obyvatelé Ohňové země kvůli chladu nebo naopak obyvatelé Tahiti kvůli příliš teplému podnebí.¹⁵ Také původem pražský historik Marc Anton Gotsch sice na jednu stranu mínil, že je „každý národ schopen nižší a vyšší kultury, neboť každý národ má schopnosti, jež je možné probudit potřebou a tisíci určujícími způsoby“,¹⁶ jedním dechem ovšem dodával, že výjimkou jsou „Kretini,¹⁷ Albíni“¹⁸ a některá jiná etnika. Na jiném místě Gotsch toto rozporuplné tvrzení a vydělení některých národů ještě více zdůraznil: „Ne každý národ je schopen dosáhnout téhož stupně kultury, neboť toto záleží na klimatu, půdě, poloze, podmínkách, za nichž žije s jinými národy, a mnoha dalších určujících vlivech.“¹⁹ Gotschem

13 LUDWIG ZEHNMARK, *Reflexionen über Wissenschaften und Künste*, Wien 1776, s. 9.

14 J. H. WOLF, *Erste Vorlesung von dem wahren Begriffe*, s. 24.

15 CHRISTOPH MARTIN WIELAND, *Sämmtliche Werke*, Wien 1811, s. 230.

16 MARC ANTON GOTSCH, *Allgemeine Ideen Methodologie und Litteratur zum Studium der Weltgeschichte*, Linz 1799, s. 100.

17 „Cretins“ je dobové označení pro etnikum obývající odlehlou část švýcarského kantonu Valais, kteří byli známí mimořádným rozšířením mentálních postižení. Srov. heslo *Cretins* v D'Alambertově *Encyklopedii*, v prvním vydání z roku 1751, díl IV., s. 459, https://fr.wikisource.org/wiki/L%E2%80%99Encyclop%C3%A9die/1re_%C3%A9dition/CRETINS (náhled 10. března 2018).

18 Jako „Albinos“ označuje dobová kulturní historie národ žijící uprostřed Afriky, který je údajně trpasličího vzrůstu a bez pigmentace.

19 M. A. GOTSCH, *Allgemeine Ideen Methodologie und Litteratur zum Studium der Weltgeschichte*, s. 98.

deklarovaná osvícenská otevřenost dějin a kultury pro „každý národ“ měla tedy přece jen meze, neboť Gotsch obyvatelům alpských údolí a některým africkým kmenům především kvůli klimatickým, půdním a dalším nespécifikovaným důvodům upíral schopnost dosáhnout nižší, primitivní, a tím spíše i vyšší, „osvícenské“ kultury.

Klimatický determinismus se ale nikdy neprosadil úplně. Proti zásadní diferencí mezi dějinnými a nedějinnými národy a jednoznačné determinaci klimatem se naopak stavěl vlivný švýcarský historik Isaak Iselin. Ten sice obyvatelům příliš chladných či příliš teplých podnebných pásem upíral schopnost vlastního růstu, zdůrazňoval však, že kontakt s civilizovanějšími národy i zde může vést k proměně a překonání determinace klimatem.²⁰ Z těchto tvrzení, kde na jedné straně zaznívá víra v univerzální pokrok, na straně druhé přetrvává tradiční vydělení dějinných a bezdějinných národů, vyplývá rozpor uvnitř osvícenského dějepiscectví. Aby bylo možné zdůvodnit mechanistickým způsobem rozvoj většiny „osvíceného světa“, zdálo se být zapotřebí určit důvody, proč se pokrok netýká jiných národů. Víra v pokrok uskutečněný v lidských dějinách vytvářela potřebu vymezení jeho hranic, neboť pouze tak mohla být tato víra v konfrontaci se světem udržitelná.

Pozdější ústup od determinace klimatem však neznamenal zavržení celé difference dějinných a nedějinných národů, ale opět pouze nahrazení jiným principem difference. Ten nabídla i Hegelova právní filozofie. Nikoli klima, nýbrž schopnost toho kterého národa vytvářet pozitivně právní instituce a stát, je podle Hegela rozhodující pro jejich dějinný či nedějinný charakter: „V bytí národa spočívá jeho substanciální cíl, být státem a jako takový se uchovat; národ, jenž by nevytvořil stát (národ jako takový) nemá vlastně žádné dějiny, tak jako existují národy před vznikem svých států či jako existují dodnes divoké národy.“²¹

Je zřejmé, že tímto prohlášením Hegel nepotěšil většinu etnik střední Evropy, která v této době teprve usilovala o svoji emancipaci z feudálních soustátí, a nepodpořil ani rozsáhlé oblasti světa stojící pod koloniální správou Evropanů.²² Vedle právní filozofie a podmínky státnosti nalezneme u Hegela i další argumenty pro dějinnost či nedějinnost toho kterého etnika, jak ukazuje jeho odmítnutí

20 ISAAK ISELIN, *Über die Geschichte der Menschheit*, Zürich, 1770, s. 68. Iselin se zde odvolává na *Histoire Naturelle* Georgese Louise Leclerca de Buffona.

21 GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), Hamburg 1991, s. 428.

22 FRANTIŠEK FAJFR, *Hegel bei den Čechen*, in: Hegel bei den Slaven, Reichenberg 1934, s. 431–478, zde s. 431, 432. Fajfr zde uvádí jako hlavní důvod malé recepce Hegela právě odpor k jeho tezi o dějinnosti národa spojené s jeho státností.

zabývat se středoevropskými Slovany v jeho filozofii dějin: „Na východě Evropy kromě jiného nacházíme velký slovanský národ, jehož sídla se rozprostírají podél Labe a který je rozšířen v Rakousku, Korutanech, Kraňsku, Štýrsku. Tato etnika sice vytvořila království a přestála odvážné boje s nejrůznějšími národy, musí však být v našem výkladu vynechána, protože tvoří křížence mezi evropským a asijským duchem, a ačkoli se jejich politické osudy vždy mnohočetně spájejí s dějinami Evropy a mocně do ní zasahovaly, nebyl jejich vliv na proces utváření ducha dostatečně činný a důležitý.“²³

Slované postrádají podle Hegela dostatečnou dějinnou činorodost, která by jim zajistila ve filozofii dějin místo mezi ostatními evropskými národy. Zanedbatelný podíl na vývoji světového ducha je tím, co je ze společnosti „dějinných“ národů diskvalifikuje. Vedle státnosti se tak u Hegela rýsuje ještě jedna, mnohem jednodušší distinkce mezi dějinnými a nedějinnými aktéry dějin, je jí etnicita.

