

## SPOR O SMYSL ČESKÝCH DĚJIN 1895-1938

*„Každá formule, jíž vyjadřujeme smysl dějin,  
je jen odrazem našeho oživeného nitra.“*

WILHELM DILTHEY

Těžko bychom asi v Evropě hledali jiný národ, který by věnoval tolik intelektuálního úsilí filosoficko-historickým úvahám o sobě samém, který by se po tak dlouhou dobu, vlastně už déle než sto padesát let, pokoušel o formulování nadnárodních a mimonárodních základů své národní existence a hledal hlubší odůvodnění svého bytí, tak jako Češi. Novodobá česká národní identita, vzešlá z obrození a vypracovaná takřkajíc ex nihilo, byla ještě hluboko do XIX. století pocítována jako nesamozřejmá. Dokonce lze snad hovořit o „oslabené“ národní identitě, komplementární k faktické neúplnosti tehdejší české národní společnosti.

Česká identita jako otázka kontinuity národní „biografie“, jako téma možností vnitřní politické stability, nazávislosti i konzistence směrem k ostatním se mohla zdát spornou nejen s ohledem na diskontinuitu české státnosti a státní nezávislosti, na relativně dlouhá údobí prázdnoty národního, společenského a politického života i na několikrát opakované pokusy o jeho naplnění, či na pocity kulturní nejistoty a odvozenosti. Zdála se zproblematizovanou také zvenčí, s ohledem na tehdejší podřazenost většímu celku, zplošťujícímu rozdíly, zanedbávajícímu specifika, ale současně oslabujícímu partikularismy. Na tomto terénu dokonce i takový solipsista jako Ladislav Klíma zapomíná na svou „ludibrionistickou“ pozici a „absolutní subjektivismus“ a hovoří o „české touze po vznešenosti a schopnosti sebeobětování pro ideu“.

Bytostnou součástí usilování o duchovní prozáření vlastní národní dějinné existence však není jen snaha o její zakotvení v koncepcích filosoficko-teologických a obecně humanistických (čimž se dostává do konfliktu s prakticko-pragmatickými tendencemi nacionalistů i s otázkami praktické politiky vůbec). Je to také neustálé obnovování otázek, neustálý návrat a téměř permanentní reformulace formálně i obsahově podobných úvah. Česká kritická sebereflexe se tak sice s přestávkami, ale s podobnou naléhavostí, s podobným ohlasem i s vnitřní ideovou spojitostí vrací od dob vrcholícího obrození až po naše dny.

Odhlédneme-li od specifických záměrů i argumentace barokních a raně obrozenských „obran“, vyvstávala před námi v různých podobách a v různých kontextech. Jednou třeba jako úvaha o „poslání naší české vlasti...“

obyvatel slovanského a germánského původu... z hlediska obecného vývoje“ (Augustin Smetana), jindy jako otázka „malého národa“ (Jan Kollár), a někdy v podobě problémů české mentality, národní psychologie a charakteru (Karel Havlíček Borovský, F. X. Šalda, J. L. Fischer, Ferdinand Peroutka, a jak jsme právě naznačili, také Ladislav Klíma). Setkávali jsme se s ní v podobě otázek po smyslu a možnostech českého jazyka a české kultury, a tedy i po smyslu existence samostatného českého národa vedle větších, silnějších a produktivnějších kultur velkých evropských národů a po – s tím souvisejícím – smyslu národního obrození (H. G. Schauer). Vystupovala více nebo méně zfetelně při promýšlení vztahu Čechů k sousedním národům a státům (viz k tomu například Tomkův pokus o napojení filosofie dějin českých a rakouských), stála v pozadí úvah o kořenech naší politické a kulturní orientace (zde je možné poukázat na některé pasáže ve *Vývoji a zločinech panslavismu* Václava Černého z 50. let) a je důležitá i pro porozumění tematizaci kulturní svébytnosti střední Evropy (u Milana Kundery, Josefa Kroutvora, J. P. Sterna a řady dalších). Přejít není možné ani pozoruhodnou *Otázkou židovskou ve světle české otázky* Jindřicha Kohna a zcela zvláštní pozornost by si zasloužila pronikavá reflexe *Česká vzdělanost v Evropě* od Jana Patočky, vydaná na počátku okupace. A zmíněn by měl být jistě i F. V. Krejčí se svou „mrvní otázkou českou a evropskou“ (*Češství a Evropanství*), František Götz (*Osudná česká otázka*), a nakonec i Josef Hanuš (*Národní muzeum a naše obrození*).

Od vystoupení Masarykova stojí však v centru pozornosti „české otázky“ formulování smyslu českých dějin v kontextu dějin světových, tázání po přínosu Čechů lidstvu a pokroku a případně i jejich závazanosti naddějinným mravním principům (František Palacký, T. G. Masaryk, mladý Zdeněk Nejedlý), a na této fólii vedené diskuse filosoficko-metodologické, rozvíjející možnosti (či proklamující nemožnost) metahistorického, tj. v daném případě axiologického zakotvení historiografie (spor Pekař – Slavík).

Perspektivu vidění „české otázky“ v širším slova smyslu, tj. jako otázky smyslu, identity a perspektiv češství, lze použít i pro výklad dalších (a hlavně mladších) historicko-politických úvah (a na ně často navazujících polemik). Především sem patří diskuse o „českém údělu“ mezi Václavem Havlem, Milanem Kunderou, Jaroslavem Stříteckým a Lubomírem Novým na přelomu let 1968/69 v Literárních novinách, Tváři, Zítřku a Hostu do domu, diskuse v samizdatu a exilovém tisku k materiálu Charty 77 *Právo na dějiny* a koneckonců i pozdější diskuse vyvolaná Podivenovou knihou *Češi v dějinách nové doby*. Pominout rozhodně nelze ani Patočkovu velkou esej *Co jsou Češi?*, trilogii *Kritika totalitarismu*, *Česká existence* a *Až na*

konec Česka Rio Preisnera, *Naši nynější krizi* (a další práce) Karla Kosíka, *Češství a evropanství* Jaroslava Krejčího či *Questions of Identity* Roberta B. Pynsenta, abychom zmínili práce, které se v poslední době mohly dostat do rukou širšímu okruhu zájemců. Připomenuta by mohla být i surrealistická reflexe *Republiku a varlata* Vratislava Effenbergera. Zcela mimořádné postavení má v současné perspektivě „české otázky“ syntetický esej Jana Křena *Historické proměny češství*. A to jsem jistě nevyjmenoval všechno a všechny...

Společný nadpis „česká otázka“, pod který se všechny úvahy tohoto druhu většinou zařazují anebo pod kterým se vlastní silou shlukují, tedy neoznačuje nic jednotlitého, jednoznačně přehlednutelného. a co do obrysů pravidelného. „Česká otázka“ je vrstevnatá nejenom významově a tematicky, ale i z hlediska svého vnitřního vývoje: dějiny problému novodobého češství, odůvodňování a budování naší národní, kulturní a civilizační identity jsou starší a hlavně méně jednoznačné než dějiny jejich jednotného pojmenování. „Česká otázka“ také nemá vždy stejné konotace, i když se třeba odvolává na stejné předchůdce.

To, co by se ovšem v celkové souvislosti „české otázky“ a zejména v souvislosti se „sporem o smysl českých dějin“ – který je geneticky i strukturně součástí jejich formulací i jejich řešení – nemělo přehlédnout, je fakt, že zde dochází ke zvláštnímu, v mnohém ohledu jedinečnému způsobu tematizace dějin i jejich reflexe, která se zcela nekryje s tradičními pohledy na dějiny. Zde nelze hovořit jen o odborné historiografii v běžném slova smyslu, ani o tradiční filosofii dějin; nejedná se výlučně o diagnózu přítomnosti, ani o kulturní kritiku či kritickou teorii dějin a společnosti. Tento pohled na dějiny nakonec nelze prezentovat ani jako pouhou teorii dějin a jejich poznávání, ani jako teorii politiky.

Snad nejbliže zde stojíme tomu, co německý historik Ernst Nolte počátkem 90. let našeho století označil jako „myšlení o dějinách“.

Setkáváme se zde s prvky a motivy ze všech shora uvedených přístupů současně, i když jsou třeba různě hierarchizovány. Pak také přirozeně musí docházet k diskusi mezi těmi stanovisky, jejichž vypracování mělo odlišné standardy, a proto i k nedorozuměním. To, co pak nakonec všechny různé autory při všech odlišnostech spojuje, je motivovaná snaha o reflexi českých dějin, motivované myšlení o českých dějinách. „Motivované“ proto, že charakteristickým rysem tohoto myšlení je zájem o českou přítomnost, která má být pochopena z pohledu zabírajícího českou minulost. Z ní má pak být orientována i česká budoucnost. Minulost a její reflexe zde přebírají do jisté míry funkce teorie společnosti, stávají se nejen základem pro osvětlení národní identity a prokazování státoprávních nároků, ale slouží

také jako legitimizační báze pro politické jednání a vlastně i jako teorie zvláštního zespolečenštvování individuí.

Myslitelé smyslu českých dějin jsou tedy ti filosofové a historici, politici a teologové, kteří – přece jen mimo čistě vědecký přístup na jedné straně a mimo jen uměleckou esejistiku či pouhou žurnalistiku, ale také mimo mytologická vyprávění o počátcích a koncích dějin na straně druhé – výslovně formulují (to znamená v pojmech, a nikoli v obrazech) otázku pochopení české přítomnosti, a to tak, že nejistota zde stojí proti samozřejmosti, problematizace proti apodiktčnosti, aktivita proti kontemplativnosti, subjektivní angažovanost proti distancované objektivitě. Zejména pro Masaryka platí tyto charakteristiky více než pro kohokoli jiného.

Polemika o tzv. smyslu českých dějin, jejíž, jak se domníváme, nejrepresentativnější texty jsou zde předkládány, představuje zvláštní fázi, a sice filosofické zdůraznění historické komponenty „české otázky“, pokud ji chápeme v onom nejširším, shora naznačeném smyslu. Svými ideovými kořeny je spor o smysl českých dějin zapaštěn do dvou velkých kontrol verzí české národní společnosti poslední čtvrtiny 19. století.

Byl to především boj o pravost Rukopisů královédvorského a zelenohorského, a dále politické diskuse o českých nárocích státoprávních a s nimi související úvahy o možnostech a perspektivách české politiky.

Probíhaly v situaci, jejíž krizové momenty se na konci století v Evropě objevovaly s různou intenzitou, s různými důsledky, s jistým fázovým posunem a na různých místech. Vyrůstaly z klasického liberalismu a souvisely s procesy ekonomické, politické, administrativní, sociální i kulturní modernizace, které liberalismus napomohl spustit podobně, jako napomáhal prosazovat „tendence k racionalizaci života a světa“ (Max Weber) s jejich demytologizační a sekularizující silou. Ve svých důsledcích vedly k emancipaci individua, a to jak z područí církve, tak ze závislosti na státu. Projevovaly se chaotizací kulturních a morálních hodnot a relativistickým průvanem mezi idejemi, rozkladem tradice, posuny politických a mocenských zájmů, imperiálními ambicemi států a vzestupem nových skupin a tříd, ale zároveň i reakcionářským protiosvěcenstvím, rostoucím antisemitismem a tradicionalisticko-konzervativními tendencemi. Vedle procesů sekularizace života lze tedy navíc hovořit také o radikalizaci skupinových, národních a státních zájmů a potřeb i o tomu odpovídající „ideologizaci idejí“.

Pokud jde o duchovní situaci domácích, Arne Novák ji jednou charakterizoval takto: „Nastalé zesvětovění české vědy, souběžné s kosmopolitním proudem v básnictví lumírovském, přineslo s sebou četné změny. Více a ví-

ce opouštělo vlastivědné pojetí buditelské, ač v praxi se učenci i nadále většinou zabývali látkami a náměty domácími. Snažili se však je uvést v souvislost s vývojem obecné vzdělanosti evropské. To vedlo namnoze k plodnému postupu srovnávacímu, odnaučovalo je přeceňovat autonomnost dění domácího i slovanské prvky české vzdělanosti, pomáhalo jim hodnotit význam osobností i děl naší minulosti věcněji a spravedlivěji, osvobozovalo je od nekritického přepínání národních tendencí v dějinách i v přítomnosti. Tento význačný rys revizionistický stavěl se vždy rozhodněji proti naukovému tradicionalismu staršího pokolení, pokračujícího ve snahách národně obrozenských. Bojem o pravost obou rukopisů, Královédvorského a Zelenohorského, nabyta srážka obou směrů, tradičního a kritického, úpornosti a krutosti nevšední, takže se věda česká rozdělila do dvou táborů až do krve zneprátelených, před jejichž zápasem ustoupily do pozadí naukově důsažnější rozpory učeného světa pro toto období charakteristické; ve filosofii mezi stoupenci kritického realismu Herbartova, hájícími teoretickou autonomii myšlení, a mezi pragmatickými vyznavači pozitivismu, nečokavými na praktické užití idejí; v historii mezi přívrženci názoru o autonomním dějinném vývoji českém a zastánci jeho organického včlenění do evropské souvislosti; v literárním dějepisu mezi příslušníky postupu popisného a mezi hlasateli metody kulturně ideologické; ve filologii mezi epigony směru Schleicherova a příslušníky školy mladogramatické.“

Skutečné i symbolické duchovní centrum, v němž docházelo k rozchodům i proměnám perspektiv a které na sebe strhávalo až příliš pozornosti, tedy nepochybně tvořil boj rukopisný. Kromě své realistické, demytologizační a kulturně pročišťující funkce, proti vznešenosti tradice stavějící majestát pravdy, umožňoval přechod k jiným, nové situaci národa více odpovídajícím formám sebevědomí. Nevedl sice k pádu historických způsobů legitimizace politického usilí, ale znehodnotil pro budoucnost všechny formy pseudohistorických sebestylizací a nekritického tradicionalismu.

