

[1–2022]

history – theory – criticism

dějiny–teorie–kritika

Obsah | Contents

Editorial 5

1. Studie a eseje | Studies and Essays

STANISLAV HOLUBEC – Introduction: Imagining the Future as a Culture of Defeat – Eastern and Central European Imagined Futures since 1945
Úvod: Představy o budoucnosti jako kultura porážky – východoevropské a středoevropské představy o budoucnosti od roku 1945 9

ANNA ELISABETH KEIM – World Unity as the Only Future for Modernity: Localising the World State Idea and Its Proponents in (late) 1940s Germany
Světová jednota jako jediná budoucnost modernity: nalézání myšlenky světového státu a jejich zastánců v Německu (konce) 40. let 20. století 17

LEJLA VESKOVIĆ – Two Futures Imagined in the Post-socialist Yugoslosphere
Dvě představy budoucnosti v postsocialistické jugosféře 45

ANASTASIA MITROFANOVA – The Future Seen from the Edge of Society: Contemporary Russophone Communist Sci-Fi
Budoucnost nablížená z okraje společnosti: současná ruskojazyčná komunistická sci-fi 75

ENIS SULSTAROVA – The Future of a Stalinist State: Albanian Science Fiction Literature during Communism
Budoucnost stalinistického státu: albánská vědeckofantastická literatura za komunismu 91

2. Diskuse a rozepře | Discussions and Disputes

PETR WOHLMUTH – “You have to do it with love... Oral history was something I was never paid for...” An Interview with Professor Alessandro Portelli (Sapienza Università di Roma)
„Musíte to dělat s láskou... za práci v oboru orální historie jsem nikdy neobdržel žádnou mzdu...” Rozhovor s profesorem Alessandrem Portellim 115

3. Recenze a reflexe | Reviews and Reflections

JIŘÍ ŠTAIF – <i>Modernizace na pokračování. Společnost v českých zemích (1770–1918)</i> (Pavel Himl)	133
MARTIN NODL – <i>Na vlnách dějin. Minulost – přítomnost – budoucnost českého dějepisectví</i> (Jan Horský)	140
DANIELA MYSLIWIEZ-FLEISS – <i>Die Fabrik als touristische Attraktion. Entdeckung eines neuen Erlebnisraums im Übergang zur Moderne</i> (Zdeněk Nebřenský)	155
E. MICHAEL GERLI, RYAN D. GILES (EDD.) – <i>The Routledge Hispanic Studies Companion to Medieval Iberia: Unity in Diversity</i> (David de Pablo)	161
Editorial Note	167
Upozornění redakce	170

MARTIN NODL, *Na vlnách dějin. Minulost – přítomnost – budoucnost českého dějepisectví,*

Praha 2020, Argo, 340 s., ISBN 978-80-257-3155-0

Recenzovaná práce zahrnuje dvaadvacet samostatných studií vzniklých mezi lety 1995–2019 (s. 287), které jsou autorem propojeny úvodem a závěrečnou kapitolou. Jedná se o studie reflektující stav (českého) dějepisectví, studie z dějin dějepisectví a metodologie historických věd, z velké části zaměřené na vývoj a povahu medievistických bádání. Všechny tyto studie Martin Nodl propojuje *Závěrem: Dějiny dějepisectví jako ego histoire II* (s. 287–306). V něm autor originálním způsobem zdůvodňuje zařazení jednotlivých statí a doplňuje je místy i osobními vzpomínkami na důvody napsání jednotlivých textů, okolnosti jejich publikace, a popřípadě i důsledky jejich uveřejnění. Dočteme se zde třeba podrobnější informace o vzniku Nodlova dnes již legendárního referátu z hradeckého sjezdu historiků (v roce 1999) *Krise české historiografie aneb Minulost, která chce být zapomenuta* (v recenzované knize je zařazen na s. 151–161, jako úvodní text její III. části: *Dějepisectví jako vyrovnávání se s minulostí*, s. 149–225). „[O]no slovní spojení: ‚minulost, která chce být zapomenuta‘, bylo vědomou aluzí na německý *Historikerstreit*,“ uvádí pak kupříkladu Martin Nodl a dodává: „Samozřejmě jsem chtěl svými slovy provokovat, samozřejmě jsem chtěl vyvolat debatu, jež by mohla vést k sebereflexi a nasměrovat české dějepisectví k západoevropskému vzoru“ (s. 296). Následně například vzpomíná, jak po této provokaci našel cestu k porozumění s Josefem Válkou (s. 298). Závěrečná kapitola poté obsahuje mnoho dalších zajímavých informací, ale i interpretací nejen textů, ale i sociokulturních situací, které tyto texty vyvolaly. Vedle své integrativní role je tak závěrečná kapitola cenným náčrtem dějin metodologických diskusí v českém dějepisectví za poslední čtvrtstoletí. Celou recenzovanou publikací (zčásti implicitně) prochází jako jeden z výkladových motivů zřetelný odpor Martina Nodla vůči jakékoli ideologizaci historické vědy. Tento jeho postoj je mi velmi sympatický, osobně jej s autorem plně sdílím, přece však se snažím v následujícím textu s Nodlem v některých dílčích otázkách diskutovat a upozornit na jiné zorné úhly, z nichž je možné Nodlem nejednou skvěle a nápaditě identifikované problémy také nahlížet.

Nabízí se několik rovnocenných rovin, v nichž je možné knihu Martina Nodla číst. Lze ji číst kupříkladu na půdě sociologie vědění se zřetelem k tomu, jak se v českém prostředí vyvíjí způsobilost (myšlenkově) zacházet s (národními) dějinami. Lze ji číst z perspektivy medievistiky jako studii zabývající se vývojem

vybraných konceptů a metod. A tak by bylo možné pokračovat. Samozřejmě ji lze číst v rovině dějin dějepisectví a teorie a metodologie historických věd. Některé možnosti právě tohoto posledně jmenovaného čtení recenzované knihy se pokusím na základě některých jejích kapitol načrtnout v následujícím textu.