Právě etnicita a rasa představují zřejmě nejrozšířenější kategorii, s jejíž pomocí historikové 19. století konstruovali protiklad dějinných a nedějinných postav svých syntéz. Již Voltaire v druhé kapitole své *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* explicitně odmítal představu, že by bylo možné počítat zmiňované africké Albíny, ale i Hotentoty a další „přírodní národy“ za stejný druh, jako je „evropský člověk“.²⁴ Je-li osvícenci idea svobody, rovnosti a dějinného vývoje vztahena na celé lidstvo, jeví se jako jediná možnost jak dostat tradičnímu rozdělení na dějinné a nedějinné subjekty (a tím garantovat prvním zákonitý nárok na pokrok) tak, že jsou některá etnika vydělena přímo biologicky z lidského rodu. Herder sice ve vědomém protikladu k Voltairovi proklamoval jednotu lidského rodu a konkrétně přináležitost Hotentotů k lidstvu,²⁵ jeho důraz na primordiální charakter kultury však naopak podpořil tendenci k etnizaci historického myšlení. Působením antropologů a biologů, počínaje Georgesem-Louisem Leclercem de Buffonem přes Christopha Meinerse po Johanna Friedricha Blumenbacha, který zavedl vlivnou klasifikaci čtyř světových ras, se tato kategorie po roce 1800 rozšířila i do světového dějepiscství, a postupně se tak stala i součástí nových filozofií dějin. Rasové myšlení se ujímalo nejen tam, kde bezprostředně legitimizovalo koloniální panství, ale i tam, kde tuto pragmatickou roli bezprostředně nehrálo, jako právě v českých zemích.

23 GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Berlin 1837, s. 360.

24 VOLTAIRE, *Über den Geist und Sitten der Nationen*, díl 1, Leipzig, 1867, s. 72.

25 Srov. slavný citát: „Welches Volk der Erde ist's, das nicht einige Kultur habe?“ – JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in: *Týž, Sämtliche Werke*, díl IV, Stuttgart – Tübingen 1827, s. VI.

Nejvýraznější filozofie dějin založené na rasových kategoriích zde vytvořili Augustin Smetana a Ignác Hanuš, kteří oba měli blízko k německé idealistické filozofii a Hegelovi a rovněž k českým obrozeneckým kruhům. Oba vycházeli z Blumenbachova dělení lidstva do čtyř ras, které ale a na rozdíl od Blumenbacha (podobně jako Meiners a dlouhá řada dalších) jednoznačně hierarchizovali, a rozlišovali tak mezi nedějinnými rasami a jedinou skutečně dějinnou rasou, rasou „kavkazskou“. Právě otázka dějinnosti či alespoň přiblížení se dějinnému vnímání světa (to by odpovídalo, jak zde dále ukáží, pojetí „před-dějinnosti“ Jana Patočky) rozhodovala o úrovni té které rasy: „Etiopská rasa, jež se z velké části dosud nachází „v ruce přírody“, je vzhledem ke své povaze bez dějin, protože nemá tradici. [...] Mongolská rasa sice vstoupila do dějinného procesu, a to prostřednictvím čínského národa, představujícího nejvyšší stupeň jejího vývoje. Ale dějiny tohoto národa jsou stejně jako jeho tradice jenom dílčí. Nejsou to dějiny světové, ale právě jen dějiny Číny. Čína představuje ve světových dějinách zvířecí říši, čínský národ se pomocí instinktu dopracoval k potřebám společenského člověka. Z přírodního života se pozvedl až k zvláštnímu životu dějinnému, ale na tomto vývojovém stupni se zastavil a vlastním přičiněním už nikdy neopustil jednu získané formy. [...] Teprve v dějinách kavkazské rasy se měl rozhodnout osud celého lidstva a uskutečnit proměna pozemskosti v božskost.“²⁶

Smetana označoval jednotlivé rasy (etiopskou, mongolskou a malajskou) za nepovedené pokusy přírody o pozvednutí člověka směrem k božskosti. Toho ale může dosáhnout podle něj teprve kavkazská rasa jakožto „nositelka světových dějin“,²⁷ a to tím, že vytvoří dějinné vědomí a v dějinách dokáže překonat dialekticky rozpor lidství a božství: „Přechod od pozemskosti k božskosti se uskutečňuje jenom v dějinách, zrušením rozporu, který je v základě veškerého bytí. Měl-li být tento rozpor řešen, musely přirozené rasové rozdíly vytvořit jednotu a z této nové formy rozporu zplodit sám dějinný život, pravý život, který jediný byl s to řešit původní rozpor.“²⁸

Ještě pánovitější je postoj Smetanova současníka, badatele v oblasti slovanské mytologie a vůdčí osoby Slovanské lípy v revolučních letech 1848/1849, Ignáce Hanuše. Hanuš představil svoji rasově podloženou filozofii dějin, resp. kulturní dějiny, v přednáškách přednesených na konci 40. let 19. století na univerzitě v Olomouci a vydaných v roce 1849, tedy krátce po Smetanovu článku. To, co

26 AUGUSTIN SMETANA, *Význam současného věku*, in: Týž, *Sebrané spisy*, díl 1, Praha 1960, s. 190.

27 A. SMETANA, *Význam současného věku*, s. 191.

28 A. SMETANA, *Význam současného věku*, s. 192.

Smetana spojoval s plánem dějin v jádře eschatologickým, získává u Hanuše prozaičtější podobu nadřazování „kavkazské“ rasy nad rasami ostatními. Jádrem nadřazenosti Evropanů nad zbytkem světa je ale pro Hanuše opět jejich dějinnost: „Z těchto ras [kavkazské, etiopské, mongolské a malajské] je zvláště kavkazská, která se rozprostírá od Indie přes Asii a Evropu až na nejvyšší sever Evropy, podstatná pro kulturní dějiny, neboť při ní probíhá věčný pokrok, zatímco jiné rasy hoví jistému druhu konzervatismu, zachování daného. Proto hraje kavkazský kmen lidstva ve světových dějinách vlastní a rozhodující roli, to on utváří tyto dějiny znovu a znovu jinak. Protože tedy k věčnému pokroku dochází pouze u kavkazského kmene, nazýváme národy, které ho tvoří, národy kulturními, zatímco ostatní rasy jsme pociťovali dohromady označením přírodní národy.“²⁹

I když nekavkazské rasy vytvářejí i komplikovaně organizované říše a podléhají změně v dějinách, tato změna se údajně nikdy netýká jejich vnitřní povahy. Zatímco u kulturních národů je každá přítomná změna „matkou nové budoucnosti“, u přírodních národů se změny netýkají skutečné podstaty kultury.³⁰ Černochoch prý „nikdy nesměřuje k něčemu v budoucnosti, žije pouze pro přítomnost“.³¹ Podle Hanuše pouze „kavkazská rasa (...) vlastní pravou, kupředu kráčející kulturu, světové dějiny jsou povětšinou jejími dějinami: má budoucnost ve svých rukách“.³² Reforma a revoluce jsou bytostnou charakteristikou Evropanů, které Hanuš označuje proto též za „reformující se“ rasu.³³ Její nárok na násilné „podmanění si“³⁴ ostatních ras zakotvuje Hanuš v samotné ontologii světa, neboť „svět“, jak praví v úvodní větě svých přednášek, „jsou dějiny samy“.³⁵ Jedině dějinná rasa si proto může nárokovat i nejautentičtější bytnost. Naopak ostatní rasy, které jsou do dějin strhávány pouze násilím ze strany Evropanů, mají podíl na světovém dění, a tedy i na světě, pouze jejich prostřednictvím.