V poslední instanci směřovaly rukopisné boje také k vyřešení otázek postavení vědy a standardů vědeckosti v zájmových kontextech národní kultury a národní společnosti, k pročišťování vztahů vědecké objektivitě, politických zájmů a politických principů, což jsou motivy, které se pak výrazně navracejí i ve vlastním sporu o smysl českých dějin.

Ona zmíněná druhá kontroverze, relativně samostatná, zároveň mnohem širší a vrstevnatější než rukopisný boj, se týkala rozporu mezi faktickým ekonomickým postavením českých zemí, mezi stále zřetelněji se prosazující - i když stále ještě neúplnou - českou národní společností, mezi kulturní, osvětovou a demokratizační produktivností občansko-buržoazních

složek této společnosti a jejich skutečnými politickými možnostmi, politickým vlivem a celkovou politickou úlohou českého národa v rámci mnohonárodnostní a – pokud jde o politické elity – v zásadě předkapitalistické, tj. feudální monarchie. Odtud, z této asymetrie mezi skutečným postavením a neúplnými politickými možnostmi, pak rostla potřeba reformulace politických zájmů a orientací. Zde byl i zdroj faktického rozšiřování kulturních a politických aktivit, které posouvaly české státoprávní touhy do jiných souvislostí.

Důležitými průchozími momenty tohoto českého vzestupu, probíhajícího po celé 19. století (který ve sféře ekonomické a industriální ovšem nemůžeme odtrhovat od celkového rozvoje českých zemí, v němž nemalou roli hráli také čeští Němci), byly rozdělení pražské univerzity na českou a německou (1882), získání většiny v českém sněmu (1883), zrovnoprávnění češtiny s němčinou ve vnějším úřadování, tj. ve styku se stranami a samosprávnými úřady vydáním tzv. Stremayerových nařízení (1880) a změna volebního řádu do obchodních komor (1884). Nejvýraznější změnou však nepochybně byla porážka staročeské strany ve volbách roku 1881. Je možné ji chápat jako politický symbol rozchodu se starým, tradictionalistickým pojetím národního života a jeho úkolů.

Jen skepse k dosavadnímu a kritika přežilého mohly otevřít novou perspektivu v situaci proměny: z kulturně a civilizačně závislé pospolitosti se Češi rozvinuli v sebevědomou národní společnost, jejíž demokratismus a liberalismus – jak nedávno zdůraznil Jan Křen – předběhl ostatní středoevropské národy. Český vývoj a národní proměna (které mohou sloužit v mnohém ohledu jako doklad produktivity a organizující síly myšlenky národní emancipace a duchovních hodnot v dějinách vůbec) musely samozřejmě ovlivnit i způsob a obsah dalšího tázání.

To v této době svou nejradikálnější podobu dostalo ve formulacích Huberta Gordona Schauera. V jeho slavné stati *Naše dvě otázky z prvního čísla realistického Času* (1886), totiž: „Co jest úkolem našeho národa?“ a „Jadnes znepokojující odpověď.“ je podána skeptická, krajně emotivní a do perspektivy, které Schauerovi současníci považovali za samozřejmé, jsou zde problematizovány v perspektivě kulturní i civilizační: „... Stojí-li naše národní existence skutečně za tu námahu, je její kulturní hodnota tak ohromná?... je náš národní fond takový,“ aby národní obroditele a burcovatele i vlastnímu světu myšlenkovému, že by odcizení jazyku bylo skutečnou etickou škodou, že tím zachovají typus, který v panteonu člověčenstva zaujímá místo pevné, platné a samobytné? Zodpoví-li se otázka kladně, jsme

zajištění: naše inteligence bude mít domácí, postačující zdroj inspirace, a lid, národ dráhu sobě úplně přiměřenou a zároveň s ideálním řádem světovým úplně souhlasící. Potom všeliké zevnější úsilí bude marné, aspoň velice obtížné, a Evropa, naučíc se oceňovat naši bytost, nepřipustí tak lehce její zničení.“

Zde bylo formulováno takové pojetí národa, které se rozcházel se zažitými formami jeho dosavadního sebeporozumění. Dobová masivní kritika ovšem nepostřehla, že se Schauerův skepticismus obracel především proti vyprázdněným, jen buditelem, z národního obrození přežívajícím formám jazykové identity národa, a že jeho otázky byly otázkami z půdy již do značné míry konstituované, moderní, občansky se zřetelně strukturující a především politicky i národně sebevědomé české společnosti. Požadavek, aby se česká inteligence ujala vedoucí úlohy v politickém životě, byl u Schauera fakticky obrácen jak proti některým jejím tendencím germanizujícím, tak rusofilským, především však odpovídal nové situaci národa, neboť byl současně otázkou po funkci jeho politických a kulturních elit.

Je přitom možné považovat za příznačné, že v pozdějších diskusích o smyslu českých dějin zůstával Schauer fatálně nezmiňován a ve svém vlivu nepochopen (což je, mimochodem řečeno, vedle celkového rozsahu této publikace další důvod, proč jsme Schauera do našeho výboru nezařadili), stejně jako zůstala nevyužita jím naznačená možnost sociologičtější formulace „české otázky“. (Jediným pokusem v tomto směru byla *Česká krize - česká otázka* O. Jozífka - tj. Jaroslava Dyrhona - z roku 1902.)

Byl to Masaryk, kdo navázal na Schauerovo pojetí národa jako úkolu a jako souběžnosti „zachovávání vlastního světa myšlenkového“ v souvislosti s „ideálním řádem světovým“. Také on zdůraznil „naši účast na zápasu světa o pravdu, právo a lidství, v našem iniciativním zásahu do dějů evropských“. Výrazně souběžné je u obou autorů především celkové zdůraznění nadnárodní ideje, již národní bytí teprve dostává smysl a cíl. Bude asi třeba ještě podrobněji ukázat, do jaké míry to byl Ernest Renan, kdo svým pojetím národa jako „volby“ stál za Schauerovým „zexistencializovaným“ pojetím národa jako vědomého „úkolu“ a působil případně také na Masaryka.

Ale zatímco u Schauera bylo „vědomí mravního povolání“ národa produktem dějin, „pevné a nepřetržité souvislosti mezi minulostí, přítomností a budoucností“, mělo realistické stanovisko Masarykovo svůj protihistoristní osten: „Věci, ne historie, věci, ne vývoj... poznávej všude a všude věci a jejich jádro! Není vývoj věcí pravou důležitostí pro ducha...“ Úkolem poznání proto pro něj nemohl být pouhý sběr faktů nebo jejich jen kauzální interpretace, ale postižení jejich smyslu, který poukazuje za skutečnost a nad ni.

Podobně jako většina dobové kritiky se však od Schauera výslovně distancoval také on, i když spíše z důvodů neteoretických, bez provedení hlubší analýzy. Jednak asi proto, že byl určitými skupinami a po určitou dobu sám považován za autora nebo alespoň za inspirátora a duchovního otce tolik kritizované stati, jednak proto, že se mu Schauer patrně zdál příliš radikalistický. Svou roli hrály nepochybně také důvody pragmatické. Karlu Čapkovi Masaryk mnohem později doznal: „... Myslím, že to tam dali, protože neměli dost příspěvků. Byla to věc nemožná... Hned ráno jsem se sebral a šel jsem za to Herbenovi vycinkat...“

Sedm let po Schauerovi, po jeho ideovém vyhocení formulace „české otázky“, se nezávisle začala vyhocovat také situace politická: po pádu Taaffeho kabinetu a vytvoření vlády premiéra Alfreda Windischgrätze, po prohlášení nové vlády v listopadu 1893 a nakonec po schválení výjimečného stavu nad Prahou a okolím došlo k další, již předtím citelné radikalizaci mladočeské vládní opozice. Jeden z jejích vůdců, poslanec Josef Herold, využil hned první příležitosti a na jarním zasedání parlamentu se na ministerského předsedu obrátil přímo s dotazem, jak si vláda představuje řešení „české otázky“.

Idiom, který měl vyjádřit nespokojenost české strany s dosavadním řešením státoprávních, politických a národnostních poměrů, se pak, po Windischgrätzově sdělení, že ze své pozice předsedy koaliční vlády nemůže na obrát „česká otázka“ vůbec přistoupit, dostal do oběhu a začal kolem sebe stále silněji strukturovat různá stanoviska, různě orientovat jednání a především akcentovat různé hodnoty. Jak upozornil Otto Urban, začal se také dále rozšiřovat jeho obsah, a to do oblasti sociální, kulturní, hospodářské, ženské emancipace atd.: „česká otázka“ ... „stala se komplexem všech problémů, jejichž společným jmenovatelem byla reformisticky pojatá snaha o demokratizaci... společnosti“ (Otto Urban).

Neproduktivnost a hlavně neperspektivnost mladočeské politiky, jejíž opozičnost se (od první poloviny 90. let) zvrhávala stále více do pouhé negace vlády prostřednictvím technických obstrukcí v parlamentu a působila směrem neodpovědné radikalizace nálad veřejnosti (například Josef Kaizl v této souvislosti soukromě hovořil o anarchii, nepořádku, bláznovství a uličnictví), nakonec vyústila do vzájemného politického a názorového rozchodu realistických politiků T. G. Masaryka, Josefa Kaizla a Karla Kramáře, kteří do mladočeského poslaneckého klubu vstoupili ještě v souvislosti s volbami v roce 1891 (v nichž staročeši museli naprosto vyklidit pozice mladočechům) a s velkými intelektuálními i mravními ambicemi, možná s pocitem nadřazenosti, ale především s určitými nároky na relativní samostatnost.



Masaryk na oba své druhy naléhal, aby realisté v nové situaci společně opustili mladočeské řady, a když je nepřesvědčil, složil v říjnu 1893 mandát sám. Svě kritické stanovisko k české politice tehdejšího desetiletí se pak pokusil zformulovat také teoreticko-filosoficky. Výsledkem byly tři knihy, vyšlé v roce 1895 (respektive 1896), z nichž *Česká otázka* byla tou nejdůležitější. Nešlo však jen o reakci. V méně propracované podobě a se silnějšími prakticko-politickými aspekty však něco z těchto knih nalezneme už dříve, třeba v sérii statí v Času z roku 1888, nadepsané *Slovanská západní otázka*.

Slovo „otázka“, u Masaryka se i jinde velice často vyskytující, zde bylo použito ostře, tedy ne ve svém, v Čechách tehdy běžném a – jak již naznačeno – víceméně jen politickém a agitačním významu. Pro Masaryka bylo vždy synonymem pro už nějak identifikovaný, a tedy i reflektovaný problém, to znamená – v nejširším smyslu – pro zjištění, že v našem vědění o věcech národních, politických, kulturních atp., že vůbec v cílech, předpokladech či základech našeho jednání nebo poznání není něco v pořádku, a že toto něco se musí prozkoumat, vysvětlit, nebo je tomu třeba alespoň porozumět. Oproti dnešnímu kladení otázek ve sféře politiky a společnosti, jehož symboly jsou dotazník a případně volební lístek, chtěla Masarykova „otázka“ vždy směřovat hlouběji. V situaci ztraceného řádu, zapomenutého Boha a osamělého individua byly ovšem jeho otázky nakonec intelektuálně neseny a duchovně zajištěny pouze patosem jeho osobnosti, v níž se naprosto jedinečným způsobem propojoval jeho koncept praktické filosofie s životní praxí.

Možnost otázek u Masaryka závisí na principiální možnosti takové odpovědi, která je závislá na existenci říše nadčasových idejí – tj. je sama nadčasová. Poslední důvod Masarykových „otázek“ je tedy metafyzický, vlastně konzervativní a zvláštním způsobem protimodernistický a antiliberalistický. Nelze je spojovat s novověkým, ve skepsi založeným konceptem poznání jakožto procesu věčného, nikdy nekončícího tázání (a tomu odpovídajícímu procesu nedokonalých, neúplných, procesuálních a „jen“ falzifikovatelných odpovědí), tedy v paradoxní jistotě, že se můžeme jen neustále ptát (a postupně upřesňovat a možná i prohlubovat odpovědi) a na tom zakládat svou svobodu. Masaryk byl přesvědčen o šanci na platnější, z říše idejí přicházející, za konkrétností dějin a skutečnosti, v jejich hloubi a domněle splavných spodních proudech založenou možnost nadčasových odpovědí.

Masarykovi proto vůbec nemohlo jít o nějaké jen konstruktivistické udělování smyslu „bezsmyslnému“, ale ani pouze o ten smysl historie – většínou nanejvýš rozporný –, který se skrývá v jednotlivých dramatech dějin.

Smysl byl pro něho něco naprosto reálně existujícího. Masaryk věřil, že existence světa i existence národů mají svou konečnou účelnost, že existuje je Prozřetelnost a její plán, určitý zásvětní záměr, zakládající vývoj světů a jeho vnitřní zákonitost, který také směřuje jednání i duchovní produktivitu jak národů, tak individuí. Proto ani historie jednotlivých národů nemůže být nahodilá, „nýbrž projevuje se v ní určitý plán Prozřetelnosti“, a je tedy „úkolem historiků a filosofů, aby ten plán světový postihovali, hledali v něm a určovali místo pro svůj národ, a národové aby podle toho... postupovali“.

Masarykova filosofie dějin je tedy realistická. Platónská realita idejí a jejich metafyzická závaznost, jež trvá nakonec za všemi historickými fenomény, pak byly těmi metodologickými předpoklady, které mu umožňovaly, aby hledal a nacházel přímé spojení mezi českou reformací a národním obrozením, a které ho vedly ke zdůrazňování jednotného dějství české minulosti. Proti historické kontinuitě českého národa, kterou zdůrazňoval Peckař (a proti diskontinuitě české národní identity, kterou ukazuje moderní česká historiografie), tedy byla postavena identita duchovních zdrojů národních dějin.

