

„SMYSL“, „POJETÍ“ A „KRITIKY DĚJIN“;
HISTORICKÁ „IDENTITA“
A HISTORICKÉ „LEGITIMIZACE“ (1938–1989)*

*„Obrazy světa“, které byly vytvořeny idejemi,
velice často určovaly jako výhybky cesty,
na níž pak lidským jednáním
hýbala dynamika jednotlivých zájmů.*

MAX WEBER

Jestliže bylo možné, aby se v prvním období sporů o smysl českých dějin (jeho nejvýznačnější příspěvky přibližuje první díl této publikace¹) od sebe historicky zřetelně odlišily svébytné záměry, zvláštní podoby a různé fáze pojmání tzv. „české otázky“, tj. tázaní po důvodech, po smyslu existence a kontinuitě národního života, po hodnotě jeho historických a kulturních výkonů, historických zájmech a politických právech Čechů a po jejich nejvlastnějších tradicích, po směřování jejich kulturních orientací a po mravním charakteru češství, pro následující období – to znamená pro dobu od „Mnichova“ do pádu komunistického režimu – už něco podobného beze všeho možné není, a zcela nemožným se to zdá být po roce 1989.

V ideovém vývoji tohoto konceptu se poměrně zřetelně ukazuje to, co německý, dnes už polozapomenutý filosof Wilhelm Wundt na konci 19. století charakterizoval jako *heterogonii účelů*. Tím chtěl upozornit nejen na rozdíl mezi pouhou časovou následností a historickou kauzalitou, ale i na fakt, že výchozí ideje se v průběhu historického vývoje modifikují, že podobné kulturní a sociální následky většinou nemají stejné příčiny,

* Autor chce svému čtenáři hned na začátku připomenout, že mezi vydáním obou dílů této publikace uplynula doba deseti let, což vysvětluje některé, avšak s ohledem na další postup bádání zároveň i přirozené posuny jeho stanoviska, vidění celé problematiky i jeho výkladu „české otázky“ a smyslu českých dějin. Autor se však domnívá, že se nejedná o změny principiální. Pokud jde o práci s literaturou, jsou v tomto úvodu uváděny v poznámkách pouze odkazy na texty, které nejsou obsaženy v této knize.

a naopak, že každý pokus o stimulaci podobných účelů nemusí vést k předpokládaným efektům. Wundt byl navíc přesvědčen (a v rámci své sociální psychologie se to pokusil vyložit jako zákon), že motivy lidských jednání ze sebe nevyrůstají nutně a plynule, že výsledky určitého jednání nejsou nikdy vysvětlitelné jen z jednoho jediného původního motivu: účely se svou dodatečnou zájmovou interpretací dále větví, orientace diferencují, a vše také může nečekaně znovu srůstat.

Jinak řečeno: s ohledem na výsledky i nechtěné vedlejší účinky lidských rozhodnutí, společných orientací a kolektivních jednání lze konstatovat, že jejich původně zamýšlené účely (respektive motivy) jsou v přítomnosti *neasimilovatelné*, že se v průběhu následujících jednání přinejmenším modifikovaly, a sice jak dodatečnou diferenciací motivů původních, tak připojováním nejrůznějších vedlejších a podpůrných motivů a účelů dalších. Klasická Wundtova formulace zněla: „Pročez souvislost nějaké řady účelů nespočívá v tom, že by poslední dosažený účel musel být obsažen jako představa už ve výchozích motivech jednání, které k němu nakonec vedlo [...] nýbrž tento účel je bytostně zprostředkován tím, že efekt každého rozhodnutí o jednání se v důsledku vždy přítomných vedlejších motivů nikdy zcela nekryje s původní představou účelu. Právě takovéto bytostné komponenty výsledného efektu, ležící mimo původní motiv, se ovšem mohou stát novými motivy anebo motivačními elementy, z nichž pak pramení nové účely anebo se na jejich základě změnil účel počáteční...“