Martin Nodl se v této publikaci zamýšlí nad vhodnými postupy dějin dějepisectví (studie: *Možné přístupy ke studiu dějin české historické vědy v letech 1945 až 2000*, s. 95–113; je součástí II. části: *Úvahy metodologické*, s. 69–147). Upozorňuje zde na to, že dosavadní velká česká pojednání dějin dějepisectví byla psána na základě „subjektivních, koncepčně nerozpracovaných představ o tom, jak by historiografie měla vypadat“ (s. 96). Říká pak, že jím zamýšlené studium „by se mělo pohybovat ve dvou rovinách: v rovině analytické a v rovině interpretačně srovnávací“ (s. 98). Následně nabízí „katalog badatelských témat“ (s. 100–104): dějiny institucí, vytvoření databanky „ego histoire“, dějiny významných časopisů, analýzy jednotlivých historickovědních oborů, cenzorské zásahy, povahy vnitrooborové kritiky a recenzní praxe, vývoj zahraniční historické bohemistiky. A konečně „nejméně složitější problém představuje studium fenoménů určujících širší historické vědomí“ (s. 104). Tato témata jsou zajisté stanovena vhodně. Nutno to uznat o to více, že text vznikl před dvaceti lety, kdy Nodlem nastíněný výzkumný projekt byl v širší svého zájmu inovativní. Přece bych však dodal, že má-li nám jít o dějiny české „historické vědy“, kterou bych chápal jako určitou součást širšího pole dějepisectví, měli bychom se zaměřit více na prvky, které jsou pro vědu konstitutivní. Za ty bych – vedle „empiričnosti“ (či historickovědní „kvaziempiričnosti“, tj. pramenné podloženosti) – považoval kultivovanou práci s pojmy a integrování teorií do badatelských a interpretačních postupů. Martin Nodl sice kupříkladu vývoj vybavenosti analytickými pojmy či vývoj teoretického myšlení jako samostatné položky uvedeného katalogu badatelských témat neklade, avšak – jak nutno zdůraznit a jak je uvedeno níže – zacházení s klíčovými pojmy věnuje ve svých studiích z dějin dějepisectví často ústřední místo.

První část (*Geneze husitské revoluce*) recenzované knihy (s. 13–67) zahrnuje čtyři studie, které se soustřeďují na vývoj interpretačních přístupů (např. otázka oprávněnosti moderních kritérií při hodnocení husitství) a na vývoj některých historiografických pojmů (kupř. „krize feudalismu“) v pracích a diskusích vybraných autorů (předně Jana Sedláka, Jana Slavíka, Závaše Kalandry, Kurta Konrada, Františka Grause, Františka Šmahela a dalších). Martin Nodl při tom postupuje z pozice empirického historika,¹ který upřednostňuje hodnocení stu-

1 Termín „empirický“ zde užívám v pochvalném smyslu pro označení historika, který klade důraz na pramennou zakotvenost či pramennou podloženost historickovědního bádání.

dovaných jevů kritérii doby, v níž se vyskytovaly. Výslovně to kupříkladu Nodl říká v souvislosti se Šmahelovým dílem, které však zároveň velmi oceňuje: „To, co mi poněkud vadí, je používání moderních hodnotových měřítek, jež tu a tam textem [Šmahelovy *Husitské revoluce* – J. H.] problesknou. Autor má na ně jistě právo, i když k poznání dějinné reality nepřispívají“ (s. 6). Při plném respektu vůči těmto východiskům se pokusím v následujícím textu načrtnout některé možnosti diskuse s autorovými závěry.

Martin Nodl věnuje, jak již řečeno, mimo jiné pozornost způsobům, jimiž se v dějepisectví zacházelo s některými pojmy. Mohli bychom tak Nodlův výklad propojit s debatami o různých kategoriích pojmů v dějepisectví, o poměru mezi obecnými pojmy a metaforickými reprezentacemi či o původu pojmů, s nimiž dějepisci operují.² Nodl kupříkladu velmi přesně podrobně sleduje pronikání některých (dobově nepůvodních) pojmů do české mediévistiky a dějin husitství. Ať již jde o pojmy „krize“ či „revoluce“,³ ať o pozornost vůči tomu, jak se zvažoval poměr mezi „národem“ a „státem“ (s. 32), což je významné jak z hlediska vývoje marxistické teorie, tak z hlediska nástupu marxisticko-leninské ideologie a jejího bolševického zneužívání. Význam Slavíkova *Vzniku českého národa* podle Nodla kupříkladu spočívá „v mnohdy výstižných pojmoslovných poznámkách o roli duchovenstva, šlechty a spíše měst než měšťanů v tomto procesu [vzniku českého národa], jenž se ve své první fázi dovršil v husitské revoluci“ (s. 36–37). Právě tak je Nodl vnímavý i vůči jazyku dějepisných děl. Kupříkladu ve vztahu k Šmahelově *Husitské revoluci* říká: „Jediné, co tužka v ruce s výstrahou registruje, je jazyk a forma, v níž se odráží doba, v které kniha vznikala. Pro ilustraci uvádím ty, které považuji za překonané a předlistopadově archaické.“ Nodl uvádí obraty, jako například „okovy feudálního jařma“ či „křesťanský komunismus“ (s. 61).⁴

2 PAUL RICOEUR, *Čas a vyprávění I. Zápětka a historické vyprávění*, Praha 2000, s. 286–287; FRANK R. ANKERSMIT, *The Linguistic Turn: Literary Theory and Historical Theory*, in: Týž, *Historical Representation*, Stanford 2001, s. 29–74.

3 Nodl kupříkladu upozorňuje, že Slavíkův koncept (husitské) „revoluce nebyl marxistický. Slavík uvažuje o předrevoluční ‚majetkové krizi‘ či ‚psychologické bídě‘“ (s. 45). Slavíkova koncepce (husitské) revoluce je co do vyhodnocení jejího spouštěcího mechanismu obdobná s koncepcí Pekařovou. „V tom smyslu lze říci, že revoluční období vznikají [podle Slavíka – J. H.] ne proto, že se lidé mají hůře než v době dřívější, nýbrž proto, že poněkud zlepšili své postavení a zatoužili po zlepšení dalším“ (s. 46). Nodl následně upozorňuje, že bychom se dopouštěli zjednodušujícího omylu, kdybychom Slavíkovo pojetí revoluce považovali za marxistické. „Slavík totiž otevřeně popírá, že by revoluce pramenila z bídy, a naopak tvrdí, že revoluce reagují na daný společenský pokrok“ (s. 46).

4 Vzal bych zde však Šmahela přinejmenším do určité míry v ochranu. Jistě mnohé termíny, tak jak odkazují k dějinně různými konotacemi zbarveným sémantickým polím, s sebou nesou zátěž ideologického zneužívání. Tím však ještě pojmy, ke kterým tyto termíny odkazují, ne-

Přesto si dovolím podrobné a přesné analýzy Martina Nodla diskusně doplnit o jednu rovinu možných rozborů.