Teprve vyjasnění smyslu dějinného zápasu českého národa - zdůrazňuje je Masaryk - se může stát přesvědčivým základem odhalování nedostatků českého života v přítomnosti, a obojí, vyjasnění smyslu i kritika stávajícího, je pak předpokladem pro vytváření takové politické vůle, která by překračovala hranice omezeného stranicství, plochého nacionalismu a konečniců i národní kulturní a civilizační závislosti.

Smysl celku zde však nezaujímá takovou pozici, která by byla individuu a jeho svobodě absolutně nadřazena, která by totalizovala jeho jednání. Má tak být jen vyjádřeno, že realizace národního programu je možná jen jako realizace určitého morálně-historického plánu, a sice takového, který znemožňuje, aby se národní sebeurčení stalo nějakou jen izolující událostí, výrazem národního vzdoru a partikulárních zájmů. Jednota se světovými dějinami, formulovaná v požadavku českého přínosu, a - v pozdějších formulacích - vyložení cesty světových dějin jako nutného prosazování humanity a demokracie, to jsou pro něho nejzákladnější předpoklady plnosti národního života.

Svou „českou národní filosofii“, jak to v dobové recenzi *České otázky* pojmenoval J. S. Machar, onen „plán Prozřetelnosti“ rekonstruoval Masaryk asi takto: Naši buditelé našli pevný základ pro své snahy v pojmu humanity. Nejurčitěji jej formuloval Kollár, který přejal Herderovu filosofii dějin. České svobodomyšlné hnutí prý přitom zároveň zcela přirozeně odkazovalo k české reformaci, k bratrským a husitským tradicím, které umož-

ňovaly, aby naši buditelé pokračovali tam, kde byl vývoj násilně přetržen reakcí. Dobrovský, Kollár, Šafařík, Palacký jsou bytostnými nositeli vznešených tradic české reformace, obhájci svobody svědomí a hlasateli bratrských ideálů humanity. Naše národní znovuzrození je tedy historický vývoj zcela organický. Obrozenské usilí se v něm spojilo se snahami české reformace. Humanitní ideál, hlásaný Dobrovským a Kollárem, je podle Masaryka naším národním úkolem. Byl vypracován naším bratrstvím a jím je nám odkázaný. Je nejen smyslem našeho národního života, ale přímo výrazem pochopení oněch plánů Prozřetelnosti. Za něj podstoupil Hus smrt mučednickou. Česká idea humanitní, česká idea bratrství, to jsou české vůdčí ideje „celého člověčenství...“. Tak psal Masaryk v *České otázce* a tak to později obhajovali jeho stoupenci, i když se třeba ukázalo, že Dobrovský neznal jednotu bratrskou.

Věc však nebyla přece jen tak jednoduchá. Masaryk nebyl historik a jeho úmyslem nebyla o studium pramenů opřená rekonstrukce předpokladů a kořenů obrození, nešlo mu o Rankeho porozumění tomu, „jak to vlastně bylo“, ale o hledání celkových souvislostí dějin, o to, aby se, sice za hranicemi empirické historiografie ale zároveň právě její pomocí, založil a odůvodnil program pro přítomnost i pro budoucí jednání. Masarykovo východisko bylo tedy sice vázáno na historicko-empirická data, zároveň se ale od nich chtělo emancipovat, chtělo je překračovat a potvrdit možnost lidského utváření skutečnosti ve směru věčných, naddějinných cílů. S tímto rozmachem je *Česká otázka* zahájena, ale vlastně také uzavřena. „Nikdo se nedej klamat a ukonejšit našimi úspěchy. Úspěchy ty jsou, ale nezapomínejme, že nejsou absolutní, nýbrž relativní, právě tou měrou, kterou ostatní národové, zejména Němci pokročili. Dnes na nás cizí svět a jeho kultura nedoráží méně než v době Kollárově a Dobrovského, naopak více a intenzivněji: stačilo-li našim otcům české slovo, my musíme pracovat, aby slovo to učiněno bylo českým duchem... Nečekám spásy od žádné strany, ale budeme nepřemožitelní, jestliže ve všech stranách a třídách bude větší počet mužů opravdových a myslících, kteří beze všeho umlouvání a viditelného spojování, každý v kruhu svém, pracovat budou za stejným cílem. Jako viditelná církev žije církví neviditelnou, tak i my jako národ budeme žít bezpečně, jestliže nás značný počet spojeni budeme tím tichým souhlasem, jenž vzniká ze správného posouzení našeho postavení světového a ze správného vysouzení toho..., jak kde kdo máme pracovat. Pokud se nerozšíří tato neviditelná strana lidí opravdových, myslících, kteří se nebojí, když toho potřeba, pravdě dát svědectví i veřejně, všecka viditelná organizace nám nepostačí.“

Vzdor všem ujištěním, že „české otázky nepojímá se tu ve smyslu poli-

tické praxe“, ale velice široce, údajně sociologicky (dnes bychom ovšem spíše řekli sociálně-filosoficky, anebo použili onen už jednou zmíněný Nolteho pojem „myšlení o dějinách“), Masarykovy publikace z roku 1895 (*Česká otázka. Snahy a tužby národního obrození*, na ni navazující *Naše nynější krize. Pád strany staročeské a počátkové směrů nových* a v témže roce do knížky *Jan Hus. Naše obrození a naše reformace* přepracovaná série statí z Naší doby, vyšla pak roku 1896) vzbudily ohlas, který je možné označit především jako stranickopolitický. Koneckonců vzato, Masaryk ovšem do této oblasti mířil i tam, kde „jen“ filosofoval.

Nemělo by proto překvapit, že dokonce i Šalda ve své recenzi *Těžká kniha* četl problematiku *České otázky* jako většina jeho současníků, tj. s důrazem na Masarykovu publikaci druhou, na víceméně politologickou *Naši nynější krizi* a v její perspektivě.

A podobně také Masarykův nedávný spolubojovník, liberalistický ekonom a politik Josef Kaizl. Jeho obšírnou polemiku s Masarykem, napsanou *České myšlenky* (o jejím úspěchu svědčí, že v průběhu roku 1896 vyšla ve třech vydáních), uvádí náš výbor v první kapitole, nazvané *Prehistorie sporu aneb diskuse o liberalismu, bratrské humanitě a politice*.

Kaizlova polemika s Masarykem ovšem s vlastním „sporem o smysl českých dějin“ nesouvisí bezprostředně, a dokonce ani kauzálně. Nicméně je třeba ji připomínat, a to ze dvou důvodů. Jednak proto, že svými historiografickými argumenty předjala ty kritiky Masarykovy mimohistorické interpretace českého obrození a českých dějin vůbec, s nimiž později, ve vlastním sporu o smysl českých dějin přišla, byť s hlubším záběrem, Gollova škola, ať už se jedná o Kaizlovo zdůraznění vnitřního národního pouta českých dějin anebo o výklad národního obrození, především ale proto, že poukázala na nejasnosti Masarykova pojmu humanity v těchto pracích.

Jak Kaizl ukázal, Masarykova interpretace se opřela o „napřed vypracovanou představu o původu a souvislostech“, již neopouští, „ani když fakty neklamně se jí protíví“. Masarykovo pojetí bratrské humanity jako centrální české historické, a dokonce i politické tradice, na niž údajně přímo navazuje také české osvícenství, podle Kaizla nebylo v poslední instanci filosofické, ale náboženské. Předpojatě podle něj odlišilo humanitu reformační, tj. křesťanskobratrskou, a humanitu odnáboženštěnou, osvícenskou a liberální, přičemž onu první, bratrskou, se hodnotícím způsobem snažilo nadřadit druhé, osvícenské. S tím pak také souvisela Masarykova, z výšin platónského realismu idejí vedená kritika „liberalistického indiferentismu“, liberální „neopravdivosti“ a údajně neblahého působení mravního i sociálního. Liberalismus podle Masaryka „podporoval dílo protireformace“, a to svou „polovičitostí a bezcharakterností“, „filosofickou negací a mravním

a sociálním příštipkařením“, čímž údajně „mařil úsilí buditelů“. Ti naproti tomu podle Masaryka „křísili národ ideály reformačnými, které přese všechno úsilí protireformační nebyly zcela zapomenuty“.

Kaizlovi však nešlo jen o odmítnutí Masarykova redukovaného, teistického a protiosvěcenského výkladu národního obrození, ale o explicitně protiliberalistický spár Masarykovy české filosofie.

Kaizlovu prakticko-politickému založení nemohly konvenovat Masarykovy názory o státu, který údajně pro národ není tím nejdůležitějším („... my jsme stát měli a ztratili jej“). Zejména odmítal Masarykovo podřazení státního a politického života životu duchovnímu, státní samostatnosti samostatnosti duchovní. Kaizl se jednak obával podcenění produktivních funkcí a sil státu, „svoboda“ a „organizace“ mu byly praktičtější formulací než „duchovní samostatnost“ a „smysl dějin“. Zřetelně cítil, že zde je kořen nejen Masarykova „velmi jednostranného útoku proti národnímu hospodářství“, ale vlastně i velmi nejednoznačného (protože kompenzačního) pojetí politiky, kterou Masaryk sám o něco později nazval „politikou nepolitickou“.

Kulturně kritický potenciál Masarykova výkladu, který spolu s liberalismem a osvícenstvím současně problematizoval také faktické procesy modernizace a urbanizace národní společnosti a její zesvětštění, se později vrací například u Emanuela Rádl a Konstantina Miklíka.

Vedle boje rukopisného a vedle konkrétních politických bojů tehdejší doby a s tím souvisejícího hledání nové národní identity lze tedy jako další zakládající dobovou souvislost sporu o smysl českých dějin uvést rozporné reakce na rozmach liberalismu, jehož vrchol v českém prostředí 90. léta minulého století v mnohém ohledu představují.

To, co se nazývá „spor o smysl českých dějin“ v nejvlastnějším slova smyslu, časově spadá zhruba až do posledních pěti let před první světovou válkou. Všechny texty, které považujeme za důležité pro prezentaci i pochopení této základní fáze celé kontroverze, přináší druhá kapitola naší knihy, nadepsaná *Druhá fáze sporu aneb diskuse o zásluhách, kontinuitě, historismu a filosofii*. Je uvedena článkem Jindřicha Vančury *Čím se Masaryk zavděl českému dějepisu*, přetištěným zde ze slavnostního sborníku k Masarykovým šedesátinám.

Nezařadili jsme tedy ony starší texty, které se sice Masarykovy koncepcí dějin, případně jeho pojetí „české otázky“ dotýkají, ale které s ohledem na pozdější polemiky mají charakter kritiky jen příležitostné nebo nepřímé.

Jsmo si však vědomi, že někteří autoři za počátek celého sporu o smysl českých dějin považují už Gollovu recenzi Masarykovy *Otázky sociální* z roku 1900. Jako jiný mezník bývají také udávány ještě o něco starší Gollovy

výklady Palackého, jejichž obsah byl pak zvětšena vyostřen diskusí mezi Janem Herbenem a Františkem Flajšhansem. Goll sám zde tehdy ovšem jen naznačoval, že z historického hlediska není možné ztotožňovat historické skutečnosti pocházející ze zcela odlišných údobí (tzn. například konstruovat souvislost mezi myšlenkami husitství a obrození) a že mnohostvárnost historické skutečnosti nelze vykládat jako výsledek působení jediného faktoru nebo dokonce jediné ideje.

I když jsou tyto vlastní spor předcházející materiály důležité pro pochopení vývoje a proměn vztahů mezi jednotlivými autory tím, že zde byly postupně formulovány teoretické a metodologické hranice mezi oběma tábory, a i když už zde propukaly emoce a vytvářely se animozity (viz k tomu například Pekařovu polemiku s Časem u příležitosti Husových oslav v roce 1900), tolik charakteristické pro vrcholnou fázi sporu, v našem výboru textů na ně chceme pouze upozornit. Diskuse prostě patří ke každodennímu provozu vědy, v ní dochází k vyjasňování stanovisek a pokroku poznání. Goll sám ve svých reflexích historikovy práce vycházel z přesvědčení o neautonomnosti historického hodnocení, jak to formuloval už v programové metodologické stati *Dějiny a dějepis* z přelomu let 1888 a 1889. Objektivitu historického poznání zakládal zásadně na odlišení toho, co je, a toho, co být má, toho, co se opravdu stalo, a toho, co se stát mohlo, nebo dokonce mělo. Tím se výrazně přiblížil pozdějšímu „weberovskému“ pojetí objektivitivy sociálněvědního a sociálně politického poznání.

Tímto odlišením chtěl Goll zároveň teoreticky omezit každý prezentismus, všechny pokusy o výklad dějin z pozice současných hodnot a zájmů. Dějiny jsou mu sice čímsi reálným, co může být poznáno a popsáno, avšak co nic nezakládá. Proto pro něho dějiny nemohou mít žádnou legitimizační hodnotu, hodnoty jsou pro něj něco ve vztahu k dějinám vnějšího. „Historicky hodnotit“ mohlo znamenat pouze a výlučně stanovit „historický význam a účín, vliv a dosah toho či onoho faktu bez ohledu na jeho mravní povahu a cenu...“, historie sama nemůže nikomu předepsat stanovisko, z kterého dějiny pojímat, dát měřítko, podle kterého jich postup oceňovati by měl“. Spolu s Kantem Goll dobře věděl, že „při pozorování přírody nám zkušenost dává pravidla a je pramenem pravdy. Při pohledu na zákony mravnosti je (bohužel) zkušenost matkou zdání“.