A právě něco podobného lze konstatovat také s ohledem na vývoj a proměny *sporu o smysl českých dějin* jako zvláštního řešení „české otázky“ po výchozí, víceméně „politologické“ a v zásadě prvoplánové polemice k Masarykově knize *Česká otázka* (1895), kdy se ovšem nedocenilo ani Masarykovo úsilí o znovunaplnění prostoru národních hodnot, vyprázdňené předchozím „rukopisným bojem“, ani Masarykovo hledání univerzálnějších, za mladočeský nacionalismus a liberalismus jdoucích představ o humanistických základech moderního češství. Před první světovou válkou pak následoval vlastní spor historiků o smysl českých dějin. Ten problémy Masarykova pojetí „české otázky“ jako uvědomělého a aktivního naplňování humanisticko-náboženského poslání české historie posunul ze sféry filosofie dějin a politiky do oblasti pragmatického dějepiscectví a k otázkám podmínek vědeckosti historické práce. O něco později, na konci dvacátých let, začala diskuse směřovat k problémům teorie a praxe historického poznání: k reflexi nesamozřejmosti historických faktů i noetických možností jejich zpracování do celistvějších konceptů. Na to pak záhy navázaly kontroverze o důležitých metodologických i obsahových problémech periodizace českých dějin, aby se nakonec, ve druhé polovině

třicátých let, celá diskuse zklidnila v pokusech o shrnutí a celistvější reflexi výsledků. Ovšem skrytý problém, do jaké míry se Masarykův jednotný výklad národních dějin, zdůrazňující jako východisko husitství a bratrskou humanitu, proměnil v jeden ze zakladatelských mýtů novodobého národa a pozdějšího československého státu (po druhé světové válce dokonce využitý Nejedlým i pro legitimizaci socialistické orientace), se vlastně nedodiskutoval dodnes.

Každou z těchto jednotlivých fází diskuse o smyslu českých dějin z období 1895–1938 je možné, vzdor všem posunům motivů i intervencí nových kontextů, časově ohraničit, shrnout kolem jednoho těžiště a vykládat sice diskontinuálně, avšak přesto v perspektivě jisté *vnitřní* jednoty: s ohledem na původ a společný problém i s ohledem na personifikace ideových, metodologických, případně také politických pozic a problémů. Poměrně zřetelné byly v tomto prvním období mezi léty 1895–1938 i *boční linie* sporu: diskuse o národních tradicích a o významu jednotlivých historických period², o kulturní a politické orientaci a částečně také o „střední Evropě“ atp.³ Z nich nejznámější a nepochybně i nejrozsáhlejší byly asi pokusy o formulování základních rysů národní povahy, což je problém, na který chtěl „českou otázku“ už v roce 1907 převést sociolog Emanuel Chalupný, protože se mu to zdálo být nejen možností, jak lépe – než jak to předtím udělal sám Masaryk – naplnit původní Masarykovu sociologickou intenci jejího řešení a jak zároveň „zvědečtit“ její obsah, ale především: jak spojit „českou otázku“ s jinou představou „vzdělávání“ národa: totiž méně nábožensko-filosofickou a více vlasteneckou.

O necelých dvacet let později se k problému vrátil Ferdinand Peroutka ve své známé knize *Jací jsme*, přičemž už o pár let před ním usiloval problémem připomenout filosof a sociolog Josef Ludvík Fischer a ve stejnou dobu jako Peroutka spisovatel Jiří Mahen a po nich řada dalších.⁴ Peroutka, který je co do působení tohoto konceptu nejvýznamnější, ukazoval Masaryka jako osobnost v první řadě politickou a náboženskou a Masarykovo pojetí smyslu českých dějin jako mobilizující, ale nicméně sporné. Peroutka sice psychologizoval, ale zároveň dobře cítil, že *Masarykovo humanistické pojetí českých dějin je spíše zakladatelským mýtem novodobého českého národa než jejich vědeckou interpretací*: „Jak známo, většina lidí, kteří pojmu nějakou velkou ideu, zachází s minulostí velmi libovolně a snaží se ji pozměnit k obrazu svému. [...] Jsou tvůrčí, ale minulost lépe pochopí přesný vědec, který nemá velkou myšlenku, již chce hlásat, nýbrž chce prostě poznat to, co bylo. Zdá se téměř, jako by takoví kazatelé s velkou myšlenkou cítili se ve své době tak osamocení, že potřebují opřít se o minulost, nalézt si v ní své druhy a svou tradici, aby