Smetanovi však tato figura, kombinující rasové hledisko s dějinností jako ontologickým základem světa, nesloužila jen artikulaci hierarchie mezi rasami, resp. euroamerickou civilizací a zbytkem světa, ale i k určování rolí jednotlivým etnikům v rámci Evropy. Očekávatelně zde navazoval nikoli na Hegelovy teze o nedostatečném dějinném vlivu Slovanů, ale na Herderovu (a Friedrichem

29 IGNÁČ JAN HANUŠ, *Vorlesungen über die allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit*, Olmütz 1849, s. 7.

30 I. J. HANUŠ, *Vorlesungen über die allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit*, s. 8.

31 I. J. HANUŠ, *Vorlesungen über die allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit*, s. 12.

32 I. J. HANUŠ, *Vorlesungen über die allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit*, s. 12.

33 I. J. HANUŠ, *Vorlesungen über die allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit*, s. 13.

34 I. J. HANUŠ, *Vorlesungen über die allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit*, s. 8.

35 I. J. HANUŠ, *Vorlesungen über die allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit*, s. 1.

Schlegelem opakovanou) vizi slovanské budoucnosti. Právě Slovanům a konkrétně Čechům, jako mostu mezi světem germánským a slovanským, má připadnout úloha nejvyššího svorníku dějinného procesu, neboť jejich prostřednictvím epocha pojmového uchopení dějinnosti (německý idealismus) spojená s právem a náboženstvím přejde do epochy, v níž lidské dějiny dosáhnou svého plného vědomí a identity s přírodou (schellingovská teze), právo nahradí láska a náboženství umění. Slovanům tak připadá mezi dějinnými národy vyšší místo než Germánům a oběma zase vyšší místo než románským národům, které podle Smetany budoucí završení dějin dokázaly anticipovat pro nedostatek syntetizujícího nadání pouze abstraktně a v jednotlivostech. Přes poměrně agresivní rasový základ, který tyto názory odrážejí, se v českých dějinách filozofie dosud nedočkal patřičného odsudku.³⁶

Ne však jen slovanské národy si osobovaly právo výlučné dějinnosti. Jen o několik málo měsíců po Smetanovi použili, jak známo, obdobnou figuru i Karl Marx a Friedrich Engels, avšak s tím rozdílem, že Čechy a další Slovany v habsburské monarchii, kteří měli mít podle nich podíl na ztroskotání revoluce 1848, označovali za národy nedějinné, jejichž jedinou šancí je nechat se ovládnout dějinnými národy, Němci a Maďary.³⁷ V kontextu česko-německého soupeření pak zazněla tato působivá figura z obou stran ještě mnohokrát. Například krátce po vyhlášení Československa upíral Arne Novák ve studii *Duch německé literatury v Čechách* Němcům z českých zemí jakoukoli tradici, dějinnou roli, a tedy i vlastní kulturu, neboť podle něho postrádali „kmenovou“ jednotu a svébytnou etnicitu: „[Tradice] ovšem jest nevyhnutelně podmíněna v každé literatuře přirozeným základem etnickým, z něhož písemnictví vyrůstá stejně jako ostatní projevy života kulturního, pokud není pouhou umělou hříčkou, zálibou a zábavou výlučných vrstev společenských. Měla však německá literatura na české půdě někdy takový základ? Daleko menší měrou než souvislý kmenový celek na českém pohraničí a než národnostní ostrůvky uprostřed živlu slovanského vytvářeli ji cizí přistěhovalci do vzdělanostního střediska českého státu, příživníci odnárodnělého dvora ve starší době a politicky publicistických orgánů v přítomnosti, nesrostší s půdou a s lidem, nesouvisející nikterak se svými předchůdci.“³⁸

36 Srov. PAVEL KŘIVSKÝ, *Augustin Smetana*, Praha 1989; IRENA MICHŇÁKOVÁ, *Augustin Smetana*, Praha 1963; MILOŠ KALÁB, *Augustin Smetana*, Brno 1950.

37 FRIEDRICH ENGELS, *Der magyarische Kampf*, in: Karl Marx – Friedrich Engels – Werke, díl 6, Berlin 1959, s. 165–173, zde s. 166. Článek vyšel původně v *Neue Rheinische Zeitung* 13. ledna 1849.

38 ARNE NOVÁK, *Krajané a sousedé*, Praha, 1922, s. 172.

Podle Nováka, ovlivněného zřejmě rokem 1918, proto není možné psát dějiny Němců v Čechách, a zvláště pak jejich literatury, protože postrádají vlastní dějinnost. Novák sice nerozděluje národy přímo na dějinné a nedějinné, avšak německému obyvatelstvu nového státu upírá s jeho „kmenovým základem“ i nárok na dějiny a svébytně dějinné prožívání světa.

Možná právě toto nařčení z nedějinnosti Němců v Čechách o dva roky později motivovalo Josefa Pfitznera v jeho práci *Das Erwachen der Sudetendeutschen im Spiegel ihres Schrifttums bis zum Jahre 1848*, aby vehementně obhajoval dějinný význam Němců v Čechách a kladl si otázku „Kdy má národ své dějiny?“³⁹ Pfitzner se ohradil proti tvrzením, že „tito Němci [v Čechách] nemají vůbec žádné dějiny, že prý jsou bezdějinnou, neplodnou a neosobní částí obyvatelstva, která po staletí své existence v Sudetech pouze trpěna vegetuje, a že nikdy nevytvořila žádný dějinný čin“.⁴⁰ Pfitzner se sice přidával k názoru kritiků, že „zajisté existují bezdějinné národy“, k nimž je v první řadě třeba počítat „primitivní přírodní národy“, nelze však podle něho tuto hranici mezi dějinnými a nedějinnými národy určit jednoznačně.⁴¹ Ani Pfitzner tedy neodmítal celou myšlenkovou figuru dějinnosti a nedějinnosti, ale pouze se snažil dokázat, že Němci z českých zemí patří s největší pravděpodobností ke skupině první, a to z toho důvodu, že si uvědomují své dějinné postavení.⁴²

Tyto a jiné podobné příklady ukazují, jak se v jádru koloniální myšlenkové figury, které od konce 18. století legitimizovaly panství evropských kolonizátorů nad rozsáhlými oblastmi neevropského světa, podílely na artikulaci místních mocenských asymetrií. Koloniální vědění se neomezovalo na obhajobu civilizačních projektů ve vzdálených evropských državách, ale pronikalo i přímo do srdce Evropy, kde nabízelo možnosti, jak stejně tak dobře hierarchizovat jednotlivá etnika. Také zde se ctinnost dějinnosti a hrozba bezdějinnosti staly politickou strategií, jež často legitimizovala politické násilí. Neméně zajímavé je to, že se samotnou figurou dějinných a nedějinných národů, která otevírala cestu těmto agresivním programům, se setkáme nejen u filozofů a historiků 19. a počátku

39 JOSEF PFITZNER, *Das Erwachen der Sudetendeutschen im Spiegel ihres Schrifttums bis zum Jahre 1848*, Augsburg 1924, s. 7.