Jak Weberova koncepce ideálního typu, tak narativistické analýzy nahlízejí na pojmy striktně nominalisticky. Přitom však platí, že v historickovědní praxi (podobně jako v chodu dalších vědních disciplín) se vždy některá kategorie (pojem, narativní metaforická reprezentace) více substancializuje (či esencionalizuje), tj. v interpretačních postupech historiků se s ní zachází v (nesporně) ontologickém smyslu (mnohé zbývající kategorie jsou přitom nahlíženy v rámci příslušného kontextu dějepisectví třeba jen jako ideální typy či jenom jako narativní interpretace, které fungují pouze v rovině jazyka).

Tak například Jan Slavík ve svých úvahách o *Vzniku českého národa* připisuje ontické kvality „strukturám“. Ukazuje to Nodlem citovaný Slavíkův záměr vysvětlit, „jak vznikl dnešní český národ, jakými společenskými strukturami prošel, než nabyl podoby, jakou má dnes“ (s. 32). Podobně má patrně u Slavíka svůj jednoznačný ontický protějšek pojem „revoluce“. Slavík pojednává revoluci esencionalisticky – jako svého druhu ontický mechanismus odpovědi společenských vrstev na jistý stimul. Tímto stimulem je určité zlepšení jejich postavení, které vede k pocitu „psychologické bídy“, tj. k touze dosáhnout zlepšení ještě většího (lze říci v návaznosti na Nodlův výklad na s. 46–47). Nodl dále kupříkladu říká: „Slavíkův důraz na pojmy a jejich dějinnou podmíněnost byl jistě žádoucí, avšak v mnoha ohledech odráží trend, jenž byl českému dějepisectví středověku již dávno vlastní“ (s. 36). Pokud na jiném místě svého výkladu Martin Nodl upozorňuje, že Slavík nepracoval s marxistickým pojmem revoluce, pak zasluhuje upozornit, že se ale Slavík mimo jiné právě v souvislosti s otázkou dějinnosti pojmů posouval – tak říkajíc – od Webera k Marxovi. Max Weber, na něž se Slavík na přelomu 20. a 30. let v mnohém odvolával, by pravděpodobně důsledně odlišoval dějiny pojmů od dějinnosti toho, co je těmito pojmy zachycováno.⁵ Slavík však

musely ztratit svůj klasifikační význam. Vždyť kupříkladu také ERNST TROELTSCH, *Die Sozialleben der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912 (dotisk 1994), na s. 409 píše v souvislosti s počátky Jednoty bratrské o jejím „egalitářském individualismu a jeho komunisticko-demokratických konsekvencích“. To však nikterak nepopírá oprávněnost Nodlem opakovaně nastolované otázky, nakolik mohou takovéto klasifikace moderními pojmy nežádoucím způsobem zkeslit obraz minulých skutečností.

- 5 Lze tak usuzovat z Weberova důrazu na to, že se logické uspořádání pojmů (logische Ordnung der Begriffe) nesmí považovat za důkaz empirického uspořádání pojmy popisovaného (empirische Anordnung des Begriffenen). Srov.: MAX WEBER, *Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 19/1904, s. 77–78. Šlo by právě uvedené parafrázovat a trvat v duchu Weberova nominalismu na distinkci mezi Geschichte der Begriffe na jedné straně a Geschichtlichkeit des Begriffenes.

ve 40. letech přenesl důraz z historického pojmosloví na dějinný proces. Pojmy tak pro něj již nemají povahu Weberových ideálnětypických, nominalisticky pojatých nástrojů poznání, nýbrž nabývají esencionalisticky ontologického významu. Slavík tak přechází k jejich Marxovu pojetí jako dějinně se proměňujících historických kategorií, které mají jak svůj noetický, tak i svůj sociálněontologický rozměr.⁶

Martin Nodl svým způsobem hodnotí Slavíka za nedostatek historickovědní empiričnosti. „Slavík v opozici vůči Pekařovi prostě jen předložil tezi, že husitská revoluce nebyla ve srovnání s jinými revolucemi ničím výjimečná, a naopak vykazovala prvky typické pro každou revoluci“ (s. 45). Ono „jen předložil tezi“ je, viděno v této perspektivě, oprávněné. Avšak Slavíka by šlo zároveň vzít přinejmenším ve dvojmím ohledu také v ochranu. Jednak, vždy je zapotřebí mít nějakou vlastně apriorní tezi, s Reinhartem Koselleckem řečeno nějakou „teorii možné historie“, kterou následně vystavujeme potenciálnímu „vetu pramenů“. ⁷ Tato „teorie možné historie“ může mít i povahu (obsahové – v Havelkově slova smyslu) filosofie dějin takové podoby, o níž ze Slavíkových současníků uvažoval kupříkladu Werstadt. Podle Jaroslava Werstadta „filosofie dějin“ usiluje o „kulturní syntézu přítomnosti“. ⁸ Jednotlivé vědní disciplíny se ostatně vyvíjejí povětšinou tak, že v nich na jedné straně vystupují autoři načrtávající někdy až velmi od empirie odlehle interpretační teze (v dějepiscectví kupř. začátku 20. století Jan Peisker; v tomto smyslu by šlo docenit i Slavíkovo pojetí husitství) a na straně druhé ti, co tyto teze důsledně empiricky falzifikují (tj. někdy i destruuji, třeba Alfons Dopsch). Jednak Slavík nepostupuje příliš odlišně od některých dobových klasiků. V *Husitské revoluci* odkazuje kupříkladu na Troeltsche. Ernst Troeltsch při

- 6 Nápadné je to kupříkladu v referátu: JAN SLAVÍK, *Historické pojmosloví*, in: Druhý sjezd československých historiků (5.–11. října 1947) a jeho místo ve vývoji českého dějepiscectví v letech 1935–1948, (ed.) Antonín Kostlán, Praha 1993, s. 229–235. Slavíkovo propojování Marxovy a Weberovy metodologie má později svoji obdobu např. v: JÜRGEN KOCKA, *Sozialgeschichte. Begriff – Entwicklung – Probleme*, Göttingen 1986, s. 34–39.
- 7 REINHART KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 2000, s. 204–207.
- 8 Jaroslav Werstadt za „úkol filosofie dějin“ považoval „konstrukci dějinného vývoje“, tj. vyhledávání „závažných činitelů a hnutí dějinných“ pomocí „všeobecných pojmů“ a rozpoznávání „významu“ historických jevů „pro další vývoj“. V tom se může podle Werstadta „filosofie dějin“ setkávat s „historií“ (tj. historickou vědou). Werstadt se při tom pochvalně vyjadřoval o Troeltschově díle. Werstadt však, podobně jako Slavík, neodlišuje důsledně „hodnocení“ ve smyslu Weberova *Wertbeziehung* od „hodnocení“ ve smyslu označování jevů za žádoucí či nežádoucí (v tomto smyslu píše Nodl o Werstadtovi jako o ideologovi, s. 30). Srov.: JAROSLAV WERSTADT, *Rozhled po filosofii českých dějin*, in: Spor o smysl českých dějin 1895–1938, (ed.) Miloš Havelka, Praha 1995, s. 777–818.