dokázali sebe. A tak počíná Masaryk kázat dozadu, do minulosti, napravuje buditele, chce rozšířit jejich obsah [...] Snad je více povznášející číst Masarykův výklad českých dějin než výklad Gollův a Pekařův. Ale přece musíme zde klást otázku pravdy, jako ji Masaryk sám kladl ve věci Rukopisů.“

Z takovýchto otázek národních tradic, významu historických událostí, politické a kulturní orientace, národní povahy a jednoty dějin tak v průběhu novodobého českého vývoje u nás došlo k vytvoření několika relativně stabilních, historicky argumentovaných obrazů české identity, několika stále znovu se navracejících seskupení idejí, případně zjednodušujících perspektiv pro výklad politických a kulturních dějin národa, jakýchsi *symbolických center* české kulturní a historické paměti, zvláštním způsobem disponovaných strukturovat porozumění minulým i přítomným událostem. I když se vztahují k dějinám a dějin se týkají, jejich charakter je *meta*-historický. Proto jsou zachytitelné a vysvětlitelné spíše prostředky disciplín, jako jsou dějiny idejí či sociologie vědění, než čistě historiograficky. Paradoxně se však až dodnes stávají součástí historických výkladů častěji, než se zdá být zdrávo.

Jako „centra“ jsou tyto útvary charakterizovatelné proto, že se v nich jedná o kulturně a politicky *konstruované obrazy* „centrálních“ událostí českých dějin a protože jejich historické postavení v dalším vývoji je ukazováno jako důležitější, než je tomu v případě jiných událostí národních dějin. A jako „symbolická“ proto, že jsou zásadně otevřená svému „významňování“, že se mohou spojovat s nejrůznějšími představami o národních zájmech, o uspořádání společnosti, konci dějin či hierarchii kulturních, politických a sociálních hodnot. Tyto zájmy a představy nejsou tedy žádnými neutrálními znaky volně doprovázejícími sociální a ekonomické procesy, ale, jak s ohledem na národní symboly zdůrazňuje v Německu žijící český historik Bedřich Loewenstein, za určitých okolností se stávají „spuštědlem archaických pudů. Mobilizují už existující protestní potenciály [...] a nelze je automaticky uvádět do souladu s racionálně srozumitelným kladením cílů...“

Duchovní obsahy těchto center dlouho přežívají historické události, konstelace a procesy, na jejichž základě se konstituovaly; jsou interpretačně citlivé, navzájem se různě hierarchizují a kolem nich se strukturují významy další. Cirkulují do různých dob, často s fázovým posunem, zároveň ale představují svébytný moment kontinuity ve většině událostí a změn. Jejich trvalá, byť často jen implicitní přítomnost i jejich vzájemný vztah v jednotlivých údobích spoluvytváří jedinečnost sebereflexí národního života. Rozložení jejich akcentů i hodnotové hierarchie, které zaklá-

dají, však nelze nikdy považovat za definitivně „rozhodnuté“ a ani vzájemné vztahy těchto center nejsou jednoznačné.

Jejich schopnost organizovat duchovní (ale i politický a kulturní) život národa se ukazuje nejsilněji, nejvýrazněji a jako nejproduktivnější v situaci historických zlomů a při hledání nových orientací. Odlišná intenzita působení těchto center, jejich nové koexistence a hierarchie se stávají nejzřetelnějšími v alternativních *obrazech* „celku“ českých dějin. V nich se symbolická centra stávala právě tak matricemi prožívání historických (i současných) událostí, jako se naopak mohla využívat pro legitimizaci různých politických stanovisek.