5 Zdá se, že Goll ve svých úvahách pravděpodobně – a Pekař ve své kritice Masarykovy filosoficko-sociologické koncepce českých dějin zcela určitě – byli poučeni argumenty a výsledky metodologických diskusí v německých duchovědách o vztahu systému a dějin, vztahu logického a historického, poznání a hodnocení (tzv. „1. Methodenstreit“ mezi Carlem Mengelrem, Wilhelmem Diltheyem a Gustavem von Schmollerem), a zejména

kontroverzí o poměru sociologie a historiografie, která během posledního desetiletí předchozího století probíhala v Německu mezi stoupenci konzervativního historismu (Georgem von Bellowem, Felixem Rachfahlem atd.) na jedné straně a mezi „pozitivisty“ (tj. Karlem Lamprechtem, Kurtem Breysigem atd.) na straně druhé a která je v literatuře známá jako „Lamprechtstreit“ (spor o Lamprechta). Souvislost sporu o smysl českých dějin zejména s „Lamprechtstreit“, i když se objevuje v obou táborech (Pekař tomu věnoval samostatný referát v Českém časopisu historickém už v polovině 90. let a ve své odpovědi Pekařovi v Naší době na Lamprechta a jeho „kolektivní dějepisectví“ naráží také Masaryk), se většinou přehlíží anebo podceňuje.

Historik Karl Lamprecht se ve své době snažil o zteoretičtění dějepisectví tím, že do historiografie zaváděl sociologické kladení otázek poučené na Comtovi, že se pokoušel formulovat obecné pojmy a že hledal obecné zákonitosti historicko-společenského dění. Jestliže je možné pokrok chápat univerzálně a potvrzují-li vlastně dějiny platnost určitých hodnot, pak je podle Lamprechta také možné, aby se národní a politické dějiny zásadně vztahovaly ke „všeobecným principům historicko-společenského světa“ a vykládaly v kontextu univerzálních dějin lidstva. Naproti tomu stoupenci konzervativního historismu trvali na výlučně individuálním, neopakovatelném, a tudíž takovém pojetí charakteru historických útvarů, že se jejich poznání vzpírá každé formulaci obecných zákonitostí a všeobecných principů. Proti vysvětlování zde stálo porozumění, proti teorii narativita, proti univerzalitě osvícenského rozumu stála individualizovaná moudrost historické zkušenosti národa a rozumnost tradice, proti všeobecným zákonitostem pohybu moderní společnosti se zdůrazňovala zvláštní cesta každé historicky jedinečné kauzální řady událostí. Zde mohla být sociologie nanejvýš historickou pomocnou vědou.

Pozitivistické úsilí vypracovat obecný rámec a všeobecná pravidla pro interpretaci historicko-společenské skutečnosti a zavádět sociologické principy výkladu bylo historismem odmítnuto s odvoláním na zkušenost. Dnes není nezajímavé pozorovat, že zde při kritice sociologie byly použity argumenty o její údajné empirické nedostatečnosti. Například Felix Rachfahl v polemice zdůraznil, že pro „historika v dějinách existují pouze spojení faktická, nikoli však nutná“.

Jakkoli se to může zdát na první pohled paradoxní, Masarykův pohled měl k dobovému comtovskému pozitivismu rozhodně blíže, než měla Gollova škola, puncem pozitivismu často předsudečně a dost samozřejmě cejchovaná. U Masaryka se ovšem jednalo o jakýsi – jak to kdysi nazval Arne Novák – „křesťanský pozitivismus“, v němž pozitivita faktů, dat a procesů

byla zakládána nikoli v jejich samotné existenci, ale spíše v jejich posledním zásvětním odkazu, který se v nich ukazuje a z něhož má plynout dějinný závazek. V něm se objevuje možnost řešení „krize současnosti“ (což je mimochodem výraz, který Masaryk převzal od Comta), totiž „sloučení subjektivismu a objektivismu“ (Jan Patočka).

Slo mu tedy o kulturotvornost dějin a jejich legitimizující sílu, byly mu nadindividuální hodnotou, umožňující – jak už řečeno – založit humanitní program historickými prostředky, českou politiku v českých dějinách (a jejich prostřednictvím v dějinách světových) a ve smyslu této koncepce včetně českou otázku do evropského kontextu.

Cítil se však v oné době do té míry sociologem, a věřil, že „historie skutečně vědecká na sociologii musí být budována“, že si chtěl historickou vědu podrobit a podříditi jako jen pouhou „konkrétní sociální dynamiku“.

Proti historismu, který kritizoval jako jen na popisu empirických dat ulpívající rekonstrukci vývoje, postihující „jen povrchové změny“, stavěl prezentistické hledisko své sociologie, v jejíž hloubi přežívala nadčasová reálného bytu lidového postrojovala deduktivní cestou minulost“, a pouze na tomto základě mohl tvrdit, že „naše obrození, o něž sto let usilujeme vědoměji..., hned v počátcích bylo duchovním bojem proti tlaku protireformačnímu, bylo pokračováním úsilí a idejí reformačních...“

Ve zmíněném Vančurově textu – ten ve své nejpůvodnější podobě vyšel v České mysli (1910) pod názvem *Vliv Masarykův na dějinné nazírání u nás* – byla Masarykovi přisouzena rozhodující zásluha o hlubokou přeměnu českého dějepisectví v osmdesátých a devadesátých letech minulého století. Masaryk údajně nejenže obrátil pozornost historiků na českou reformaci a zfilosofičtěl pohled na české dějiny, ale rozhodujícím způsobem přý přispěl také k prokázání nepravosti rukopisných padělků.

Jakkoli byl vliv Masarykův nepochybný, rozhodně nebyl tak velký a jeho zásluhy nebyly tak jedinečné, jak tvrdil Vančura. A kromě toho – jako i jindy v Čechách – se do výkladu vloudily tóny zcela osobní. Masarykův kolega z univerzity, spolupracovník z Athenaea, spolubojovník z rukopisných bojů a především velký historik Jaroslav Goll zde byl použit jako protivníkem (a to pro Vančuru znamenalo sporná): svým sociálním původem, akademismem uchylujícím se k odlehlým tématům středověkým, národním lhostejností a apolitičností, „harmonickým souhlasem s panujícími kruhy ve vědě, politice i církvi“, a nakonec i svou neschopností velké vědecké syntézy. A co Vančura spíše jen naznačoval, to později, po naprosto věcných obranách Golla z pera Kroftova, a přece jen emotivnějších výkla-



dech Pekařových, extrapoloval Jan Herben, který nakonec Gollovi vytkl „dandysmus“ a „zálibné kochání v Baudelairových Květech zla“.

První, kdo vystoupil na Gollovu obranu (odhlédneme-li od věcné poznámky Tobolkovy v kulturní příloze Národních listů z 11. 5. 1910), byl právě Kamil Krofta v článku *Vliv Masarykův na české dějepiscectví*, ve kterém se snažil oslabit jednotlivá Vančurova tvrzení o Masarykových zásluhách. Poukázal na marginálnost Masarykova estetického rozboru Rukopisů a zproblematizoval obecnější význam jeho tzv. sociologického důkazu jejich nepravosti. Golla naproti tomu ocenil za podněty ke studiu českých náboženských dějin 15. století, za výklad Palackého i za jeho obranu Palackého proti klerikálním útokům. Vančura Kroftovy námitky nepřijal a v upraveném přetisku svého oslavného článku v jubilejním sborníku *T. G. Masarykovi k šedesátým narozeninám* se s nimi vypořádal v krátké poznámce.

Brzy se však Vančurovi postavil odpůrce razantnější a také vášnivější, jehož protimasarykovské argumenty zrály a prohlubovaly se v drobných šarvátkách po celé předchozí desetiletí, totiž Josef Pekař. K problému Vančurova hodnocení Golla a Masarykovy koncepce obecně se v roce 1912 několikrát vrátil v Českém časopisu historickém. Ve svém prvním vystoupení se Pekař postupně, ovšem ve formulacích často útočných a sarkastických, věnoval jednotlivým vývodům Vančurovým a vyvracel je jeden po druhém jak s ohledem na Masarykovu činnost v boji rukopisném, tak s ohledem na jeho vliv v táboře historickém. Především ale odmítl Vančurovo kontrastování Gollova údajného aristokratismu a vědeckého l'art pour l'artismu s Masarykovým demokratismem a vědeckou angažovaností ve věci národa. Důležitá byla rovněž Pekařova závěrečná formulace nedůvěry Gollových žáků k Masarykovi jako vědci, který „kdekoli se pouští do otázek historických, pracuje a soudí jednostranně a doktrinářsky...“ Toto poznání pak Pekař dále pointuje: „... Naplnilo nás nedůvěrou k vědecké činnosti jeho vůbec, neboť tam, kde není solidní heuristiky a poctivé kritiky, nemůže být ani vědy.“

Diskusi, která probíhala dosud jen mezi odborníky, začal nespoutaně a rabiátsky komentovat v Času Jan Herben. Svou sérii článků pak v polovině roku 1912 vydal v rozšířené podobě pod titulem *Masarykova sekta a Gollova škola*. Přiblížil ji tak širokým čtenářským vrstvám a celou polemiku, vzdor všem invektivám nakonec přece jen vědeckou, svými fejetony výrazně zpolitizoval.

Tím její problémy znovu priblížil ke staršímu kontextu „české otázky“, k problémům národní kultury, a zejména české identity. Prožitek kontinuity a vnitřní stejnosti, tak důležitý pro odpověď na otázku „Kdo jsme my

Češi?“, je – jak ukazuje v souvislosti s vymezováním skupinové identity moderní sociologie – spojen s potřebou jednoznačné definice nebo dokonce přímo konstrukce společensko-historické skutečnosti. Herben intuitivně cítil, že světonázorové rozdíly Masarykova a Gollova pojetí českých dějin a husitství zvláště nejsou jen problémem, na němž se budou později tříbit a diferencovat přístupy českých historiků (viz například pozdější diskusi Pekaře se Slavíkem), ale že se zde jedná o něco víc, totiž o rozdílné vymezení skutečnosti, o možnou asymetrii „dějin a přítomnosti“, o dva protikladné postoje k dějinám vůbec, které nabízejí i různé možnosti praktických aktivit a které zakládají různé směřování politických energií i individuálních angažovaností. Herbenovy bystré postřehy tímto směrem později „zvědečtil“ Jan Slavík, který ve svazečku *Dějiny a přítomnost (Věra v Rakousko a věda historická)* Pekaře ukázal jako domácího protihráče Masarykovy zahraniční akce z doby první světové války.

Přes žurnalisty, nespravedlnosti a sofismata, anebo právě pro ně, bylo Herbenovo vystoupení působivé. Rozrostlo se také tematicky a zdálo se, že je třeba adekvátnější odpovědi. Obšírněji než poprvé se o ni znovu pokusil – a nelze přehlédnout, že velice věcně a přesvědčivě – Kamil Krofta v Přehledu sérií článků *Masaryk, Goll a české dějepisectví*. Vůdcovskou roli však v Českém časopisu historickém převzal znovu Josef Pekař obsáhlou analytickou statí *Masarykova česká filosofie*. Zaměřil se v ní na vědecko-odborné složky Masarykovy koncepce. Zproblematizoval metodologicky jeho kombinaci sociologie s prezentismem, poukázáním na jeho ochotu zabývat se „historií a památkami doby starší jen jako dokladem a důkazem svých pozorování sociologických“, ukázal nejasnosti pojmu humanity, přičemž si, mimochodem, nevšiml dost hluboké proměny tohoto pojmu u Masaryka na počátku století, vyjádřené v *Ideálech humanitních*, a vlastně až do konce svého života polemizoval s omezeným nábožensko-teologickým pojetím humanity z *České otázky* (a ještě více s jejím akcentovaným výkladem v *Janu Husovi*). Jak později ukázal Jaroslav Werstadt, od vydání této knihy se idea humanitní u Masaryka stále více laicizuje a od *Ruska a Evropy a Světové revoluce* i politizuje a ústí v myšlenku moderní humanitní demokracie.

Pekařovi se zdály nepříjemné zejména nereflektované romantické rysy Masarykových výkladů a proti Masarykově náboženské ose českých dějin postavil kontinuitu proměn národního života. Na rozdíl od Golla, který se na veřejnosti choval maximálně zdrženlivě, Masaryk se do sporu stoupenců a žáků zasáhnout pokusil, a sice pod značkou „M“ v *Naší době*, v polemické odpovědi Pekařovi, nazvané *Ke sporu o smysl českých dějin*. Nejdůležitější argument proti Pekařovi, který zde Masaryk zformuloval a který jeho stoupenci bohužel jen opakovali, nebyl ovšem dále rozvíjen. Masa-

ryk totiž odmítl sjednocující postavení „myšlenky národní“ v českých dějinách s ohledem na historické proměny „vědomí národního“, kterého „v dnešním smyslu nebylo u husitů a před nimi“.

Dotčeně protestoval nejen proti tónu Pekařovy polemiky (sám mu ovšem nezůstal nic dlužen), ale i proti údajnému překrucování argumentů. Znovu zformuloval základní teze svého pojetí a ve výkladu souvislosti obrození s českou reformací neustoupil ani o píď tam, kde to mohl být ústup čestný. Rozhodně trval na tom, co bylo nejspornější, že totiž jeho práce má charakter historický, že jeho teze představují „empirickou historickou generalizaci“. A to, v čem Pekař viděl pouhé analogizování bez kauzality a přehlížení kontextů, překryl Masaryk důrazem na velice široké pojmy „vývoj“, „směřování“, „zárodky“ atp.