40 JOSEF PFITZNER, *Das Erwachen der Sudetendeutschen im Spiegel ihres Schrifttums bis zum Jahre 1848*, s. 7.

41 JOSEF PFITZNER, *Das Erwachen der Sudetendeutschen im Spiegel ihres Schrifttums bis zum Jahre 1848*, s. 8.

42 JOSEF PFITZNER, *Das Erwachen der Sudetendeutschen im Spiegel ihres Schrifttums bis zum Jahre 1848*, s. 8.

20. století, kdy vrcholily etnické konflikty, ale i u řady moderních českých filozofů druhé poloviny 20. století.

Návrat do Evropy

Ačkoli se filozofie dějin ve druhé polovině 20. století zdála být obsoletní historickou disciplínou, pro řadu českých autorů, zvláště Jana Patočku, tomu tak nebylo. Patočka považoval dějinnost za nezbytnou součást „péče o duši“ v moderních společnostech. Představovala pro něj i nadále „nutnou, nevyhnutelnou úlohu lidského ducha“. Dějinné myšlení „musí vystupovat zároveň s dějinami ve vlastním smyslu“,⁴³ aby se tak v něm skrze vlastní problematizaci dějinný subjekt mohl nahlížet jako bytí jsoucího.⁴⁴ Ani Patočka ale nechápal dějinnost a dějiny jako samozřejmou součást moderní společnosti, nýbrž pouze jako kulturně a historicky specifický plod „problematizujícího“ tázání člověka po své existenci. Dějiny a dějinný vztah ke světu počínají podle Patočky teprve v řecké polis,⁴⁵ kde souvisí se zrodem filozofie a politiky, a později se rozvinuly pouze v Evropě: „Dějiny nejsou od prvopočátku dějinami lidstva; stávají se jimi až tím, že se dějiny Okcidentu stanou dějinami evropskými.“⁴⁶ Vlastním dějinám a dějinnému prožívání světa tedy předchází dvě „bezdějinné“ epochy: „stupeň nedějinný, probíhající v anonymitě minulého a v ryze přírodním rytmu“, a „předdějinný stupeň, kde existuje kolektivní paměť v podobě písemné tradice“. Teprve později se v části Evropy rodí podle Patočky „stupeň vlastních dějin“.⁴⁷

Avšak nejen civilizace před vznikem řecké polis, ale i pozdější a současné mímoevropské civilizace, které nejsou bezprostředními dědici řecké polis, jsou bez ohledu na rozvinutost své organizace, ekonomiky, znalosti písma, literatury a archivů Patočkou považovány za „nedějinné“ a „předdějinné“: „Existují nepochybně ‚národy bez historie‘,“ které pouze přihlížejí dějinnému vývoji křesťanských a pokřesťanských dějinných společností. Jedná se o civilizace, jež „v evropském období buďto stály stranou, nebo byly v dějinách, jež iniciovala Evropa, objekty, nikdy ne subjekty“.⁴⁸ Mezi takové „před-dějinné“ civilizace, jež nejsou součástí „vlastních dějin“, počítá Patočka všechny okruhy mimo ten euroamerický, tedy

43 JAN PATOČKA, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 339.

44 JAN PATOČKA, *Kacířské eseje*, Praha 2007, s. 47.

45 JAN PATOČKA, *Evropa a doba poevropská*, Praha 1992, s. 100.

46 J. PATOČKA, *Evropa a doba poevropská*, s. 100.

47 J. PATOČKA, *Evropa a doba poevropská*, s. 100.

48 J. PATOČKA, *Evropa a doba poevropská*, s. 112.

i současnou Čínu,⁴⁹ o jejíž hospodářské a strategické dominanci jinak nepochybuje. Patočka přitom nijak nezastírá, že chápe „předdějinnost“ nejen jako vývojový předpoklad k rozvinuté dějinnosti, ale že chápe dějinnost v intenci své „péče o duši“ jako mnohem vyšší formu bytí, než je ta předdějinná: „Před-dějinnost je však předpokladem dějin nejen z důvodu této přítomnosti minulého ve výslovných dokumentech, nýbrž především tím, že dějiny se od před-dějinného údobí aktivně distancují, reagují proti němu, jsou vzmachem nad jeho úrovní, pokusem obnovy a napřímení života.“⁵⁰

Pouze dějinné prožívání světa, jež je vynálezem Evropy a dědictvím euroamerické civilizace, zaručuje adekvátní „péči o duši“ a plné bytí jsoucích.

Obdobně lpěl na výlučném spojení Evropy a dějinnosti také Ladislav Hejdánek. Hejdánek, abych uvedl alespoň ještě jeden příklad, přejal od Patočky jeho eurocentrickou filozofii dějin a aktualizoval ji ještě v době po pádu železné opony: „Jednou z nejdůležitějších složek evropské tradice a celé civilizace je dějinné myšlení a jednání, tj. její dějinnost, založená na tom, že se chováme a jednáme jako dějinné bytosti, dějinné subjekty. A druhá, neméně významná je tradice hluboké a komplikované proreflektovanosti veškerého našeho myšlení. Nejenže dějinně myslíme, ale hluboce promyšlíme dějinnost svého myšlení a jednání. A také toto promyšlení dějinnosti má zase své dějiny, svou specifickou dějinnost. To je něco, s čím se nesetkáváme v žádné z dosavadních, ať ještě žijících nebo již zaslých civilizací. Evropa a dějiny, Evropa a dějinnost náležejí úzce k sobě.“⁵¹

V názorech obou autorů lze tak postřehnout mnohé paralely s myšlením zmíněných českých filozofů 19. století. Ve všech případech je to Evropa, kdo jako jediný dějinně vnímá svět a díky tomu též určuje dějinný vývoj světa. Naopak ostatní etnika dějinnost (dějinné poznání i dějinnotvornou schopnost) postrádají, přičemž ani pro Patočku a Hejdánka, ani pro Smetanu a Hanuše nemá význam, zda ta která kultura užívá písma, buduje archivy a zná historiografii, ani to, jak rozvinutou je či byla její společenská organizace. Příznačný je v tomto ohledu především případ Číny, který přitahuje pozornost všech čtyř myslitelů. Patočka a Hejdánek označili Čínu za příklad hospodářsky a společensky rozvinuté, ale přece jen „před-dějinné“, resp. post-dějinné civilizace. Smetana Čínu situoval „na samý práh dějin lidstva“⁵² a myslel tím, jak ukazuje výše uvedený citát, že se Čína sice „intuitivně“ přiblížila „dějinnému životu“ kavkazských národů, kvůli