Vedle shora naznačených symbolických center „národní povaha“, „kulturní a politická orientace“, „základy národních tradic“ je jedním z nejvýraznějších právě to, ve kterém se formulují základy *jednotného pojetí* českých dějin („Existuje jednotící smysl českých dějin“ a je třeba ho vidět „ve stýkání, potýkání a pronikání s Němci“, jak věřil František Palacký, je založen „v národní existenci samé“ a její obhajobě, jak tvrdil historik Pekař, spočívá „v univerzální humanitě a demokracii“, jak se domníval filosof Masaryk, v „touze po svobodě“, jak se třeba snažil ukazovat historik Karel Stloukal, anebo „v touze po sociální spravedlnosti“, jak přesvědčoval Zdeněk Nejedlý?!) a ve kterém se stabilizuje české *historické sebepochození* jako nosný prvek české identity. Sem lze nepochybně zařadit také úvahy Jana Patočky a Dušana Třeštíka o kontinuitě českých dějin a historické jednotě národa.

Pro sociologa vědění je samozřejmé, že si uvědomuje odlišnou *kvalitu* těchto jednotlivých center (- která je nakonec závislá na tom, k jakému typu spojení historických, kulturních, politických atd. zkušeností v nich došlo) a že také ví o jejich různé *modalitě*: o různém „indexu lomu“ svědla, v němž pro nás v jejich kontextu události vyvstávají a stávají se srozumitelnými.

Od poslední třetiny třicátých let minulého století začalo docházet k výraznému přeskupování jak hierarchie, tak i obsahu těchto center, případně k jejich dočasnému oslabování; a tento vývoj pokračuje v podstatě padně k jejich dočasnému oslabování; a tento vývoj pokračuje v podstatě až do současnosti. „Česká otázka“ se počala navracet před své (po dlouhou dobu dominující) masarykovské řešení (smyslem českých dějin je humanita). Důvody pro to byly rozličné. Po Masarykově a Pekařově smrti se začaly rozpadat původní tábory stoupců a problém se začal akademizovat; postupně se prosadila nová generace historiků a začaly se vynořovat nové teoreticko-metodologické problémy. Došlo k celkové proměně domácí i evropské politické, sociální a kulturní scény, k vyostřování pro-

blémů národnostních, k ohrožení státní samostatnosti, k prvnímu rozpadu státu, vojenské okupaci a vzniku protektorátu. Pak následovaly iluze o produktivnosti východní reorientace české kultury a politiky, končící v únoru 1948 atd. To vše bylo doprovázeno masivními, rasově, nacionálně i třídním bojem motivovanými zásahy do sociální struktury československého státu v letech 1938–1956 (okupační ztráty, holocaust, odsun Němců, politické procesy, dosídlování pohraničí, „industrializační akce“, emigrace po roce 1938 a 1948 atp.) a po roce 1968 (nová vlna emigrace, stranické prověrky).

V každé jednotlivé fázi sice znovuožily některé starší motivy „české otázky“, ale také se objevily nové, její témata se zkřížila a perspektivy proluly. Především se však s ohledem na *události* státního a politického života aktualizovala různá místa národní paměti a začaly se od sebe odlišovat její „horká“, akutně působící, a její „chladná“, dalším vývojem už „odemocionalizovaná“ místa.

Víceméně bezprostředně po Mnichovu (ale vlastně po celé období 1938–1945) začala být „česká otázka“ vykládána s ohledem na údajnou potřebu *přehodnotit výklad* národních dějin (jejich smysl i výklad jejich směřování) jako problém „vyrovnání se“ s dosavadním vývojem od nejstarších dob po nejnovější, případně jako podtext reflexí českého politického a kulturního vývoje za první republiky spolu s úsilím nalézt novou identitu. Poté, v letech 1945–1948, se „česká otázka“ začala považovat za víceméně vyřešenou: byla nahlížena jako jen víceméně zvláštní *ornament z prehistorie* konečně osvobozeného národa, definitivně vyřešený novou provýchodní orientací a sovětskými zárukami jeho politické, kulturní i sociální samostatnosti. Po „únoru“ a vlastně po celé období až do „pražského jara“ a počátků „normalizace“ (1948–1970) výklady „české otázky“ kolísaly mezi ideologickým odmítáním a reformisticky podbarvenými aktualizacemi. Je možné považovat za příznačné, že v této době na domácí scéně „česká otázka“ vůbec a smysl českých dějin zvláště nehrály v padesátých letech žádnou roli, jak může například doložit sborník z konference v Liblicích *Filosofie v dějinách českého národa* z roku 1958, kde se s tematizací tohoto problému vůbec nesetkáme.