svém hodnocení husitství tábořskou nauku interpretativně převádí na obecnější a moderní myšlenková schémata (což kritizuje v *Žižkově a jeho době* Josef Pekař).⁹

Z hlediska diskuse o původu, povaze a noetické či výkladové funkci pojmů v dějepisných textech zasluhuje úvahu i vzájemné zaměňování termínů „feudalismus“ a „středověk“. František Graus udělal od začátku 50. do konce 60. let terminologický posun od „krize feudalismu“ ke „krizi středověku“ (s. 43). Stálo by za podrobnější promyšlení, co bylo důvodem? Souviselo by to pouze s tím, že „feudalismus“ figuroval v Grausových českých, někdy až, nejen svou terminologií, agresivně marxistických textech, kdežto v textech německých, které oslovovaly i západní svět, mluví raději o „středověku“. Nebo tu jsou i hlubší, koncepční důvody? Z diskusí o povaze pojmů v dějepisných textech a o teoriích a naracích v historické vědě zasluhuje upozornit, že „feudalismus“ – rozumí-li se jím sociální systém – lze definovat jako Weberův ideální typ, kdežto „středověk“ je příkladem kategorie, kterou nelze vystihnout vyčerpávající definicí, a která tudíž – v Ankersmitově perspektivě – je narativní substancí, metaforickou reprezentací. Otázku „krize feudalismu“ tak lze do určité míry empiricko-teoreticky řešit na půdě historické vědy, o „krizi středověku“ lze jen vyprávět. Poznámky o „středověké krizi“ lze vztáhnout i k debatě Martina Nodla s Petrem Čornejem o roli morových epidemií při vzniku husitské revoluce (Nodl nemá, oproti Čornejovi, opakované vlny morové nákazy za tak významné pro vývoj předhusitské „společnosti a jejich mentálních představ“, s. 131–147).

Z hlediska možnosti historické vědy odpovídat na narativistické kritiky dějepisectví je zároveň zajímavý Nodlův rozbor způsobu Šmahelových výkladů v *Husitské revoluci*. Nodl říká: „Přínosný se mi tento způsob jeví z hlediska historické skepse, která Šmahela často vede k rezignaci na hledání švů, logických spojitostí a souvislostí v případech, kde jsou tyto vazby neprokazatelné či pouze velmi hypotetické“ (s. 63). Přesto jsou jednotlivé díly i celek Šmahelovy *Husitské revoluce* mistrovským dílem, které je – byť ne do posledního kroku syntetickým, přece však – výkladovým celkem. Pro narativní kritiky dějepisectví jak v Ricœurově, tak v Ankersmitově pojetí je významným podpůrným argumentem tvrzení, že dějepisectví musí nutně vyprávět, že jinak nemůže dostát základní dějepisectví intenci, totiž podávat celé dějiny celků, resp. sjednocovat rozmanitost jevů minulých epoch. Uvedení „nesouladného“ v „soulad“ lze podle Ricœurůva prostřednictvím literární zápletky. Proto dějepis tam, kde mu jde o výklad

9 E. TROELTSCH, *Die Soziallehren...*, s. 401–410.

celku epoch, nutně vypráví (včetně kupř. dějepisu Braudelova).¹⁰ To, co říká Nodl o Šmahelovi, respektive to, jakou strukturu má Šmahelův výklad, však ukazuje, že ona zaklenující velká narace není dějepisnou nutností.

Pozornost dále zasluhují úvahy o náboženské či konfesní nepodmíněnosti historickovědního poznání. Martin Nodl říká kupříkladu o Janu Sedlákově, že „proszoval myšlenku, podle níž kritické dějepisectví, založené na pramenech, není v rozporu s konfesním přístupem, neboť se jedná o nespojité nádoby. V úvodu ke svému Husovi dokonce vyložil jakousi konfesi katolického historika [Sedlák – J. H.]: ‚Spis můj má *stanovisko katolické*. Myslím, že není třeba, abych to omlouval. Pro historická fakta, pro genesi Husovu, jeho snahy a spory, rozhodují pro mne, jako pro každého historika, *prameny*, s nimiž jest historik povinen nakládati dle zásad kritiky, nikoliv dle subjektivního stanoviska. *Pravda* historická jest absolutní vládkyně, před níž se musí sklánět badatel, katolík jako nekatolík. A vědecká poctivost a spravedlnost není výhradním majetkem nekatolíkům“ (s. 21). Dále pak „vědecká svoboda podle Sedláka nemá nic společného s věcmi víry a s věcmi mravů. V nich se ‚uvědomělý katolík podrobuje‘ a vidí v nich ‚nikoli pouto, nýbrž vůdkyni svědomí“ (s. 22). Podrobněji zasluhuje okomentovat jednak ona nespojitost (čili vzájemná nezávislost) vědeckého poznání a věci (náboženské) etiky a víry, jednak způsob, jímž Sedlák uvažuje o „subjektivním stanovisku“ badatelů.

Sedlákovy úvahy z *Jana Husa* o konfesní nepodmíněnosti historickovědního bádání (a vice versa) zapadají (psáno v roce 1915) do dobového – pravda, nutno přiznat oprávněnost Nodlově pozornosti vůči Sedlákově, častěji spíše evangelickými autory kladeného – důrazu na „hodnotovou neutralitu“ (Weberova „Wertfreiheit“) kulturních, sociálních či historických věd. Ernst Troeltsch říká kupříkladu v *Soziallehren* (1912), že poznání věčných etických hodnot (Erkenntnisse ewiger ethischer Werte) není poznáním vědeckým, tyto hodnoty nejsou vědecky dokazatelné (sind nicht wissenschaftlich beweisbar). Takřka doslova překládá tuto pasáž ve svém rozsáhlém článku v *Českém časopisu historickém* (1914) o Troeltschově práci Julius Glücklich a podobné stanovisko bychom našli třeba také u Františka Žilky.¹¹ Není bez zajímavosti otázka, do jaké míry Jan Sedlák

10 P. RICOEUR, *Čas a vyprávění I*, s. 248–313; FRANK R. ANKERSMIT, *Six Theses on Narrativist Philosophy of History*, in: Týž, *History and Tropology, The Rise and Fall of Metaphor*, Berkeley 1994, s. 33–43.