49 J. PATOČKA, *Evropa a doba poevropská*, s. 114.

50 JAN PATOČKA, *Péče o duši III*, Praha 2002, s. 47.

51 LADISLAV HEJDÁNEK, *Evropa a dějiny*, Lettre Internationale 1/1990, s. 11–13, zde s. 13.

52 A. SMETANA, *Význam současného věku*, s. 189.

svému rasovému základu však nikdy nepřekročila hranici bezdějinných národů a nezanechala stopu ve vývoji kultury lidstva. Také podle Hanuš je Čína příkladem civilizace, která sice dosáhla mnoha historických proměn, ty se však nikdy netykaly její dějinné podstaty. V Číně proto prý „dokonce u násilných dynastických převratů zůstává vnitřní pořádek a stav ve starých kolejích“.⁵³

Společným rysem je též chápání dějinnosti jako problematizace vztahu ke světu. Patočka i Hejdánek staví reflektovanou problematizaci bytí jakožto bytí jsoucího, jež je otevřené celkovému horizontu smyslu i omezenosti pobytu, do protikladu k samozřejmosti, s níž přijímají ne-dějinné a před-dějinné civilizace smrt a svoji existenci. Již Smetana ale rovněž spatřoval příčinu „obzvláštní způsobnosti“ kavkazské rasy k dějinnému vnímání světa v její „formální otevřené povaze“.⁵⁴ Reflektovaná otevřenost ji odlišuje ode všech ostatních ras, které nejsou schopny nahlédnout dějinnou a dialektickou povahu světového dění, a proto je ani nemohou utvářet. Konečně i Hanuš (byť jednodušším způsobem) spojuje dějinnost a krizi běžného, neproblematického vnímání světa. Puzení Evropanů ke stálému vývoji vychází podle něj z jejich problematizování přítomného stavu. Kavkazská rasa „není nikdy s přítomností spokojená, tak spokojená, že by současný stav věcí vnímala jako nejdokonalejší (...) její činnost je činností, jež se vyvíjí“.⁵⁵ Všichni čtyři tedy chápou dějinnost nejen jako historické vyústění vztahu člověka k dějinám, ale i jako jejich problematizaci, odmítnutí samozřejmě se dávajícího smyslu a otevření se člověka neustále unikajícímu celku. Jejich pojetí dějinnosti je spojeno se zřeknutím se jistot a s utřením.⁵⁶

Společným rysem těchto názorů je i specifická „středoevropskost“ jejich pohledu a představa o „návratu do Evropy“. Návrat do dějin znamená i návrat do Evropy a naopak zaujmout ztracené postavení v srdci Evropy znamená nalézt

53 I. J. HANUŠ, *Vorlesungen über die allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit*, s. 8.

54 A. SMETANA, *Význam současného věku*, s. 191: „Ale tento přechod se ještě nemohl podařit ani v samotných dějinách kavkazské rasy prostým vývojem jejich přirozených skupin. Podařit se mohl teprve v procesu různých kombinací fyzických a morálních vlastností těchto čeledí. Teprve těmito kombinacemi, ke kterým projevily čeledi kavkazské rasy obzvláštní způsobnost pro svou ‚formální‘ otevřenou povahu, vznikly dějiny, jež jsou pravým životem lidského pokolení na rozdíl od jeho přírodního života, který je jenom životem skutečným a zároveň podkladem dějinného. Teprve těmito kombinacemi, to znamená umělým splynutím různých přírodních a duchových prvků, vznikly na základě přirozených rasových rozdílů skutečné historické národy.“

55 I. J. HANUŠ, *Vorlesungen über die allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit*, s. 13.

56 MARTIN RITTER, *Transcendence a problém obětí u Jana Patočky*, in: *Dějinnost, nadcivilizace a modernita. Studie k Patočkově konceptu nadcivilizace*, (edd.) Johann P. Árnason, Ladislav Benyovszky, Marek Skovajsa, Praha 2011, s. 201–218.

i ztracenou úlohu v dějinách. Objevení ztracené dějinnosti je ve všech případech i otázkou nalezení vlastní ohrožené identity.

V tomto ohledu však mezi filozofy 19. a druhé poloviny 20. století spočívá přinejmenším jeden podstatný rozdíl. Zatímco Hanuš se Smetanou se spoléhají na imanentní teleologii dějin, v níž, jak věří, musí dojít k vyjevení dějinné úlohy Evropy a role tohoto regionu jako syntézy germánství a slovanství v ní, Patočka s Hejdánkem postrádají tuto víru v předjednané naplnění dějin. S představou návratu do Evropy spojují spíše frustraci a přetrvávající pocit unikání této vysněné Evropy, jak jej vyjádřil Milan Kundera ve své známé esejí *Únos Západu aneb tragédie střední Evropy*.⁵⁷ Připomínání dějinnosti jako základu Evropy z pera českých normalizačních a post-normalizačních filozofů získává elegický podtón, neboť „západ“, s nímž se setkávají, nenaplnuje jejich vysněný obsah, po kterém volají. Výlučné spojení Evropy a dějinného vztahu ke světu neustí do titánské apoteózy Evropy, ale spíše do melancholického skepticismu, neboť Patočka i Hejdánek již předjímalí postupné odcizení se Evropy její dějinnosti a odchod kontinentu z výsluní světové politiky a hospodářství. Dějinnost v „planetárních dějinách“ po „konci dějin evropských“ je podle obou filozofů v ohrožení: je „otázka, zda dějinný člověk se chce ještě přiznávat k dějinám“, konstatoval Patočka v *Kacířských esejích*⁵⁸ a podobně uvažoval i Hejdánek na počátku 90. let 20. století: „Konzumní člověk ovšem vskutku na tvorbě a trvání dějin nespolupracuje. Perspektiva konzumní společnosti je tedy v rozporu s programem ‚návratu do dějin‘. Tak se nutně dostáváme k otázce, zda v nějakém rozsahu z dějin nevypadla, resp. nevypadávala konzumní společnost západního typu, konkrétně jednotlivé západoevropské společnosti.“⁵⁹

Nahrazení filozofie vědou a technickým rozvojem sice napomohly rozšíření evropských dějin do podoby planetárních dějin, současně tím ale končí vlastní evropské dějiny, které jsou ohroženy zbytnělou racionalitou a konsumerismem, jenž zná pouze jednotlivá jsoucna, nikoli však jsoucí bytí.⁶⁰ V planetárních dějinách či spíše post-dějinných tak přímo přechází před-dějinnost neevropských civilizací do post-dějinné situace. Ačkoli se Patočka zdráhal prohlásit nadcházející post-dějinné období za úpadkové, jasně dával najevo skepsi, s níž je přijímá: „Můžeme se potom divit, že muselo vést ke zhroucení Evropy, když se ději-

57 MILAN KUNDERA, *Únos Západu*. Proměny: čtvrtletník Československé společnosti pro vědy a umění. New York: Československá společnost pro vědy a umění 1986, č. 1, s. 134–147, zde s. 147.