V pojetí dějin nahlížených z perspektivy třídního boje jako dějiny „lidových hnutí“ a třídních konfliktů nebylo pro otázky podobného druhu místo. O to výrazněji se však začaly vracet od konce první třetiny šedesátých let v souvislosti s představou nacionální reformy socialismu a zejména pak po ruské okupaci v nejrůznějších kontextech reflexe.

Druhá republika a protektorát (1938–1945)

*Mnichovské brýle, které si nasadili politikové i společnost,
sice ostříly pohled na minulost,
zatemňovaly však výhled do budoucnosti.*

KAREL KAPLAN

V obojím případě – druhé republiky i protektorátu – šlo o období výrazné *nacionalizace* českého myšlení. Bylo spojeno s úsilím o reformulaci, reaktivaci a emocionalizaci konceptů jako *vlast* a *národ*, česká *minulost* a *tradice* (nejkultivovanějším příkladem této tendence byla zřejmě brožura Alberta Pražáka *Vlast a národ v českém písemnictví* z roku 1940, vyzve-
rá Jungmannovo pojetí národa a jeho důraz na jazyk a otčinu, jež dá-
vající Pražák v nevyslovené polemice s Bernardem Bolzanem postavil proti pou-
hému zemskému patriotismu cizinců a „českou otázku“ i smysl českých
dějin vykládal implicitně jako „zápas českého národa o vlastní bytí“.

Druhou stranou téže vlastenecké mince pak bylo kulturně a politicky
motivované tázání, formulované – i když různým způsobem – většinou teh-
dejších politických uskupení, totiž: „Jak po mnichovské katastrofě zachrá-
nit národ?!“, případně: „Jak zajistit jeho přežití do lepších časů?!“. Jak
známo, odpovědi byly různé: „Loajalitou až ke kolaboraci!“, „Pěstováním
literatury a umění, „nepolitickou politikou“ a čekáním na lepší časy!“, popří-
padě: „Národní solidaritou a odbojovými formami všeho druhu!“ atp.

Stále zřetelněji se prosazující substancializované pojetí národa jako
něčeho biologicky existujícího, historicky samozřejmého, politicky samo-
statného a kulturně jednotného přispívalo k faktickému rozchodu s masa-
rykovským, v zásadě etickým (a v tomto smyslu nikoli pouze etnickým)
a občanským pojetím češství a české politiky, vycházejícím z univerzalis-
tických idejí humanity a demokracie, a bylo doprovázeno různými forma-
mi historického a politického bilancování. Rozchod s Masarykovým poje-
tím češství byl pak dokončen po roce 1945, který je v této perspektivě
definitivním vítězstvím onoho českého nacionalismu, který se Masaryk od
dob *České otázky* snažil neutralizovat.

Bilancování nejnovějších českých dějin se kriticky rozmáchlo zejména
po Mnichovu, kdy vyvrcholil rozklad víry v dosavadní uspořádání Evropy
v duchu versailleských dohod a v samostatnost československého státu,
který z nich vzešel.