Hledání „idejí“ historických jevů, u Masaryka ovšem do krajnosti zdůrazněné, odpovídalo do určité míry dobovým metodologickým úvahám, a jeho synkretismus (jak to nazval Inocenc A. Bláha) kromě toho dovoloval spojovat ideje s pozitivitou historických faktů. Potíž však vznikala tím, že ideje, které podle dobového pojetí sociální vědy orientují lidské jednání (a poznání), zakládají sociální instituce a vytvářejí duchovní zauzlení dějin (ona historická „kulturní centra“, jak to přibližně v téže době v reflexi výsledků německé historiografie nazval Heinrich Rickert), od nichž je možné ukázat a analyzovat odvíjející se individuální kauzalitu historických proměn, Masaryk nebyl s to pochopit historicky, právě jako něco vyvíjejícího se, a tedy relativního, ale chápal je filosoficky, v duchu svého realismu. To znamenalo s ohledem na jejich nadčasovost, na jejich nadstranickou platnost a mimohistorickou existenci. Vykládal je jako morální závazek. Proto mu také ideje nezakládaly to, co je v nekonečném proudu dění poznání hodné, ale to, co je hodnotné, a co je tedy následování hodné. Vzdor svým znalostem Huma i pozitivismu, ať comtovského, ať buckleyovského, Masaryk nakonec setrval na stanovisku filosofického dějepisectví první třetiny 19. století hlásajícího, že historiografie je vědou jen natolik, nakolik je v ní filosofie (podobným garantem „vědeckosti vědy“ byla filosofie v romantické filosofii přírody). To je třeba si uvědomit při četbě jeho polemik, neboť jenom v tomto světle se Masarykovým tvrzením, že Pekař „nedovede historicky myslet“ a že jeho myšlení je „povrchní a mělké“, dá rozumět jinak, totiž principiálně, a nikoli jako jen pouhým invektivám. Nebylo by totiž nakonec obtížné ukázat, že rozdíly mezi Gollem a Masarykem nespočívaly tolik v celkovém pojetí jednotlivých epoch či událostí, že dokonce nebyly tak velké ani v hodnocení mimořádného významu husitství, ale že se týkaly možností jejich propojování. Masarykova filosofická jízda dějinami, jeho zjednodušování a unitarizující výklady „jednotného hlediska“, to

všechno bylo pro historiky, vyrostlé u Golla v úctě k individualitě historických dat, prostě nepřijatelné.

O vlastní stanovisko, jdoucí do jisté míry napříč oběma tábory, se v polovině roku 1914 pokusil další Gollův žák (který pak přešel k Masarykovi), Zdeněk Nejedlý. Zrekonstruoval důvody a průběh celého sporu a jeho problematiku rozšířil směrem na celek českých dějin, přičemž předjal pozdější periodizační fázi diskuse o jejich smyslu. Zformuloval tři historická centra (husitství, dobu pobělohorskou a obrození), na nichž podle něj vždy bude nakonec záviset jak pochopení jednotlivostí, tak celku českých dějin. Na jedné straně tak oslaboval a často přímo zpochybňoval Masarykovu ideu jejich vnitřního nábožensko-humanitního pouta – a za přesvědčivější označil Pekařův princip národní –, na druhé straně se programově přibližoval požadavkům na „filosofičtování dějepiscectví“ a jako interpretační perspektivu nabídl „princip duchovní a sociální emancipace, ideu svobody individuální i národní“.

Nejedlý jako první podnikl pokus, který se později několikrát opakoval, přiznat oprávněnost oběma pozicím současně. Pravda českých dějin tak začala existovat v modu rozdvojení jako vnitřně nesjednotitelná správnost obou přístupů, vědeckého, tj. historického, a filosofického, tedy toho, co bylo, a toho, co být má. Obdiv ke spekulativní síle Masarykových úvah, které podle Nejedlého „mohou být správné, třeba je empirie odmítá“, přerostl později do požadavku, aby historik „z duše národa vyposlouchal vyšší, stoletími do ní vštípené mravní hodnoty“. Morální dimenzi Masarykovy pozice později Nejedlý omezoval na její komponentu sociální a spojil ji se starším buditelsko-národoveckým programem (lidovosti), což ho nakonec přivedlo do čela bolševické kulturní revoluce.

Studie *Spor o smysl českých dějin* chtěla být koncepční. Její způsob akceptování filosofie dějin jako zvláštní disciplíny později u Nejedlého vedl k ideologicko-politickému zjednodušení historické skutečnosti, na jehož základě pak mohly být budovány utopické konstrukce. Pro něho bylo v pojmu revoluce vždy něco ze starého významu „re-volvere“ jako otáčení se zpět, a dokonce i komunistická revoluce pro něj znamenala do jisté míry návrat k pravdám českých dějin.

Na závěr vrcholného období sporu o smysl českých dějin jsme dali promluvit muži, jehož stať všechno vlastně začala. Po deseti letech se Jindřich Vančura vrátil ke své původní stati článkem *Čím se Masaryk zavedl českému dějepisu (Doslov po deseti letech)*.

Pro už tak velký rozsah knihy jsme nezařadili Pekařovu recenzi Nejedlého v Českém časopisu historickém, akceptující sice jeho *Spor o smysl českých dějin* po stránce historické, avšak ostře protestující proti dvojímu, his-

torickému a filosofickému, nazírání českých dějin: „Mám za to,“ psal zde Pekař, „že Nejedlý se mýlí, praví-li, že názory Masarykovy... mohou existovat jako filosoficky správné, i když je historická empirie odmítá... hypotéza, ať ji pojal historik nebo filosof, nebo dohad intuitivní musí ztratit všechno oprávnění ve vědeckém životě, jakmile někdo ukáže, že předpoklad její protíví se skutečnosti, že je to hypotéza nebo intuice omylná... Spekulace toho druhu musí způsobit víc škody než užítku. Obhájci její nalézají ovšem prospěch v tom, že věda je nucena zaujmout k hypotéze kritické stanovisko a šťastně ukázat, že pravda je jiná, než chtěla hypotéza. Pokrok vědecký, pravda, děje se pravidlem touto cestou, ale opakuji, že nemluví o hypotézách opravdu vědeckých, nýbrž o nápadových hypotézách, konstruovaných bez opravdového studia věci“.

Už před první světovou válkou bylo zřejmé, že vědecky a hlavně metodologicky ze sporu vyšla vítězně Gollova škola, že se její metodologický historismus ukázal silnější než Masarykův realismus smyslu.

Paradox však spočíval v tom, že - jakkoli se dějiny neřídí ani filosofickými, ani historickými koncepcemi, a jakkoli jsme si vědomi, nakolik sporné je hledisko post hoc - události samy daly podnět k novému promýšlení Masarykových tezí. Vznik nového, samostatného státu se nemohl jevit jako čin jen reálně politický, ale spíše jako plod Masarykova myslitelství. (Později se ovšem diskutovalo i v tomto směru, jak dokládá série Peroutkových polemik, vyšlých pod společným názvem *Kdo nás osvobodil*.) Masarykovy teze se pojednou zdály jakoby přece jen oprávněné, reifikované výsledky první světové války a vznikem samostatného československého státu. Ještě silněji tak mohl působit jejich konsolidační a nacionálně-legitimizační potenciál.

To souviselo s vnitřní dvojnácností Masarykovy koncepce. V polovině 30. let na ni upozornil Pekař. Snažil se tehdy ukázat, že ačkoli Masaryk myšlenku národní považoval „za princip kulturně méněcenný“, byl to právě on, „jenž ideálu českého nacionalismu pomohl k vítězství v míře předtím netušené“.

Ukazuje se ovšem, že „česká otázka“ byla od počátku pocíťována jako něco natolik samostatného a dostatečného, že se odpojovala ode všech ostatních pokusů myšlení o dějinách, usilujících vidět problémy přítomnosti v co nejširší perspektivě. Kontinuita smyslu českých dějin jako by překryla obecnější krizové momenty evropské politiky, průmyslové společnosti a moderní kultury, ať už je první světová válka jen zviditelnila, anebo přímo způsobila.

A že se Masarykova filosoficko-politická koncepce světové revoluce jako

plodu krize moderního světa vlastně nikdy nestala součástí diskuse o smyslu českých dějin, ukazuje, nakolik tato diskuse zůstávala ponořena do vlastních problémů. Teprve Patočkovy pozdní interpretace Masaryka a jeho úvahy o válkách 20. století a 20. století jako válce, jakož i celá diskuse o střední Evropě v 70. letech s velkým zpožděním toto téma otevřely.

Některé akcenty diskuse se však přece jen posunuly. V táboře stoupenců přestal být Masaryk viděn jen v perspektivě svých – ostatně opravdu sporných – ambicí historických a počal být oceňován více jako politik a čten více s ohledem na svoji praktickou filosofii, tj. na teorii mravního jednání, která zvláštním způsobem propojila náboženství, etiku a politiku, s ohledem na své požadavky náboženské opravdovosti, mravní obrody a sociálního svědomí.

Článek *Masarykova česká filosofie* F. M. Bartoše, který otvírá třetí kapitolu našeho výboru, nazvanou *Filosofické reflexe ve 20. letech aneb pokusy o obnovu formulace otázky*, zde tvoří jakýsi přechod. Bartoš ho koncipoval ještě před první světovou válkou jako bezprostřední reakci na nesignovanou glosu *Filosofické hypotézy a dějepisné bádání* z konce jara 1914, uveřejněnou v Přehledu. Ta vlastně jen upozorňovala na Pekařovu recenzi Nejedlého. Bartoš se cítil vyzván zejména jejím závěrem: „Prof. Pekaři náležejí zásluha, že dokázal, jak téměř všechny Masarykovy názory o národním probuzení a o jeho náboženské podstatě jsou... jen... nápadové hypotézy, konstruované bez opravdového studia věci.“

Poválečné vydání článku Bartoš odůvodnil potřebou obnovy a pokračování diskuse i její proměněnou funkcí v nové situaci národa. Sám se však nicméně postavil plně na stranu Masarykova hlediska. Přijal jeho tezi o „českém úpadku“ v důsledku znevolnění sedláka roku 1487 i přesvědčení o vnitřním spojení reformace s obrozením, přičemž znovu zdůraznil náboženský základ obojí humanity.

Bartošův angažovaný pohled na české dějiny z pozic nacionálních a náboženských mu ovšem zároveň nedovolil ocenit ani dohlédnout iniciativu Gollovy školy, která usilovala o porozumění českým dějům v širších evropských kontextech.

Neokázale a bez halasu to proti Masarykovi začala už dávno před válkou ukazovat domácí (Jaroslav Vlček a Jan Jakubec) i mezinárodní (M. Murko, A. V. Francev, M. Szykowski) slavistika, která upozorňovala, že humanistické národní obrození probíhalo podobným směrem a s podobným obsahem i u jiných slovanských národů, postrádajících reformační minulost, a sice jako součást tehdejšího obecného pohybu evropského osvícenství, jehož kořeny byly sociální i ekonomické a projevovaly se emancipační myšlenkovou a národností.

Další text našeho výboru *Je otázka česká otázkou náboženskou?* Jiřího Jareše z počátku 20. let vznikl z populárně koncipované přednášky. Na první pohled představuje jen rozvinutí koncepce Nejedlého, zejména přijetím jeho tří historických center jako předpokladu každého syntetického pohledu na české dějiny. Převzal také Nejedlého akceptaci obou stanovisek, i když bez jeho filosofických ambicí, jakož i protináboženskou intenci. Jareš byl přesvědčen, „že se podařilo Pekařovi vyvrátit hlavní tezi Masarykovu o náboženském rázu českých dějin“, zároveň však odmítal Pekařovu „nacionalistickou filosofii“, jež údajně „neuznává v minulosti sílu ducha náboženského“. Na druhé straně Jareš hájil Masaryka a jeho „jednotné hlediště“ českých dějin: „... I když se přikloníme k tvrzení, že názory Masarykovy neobstojí veskrze před důvody historickými, nebudeme ani na okamžik na vahách, abychom jeho filosofii českého života plně nerespektovali, ovšem jako ideje mravní, ne vědecké.“

Jareš je zajímavý také svým pokusem o ukázání hlavních obsahových problémů sporu na pozadí širších souvislostí vývoje české historiografie a představuje jakousi zprávu o její tehdejší literatuře. A navíc: objevuje se zde plně motiv hledání odpovědnosti za dějiny, ono české „co“, a ještě spíše „kdo“ za to může, které se později, i když v jiných souvislostech, několikrát vrací.

Kniha Emanuela Rádlu *O smysl našich dějin*, vyšlá v roce 1925, nese podtitul *Předpoklady k diskusi o této otázce* a představuje jeden z nejzajímavějších příspěvků. Jiným výběrem zakládajících „velkých epoch“ českých dějin (doby husitské, obrození a založení republiky) se Rádl distancuje od Nejedlého i Jareše, kritikou poválečného Hanušova spisu *Národní muzeum a naše obrození* diskusi dále rozšiřuje tematicky i metodologicky a zásadním odmítnutím dvojího pojetí české minulosti nutí k jednoznačným hodnotovým i politickým postojům. A snad jako jediný z aktérů diskuse plně akceptuje radikální stanoviska Herbenova.

Proti „filosofickému relativismu a skepticizmu“ Gollovy školy staví metodologický požadavek „přísnosti pojmů“, s nimiž historik pracuje, a s argumenty vypracovanými na úrovni filosoficko-metodologických úvah své doby kritizuje Pekařovu „iluzi“, že „... fakta musejí předcházet teorii“, a jeho postoj charakterizuje jako „vědecký impresionismus“. Rádlovy kritiky metodologické zaostalosti Gollovy školy a údajné neproduktivnosti jejího přístupu byly argumentovány přece jen povšechně a v recenzi je ihned po vydání Rádlovy knihy odmítl Josef Prokeš a o něco později i Pekař sám.

Vztah teorie a empirie, přechod od zkušenosti k pojmu, od souvislosti k zákonu nebo dokonce od dění ke smyslu, které jsou nakonec základním problémem každé společenskovědní metodologie, pro Rádlu už není řeši-

telný transcendentálně, na půdě předpokladů apriorních forem lidského poznávání, a už vůbec podle něj není proveditelný na základě pozitivistického empirismu, kde je pojem nakonec jen přibližným, dodatečným, induktivně získaným produktem kompletizace zkušenosti a totalizace poznání.