58 J. PATOČKA, *Kacířské eseje*, s. 103.

59 L. HEJDÁNEK, *Evropa a dějiny*, s. 12.

60 J. PATOČKA, *Kacířské eseje*, s. 122.

notvorný element v dějnotvorném světadíle sám přihlásil k popření dějinnosti? Nejsou mimoevropská lidstva nyní, na konci evropských dějin, ospravedlněna, nemohou se zadostiučiněním odložit svůj dosavadní způsob před-dějinnosti, způsob mytický, a zaměnit jej za post-dějinnou racionalitu?⁶¹

Zatímco Patočka ještě váhal s jednoznačným odmítnutím „post-dějinné“ doby jako doby „úpadku“ a „bez dějin“, Hejdánek o patnáct let později se již k tomuto skeptickému řešení přikláněl mnohem jednoznačněji: „Evropská modernita představuje od počátku oslabení orientace vskutku dějinné a postupně vede k úpadku vztahu Evropy k dějinám a k dějinnosti. Zaměření životní orientace evropského člověka čelem k budoucnosti sice přetrvává, ale budoucnost se vyprazdňuje, stává se stále více vakuem, jež je k dispozici uplatnění lidské vůle. Všechny trendy a tendence prosazující se v dějinách lze v chápání modernity převést na setrvačnosti a pozůstatky minulosti nebo na prosazování lidských rozhodnutí. Moderní, modernistický člověk se sice odvrací od minulosti, ale od budoucnosti nic neočekává – jen že se samozřejmě otvírá jeho vůli a vlastně svévoli. Modernita znamená ztrátu celé jedné dimenze lidského života: strukturované budoucnosti, která přichází, i když ještě není, a na kterou se člověk má připravit, vlastně stále po celý život připravovat.“⁶¹

Tento Hejdánkův a skrze jeho perspektivu čtený Patočkův protimodernistický skepticismus vůči zachování dějinného vztahu ke světu je ale pozoruhodný i tím, že předznamenává mnohé z toho, co se teprve v posledních desetiletích rozvinulo jako diskuse o invazi paměti a pádu modernistického režimu časovosti mezi německými, francouzskými a americkými intelektuály. Právě na tuto aktuální a dosud neukončenou diskusi o úpadku a nahrazení modernistické časovosti, v níž se znovu ozývá strach z nedějinnosti, se zaměří poslední část této studie.

Příliš málo dějin a příliš mnoho paměti?

Podle mnoha intelektuálů, Françoisem Hartogem počinaje a Haraldem Welze-rem konče, se na konci minulého tisíciletí rozpadl historický režim, v němž se od osvícenství rozvíjely moderní evropské národy. Dnešní západní společnosti prý trpí přemírou prezentismu, nebo prožíváme osvobození od despotické moci historie ve prospěch demokratičtější a decentralizovanější paměti. Objevuje se proto otázka, zde se mohou dějiny ve smyslu dějinného prožívání světa v této krizi úplně rozpadnout.

61 L. HEJDÁNEK, *Evropa a dějiny*, s. 12.

Obavy historiků vyvolal na přelomu tisíciletí údiv z nastupujícího významu paměti ve veřejném prostoru, který doprovází celková proměna role dějin a historika ve společnosti. Odrážejí se v ní ale i archaické představy o dějinnosti a nedějinnosti, které tato studie sleduje v historickém vývoji. Hartog označil za příčinu rozpadu dosavadního „režimu historicity“ v první řadě paměť a s ní spojený „prezentismus“. ⁶² Zatímco od osvícenství se evropské společnosti řídily dějinami jako kompasem – dějiny odněkud směřovaly, měly svůj (třebaže zdánlivý) smysl, který stimuloval výkonnost společnosti, a kráčely vstříc určité utopické budoucnosti – od konce studené války, argumentuje Hartog, dějiny tuto schopnost ztratily. Rozpadla se totiž jak „velká vyprávění“ a představa o smysluplnosti dějin, tak i naděje šťastné budoucnosti. Namísto toho dnes vládne historií požadavek, aby se minulost vztahovala vždy striktně k přítomnosti. Pouze z perspektivy přítomnosti, která minulost soudí a v níž minulost dožívá (ve vzpomínce, ve výročích, v „druhém životě“), je k minulosti záhodno se vztahovat. Nejen historikové, ale nově i pamětníci, svědkové, oběti a soudci, kdo rozhodují o historické pravdě, jsou povoláni udržovat tento vztah s minulostí. Problémem podle Hartoga je, že tím v paměti zastavené dějiny přestávají být schopny určovat vývojové linie, ukazovat z minulosti do budoucnosti, anebo ještě přesněji z budoucnosti do minulosti. Ztrácí-li minulost podobu velkých vyprávění, bledne i budoucnost. Ta se na jednu stranu stává příliš otevřenou a nepředvídatelnou (taková byla zajisté vždy, ovšem nebylo to natolik zřejmé), na druhou zase příliš uzavřenou, totiž pouze mechanickým prodloužením statistických údajů přítomnosti. Hartog proto volá po obnovení starého režimu historicity a varuje před bezbřehým rozlitím minulosti v prezentistickou paměť. ⁶³

S Hartogovým názorem se ztotožňuje také kanadský historik John Torpey, který zdůraznil politickou dimenzi zhroucení horizontu budoucnosti a opuštění dosavadního modernistického režimu historicity. ⁶⁴ Politika dnes podle něj hledá ve sdílené a pěstované paměti ty kolektivní vazby, které donedávna vytvářely budoucnostní utopie (socialismus a národní stát). Německo-američtí literární a kulturní vědci Hans-Ulrich Gumbrecht ⁶⁵ a Andreas Huyssen ⁶⁶ položili větší důraz na proměnu mediálního prostředí. Nástup nových médií a jejich schop-

62 FRANÇOIS HARTOG, *Věřit v dějiny*, Praha 2016, s. 20–74.

63 F. HARTOG, *Věřit v dějiny*, s. 34–36.

64 JOHN TORPEY, *The Pursuit of the Past: A Polemical Perspective*, in: *Theoretizing Historical Consciousness*, (ed.) Peter Seixas, Toronto 2004, s. 240–255.