11 E. TROELTSCH, *Die Soziallehren...*, s. 977–978. Podrobněji argumentuji v: JAN HORSKÝ, *Teorie a narace. K noetice historické vědy a teorii kulturního vývoje*, Praha 2015, s. 137–151, 229 (pozn. 52), 234–239. Max Weber upozorňuje, že „empirická věda“ nemůže nikomu říci, co má dělat (was er soll), nýbrž jen, co může (was er kann) a – za určitých podmínek – co chce

reaguje na takto formulovaná stanoviska nekatolických autorů, zvláště vidíme-li, že vlastně implicitně uznává, že nekatoličtí autoři mají k vědě blíže.

Shledáváme-li stran otázky „hodnotové neutrality“ vědy v základních obrysech v zásadě shodné stanovisko uvedených českých autorů s Weberovým či Troeltschovým pohledem, pak nenalezneme již takový souzvuk, pokud jde o vymezování se vůči vstupu „subjektivního stanoviska“ badatele do dějepisného výzkumu. Zajisté by také Weber a Troeltsch považovali směšování badání se subjektivním stanoviskem vědce za nevhodné. Nebyl by to pro ně však hlavní problém (byť se to tak snaží interpretovat ještě Pekař ve sporu se Slavíkem)¹² relativity kulturně- a historickovědního poznání. Jan Sedlák klade „subjektivní stanovisko“ proti „pramenům“ a na pramenech založené „pravdě“ historické. Na tom se dá demonstrovat, co vytýkal dějepisectví Gollovy školy jak Jan Slavík, tak František Kutnar, totiž, že se předpokládá, že „fakta“ jsou „objektivně“ v pramenech „jako cukr v ovoci“, že „fakta“ lze z pramenů vyloupnout jen na základě pouhé vnější a vnitřní pramenné kritiky (podobné pojetí u Deborah E. Lipstadtové kritizuje Martin Nodl jako pozitivismus, s. 199–200). Řečeno pak s Milošem Havelkou, Sedlákovo pojetí historické „pravdy“, obdobně jako její pojetí u většiny účastníků „sporu o smysl českých dějin“, spadá pod „ontologické paradigma“ (transcendentální) filosofie dějin.¹³

Janu Slavíkovi byl, jak ukazuje Nodl, ve 40. letech rovněž vytýkán „subjektivismus“, který však v tehdejších kritikách stál proti marxistickému „kolektivismu“ (s. 34). Slavík však měl již jiný smysl pro společenskou a kulturní podmíněnost dějinného poznání než Sedlák. Nodl o Slavíkovi do určité míry kriticky říká, že „do výkladu *Vzniku českého národa* vnáší kritéria vlastní době, jež se ne zrovna úspěšně pokoušela o nastolení [...] sociálně spravedlivé demokracie“ (s. 36). Nutno ale podotknout, že problémem ani tak není vnášení kritérií vlastní doby do dějepisného bádání (to je např. jak z hlediska Marxovy, tak z hlediska Weberovy noetiky nevyhnutelné), nýbrž to, zda se tak děje z noetického hlediska kontrolovaně, či nikoli. V tomto ohledu viděno není Slavík ve svých postupech

(was wer will). Srov.: MAX WEBER, *Metodologie, sociologie a politika*, vybral a uspořádal Miloš Havelka, Praha 1998, s. 9–10. Pokud jde o možnost evolučních (tj. vědeckých) základů etiky Weber kritizuje, podle něj rozšířenou, „víru“, že „pokyny pro praktická hodnocení (Weisungen für praktischen Wertungen) se mají, musí, nebo alespoň mohou odvozovat z „vývojových tendencí“ (Entwicklungstendenzen)“. Srov.: MAX WEBER, *Schriften zur Wissenschaftslehre*, hrsg. Michael Sukale, Stuttgart 1991, s. 303; M. WEBER, *Metodologie, sociologie a politika*, s. 84.

12 Srov.: JOSEF PEKAŘ, *O smyslu českých dějin (o nových názorech na české dějiny)*, in: Spor o smysl českých dějin 1895–1938, (ed.) M. Havelka, s. 499–560.

13 MILOŠ HAVELKA, *Co může znamenat „filozofie“ v tzv. „filozofii dějin“*, Dějiny – Teorie – Kritika 1/2004, s. 191–211.

důsledný. Na jedné straně s odkazem na Webera Slavík uvažuje o „hodnoticích idejích“ (též o „hodnoticích principech“, „kulturních hodnotách“ či „kulturních idejích“, vše ve stejném smyslu) a o jejich roli při výběru individuálních jevů, které budeme považovat za cenné a významné. Říká, že, objeví-li se „nové kulturní ideje“, „v témže množství historického materiálu bude možno postřehnout nové zjevy“.¹⁴ Na druhé straně však Slavík zároveň principy Weberovy noetiky nejednou porušuje. Jednak tím, že často zaměňuje „ideje“ za „ideály“, nutná kulturně-hodnotová východiska za východiska ideologická, čímž porušuje Weberův princip „hodnotové neutrality“ vědy. Jednak je ale zároveň někdy objektivističtější, než by byl Weber. Kupříkladu, když Slavík v *Husitské revoluci* obhajuje svůj názor o „skutečném dějinném významu“ husitství (tedy nikoli pouze o jeho „kulturně-relativním“ významu), je, jak upozorňuje i Havelka, blíže Heinrichu Rickertovi (způsobu jeho stanovování „historických center“) než Maxu Weberovi.¹⁵