Rádl upozorňuje na konstruktivistický moment každého poznávání, kdy teprve teoretická konstrukce předmětu poznání a konstituce pojmů otevírají svět zkušenosti, neboť jsou „směrníci, kde se mají fakta hledat a jáká“, kdy „faktum více závisí na pojmu a od něho dostává svoji formu“. Podobnost Popperovy kritiky empirismu, provedené systematicky o zhruba sedm let později, zde nelze přehlédnout, ovšem stejně jako to, že Rádl nebyl ze svých zjištění ochoten vyvodit všechny radikální (zejména „fallibistické“) důsledky. Proto také požadavek „neustálé kritiky... správnosti pojmů“ zatemnil neurčitými koncepty „zdravého východiska“ teoretického zkoumání a „dobré vůle v pochopení pojmu“, tedy pojmy vlastně ještě „slabšími“, než bylo Masarykovo „znalecké vniknutí“ do problému.

Rádl si Masaryka vážil z více důvodů. Nejdůležitější pro něho asi byl Masarykův aktivismus, který se Rádl snažil paralelizovat s Friedrichem Nietzsche, a nepochybně také teologická komponenta celé koncepce, důraz na to, že české reformační boje byly především boji náboženskými, a sice v té zvláštní perspektivě, že z otázek náboženských česká reformace směřovala do boje o etické hodnoty. Každý problém náboženský byl pro Masaryka - a rovněž pro Rádla - zároveň problémem etickým a každý problém etický byl pro ně oba v poslední instanci problémem náboženským.

Masaryka Rádl rovněž oceňoval za to, že „otázku češství“ usiloval přenést z „lokálních hašteření národních, z jalové agitace politické, z rasové stádnosti... do oblasti ducha, rozumu a svědomí“ (J. L. Hromádka), a obhajoval Masarykovu koncepci jak obsahově, tak metodologicky. Sám však přitom neudělal to, co požadoval od odpůrců. Kritizuje jejich nepřesné používání pojmů, ale sám nevyužívá příležitosti objasnit mnohoznačnost onoho pojmu, kolem kterého se celá diskuse točí, totiž samotného pojmu „smysl“. A dokonce ho používá nejednoznačně také. Jednak jako odkaz na obsah představy, kterou si spojujeme s nějakým slovem nebo symbolem, tj. jako „smysl slova“, tedy něco sémantického. Dále jako to, čemu se v teorii rozumění a v kazuistice říká „subjektivní smysl“, tj. takový, který nějaký aktér dává svému jednání (třeba když Rádl hovoří o „smyslu odporu proti Kopernikovi“). A konečně jako to, co moderní sociologie nazývá „nómický“ smysl, tj. smysl, který je historicky a sociálně objektivně propůjčován věcem, institucím a událostem a vytváří jejich hierarchii a nezaměnitelný řád. Nómický smysl má kulturotvorný a - chcete-li - dokonce „náro-



dotvorný“ charakter. Vytváří se na základě světonázoru určité kultury, má tedy nadindividuální („ne-subjektivní“) povahu a je prostředkem orientace. Strukturuje svět, a nejenže pomáhá vysvětlovat jeho souvislosti jako souvislosti nezaměnitelné, ale především umožňuje hodnotit skutečnost z pozice, která je jí jakoby nadřazená. Řádu světa, systémům i strukturám dává jejich jednoznačnost, dovoluje je kognitivně legitimovat jako správné (tj. pro Rádlu jako bezpodmínečně pravdivé) a normativně je představuje jako spravedlivé.

V tomto pojetí smyslu českých dějin, oceňujícím minulé události, „jako by to byly politické činy, jež měříme měřítkem pravdy a nepravdy...“, stál Rádl Masarykovi asi nejbližší ze všech diskutujících. Ani pro něj nebyl smysl dějin nějakou jen sociální konstrukcí jednání, naopak: je dán a souvisí se zvláštním zakotvením člověka v zásvětním mravním řádu. Ten se ovšem podle něj otevírá pouze lidem hledajícím. Rádl dobře pochopil, že „Masarykovo učení o náboženském smyslu českých dějin je založeno na kritice liberalismu“, a podobně jako on odmítl Pekařovu „myšlenku národní“ jako duchovní, kulturní a etickou energii českých dějin. „... Minulost i přítomnost česká,“ píše Rádl, je „v podstatě jednotné dějství, v němž svědomití mužové řeší... úkoly své doby podle měřítka pravdy věčně sice stejné, ale pořád nové a nové formy na sebe beroucí, (a) hledíce postihnout plán Prozřetelnosti a orientující se podle názoru svých předchůdců, vedou svůj lid do boje za jeho uskutečnění.“

Rádlova ochota nechat ve výkladu působit vlastní světonázorové a náboženské sympatie, působí decizionisticky a znejasňuje argumentaci: Rádl například zdůrazňuje Kopernikovu příslušnost k reformaci, „třebas byl katolíkem až do smrti“, a to údajně proto, že Kopernikovi „šlo o pravdu, a... nikoli o nádheru, nikoli o politický úspěch...“ atp.

Reformaci se Rádl pokusil vykládat jako neukončený proces evropského novověku a vinterpretoval do ní všechno, co považoval za hodnotné a následování hodné: lidská práva, mravnost, svědomí, odpovědnost, vědu, pravdivost, lidskost, socialismus, důslednost, racionalismus, Keplera, Newtona, Locka, Kanta, Darwina atd. Proti reformaci takto pojaté pak postavil „reakční“ tendence a síly renesance, jezuitství a liberalismus s jejich údajným pokrytectvím, oslabenou mravností, oportunistem a machiavelismem, s jejich povrchností, libertinstvím, a dokonce prý i antidemokratiem. To vše se pak podle něj mělo projevit „za války kompromitováním s Rakouskem a katolictvím“.

Rádlovy skoky v dějinách jsou ještě nepravděpodobnější než Masarykovo: „I jest světová válka pokračováním bojů husitských a řešením těch úkolů, které se tehdy řešit začaly a nedořešily...“

Už zde se ukazuje, jak vysokou vnitřní dynamiku spor o smysl českých dějin má a do jaké míry představuje specificky českou verzi myšlení o dějinách. Na jedné straně se v něm trvá na spojování historických osob a událostí s aktuálními zájmy, na propojování náboženství s morálkou i s politikou, to všechno ve jménu přítomnosti, a zároveň, vlastně paralelně, dochází ke zřetelné sekularizaci celé problematiky. Od obsahových zřetelů výkladu a od hodnocení českých dějin se kontinuálně přechází k řešení otázek jejich teoreticko-metodologického uchopení. Filosofie dějin se stává disciplínou zkoumající předpoklady historického poznání, což vrcholí diskusí mezi Pekařem a Slavíkem na přelomu 20. a 30. let. A přitom – jak je stále zřejmější od doby vydání knížky Nejedlého –, se od Masarykova „jednotného hlediska“ stále zřetelněji směřuje k otázkám periodizace dějin, což je ovšem jen rub diskusí metodologických. I tento motiv se plně rozvinul až později, na počátku 30. let, po Pekařově nástupní rektorské řeči.

Z tohoto trendu zpevňování metodologických základů a projasňování periodizačních hledisek se do určité míry přece jen vymyká malý soubor čtyř prací z let 1918–1925 *Glosy k české otázce* Josefa Ludvíka Fischera, který se téma české identity pokusil přeinterpretovat do otázky národního charakteru a do problémů české tradice. Svůj výklad Fischer nezakládá výlučně na historických úvahách, naopak, jde často proti nim a – podobně jako později Ferdinand Peroutka – klade si otázku národního charakteru. Jeho „jsoucnost“ (jakožto tu složku kultury nějaké národní společnosti, která v procesech socializace vytváří u člověka něco – v nadindividuálním smyslu – typického a závazného, co se projevuje v jeho kulturním, politickém, sociálním atd. jednání), vidí J. L. Fischer nejzřetelněji vyjádřeno v národní literatuře.

Ve Fischerově filosofické „lyrice“ a tendenci proměňovat problémy v aforismus, je národ jakýsi „megaantropos“, „velkočlověk“, který má individuální povahu, mravní charakter a specifickou historickou mentalitu. Jsou založeny v jeho vývoji, ovlivněny vnějším (geopolitickým) prostředím, typickými konflikty atd., jakož i jeho zvláštní schopností nechat historicky proměnlivé zkušenosti kulturně sedimentovat a generačně je zpevňovat v určitých postojích a hodnotách, normách a vzorcích jednání i myšlení, ve standardizovaných postupech a orientacích, předsudcích i legitimizačních nárocích, což vše bývá také zahrnováno pod pojem národní či kulturní tradice.

K problémům národní psychologie i českých tradic se Fischer neobrací s konzervativním záměrem obhajoby, jejich poznání a porozumění je mu půdou možného překonání, aktivismu ve jménu budoucnosti.

V této perspektivě se pak Fischer snaží proti sobě postavit Husa a Chel-

čického, zdůraznit Karla Staršího ze Žerotína a Viktorína Kornela ze Všehrd jako pozitivní typy z podceňovaných údobí českého ducha, a zároveň v ní kritizuje jak Rádlův výklad Masaryka, tak Masaryka samotného.

Fischer cítil potřebu reformulace „české otázky“, jakkoli se jemu samotnému nepodařilo dát jí v myšlence „překonání nihilismu“ takovou pozitivní podobu, která by překryla asociace „sporu o smysl českých dějin“. Ke ní své vlastní výzvě se Fischer ještě jednou vrátil na přelomu 60. a 70. let, avšak jeho o další studie rozšířený soubor *Glosy k české otázce* byl tehdy normalizačním režimem odsouzen do stoupy.

Jako druhý vrchol „sporu o smysl českých dějin“ je možno označit texty, které publikujeme ve čtvrté kapitole, nazvané *Třetí fáze sporu aneb Max Weber ve sporu o smysl českých dějin a další metodologicko-teoretické otázky*. Je uvedena Pekařovým textem *Smysl českých dějin (O nový názor na české dějiny)*. Ten už není obrácen jen proti Masarykovi samotnému, ale také proti Masarykovu nejvýznamnějšímu poválečnému filosofickému pokračovateli Emanuelu Rádlvi.

Jedná se o přednášku, proslovenou koncem roku 1928 v cyklu *O smyslu českých dějin*, který organizoval Masarykův lidovýhonný ústav (přednášel tam také Emanuel Rádl, shrnul ovšem jen základní myšlenky své shora představené knihy, a rovněž F. X. Šalda na téma *Dvojitá dějepisectví*. Tuto stať přetiskujeme dále). Kromě toho sem Pekař zařadil polemické články zaměřené proti Janu Slavíkovi a jeho kritikám, publikovaným v *Národním osvobození*. Právě v této polemice se začaly objevovat titulky jako *Weberova logika a Pekařův chaos* či *Max Weber a Slavíkova noetika*, jimž čtvrtá kapitola vděčí za svůj název.

Pekařova přednáška *Smysl českých dějin* je rozhodně něčím víc než jen opakováním starých argumentů a známých stanovisek z doby před první světovou válkou, což Pekařovi vytýkal Jan Slavík v souvislosti s reedicí jeho *Masarykovy české filosofie* v roce 1927. Pekař se zde znovu pustil do metodologických reflexí a jako první v celé diskusi odlišil různé významy slova „mysl“. Především ale upřesnil své pojetí národní osy českých dějin a zvýraznil je formulací jejich základního tahu, myšlenkou, jejíž pragmatická síla se ukazuje nyní znovu v pokusu o „návrat“ do Evropy, o „doháňení“ a „otevírání oken“. Už ne pouhé „stýkání a potýkání“, jak to kdysi viděl Palacký, ale „stálé přejímání, podléhání, sycení se vzorem života a myšlenky pokročilejších sousedů, světa germánského a románského jsou nej-mocnějším a daleko nejvýznamnějším faktorem našich dějin“.

Diskuse o míře oprávněnosti Pekařovy, respektive Masarykovy koncepce českých dějin dostala kromě toho ve druhé polovině 20. let nové podněty

vydáním prvního dílu velké Pekařovy historické práce *Žižka a jeho doba* (1927). Zejména šlo o její kapitolu, která se pod nadpisem *O sociálně politickém obsahu táborství* pokusila vyvrátit zpopularizované přesvědčení o tábořské demokracii. Pekařův výklad husitské revoluce jako rozkladu státního a kulturního vývoje národa, jeho zdůraznění středověkého charakteru husitství a problematizace víry, že by husitství mohlo být pochopeno jako nasazení demokratického novověku a zápasu za svobodu svědomí, tedy jako jednoznačný počátek moderního ducha, vylíčení Žižky jako náboženského fanatika a hodnocení bitvy u Lipan jako očistného řezu pro záchranu země - to vše muselo samozřejmě vzbudit polarizované reakce. V obšírném referátu přijal Pekařovu knihu nadšeně jeho žák Václav Chaloupecký (ve sborníku *Bratislava*, 1927). Názor na husitství byl podle něj změněn od základů. Hodnocení husitské revoluce, která byla Palackému vrcholnou epochou českých dějin, bude podle Chaloupeckého moci být po Pekařovi už jen odmítavé. Jedná se údajně o historický objev, který přišel jako na zavolanou: „... V době, kdy máme stát a potřebujeme rozvíjet nikoli revolučnost, nýbrž státnost,“ bylo podle Chaloupeckého Pekařem dokázáno, že „gloria husitské revoluce byla nepravá a falešná“. Naproti tomu, ve srovnání s Chaloupeckým velice kriticky, se k *Žižkovi* vyslovili F. M. Bartoš, Emanuel Chalupný a Kamil Krofta. Nejzásadněji a nejodmítavěji se proti Pekařovi i Chaloupeckého recenzi obrátil jiný Pekařův žák, Jan Slavík, v článkách v *Národním osvobození*, které pak shrnul do brožury *Nový názor na husitství. Palacký či Pekař* (1928). Její součástí byla stať *Ke sporu o smysl českých dějin*, zaměřená proti publikovanému textu Pekařovy přednášky z cyklu *O smyslu českých dějin*, která celou diskusi o *Žižkovi* a o hodnocení husitství vztáhla bezprostředně na starý Pekařův spor s Masarykem (o kterého zde už přece jen tolik nešlo).