65 HANS ULRICH GUMBRECHT, *Unsere breite Gegenwart*, Berlin 2010.

66 ANDREAS HUYSSSEN, *Krise úspěchu: co dál dělat s pamětovými studii?*, in: *Paměť a trauma pohledem humanitních věd*, (ed.) Alexander Kratochvíl, Praha 2015, s. 299–302, zde s. 299, 301.

nost konzervovat v dosud neviděných kapacitách minulost, tato mimořádná paměť, jež umožňuje cokoli zpřítomnit, nedovoluje paradoxně minulosti opustit přítomnost. K varovným hlasům vyjadřujícím obavy o dějinnost západních společností se ve svých pozdějších textech přidal dokonce i Pierre Nora, který od konce 80. let 20. století patřil k hlavním průkopníkům studia kolektivní paměti. Podle Nory nyní nastal čas „proti ‚povinnosti paměti‘, kterou někteří z nás hlásali před dvaceti nebo pětadvaceti lety, nahlas postavit ‚povinnost historie‘“. ⁶⁷ V obrácené intenci Nečasových úvah Friedricha Nietzscheho dokonce označil Nora vzestup kolektivní paměti za „stupeň nespavosti, jež poškozují a posléze hubí vše živé“. ⁶⁸

Masivní kritika a nařčení z poškození modernistického „režimu historicity“ očekávatelně vyvolala reakci jedné z nejznámějších zástupkyň paměťového paradigmatu, Aleidy Assmannové. Assmannová se brání, že zájem o kolektivní paměť a její nahrazení tradiční role historie ve společnosti neuzavírá výhled do budoucnosti, ani nepřetěžuje přítomnost, ⁶⁹ a naopak zdůrazňuje, že pouze demokratizace vztahu k minulosti, odhalení traumatických momentů spojených s „velkými narativy“ dějin a jejich kolektivní terapie teprve přinášejí naději a otevírají společnosti nezatíženou budoucnost: „Smyslem obnovené konfrontace s prožitými násilnými dějinami je princip naděje. Vzpomínka, v tom spočívá ona naděje, by měla vyprostit bolestivou zkušenost z jejího vytěsnění a její integrací pomoci překonat přítomnou emocionální blokádu, která trvale zatěžuje budoucnost společnosti. Tato forma vzpomínky se chápe nikoli jako obrácená zpět, nýbrž jako důležitá investice do budoucnosti.“ ⁷⁰

Pojetí dějin Assmannové je veskrze psychoanalytické. Vychází z toho, že klasický režim historicity je v některých ohledech patologický a že pouze vzpomínková terapie může uvolnit traumatické zablokování poválečných společností a obnovit autentický vztah k budoucnosti. Pouze problematizace tradiční podoby dějinnosti umožňuje vyhnout se traumatické paralýze, která brání adekvátnímu zpracování historické zkušenosti a plynutí budoucnosti do minulosti. Právě v modernistických a monumentálních dějinách, jak jsou pěstovány ještě v mnoha zemích především východní Evropy, se skrývá hrozba dějinného vztahu

67 PIERRE NORA, *Světový nástup paměti*, in: Paměť a trauma pohledem humanitních věd, s. 71.

68 P. NORA, *Světový nástup paměti*, s. 72.

69 Aleida ASSMANN, *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*, München 2013, s. 296–312.

70 A. ASSMANN, *Ist die Zeit aus den Fugen?*, s. 318.

k minulosti a jejich kritika slibuje obnovu skutečně dějinného vztahu ke světu.⁷¹ Zatímco pro Hartoga je nedějinnost hrozbou skrytou v současném prezentismu, která může ochromit životaschopnost západní společnosti, Assmannová se snaží vyléčit v jádru nedějinné patologie vztahu k dějinám, aby obnovila autentickou dějinnost.⁷²

Pres tyto zásadní rozdíly však obě strany spojuje základní logika sporu, totiž zde již mnohokrát v nejrůznějších konstelacích tematizovaný strach z nedějinnosti a péče o autentický dějinný vztah k minulosti a budoucnosti. Jak Hartog a jeho strana, tak i Assmannová se shodují na tom, že je třeba hledat pravou cestu k dějinnosti, jež je v současnosti určitým způsobem ohrožena. Není zde pro mne tolik podstatné, které z obou stran dáme za pravdu. Důležité je to, že péče o náležitý vztah k minulosti neustále stojí ve znamení strachu před pádem do nedějinnosti, do času, který neplyne a historického aktéra nepouští ze své moci. Nedějinnost, před kterou nás varuje Hartog a kterou chce Assmannová léčit, je i nadále v obou případech chápána jako ohrožení evropské dějinné tradice. Ne-nalezne-li Evropa správný vztah k minulosti, a tedy i budoucnosti a přítomnosti (ať již si jej představujeme jako paměťovou terapii či nové nastartování modernistického režimu historicity), zdá se být její další fungování včetně společných integračních projektů v nebezpečí.

V diskusi mezi zástupci „paměti“ a „dějin“ se zajisté odráží současná proměna akademické sféry, vznik nových vědních disciplín, krize tradičních médií i pocit ohrožení evropského projektu a integrace. Samotné jádro diskuse však sahá, jak ukazuje tato studie, mnohem dále do minulosti a ke kořenům křesťanského dějepisectví. Toto poodstoupení od sporu na jednu stranu oslabuje jeho dramatictost, neboť se ukazuje, že strach z nedějinnosti vždy již provázel evropské společnosti, a není tedy ničím, čemu bychom čelili teprve v digitálním věku. Na druhou stranu však vztah dějinných a nedějinných aktérů byl dosud pojmán jako vztah odlišných společenských skupin, etnik a národů, nikoli jako problém, který se týká Evropy jako takové. Zdá se, jako by vztah dějinných a nedějinných rolí byl nyní mnohem propletenější. Nestačí si již nárokovat dějinnost samu pro sebe a nedějinnost vykazovat do jiných regionů. Stěží si lze proto představit jako řešení sporu názor, který zastával ještě před pár lety Hejdánek, totiž že: „Evro-

71 ALEIDA ASSMANN, *Zur Kritik, Karriere und Relevanz des Gedächtnisbegriffs. Die ethische Wende in der Erinnerungskultur*, in: *Gedächtnis im 21. Jahrhundert. Zur Neuverhandlung eines kulturwissenschaftlichen Leitbegriffs*, (edd.) Heidemarie Uhl, Ljiljana Radonitsch, Bielefeld 2016, s. 29–42.

72 A. ASSMANN, *Ist die Zeit aus den Fugen?*, s. 296–312.

pané musí dále žít a myslit jako Evropané, anebo musí tuto štafetu předat nějaké jiné civilizaci. Zdaří-li se takové předání kolíku, bude evropanství v tom nejpodstatnějším žít dál i mimo Evropu. Ne-li, bude asi s dějinami opravdu konec.“⁷³ Určit, kdo a co je dnes dějinným a nedějinným aktérem, již není tak snadné. Tato nejasnost je však na druhou stranu i novou šancí, neboť touha po dějinnosti a strach z nedějinnosti se nyní více než kdy dříve ukazuje jako jediná figura s určitou minulostí a vývojem, a je takto možné od ní získat odstup.