Prěsvědčení, „daß jede Epoche unmittelbar ist zu Gott“, které s klasickým historismem sdílí jak Troeltsch, tak by se s ním patrně mohl ztotožnit i Nodl, však ani nevylučuje jakoukoli nadčasovost, ani – jak ostatně bohatě dosvědčují právě Troeltschovy postupy – nechce posuzovat jevy z jedné epochy kritérii a hodnotami artikulovanými v epoše jiné.¹⁶ Nodl ve vztahu k Šmahelově *Husitské revoluci* mimo jiné uvádí: „Mnohem méně mi naopak vadí, že Šmahel nad motivacemi především politického jednání a chování protagonistů doby uvažuje moderníma očima, neboť v těchto případech není veden svými hodnotovými orientacemi, ale naopak znalostí antropologických konstant lidského chování, které se od středověku jen minimálně proměnily“ (s. 62). Tyto antropologické konstanty jsou patrně popisovány prvou z pěti kategorií dějepiseckých pojmů, které popisuje Marrou a přebírá je od něj Ricœur. Totiž: „...pojmy aspirující na univerzálnost, jež jsou častější, než připouští relativistická kritika, a týkají se toho, co je v člověku nejméně proměnlivé; osobně bych k tomu připojil také předivo pojmů zakládajících sémantiku jednání.“¹⁷ Přes značnou nadčasovou univerzálnost těchto pojmů, respektive jejich obsahů, platí, že historik, jenž s nimi pracuje, jejich pomocí – s Koselleckem řečeno – nejednou „rekonstruuje obsahy, které dříve ještě nebyly jazykově artikulovány“. Pojmy těchto antropologických konstant jsou často – opět s Koselleckem – „užity, aniž by byly vykazatelné v pramenném

14 JAN SLAVÍK, *Dějiny a přítomnost (víra v Rakousko a věda historická)*, in: *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*, (ed.) M. Havelka, s. 622–671.

15 M. HAVELKA (ed.), *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*; TÝŽ, *Dějiny a smysl. Obsahy, akcenty a posuny „české otázky“ 1895–1989*, Praha 2001, s. 6–43 a 77–123.

16 E. TROELTSCH, *Die Sozialleben...*, s. 977.

17 P. RICOEUR, *Čas a vyprávění I*, s. 286.

obsahu“.¹⁸ To ale znamená, že mezi Nodlem zmiňovanými antropologickými konstantami a moderními hodnotícími či klasifikačními kritérii (jako je „autonomie individua“, „demokracie“, „svědomí“, „krize“ apod.) nemusí být nutně rozdíl druhu, nýbrž možná jen rozdíl stupně. Říká-li pak Nodl, že „knihy Františka Šmahela je pregnančním dokladem hledání pravdivosti pramenů i přes jejich ideologický obsah“ (a. 62), pak je tato její povaha jen těžko možná bez uplatnění „moderních měřítek“ na dávný pramenný materiál. Distinkce mezi jakousi „věcnou pravdivostí“ a „ideologickou nepravdou“ je přece až moderní intelektuální výkon. Nejde tudíž ani tak o to, vyhnout se jakémukoli „používání moderních hodnotových měřítek“ (s. 61), nýbrž o to, užívat je vyváženě vůči „obsah[ům], které byly již dříve artikulovány v pramenném jazyce“ (Koselleck v citovaném textu), a zároveň je užívat reflektovaně a pomocí noetické teorie kontrolovaně.

Druhou skupinu v recenzované knize obsažených textů, o níž bych se zde chtěl více zmínit, představují studie, které reflektují současný stav (českého) dějepiscetví. Jsou obsaženy především v II. a III. části, ale tato tematika místy prostupuje i IV. částí (*Historikové a jejich osudy*, s. 227–286, obsahuje sedm studií věnovaných Františku Grausovi, Georgesu Dubymu, Fernandu Braudelovi, Bronislawu Gremekovi, Stanislawu Bylinovi, Františku Hoffmannovi a Josefovi Polišíenskému). K těmto textům patří svrchu již zmíněný referát z hradeckého sjezdu. Dále pak kupříkladu studie *Paměť komunismu a postmoderní relativismus* (s. 195–208). Studie se zabývá diskusí, zda „paměť nacismu“ a „paměť komunismu“ je odlišná, a pokud ano, tak z jakého důvodu. Ti, co zdůvodňují odlišnost vzpomínání na nacismus od vzpomínání na komunismus, argumentují často „jedinečností holocaustu“. Právě na tomto tématu se ale ukazuje – dodávám – napětí, které dnes je mezi (postmoderními) kritikami dějepisného či historickovědního poznání a hodnotovými základy západního moderního (a snad i postmoderního) člověka. Holocaust byl (a vlastně, přinejmenším viděno z hodnotové perspektivy západního humanismu, je) nesmírná, racionálními prostředky vědy vlastně nevylovitelná bestialita. Je ale jen těžko přijmout, že by historickovědní bádání o něm buď metafyzicky nespadlo, nebo eticky nesmělo spadat pod nároky (postmo-

18 Reinhart Koselleck říká, že historik se pohybuje stále ve dvou rovinách: buď zkoumá obsahy (Sachverhalte), které byly již dříve artikulovány v pramenném jazyce (sprachlich artikuliert), nebo rekonstruuje obsahy, které dříve ještě nebyly jazykově artikulovány, které však pomocí svých hypotéz a metod vylupuje z pozůstatků (aus den Relikten herauschält). V prvním případě mu slouží pojmy přejaté z jazyka pramenů (überkommene Begriffe der Quellsprache) jako heuristický vstup do pojednání minulé skutečnosti. V druhém případě užije historik pojmů či vědeckých kategorií vytvořených a definovaných až ex post (ex post gebildeter und definierter Begriffe, wissenschaftlicher Kategorien also), jež jsou užity, aniž by byly vykazatelné v pramenném obsahu. Srov.: R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft*, s. 49–350.

derních) noetických či narativistických kritik. Nodl upozorňuje, že „uvažování o jedinečnosti [holocaustu – J. H.] má spíše morálně-imperativní než teoretické důvody“ (s. 198).

„Holocaust“ je, viděno v logice narativních kritik, obdobně jako „středověk“, jak je výše uvedeno, kategorií, kterou nelze vymezit jakoukoli plně vyčerpávající definicí, je jako každý, z hlediska teorie historické vědy, podobný dějinný útvar ryzí singularitou. V tomto bodě by se – paradoxně – shodli radikální empiričtí objektivisté typu Lipstadtové (s. 199–200) s radikálními narativními kritiky i s narativisty umírněnějšími typu Ankersmita. Avšak zatímco morální imperativy kladou, objektivisté by z této jedinečnosti holocaustu vyvozovali, že historik nesmí jeho obraz vytvářet, nýbrž jen odkrývat (s. 199), radikální narativní kritikové by měli za to, že o „holocaustu“, jako o každé jiné singularitě, lze jen vyprávět, tj. že o něm lze pouze vytvářet metaforické reprezentace v rovině jazyka, které nemají způsobit referovat.¹⁹ Je zde namísto upozornit, že pro historickovědní kritiku narativistických teorií dějepisceví je významné prokázat, že kategorie, jako je „holocaust“, nevylučují možnost v sociokulturních konfiguracích, které tyto kategorie označují, nalézat alespoň některé opakovatelné vzorce chování, jednání či myšlení. Identifikace těchto opakovatelných prvků pak umožňuje dějinným singularitám, jakou byl holocaust, alespoň zčásti historickovědně porozumět. Netřeba snad zdůrazňovat, že porozumět neznamená ospravedlnit.²⁰ Ti, kdo zastávají (ať z mravněimperativních, popř. i historickovědních důvodů) myšlenku „jedinečnosti holocaustu“, by si měli povšimnout, že tím vlastně zčásti zpochybňují jednu z možných vědních odpovědí na narativistický relativismus.