Slavík dobře viděl, že posouzení významu husitství jak pro české, tak pro evropské dějiny souvisí s důrazem, který Pekař kladl na jeho středověký ráz. Polemiku zároveň začal silně otevírat filosoficko-metodologickým otázkám dějepisce, kde se mu zdály ležet Pekařovy slabiny. Přibližoval se tak stanovisku Rádlovi, a to jak v hodnocení husitství, tak v metodologickém důrazu, oproti Rádlovi však rozhodující roli v jeho pohledu hrála metodologie novokantovská, již Rádl rozhodně odmítl, navíc silně subjektivisticky vyložená a orientovaná směrem k teorii světových názorů.

Většinu metodologických myšlenek z této první polemiky s Pekařem Slavík později, po Pekařově odpovědi, která byla přetištěna jako součást druhého vydání jeho brožury *Smysl českých dějin*, rozvedl a prohloubil (někdy jen opakoval) v sérii článků *Pekař kontra Masaryk* a v brožuře *Dějiny a přítomnost*. Proto jsme Slavíkovy úvodní články z *Nového názoru na hu-*

sítství do našeho výboru nezařadili. A kromě toho: diskuse o významu husitství a jeho hodnocení byla záhy převedena do klidnějších vod odborné práce (ve 30. letech vyšly například Slavíkova *Husitská revoluce* a *Žižka a husitská revoluce* Kamila Krofty) a přece jen se do značné míry odpojila od reflexí smyslu českých dějin.

V kontextu Slavíkových (a částečně i Rádlových) metodologických úvah by se měl posuzovat také pozdní Masarykův pokus, nazvaný *Masarykova česká filosofie. Odpověď Pekařovi*. Neosobní formou, jakou už užil například v odpovědi Pekařovi v Naší době, zde Masaryk zřejmě zamýšlel obnovit polemiku s Pekařem, a to v zásadě na staré půdě svého zájmu „o vývoj celého kulturního života národů“, o hledání „vedoucích idejí různých dob“ a osob je ztělesňujících, hledání „smyslu našich a světových dějin“ a úsilí „o filosofii dějin, a to ze... stanoviska sociologického“. Z této pozice se vyjadřuje jak proti *Žižkovi*, tak proti přednášce *Smysl českých dějin*.

Snad nejdůležitější je zde Masarykovo vysvětlení vlastního hesla „Tábor je náš program“, kolem kterého i později vznikala řada nedorozumění: „Tábor nebyl jen táborem náboženským, nýbrž také politickým a sociálním, v táboře vznikl i komunismus. Heslo 'Tábor je náš program' ... znamená, že máme v duchu nové doby a jejích oprávněných požadavků řešit všechny otázky táborem uložené. To je smysl a obsah jeho (rozuměj: Masarykovy – M. H.) české filosofie, jeho navazování a pokračování v našich ideách reformačních... Uzkoprsí straníci katoličtí a protestantští to nedovedou pochopit. Nepochopil to profesor Pekař a nepochopil to kazatel Karafiát, když navrhoval vyloučení tehdejšího prof. Masaryka z církve reformované.“

Masarykova stať nakonec zůstala neuveřejněna (zde byla převzata z *Masarykova sborníku VIII*, vyšlého v roce 1993), a to, jak upozornil Jaroslav Opat, na doporučení F. M. Bartoše. Masarykovy formulace tím zůstávají jakoby ve vzduchu, a to jak svou překvapivou ostrotí, tak svým obsahem. Celý text se proto obtížně komentuje. Například Masarykova snaha využít pro obhajobu vlastního realistického pojetí smyslu dějin v zásadě relativistický (Diltheyův), konstruktivistický (Weberův) či novokantovsky transcendentalistický (Troeltschův) pojem „smyslu“ působí analyticky nepřesvědčivě a většinou jako nedorozumění.

Slavíkova argumentace šla sice podobným směrem jako Masarykova, zdá se však teoreticky i filosoficky „čistší“. Rozšiřuje svůj útok na celou metodologickou základnu, na níž spočívalo Pekařovo pojetí historické skutečnosti. Slavík ji charakterizoval jako „naturalistickou představu“ o neměnném „obrazu zašlých časů“ a zdůraznil, že mezi Pekařem a Masarykem je „podstatný rozdíl v představě, jak si člověk obraz minulosti tvoří“, v otázce, „co je vlastně ta objektivní realita v historii“. Podle Slavíka – v duchu bá-

denského novokantovství – se obraz minulosti mění „podle nových kulturních ideálů lidstva“ a prostřednictvím „nových hodnotících idejí“ dochází v „tomtéž kvantu historického materiálu“ k „nálezu nových fakt“. Otázka po „smyslu dějin“ má podle něj smysl, neboť podobně jako „i jiná filosofiko-historická témata přispívá k pokroku historické vědy“ tím, že umožňuje „překračování“ stávající kartotéky pojmů, dnes bychom řekli: umožňuje „rozvolnění“ historického diskursu doby. „Smyslem dějin“ se podle Slavíka rozumějí ty „momenty, jež nejvíce působily při rozvoji národního života, velmi často též ideje, jichž vyznavačem i šířitelem v minulosti byl národ“, tedy jakási „ideová pásma“ v toku historického času.

Tato „pásma“ nejenže nemohou být „vydestilována“ z pramenů a komprimována „přímo z látky“, mnohem důležitější roli při jejich zjišťování má náš přístup, naše vidění problematiky, ve kterém pojetí dějin do značné míry splývá s jejich hodnocením.

Nové hodnoty a nová hlediska, která vznikají z potřeb přítomnosti a která udržují „historickou objektivitu“ v „pohybu“ (takže minulost „nikdy nebude možné zachytit... trvalým schématem“), historické vědě podle Slavíka zprostředkovává filosofie a zejména sociologie.

Otázka smyslu dějin byla u Slavíka pochopena a vyložena právě jako potřeba hledání a možnost nalezení jednoho z oněch nových, jiné porozumění dějinám otevírajících hledisek (– v případě husitství jsou to například zákony vnitřní dynamiky revolučních hnutí, získané srovnáním různých revolucí, včetně „Říjnové“ –), přičemž pro samotnou proceduru „otevírání“ historické skutečnosti byl použit pojem Heinricha Rickerta (převzatý Maxem Weberem) „vztažení k hodnotám“ (Wertbeziehung).

Jestliže pak Slavík zdůrazňuje, že Weber „... vyložil, kterak poznání minulosti splývá nerozlučně s hodnocením jevů, vybíraných z nekonečného proudu dějin vždy z určitého hlediska“, zmiňuje tak pouze část slavné Weberovy metodologické procedury, zjednodušuje ji, a hlavně zatemňuje. Nejenže mívá subtilní, nicméně však zásadní rozlišení mezi konstruujícím „vztažením k hodnotám“ (Wertbeziehung) a následným komunikativním „oproštěním od hodnocení“ (Wertfreiheit), ale dokonce jde do značné míry proti Weberově intenci. Ukazuje sice správně, že podle Webera je konstrukce historického předmětu vždy nějak závislá na kulturních hodnotách a preferencích („zájmech“) historikovy současnosti, tedy na jeho orientaci, na jeho „vztahování“ k dobovým hodnotám, ale zároveň přehlídí, že Weber selektivní charakter volby (konstrukci) předmětu poznání striktně odlišil od procedur poznání samotného i od následné prezentace získaných poznatků v „oboru“. Předpokladem obojího je podle Webera objektivita, v níž jsou hodnoty nanejvýš předmětem analýzy, nikoli však jejím vůdčím

a orientujícím hlediskem. Fakticky tedy šlo o zdůraznění nehodnotícího charakteru poznání v procesu získávání poznatků (na základě dobových hodnot) o konstruovaném předmětu tohoto poznání. Teprve nehodnotící objektivita poznání totiž podle Webera zaručuje produktivnost a vlastně vůbec možnost intersubjektivní demonstrace výsledků vědecké práce na veřejnosti a nezaujatou kontrolu teoretického poznání, následně prováděné ve vědecké komunitě. Jednoduše řečeno: volba pro poznání „důležitého“, tj. podle Webera vědecky „hodnotného“ tématu dějin nemůže ospravedlňovat jeho politické či ideologické „hodnocení“, nebo dokonce jeho legitimizační zneužívání.

Slavík tedy pochopil Weberův důraz na nesamozřejmost historického a vůbec společenskovědního poznání, nepodařilo se mu však přesně reprodukovat koncepční diference Weberova vědosloví, jeho rozdíly mezi „vztahem k hodnotám“ (jako konstrukcí předmětu poznání), „oproštěností od hodnocení“ (jakožto předpokladem možností historického diskursu), „ideálním typem“ (jako konstitucí historického pojmu) a „smyslem“ (jako jen prostředkem porozumění). V duchu badánského novokantovství, jemuž Slavík podléhal stejně silně jako sociologizujícím koncepcím dějin, opřeným o historický materialismus, zůstalo zamlčeno, že Weber sám své pojetí společenské vědy nazval „vědou o skutečnosti“, tj. vlastně o zkušenosti, a nikoli o hodnotách.

Zde se Pekař zdá být Weberovi blíže. Ale vzdor všemu se u něho nakonec jednalo o dějepisectví narativní, jehož posledním účelem je „umělecky oživit vědecky probádanou minulost“, což Pekař zdůrazňuje přímo programově. V této souvislosti charakteristika Pekaře jako jen „suchého badatele“, jak ji předložil ve své přednášce o dvojím dějepisectví F. X. Šalda, působí přinejmenším jako nepozornost.

Ale to, co ve své polemice minuli oba, Pekař i Slavík (a co podle mne platí i o většině ostatních diskutujících ve „sporů o smysl českých dějin“), je – už Weberem formulované – přesvědčení o produktivitě plurality historických přístupů (vyslovené v tezi o nutné rozmanitosti „ideálních typů“ a aktuální i historické různosti hledisek), již má filosofie dějin tendenci likvidovat svou orientací na tzv. podstatné anebo na zászvětní eschaton či konečný telos. Otevřenost vědecké diskuse, různost hledisek a perspektiv, a hlavně relativita hodnocení však samozřejmě nesmí omlouvat pojmové nepřesnosti a interpretační lapsy, nebo dokonce faktické neznalosti...

Weberův pluralismus přístupů lze chápat různě, třeba jen relativisticky, tj. vlastně v duchu novodobého historismu, anebo ve směru nietzschovského „nihilismu“ a filosofie života. Byl však míněn nerelativisticky, z pozic racionalismu a racionalizace provozu vědy, jako pluralismus badatelský.

Slavík se Webera pokusil využít proti „naturalismu“ (tj. vlastně proti Pekařově nezanedbatelné ontické perspektivě, že „zmizelá minulost měla skutečnou objektivní realitu“) a pro obhajobu koncepce Masarykovy, přičemž osoby se tu – jako i jindy – zdály být důležitější než problémy.

Zejména pak otázku, do jaké míry je možné Masarykovo náboženské pojetí českých dějin, jeho substanciální pojetí smyslu a pravdivosti či jeho kritiku liberalismu hájit na půdě Weberova nadřazení svobody (bádání) a plurality (poznání) nad pojem pravdy, si už Slavík nepoložil. Jeho záchrana Masaryka je záchranou metodologického statutu pojmu „mysl dějin“, ale nikoli záchranou obsahu, který se mu Masaryk pokusil dát.

Text Konstantina Miklíka *Masaryk a Pekař o smyslu českých dějin* z roku 1931, který následuje v našem výboru po Slavíkovi, patří spolu s textem Jarešovým k těm nejméně známým a nejobtížněji dostupným. Je možné ho – i když asi jen velice volně – situovat do tradice rakouského reformního katolicismu a brentanovské filosofie, z níž původně vyšel také Masaryk.

Právě na Miklíkovi se zřetelně ukazují slabiny ediční strategie tohoto výboru, která usilovala zpřístupnit nejzajímavější texty sporu o smysl českých dějin v jejich plném znění, a to i v tom případě, že se klíčové problémy a argumenty (i když ne formulace) do značné míry opakují. Na první pohled Miklíkovo komentování vybraných citátů z Masaryka i z Pekaře může působit nadbytečně a v celkovém kontextu nepřehledně. Ale už moto, které Miklík zvolil z Louise Billota, že „liberalismus je nejhorší ze všech herezí“, upozorňuje znovu na onen zvláštní tenor celé diskuse o smyslu českých dějin, překrytý metodologickými otázkami a filosofickými úvahami, a zároveň situuje její výklad do blízkosti reflexí Rádlových – a oba pak do blízkosti Masarykových kritik liberalismu v *České otázce*. Přitom je zajímavé, že Miklík přichází z tábora katolického, jehož sympatie patřily tradičně spíše Pekařovi.

Náboženské myslitele zaujal Masaryk svou formulací krize moderního člověka jako ztráty jednotného vnitřního pojítka života, jež by různost individuálních zájmů překlenulo jeho zakotvením v zásvětním řádu. Krize pro Masaryka nebyla – jako později pro existenciální myslitele 20. století – bytostnou situací člověka, ale něčím, co je třeba řešit a co je možné překonat. A jako bylo Masarykovo pochopení krize do značné míry závislé na Comtově výkladu krize společnosti jako nedostatku konsensu (tj. vlastně absence řádu), podobný byl i návrh na její řešení pomocí etiky a sociologie.