Závěrem

V této esejí jsem se pokusil sledovat vzájemnou souvislost dějinnosti a nedějinnosti jako ustálené figury, která se v nejrůznějších podobách promítala do historického myšlení od Augustinova založení křesťanských dějin jako dějin spásy až po současné obavy o dějinnost Evropy. Vystoupily tak kontinuity a relativní jednota myšlenkové figury napříč nejrůznějšími historickými paradigmaty. Spolu s tím se ukázalo, jak se tento protiklad neustále nově konstruoval na základě stále odlišných hledisek (víra, svědomí, klima, státnost, rasa, otevřenost bytí atd.) a jak byl pragmaticky využíván pro nejrůznější (často i protikladné) politické cíle.

Ačkoli figura rozlišující dějinné a nedějinné společnosti vychází zřejmě skutečně již z kořenů křesťanského dějepisectví v Evropě, nelze ji chápat pouze jako setrvačné přetrvávání původního eschatologického modelu dějepisectví. Mnohem spíše jde o neustále novou funkcionalizaci této figury, která vždy v novém paradigmatu určuje dějinné vnímání a hranici vlastní a cizí identity. Ačkoli zajisté nelze přehlížet zásadní rozdíly mezi křesťanským pojetím uzavřených dějin a moderními otevřenými dějinami, tato základní figura zde zůstává stejná. Eschatologický výměr dějepisectví se tedy i nadále (byť nepřimo) odráží v současných diskusích o určení Evropy a dějinnosti. Počínaje svědomím a morálkou přes klima, státnost a rasu až po reflexi jsoucího bytí se jednalo o metamorfózy obdobné eschatologické figury, která vysvětluje proč a jak je možné v tomto světě vykoupení (či pokrok), ačkoli zkušenost tohoto světa tomu nenasvědčuje. Zatímco ale pro Augustina a středověké církevní dějepisectví bylo zřejmé, proč jsou nevěřící nedějinnými aktéry, neboť v popředí stála otázka spásy, ve chvíli, kdy se model dějin sekularizuje, přestala být vazba mezi nedějinností a touhou zaručit dějinným národům víru v dějinný pokrok zřejmá. Bezprostřední spojení mezi spásou a dějinností se uvolňuje, a tato figura se tak stává reliktem, zapomenutou stopou eschatologického myšlení, která sice není již plně srozumitelná, jež ale

snad právě proto může snáze nabývat nové funkce v ideologických konstrukcích dějinného myšlení.

Pokud takto znovu uchopíme problém dějinnosti, můžeme říci, že byla skutečně zásadní měrou formována zkušeností Evropy. Musíme však dodat, že totéž platí i pro představu o nedějinnosti, která vzbuzovala v očích Evropanů tolik obav. Současná globalizace vědění vedla k tomu, že problém eskaloval, neboť již není možné strach z nedějinnosti přiknout pouze odlehkým kulturám, současně je však zřejmé, že skrze tuto figuru je spojen neevropský svět, či, chcete-li, svět „nedějinný“, se světem dějinným stejně tak, jako je představa o dějinnosti součástí jejího nedějinného protikladu. Tato figura je tedy již několik staletí pouze natolik evropská, nakolik je koloniální, a dokonce by se dalo říci, že je tím více evropská, čím více proti sobě staví neevropský kontext. Právě tímto směrem vedou i Chakrabartyho úvahy, jemuž zde připadá role korunního svědka: „Projekt provincializace Evropy proto nemůže být projektem kulturního relativismu. Nemůže vycházet z postoje, že rozum / věda / univerzálně, jež pomohly ustavit Evropu jako moderní element, jsou prostě kulturně specifické, a náležejí proto pouze evropským kulturám. Neboť nejde o to, že by byl osvícenský racionalismus ve své podstatě nesmyslný: jde o to zdokumentovat, jak – a pomocí jakého historického procesu – jeho ‚rozum‘, který nebýval vždy samozřejmý, dokázal, že je znám daleko za hranicemi místa, kde vznikl. [...] Smyslem je vepsat do historie modernity všechny ambivalence, užití moci a tragédie a ironie, jež ji doprovázely. [...] Historie, které mají za cíl odstranit hyperreálnou Evropu jako středobod, k němuž se stáčí veškerá historická imaginace současnosti, bude muset vytrvale hledat tuto vazbu mezi násilím a idealismem, jenž dlí v samém srdci procesu, jímž narativy občanství a modernity nacházejí přirozený domov v ‚historií‘.“⁷⁴

Chakrabarty nabízí opět jistou formu terapie, nikoli však terapie jako v případě Assmannové, jež by uvolňovala traumata totalitárního dědictví 20. století, ale terapie, která by ukazovala lokálnost a současně globálnost, příslib i násilí evropské tradice dějinnosti. Beze strachu z nedějinnosti, jak jsem se zde pokusil ukázat, by nikdy nevznikla ani ona forma dějinnosti, na niž jsou Evropané a zvláště Středoevropané tak pyšní. Všechny diskuse o dějinnosti, které jsme zde procházeli, probíhaly současně ve stínu nedějinnosti, doslova panického strachu z ne / před / či post-dějinnosti. Vyhrocení tohoto protikladu, jeho vytěsnění do cizích kultur a zaujetí hlediska, které dovoluje mezi nimi rozlišovat (byť by hledisko bylo neustále odlišné, a tedy i očividně arbitrární), umožnilo zde diskutovaným autorům mluvit o dějinnosti jako o evropské tradici. To jednak znamená,

74 D. CHAKRABARTY, *Postkolonialita a zrádnost historie*, s. 119, 120.

že se tyto diskuse o dějinnosti týkají hierarchizace a legitimizace koloniálních a postkoloniálních panství, jednak že mají charakter vytěsnění opakovaně potlačovaných obav. Skrze dějinnost, jež je tak zásadní pro (středo)evropské myšlení, se vepisují i koloniální vztahy přímo do evropských společností, a to i do těch, které s kolonialismem na první pohled nemají mnoho společného, jako například ta česká. Právě historie a historický režim, o nichž hovoří Chakrabarty, které nezavrhují tradici dějinnosti a současně reflektují před- a postdějinnost i strach z nich jako svoji vlastní součást a produkt, se nemusejí obávat „provincializace Evropy“. Tento závěr nenabízí jasnou odpověď na předestřený spor Assmannové a Hartoga o tom, zda je třeba pokračovat v terapeutické dekonstrukci nebo obnovit konstrukci modernistických vyprávění. Naznačuje však, že snad přece jen lze nalézt takovou formu dějinnosti, která by si zachovávala svoji orientující funkci, jak požaduje Hartog, a současně by se postavila čelem k mocenským asymetriím a vytěsňování strachu z nedějinnosti, z nichž vzešla.