Avšak důsledné (morálněimperativní) lpění na jedinečnosti holocaustu pak může být důvodem neustále se opakujících výkladů, které se snaží zlehčovat zločiny komunismu (byť zlo komunismu bylo v principu srovnatelné s bestialitou holocaustu). Martin Nodl se pak poměrně striktně vyslovuje na adresu těch (českých) historiků, kteří tou či onou měrou – domněle objektivně historickovědním výkladem – zlehčují či relativizují zlo komunismu. „Stejně jako popírači holocaustu jsou i autoři celé řady textů [...] vedeni čistě ideologickou předpojatostí, manipulují s prameny, zcela ignorují historiografické práce, které zobrazují danou historickou skutečnost odlišným způsobem, a obdobně jako popírači se i přes tyto přestupky proti metodě historické práce tváří jako seriózní vědci, od-

19 Upozorňuji jen, že to rozhodně neznamená, že by narativní kritikové typu Ankersmita popírali možnost vyslovit nespočet dílčích objektivních faktických tvrzení, která by mohla referovat o jednotlivých případech bestialního zla ve vyhlazovacích táborech.

20 JAN HORSKÝ, *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním. Úvahy o povaze, postupech a mezích historické vědy*, Praha 2009, s. 23–47.

kazující v poznámkách a logicky argumentující“ (s. 201). Upozorňuje, že „rozpor mezi právní normou a realitou“, pokud jde o uplatňování zákona č. 198/1993 Sb. ze dne 9. července 1993 (resp. o jeho neuplatňování), vede k tolerování mnoha projevů propagace zločinných ideologií (s. 203). Nodl vidí souvislosti i v tom, že (nejen v českém prostředí) vůči zločinům komunismu nebyla uplatněna retroaktivní praxe trestního práva (s. 203), co do principů srovnatelná s norimberským procesem. Odlišuje trojí paměť (českého, resp. československého) komunismu: paměť disidentů, paměť „šedé zóny“ a paměť nomenklaturních kádrů či řadových komunistů. Tento trojí obraz komunismu, jenž byl počátkem tisíciletí identifikovatelný, „zdánlivě odporuje Třeštíkové tezi o ‚věku nejistot‘. Svým způsobem se mi naopak zdá, že během několika málo let po zhroucení bipolárního světa si česká společnost a do jisté míry i česká historiografie našly nové – spíše však staronové – jistoty, jež se opírají o celou řadu aspektů kontinuity s vývojem společnosti a její dějinné paměti před rokem 1989“ (s. 204).²¹ Je škoda, nutno říci v návaznosti na Martina Nodla a v souladu s ním, že přesto, že i české prostředí je přesně obeznámeno s průběhem německého *Historikerstreitu*,²² české dějepiscectví, díváme-li se na ně jako na celek, zatím nedokázalo příliš přispět k tomu, abychom dokázali identifikovat zlo v nás, porozumět jeho zdrojům, a tak se mu napříště vyvarovat.

K otázce kontinuity se Martin Nodl vyslovuje ve studii *Kontinuita a diskontinuita české historické vědy* (s. 163–180). „Dnešní kontinuita české historiografie s obdobím před rokem 1989,“ soudí, „spočívá v mnoha základních aspektech, které spojují naši současnost s dobou normalizační, někdy dokonce i s obdobím 50. a 60. let“ (s. 164). Tuto kontinuitu prvotně shledává v institucionální a personální rovině. Diskontinuity se dají shledat v průniku některých inovativních směrů, jako je třeba oral history. „Nutno však říci, že na poli teorie a metodologie dějepiscectví se prvky kontinuity a diskontinuity střetávají snad na každém kroku a bude trvat velmi dlouho, než se u nás teoretický diskurz o dějinách, o dějinném poznání a o limitech studia dějin prosadí“ (s. 170). Otázkou je, nalikoli tato věta platí dnes, tj. zhruba dvě desetiletí poté, co byla napsána. Recenzovaná kniha budiž dokladem, že se situace (alespoň trochu) zlepšila. Ale neměli bychom se v úsudku ukvapit. Česká společnost je, jak říká Martin Nodl,

21 Kontinuitu lze vysvětlit také pomocí pojmu „symbolického centra“ a jeho (někdy jen drobného) přeznačování. Srov.: M. HAVELKA, *Dějiny a smysl*, s. 13–18; TÝŽ (ed.), *Spor o smysl českých dějin 2, 1938–1989. Posuny a akcenty české otázky*, Praha 2006, s. 10–11. „Symbolickým centrem“ může být nejen „Hus“, ale třeba i „státní hranice“.

22 Srov. např. zejména: JIŘÍ PEŠEK, *Setkávání s Klio. Studie z dějin dějepiscectví*, Praha 2014, s. 109 až 551.

„nehistorizovaná“ (s. 163) a zároveň je – či alespoň některé její vrstvy – přeideologizovaná. Některé inovace (jazykový obrat, diskurzivní analýza, narativní kritika, genderové analýzy atd.), které jsou, jsou-li uplatňovány analyticky obezřetně, nesporně přínosné, byly částí svých stoupenců ideologizovány, proměnily se v (vědecké poznání oslabující) dogmata.