Pokusy hodnotit, co byla a co znamenala první republika, se tehdy staly
předmětem nejen reakčních a fašizujících odsudků a cestou ke zpochybno-

vání ideových a mravních hodnot, na jejichž základě Československo vzniklo, ale spojovaly se i s výzvami k označení a potrestání viníků (jak to požadoval například katolický publicista Rudolf Voříšek, jeden z těch, kteří úvahy o stavu a potřebách pomnichovského státu spojovali s rozsáhlými reflexemi českých dějin). Na druhé straně se ale staly i předmětem rozhodných obhajob a východiskem hlubší reflexe národní identity, smyslu českého usilování a hledání pokud možno čestného východiska pro jednání v nové situaci. Například evangelicky profilovaný historik Otakar Odložilík se ve svém *Odvěkém údělu. Úvaze z října 1938* pokusil českou historickou sebereflexi vyjádřit metaforou *historického údělu* Čechů, mimochodem od té doby několikrát opakovanou. V metafoře „odvěkého údělu“ jsou snahy o národní vzestup a kulturní rozlet emocionalizovány představou existence různých, nicméně trvale existujících vnějších nepřátelských sil, jimž se daří nás čas od času srazit na kolena nebo alespoň podvázat naši samostatnost, nakonec ale vždy jen na čas – a proto jde zároveň o úděl národem vždy znova překonávaný, a tedy paradoxně nadějeplný.

Podobné napětí, jaké v českém historickém údělu našel Odložilík, se pro národní psychologii pokusil zformulovat historik a teoretik výtvarného umění František Kovárna v eseji *Česká střízlivost a český patos* (1939), v němž byly pojmy „střízlivost“ (jíž byl charakterizován český „vztah ke skutečnosti a přijímání skutečnosti“) a „patos“ (jak Kovárna nazýval „vůli skutečnosti vládnout“) použity pro výklad zvláštností české politické kultury, aby se na nich nakonec ukázala nutnost „dobudování českého patosu“, z něhož by se měli zrodit noví vůdcové národa a který by doplnil údajně „velký dar“, jímž je podle Kovárny česká schopnost „jednat v každé situaci a neztrácet hlavu“, dar, který ale údajně produkuje většinou jen lidi, „kteří dovedou vést na malých úsecích, vrstvu dobrých podvůdců“. Kovárna se zde obracel k českým elitám a k českým vzdělancům a kritizoval jejich malou schopnost vést národ v krizových situacích. Nic podle Kovárny neukázalo tak jasně touhu národa „po vůdcích jako první chvíle našich posledních (tj. mnichovských – M. H.) událostí“. Z tohoto hlediska byla Kovárnovi „česká otázka“ „otázkou vůdců“ národa a „dobudování“ českého patosu.

Zmínit by se v této souvislosti měl také soubor starších prací Kamila Krofity *Z dob naší první republiky*, vydaný v roce 1939. Představoval výrazné připomenutí pozitivní produktivity základních motivů české sebereflexe. Úvaha, „zda vůbec jednotlivé státy mají svou vlastní ideu, svůj vlastní smysl, své zvláštní poslání“, zde byla výslovně napojena na otázku, „o níž opravdu byly a jsou [...] vážné spory mezi odborníky, zda možno mluvit o zvláštním smyslu dějin toho neb onoho národa, a zejména našeho“. Krofta přitom zajímavým způsobem přeskupil tradičně vyme-

zované pozice sporu a na stranu stoupců představy jednotného smyslu postavil vzájemné odpůrce v této otázce Rádl a Pekaře, aby pak na případu Pekařově ukázal, že jeho pojetí historických hlubinných sil a trvalých vlivů představuje koncept smyslu dějin sui generis.

Zvláštní postavení v úvahách z této doby o významu a kulturní produktivitě první republiky, o její kultuře a filosofii a o české vzdělanosti vůbec zaujímají dvě stati filosofické kritiky.

Zde mám na mysli jednak poslední text prvního svazku této publikace, úvahu *Národní tradice a česká filosofie* olomouckého filosofa a sociologa Josefa Ludvíka Fischera, a *Českou vzdělanost v Evropě* Jana Patočky, která otevírá výbor textů v tomto svazku. Do zmíněného okruhu textů ale patří také pokusy o znovupromýšlení Masarykova duchovního odkazu v publikacích Josefa Lukla Hromádky a Otakara Odložilíka.