V evangelických kruzích se pak navíc oceňovala Masarykova snaha zakotvit řešení soudobé krize odkazem na husitskou a bratrskou minulost, v historické kontinuitě smyslu českých dějin a důrazu na niternost a opravdovost. Obhajoba Masarykova náboženského pojetí smyslu českých dějin



a důraz na nábožensko-reformační obsah pojmu humanity, jak je tomu třeba u Rádlů či Herbena, ale i u dalších, trpí většinou stejným nedostatkem jako kritika tohoto pojetí u Pekaře, že totiž přehlíží proměny a vývoj Masarykova pojmu humanity, jeho laicizaci a politizaci. Obrana Masaryka zde často funguje jako sebestopnutí (čímž ovšem nemá být zneváženo, že právě z tohoto tábora vzešla řada cenných argumentů a obecných poznatků), jak ukazuje například menší stať J. B. Čapka *Otázka souvislosti našeho národního obrození s českou reformací*, která je ovšem v tomto výboru s ohledem na celkové chronologické uspořádání jednotlivých textů zařazena až za diskuzi o Pekařově přednášce *O periodizaci českých dějin*.

Především na toto pozadí krizovosti současného světa je třeba projektovat nábožensky motivované kritiky liberalismu jako jednoho z rozkladných proudů moderního ducha, komplementárního k materialismu a nacionalismu. Liberalismus svými postuláty (svobody podnikání a svobody obchodu) v tomto pohledu nejenže údajně vyostřil faktické sociální rozpory ve sféře hospodářského života a přenesl je do společnosti, ale ve svých nejspolečnických důsledcích vedl také k prosazení plochého individualismu, nezodpovědné svobody, konzumních hodnot, demoralizace lidských vztahů a zpovrchnění víry.

Miklík, snad jako jediný z komentátorů sporu, dobře postřehl, že Pekařova kritika Masarykova výkladu husitství i českého bratrství je vlastně založena na odnáboženštěném („liberalistickém“) pohledu na svět, že Pekař katolickou církev respektuje jen jako kulturní a historickou instituci, ale nikoli jako teologickou autoritu, že jeho kritika husitství přichází ze sféry státních zájmů, případně z politiky, ale že není záležitostí víry. Masarykův (i Rádlův) univerzalizmus byl Miklíkově pozici bližší, neboť byl v zásadě předosvěcenský a ve svém antiliberalismu přímo protiosvěcenský. Pro jeho podporu vnesl Miklík do diskuse některé nové motivy, převážně ze systému filosofie ducha. Problém smyslu dějin spojil s duchovědnou problematikou „rozumění“ a pojem „filosofie dějin“ se pokusil zbavit jeho noematické metodologizace (jíž byl tolik poznamenán Slavík). Odlišil „filosofii dějepisu“ (čili „filosofii dějin subjektivních“) a „filosofii dějinstva“ (čili „filosofii dějin objektivních“), kterou pak nakonec nazval „myšlením o dějinách“ ve smyslu podobném, jak jsme se o něm zmínili na počátku těchto úvah.

Jak nesmiřitelné byly svou podstatou rozdíly Masarykovy a Pekařovy pozice, znovu ukazují následující polemické texty kolem Pekařovy rektorské řeči *O periodizaci českých dějin* z roku 1931. Přitom se jedná jednoznačně o jednu z nejpozoruhodnějších a filosoficky nejhlubších prací tohoto autora. Ve vnitřní návaznosti na některé úvahy za starší přednášky *Smysl čes-*

kých dějin (viz výše) a v nevyslovené polemice s konstruktivistickým pojetím historického předmětu je zde zdůrazněna komplexnost a celistvost veškerého historického dění jako nutný filosoficko-metodologický princip dějepisectví a jako předpoklad porozumění historicky individuálnímu, tj. zároveň i jako jeho interpretační prostředek. Pekařovi se zde tolik nejednalo o poukázání na kulturní, politickou, sociální atd. diskontinuitu historických útvarů v protikladu k „jednotnému hledisku“ konečného smyslu, ale o jemnější pokus zachytit epistemologicky fungování historických struktur a ukázat jejich „dějnotvornost“. Jednostranné zdůraznění této intence pak vedlo k námitkám „kumulativnosti“ a státnosti Pekařova pojmu poznání, svou povahou vlastně znemožňujícího něco takového jako otázku smyslu dějin (čehosi orientovaného a orientujícího) vůbec klást. Historický význam odlišného a rozličného historických útvarů ale u Pekaře nakonec míří jen proti unitarizujícímu hledisku nadhistorických principů.

Jenom na fólii integrujících sil jednotlivých epoch, „kulturních údobí“ či „duchovních směrnic doby“ atd. lze totiž podle Pekaře rozpoznat historický význam jednotlivých faktů a procesů, struktur a individuů, jejich důležitost i hodnotu jak pro svou dobu, tak i pro následující vývoj.

Právě z této potřeby komplexnosti je možné porozumět Pekařovu zdůraznění rámcující myšlenky národa i pozoruhodně modernímu pokusu o zavedení strukturního pojmu „historických mentalit“ a případně i jejich dějin, které by měly zachycovat proměny kolektivního vnímání světa a hierarchii hodnot, dobově sdílených představ a forem racionality jednání, postojů k zásvětnu i základním situacím života, k institucím i k mocenským poměrům atd.

Pekařově „periodizační“ přednášce, která ještě před Českým časopisem historickým vyšla německy v Prager Rundschau, jako první věnoval recenzi pozornost Karel Kupka v České myslí, který se snažil podtrhnout nacionalistické složky Pekařova výkladu.

Důležitější byla ovšem Masarykova reakce, rovněž v České myslí (a sice pod starou šifrou Č. P. ještě z doby Athenaea). Úvaha se jmenovala *O periodizaci českých dějin* a byla psána už klidněji a věcněji, než jak tomu bylo v případě shora publikovaného textu z konce 20. let, i když odmítnutí Pekařovy koncepce znovu mělo být zásadní. Také Masaryk opakoval některé své starší argumenty – odmítl „národně antagonistické“ komponenty husitství, zdůraznil potřebu programu pro údajně prázdný Pekařův pojem „vlastenectví“, nově vyostřena však byla Masarykova námitka, formulovaná zřejmě už s ozvěnou předchozích výkladů Slavíkových (který v té době spolupracoval s Masarykem na vydávání *Ruska a Evropy*), že Pekař, ostatně jako celá Gollova škola, ve svém výkladu minulosti „z odstupu“ přehlíží pří-

tomnost a zanedbává její potřeby, že jeho periodizace „není ze života a není pro život“. Masarykova nejzajímavější metodologická námitka Pekařovi, že struktura, duch doby je nejen konstitutivní „částí dané doby... nýbrž také jejím plodem“, námitka dotýkající se problematiky tzv. „hermeneutického kruhu“, ovšem zůstala podrobněji nerozpracována.

V duchu svých starších kritik (i předsudků) zareagoval také Jan Slavík (*Básnická perioda českého dějepisectví*), usilující znovu ukázat všechny rozpory a nedůslednosti a převádějící všechny Pekařovy úvahy na jednoho společného jmenovatele, tj. na úsilí zdůvodnit „středověkost husitství“ a osobní „nechuť... k revolučním zjevům“.

Z dosavadního je snad sdostatek zřejmé, že od konce 20. let se otázka smyslu českých dějin do značné míry zformalizovala a proměnila v otázku především teoreticky metodologickou. To nepochybně souviselo s jednostranným důrazem na „vědeckost“ interpretace českých dějin, který byl založen už v nejranějších fázích sporu, ale zároveň se tak neustále relativizovaly ty komponenty původního Masarykova tázání, pro které jsme převzali Nolteho pojem „myšlení o dějinách“. V této perspektivě by se pak obsahové složky formulací smyslu českých dějin nemusely chápat jen jako duchovní alternativa liberalismu a modernizace, ale naopak jako pokus o jejich jinou formulaci. Pokud totiž moderně a liberalismu nerozumíme jen jako univerzálním (nebo dokonce jen kolonizačním) kulturním a politickým paradigmatům, ale snažíme se je definovat hermeneuticky jako bytostnou součást specifického sebevyjádření evropské kultury, jako zvláštní způsob jejího neustálého sebepřekračování, jako neustálé rozšiřování obzoru za existující řád věcí, může se proměnit i výklad Masarykova důrazu na nepragmatické komponenty politického jednání i na rozumění přítomnosti a orientaci budoucnosti z velkých úkolů minulosti.

Tímto směrem se ve svém článku *O smyslu československých dějin* pokusil vykořít Karel Stloukal. Jeho pozice, opřená o důkladnou znalost tehdejší historiografické teorie, jak dokládá třeba Stloukalovo vystoupení na prvním sjezdu československých historiků v roce 1937, chce být pozicí jednotného smyslu dějin československých, který znamená „filosoficko-empirické“ smíření „empiricko-pozitivistického“ pojetí Pekařova a „idealisticko-teleologického“ pojetí Masarykova. Tento smysl Stloukal definuje jako obecnou tendenci ke zdokonalování, majícímu trojí podobu: civilizační, kulturní a „humanitní... čili zdokonalování člověka a společnosti po stránce mravní“.

Vedle toho Stloukal ještě rozlišuje „smysl objektivní“, týkající se „národního přínosu dějinám všelidským“, a „smysl subjektivní“, vázaný na „hodnoty, které mají význam pro národ sám“ a vlastně tvoří základnu oněch „hodnot všelidských“.

Jaký je pak tento „subjektivní smysl“ dějin českého národa? Je to idea svobody, zdůrazňuje Stloukal, „která je osobitým rysem naší národní povahy“ a s jejímiž projevy se setkáváme „v různých obměnách u všech generací“ malého národa, po dvanáct století zápasícího „o svou existenci téměř na všech frontách s převahou nebezpečných odpůrců“. Motiv svobody údajně prostupuje „všechny významné projevy našich dějin a projevuje se i ve stinných stránkách naší národní povahy jako nevázanost, zabíhající až v nekázeň!“.

Jádro textu Jaroslava Werstadta *Rozhled po filosofii českých dějin* tvoří přednáška *O filosofii českých dějin*, připravená pro I. sjezd českých historiků v roce 1937, kterou autor pro účely knižní publikace rozšířil o části z některých svých starších článků z let 1922 a 1925, zabývajících se analogickou problematikou. Svými popisy, analýzami a výklady, snahou sblížit osobnosti obou hlavních protagonistů sporu, Pekaře s Masarykem, a hlavně svou orientací na potřebu kulturní syntézy přítomnosti a případně i na vědomí potřeby nové syntézy českých dějin je Werstadt ze všech autorů asi nejobjektivnější a s ohledem na vývoj českého dějepiscectví nejúplnější. Z tohoto hlediska se nám zdál Werstadtův text reprezentativnějším než zhruba ze stejné doby pocházející a svými záměry podobný článek Jaroslava Papouška z Českého časopisu historického *T. G. Masaryk a československé dějepiscectví*, přece jen, jak naznačuje sám název, příliš koncentrovaný na problematiku masarykovskou. Nezařazen zůstal také příležitostný krátký článek francouzského historika Victora L. Tapié *Pekař a Masaryk* z roku 1937, zajímavý především jako jeden z mála pohledů zahraničních, ale spíše jen informativní než analytický. K tématu se Tapié v témže roce ještě jednou vrátil obšírněji v časopise *Europe Centrale*, kde šlo o to „představit veřejnosti francouzské, málo o těchto otázkách poučené, oba muže a oba názory“.

Přednáška Josefa Ludvíka Fischera *Národní tradice a česká filosofie*, která je posledním textem tohoto výboru, byla (ve své zkrácené podobě) čtena počátkem roku 1939 na zasedání brněnské pobočky Jednoty filosofické. Z nejednoho hlediska se jedná o text v našem výboru nejspornější. Nicméně je možné ho hodnotit jako jisté, nejen chronologické, ale i obsahové a metodologické uzavření celé prvorepublikové diskuse o smyslu českých dějin. Nejvlastnější tematiku sporu explicitně ve svém bilancování nezmiňuje (tato absence už je samozřejmě také hodnocením), a ty otázky, které by ho na něm zajímaly, svým pohledem vysouvá z dosud dominujícího terénu myšlení o dějinách. V jistém smyslu obnovuje širší kontext „české otázky“, nejde mu už o českou identitu, která je prokázána a samozřejmá, chápe ji jako problém kvality českého ducha a teoreticky ji vlastně reformuluje směrem k filosofické systematice.

J. L. Fischerovu esej o situaci, selháních a úkolech české filosofie je proto třeba číst jako reflexi moderního českého ducha vůbec a myšlení první republiky zvláště, a to v situaci aktuálně prožívané krize státu a vlastního národa. Z tohoto hlediska nepochybně patří do té linie „pomnichovské“ publicistiky (Ferdinand Peroutka, Zdeněk Smetáček atd.), která se pokusila z této situace hledat čestné východisko. J. L. Fischer se přitom zdá být ze všech nejradikálnější, a to jak v kritice českého habitu tradicí zpevnovaných a většinou pravidelně se navracejících vzorců kolektivního chování, tak v odmítnutí údajně fatálního vzájemného podmínění „přízemnosti a tragičnosti české filosofie“ (zde je kladen F. X. Šalda proti Ferdinandu Peroutkovi, Karel Vorovka proti Vladimíru Hoppemu, byl vyzdvižen Ladislav Klíma a v mnohém problematizován Masaryk), a nakonec i svým důrazem na čistě filosofické založení norem mravního jednání, jak se o to pokusil ve vlastní koncepci „kvalitativního kosmu“. Některé Fischerovy úvahy a postřehy jsou inspirativní, jiné nespravedlivé a řada z nich se ve své intenci nebo hodnotící pozici opakovala později. Proto by Fischerova esej neměla být čtena jako bilancování sporu, ale jako připomenutí otevřenosti jeho problémů.

MILOŠ HAVELKA