Problematika kontinuity a diskontinuity je zároveň, jak Martin Nodl rovněž ukazuje, mnohovrstevnatá. Kontinuitu (resp. diskontinuitu) můžeme zvažovat buď jako vlastnost studovaných skutečností, nebo ve vztahu k vývoji tyto skutečnosti studujícího oboru. Pokud jde o povahu studované skutečnosti, pak je kupříkladu otázkou, zda je kontinuita (resp. diskontinuita) principem, který je vědomě uplatňován v rámci základních způsobů historickovědního výkladu, nebo zda je jen implicitně přítomna principem spoluformujícím princip myšlení té které školy či toho kterého autora. Otázkou také je, zda uvažujeme o „kontinuitě“ (resp. „diskontinuitě“) „dějin“, či o „kontinuitě“ vývoje celé „společnosti“, nebo pouze o „kontinuitě“ určitého parciálního procesu či vývoje určité instituce.²³ Nodl konstatuje: „Nikoli zanedbatelná část českých historiků zastává názor, že žijeme v kontinuitě [řčeno k časovému horizontu roku 2000 – J. H.]. S tímto názorem lze po mém soudu souhlasit, i když na druhé straně bych chtěl vytknout před závorku, že onen život v kontinuitě považují za svým způsobem brzdný mechanismus, jenž zásadní proměnu směrem ke standardní západoevropské historiografii dlouhodobě limituje“ (s. 163). Na mysli přitom má především vývoj oboru (dějepisectví, historické vědy). Uplatňování principu kontinuity coby „brzdného mechanismu“ by nasvědčovalo určité záměrné obranné reakci části historické obce. Je to, soudím, poměrně přesný postřeh. Mnozí z nás si určitě vzpomenou na povýšeně pohrdavé reakce některých našich kolegů a kolegyně poté, co (zejména v 90. letech) vyslechli přednášku zahraničního hosta. Zároveň je ale potřebné věnovat pozornost i nereflektovanému uplatňování principu kontinuity, například při setrvávání na určitém paradigmatu.²⁴ Můžeme tak uvažo-

23 Vždyt 70. a 80. léta přinesla, kupříkladu podle: ROGER CHARTIER, *L'histoire ou le récit véridique*, in: Philosophie et histoire, Paris 1987, s. 119–127, „revoluci“ v historickovědním myšlení v podobě Foucaultova radikálního „principu diskontinuity“ postaveného proti v Hegelově filosofii dějin kořenícím principům „kontinuity, kauzality a totality“.

24 Pokud bychom vyšli z: M. HAVELKA, *Co může znamenat*, s. 199–211, mohli bychom říci, že vedle setrvávání (tedy kontinuity) části historické obce na „ontologickém“ paradigmatu „transcendentální filosofie dějin“ se zejména od 90. let 20. století setkáváme i v českém dějepisectví s postupnou inovativní (tj. diskontinuita) aktivací paradigmatu „mentalistického“ a paradigmatu „lingvistického“. Pravda je, alespoň si dovolím intuitivně předpokládat, že kdyby někdo české historiky a historičky roztřídil podle toho, na jakém paradigmatu situují své metodologické a teoretické myšlení, převažovali by v 90. letech určitě zástupci ontologického paradigmatu.

vat kupříkladu kontinuitu (resp. diskontinuitu) v rovině badateli uplatňovaných (analytických) pojmů, v rovině implicitního stylu myšlení, vzorců argumentace či v rovině běžného chování v historické obci (Nodl tak ostatně namnoze postupuje).

Pohlédneme-li kupříkladu na používané pojmy, pak na jedné straně je nutno říci, že některé, a to i ústřední, pojmy, jako jsou třeba „stát“ či „národ“ (viz též výše), jsou – většinou však mimo pojednání, která jsou na tyto kategorie přímo zaměřena – s velkou setrvačností užívány značně ahistoricky, a to po dobu přinejmenším jednoho století.²⁵ Na straně druhé je ale zároveň nutno říci, že některé disciplíny historických věd (např. historická demografie a dějiny rodiny) se v 90. letech vyznačovaly způsobilostí poměrně rychle přijímat analytické kategorie západní historiografie a pracovat s nimi intenzivněji než v 60. a 80. letech. Právě tak se patrně každý z nás setkal se specifickým literárním žánrem, který bychom mohli – s nadsázkou jen malou – nazvat „českou recenzí“ či „českým grantovým posudkem“. Vyznačuje se jízlivě nenávislnou zakvašeností a argumentací *ad personam* (nikoli *ad rem*). Avšak procentuální zastoupení těchto recenzí a posudků – domnívám se, a snad by mi dal za pravdu i autor posuzované knihy – klesá.

Tak či onak, myslím, že nejen mému srdci jsou i dnes velmi milá slova, která Martin Nodl psal v závěru svého pojednání před dvaceti lety, když uvažoval, jak se vymanit z kontinuity vzorců myšlení a chování, které byly tehdy velkou měrou (ne-li většinou) přítomny v české historické obci. „Diskontinuita v tomto případě znamená žít a konat v občanské společnosti, v níž každý jedinec, a tedy i historik, hlásá své vlastní, argumenty podložené názory, je schopen naslouchat a uvažovat o názorech druhých, nepodsouvá druhým záměry a snahy, jež nejenže nehlásají, ale ani je nemají, a především vnímá historickou vědu a debaty o ní jako intelektuální diskurz usilující o nápravu věcí minulých, nápravu stavu podmíněného životem v totalitní společnosti, a nikoli jako mocensky využitelný instrument, jehož účelem je zničit a ponížit oponenty“ (s. 174). Snad i z tohoto

Většinu by možná měli i dnes, i přes to, že zejména v mladší generaci autorů a autorek jsou dnes dost v oblibě principy lingvistického paradigmatu.

- 25 Kontinuita (setrvačnost) v užívání určitého pojmu a kontinuita způsobů jeho začleňování do dějepisných výkladů však nevyklučuje různorodost navzájem si konkurujících výkladů. Tři základní koncepce českých dějin (evangelicko-demokratická, národně-pokroková a katolicko-konzervativní), které rozlišuje M. HAVELKA, *Spor o smysl českých dějin 2*, s. 7–60, mají za posledních více než sto let sice své různé artikulace a různě četné zastánce, přece však vykazují identifikovatelnou kontinuitu. Zároveň se však mezi zastánci všech těchto koncepcí vyskytovali a vyskytují jak ti, kteří se domnívají, že český historik je povinen hájit „českou věc“, tj. zaujmají postoj, který je neslučitelný s vědeckým přístupem, tak ale i ti, kteří tomuto postoji odporují.

hlediska viděno, lze říci, že za ona dvě desetiletí, která uplynula od prvního uveřejnění tohoto Nodlova textu, došlo v těchto záležitostech k určitému zlepšení. Přece však stále nejeden z nás z vlastní zkušenosti ví, co, o kom a o čem Martin Nodl v citované pasáži píše.

Nejenom viděno v právě uvedených souvislostech je četba této knihy Martina Nodla velmi prospěšná. Ukazuje totiž, že jádrem problému není to, že do (českého) dějepisectví usilovala – a to nejednou úspěšně – proniknout tu nacionální, tu marxisticko-leninská ideologie, nýbrž problémem je ideologizace historické vědy jako taková.

Jan Horský

Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií a Filozofická fakulta