Nejvlastnější témata sporu o smysl českých dějin – problém kontinuity a jednotného hlediska českých dějin, jejich period, pojetí a smyslu – J. L. Fischer sice explicitně ve svém bilancování nezmiňuje, ale ty otázky, které ho na sporu zajímaly, vysunul z dosud dominujícího terénu myšlení o dějinách. V jistém smyslu tak obnovil širší kontext tázání pro předpokladech české identity a existence; nešlo mu však o starou a původní – a v pomničovské době nepochybně znovu bolestně pociťovanou – nejistotu o možnostech státní a politické samostatnosti. „Českou otázku“ tematizoval (podobně jako o něco později Jan Patočka) jako problém „kvality českého ducha“ a exemplifikoval na výkladu povahy a schopností českého filosofického myšlení.

Fischerova esej by ovšem neměla být chápána pouze jako bilancování první republiky, ale také jako připomenutí otevřenosti i trvalosti problémů produktivity české kultury vůbec.

Ještě dál se za horizont „české otázky“ snažil nahlédnout filosof Jan Patočka v brožuře *Česká vzdělanost v Evropě* z roku 1939. Antiku, křesťanství a osvícenství v ní vyzvedl jako tři nejzákladnější osy evropského ducha, jako základ jeho *všeplatnosti a obecnosti*. Zvýraznění osvícenství mu zde bylo důrazem na univerzalitu vzdělání a kultury jako takové a – jak také dokládá jiný, v mnohém ohledu zcela mimořádný Patočkův text z oné doby *Dvojí rozum a příroda v německém osvícenství* – bylo zároveň obecnějším motivem jeho tehdejšího myšlení. Sjednocující pojem *evropské vzdělanosti* nemyl jen nějakou sumou vědění, ale zvláštní kvalitou, zakládající kulturu jednotlivých národů a ukazující se v obecném pokroku lidstva. Patočka se tak domníval nalézt folii, umožňující zřetelně rozpoznat, jak a čím jsme se v tomto zakládajícím „životodárném proudu evropského ducha projevíli se v tomto vlastním hlasem“, jaká je tedy naše „vzdělanost národní“. Z osvícenství pak

rostlo národního obrození, které ovšem proběhlo pod „mohutným vlivem“ německého kulturního prostředí, do Evropy jsme se vraceli takřikajíc „přes Herdera“ a dílem i přes německou romantiku, jejímž plodem podle něj je i u nás vládnoucí „zdůraznění historie jako výrazu národní duše“.

Avšak to, co přichází po osvícenství, už podle Patočky nemá, snad jedi- ně s výjimkou Máchy (a ještě později s výjimkou Březiny a Durycha), onu předchozí velikost a pronikavost – šlo pouze o české osvojování a znovu- prožívání cizích výbojů.

Nejostřejší krize české vzdělanosti podle Patočky přišla „po převratu“, tj. vlastně v souvislosti se vznikem samostatného státu, a projevila se postupujícím „zpovrchnutím života“. Tuto krizi Patočka charakterizoval jako „vládu hesla, fráze, slova, za nímž nestojí ani skutečná myšlenka, ani skutečné rozhodnutí“. Příznaky krize mu byly „pouhé literátství a [...] jen sezónní odpovědnost“ českých tvůrců, kterýžto obecný odsudek se nepo- chybně týkal i meziválečné avantgardy. Právě tak se dá Patočkovo konsta- tování, že se nejedná o „skutečné dílo, jež by mohlo starším pomníkům vědeckým stát po boku“, vztáhnout na vývoj českého strukturalismu. Ani v technických oborech se údajně „český génius‘ mocně neprojevil“.

Do tohoto obrazu zapadá i Patočkovo poukazování na nedostatky poli- tického systému první republiky, které jsou podobné výtkám Fische- rovým. Zde kritiky obou autorů překvapují snad nejvíc, neboť jakkoli nedokonalé se mohlo Československo ve dvacátých a třicátých letech zdát, zůstalo nakonec ve středoevropském regionu po dlouhou dobu jedi- ným demokratickým státem. Patočka však konstatoval: „Systém stranické demokracie, jak v republice byl zaveden, byl vůbec zhoubou, blamáží [...] Politický smysl tak upadl, že se politika stala takřka druhem obchodu [...]“. Musíme se ptát, zdali vůbec existovala ideová koncepce první republiky. To se údajně neblaze projevilo v dobách, kdy bylo třeba cizině „jasně a odpovědně vyložit [...] náš program a osvětlit fakticky i kulturní význam národa a státu“. Podle Patočky jsme ale především my sami „povětšine [...] nepochopili do poslední chvíle poměry ve vlastním státě, v jeho sou- sedství a v Evropě vůbec“, a česká buržoazie i česká inteligence jako vůdčí složky národa namísto, aby měly „oči otevřeny pro všechny vážné otázky národního života a národní situace, vyhýbaly se setkání s nimi jako nepo- hodlným věcem“. Odpovídá to tomu, že „český člověk má rád život nepro- blematický takřka samozřejmostí přírodního člověka, a tak samozřejmost se mu stává nebezpečnou“, shrnuje Patočka na jiném místě.

I když se Patočkovo bilancování může zdát až příliš hořké nebo i nespra- vedlivé a s ohledem na pomnichovskou situaci jako demobilizující, jeho otázky (podobně jako otázky J. L. Fischerovy) nicméně přežívají. Ať už ve

vědomém navázání anebo z vlastních zdrojů se s podobnou perspektivou vidění moderní české kultury můžeme setkat například u některých autorů časopisu *Tvář* v polovině šedesátých let minulého století.

Snahu Jana Patočky i J. L. Fischera připomenout Čechům v nejširších souvislostech slabiny a slabosti jejich národního, politického a kulturního života, zteplání a vysychání jeho zdrojů je ovšem třeba hodnotit v jiné perspektivě než ostatní reflexe situace z oné doby. Neměly obranný charakter (jako třeba u Otakara Odložilíka nebo Kamila Krofty), ale nebyly ani kolaborantské (jako byly například knihy *V úloze mouřenína* Emanuela Moravce nebo *Český mýtus. Co nám hlaly dějiny* Emanuela Vajtauera). Nebyly však ani kompenzační (případně výrazem zadostiučinění), jako tomu bylo ve většině vystoupení přicházejících z okruhu katolických intelektuálů (Jakuba Demla, Jaroslava Durycha a dalších), například v pamfletu už jednou zmiňovaného Rudolfa Voříška *Úpadek a sláva českých dějin* (1939). Ten si ve svých kritikách Masaryka i Beneše a „vítězství jejich falešného“ pojetí českých dějin kladl za cíl po „úpadkové době 1918–1938“ zpevnit (pomocí teze o výsostně záchranné úloze křesťanství v životě ohroženého „slabého a neduživého“ českého národa) novou státní ideu okleštěné země a křesťanskou pokoru proměňoval v ideologii národní malosti. Na tyto publikace zde můžeme jenom odkázat.

Český člověk se podle Voříška zrodil „z prožití tragiky českých dějin“ je prý silný jen v rámci svého katolictví – „Ostatní vedlo v českých dějinách k nejistotě“, čehož dokladem je mu právě Masarykovo pojetí smyslu českých dějin a Masarykovo pojetí „světové revoluce“ jako nutného vývoje od teokracie k demokracii, což Voříšek charakterizoval jako „laický totalismus, naprosté odbožštění světa i společnosti [...] Ale smysl češství není v laické morálce“ (jíž se mu zdála být právě Masarykova humanita).

Také katolík Voříšek hovořil o „českém údělu“: „Svým postavením, svou velikostí a svými dějinami je český národ předurčen k tomu, aby chápal význam křesťanství a jeho důsledků právě pro život národní [...] Je proto křesťanství i tím, co tvoří poslání českého národa v tomto světě, který bude vždy nakloněn povýšit některou z těchto (laických či světských – M. H.) skutečností na nejvyšší [...] a tím porušovat rovnováhu, což vždycky ohrožuje ty národy té velikosti a postavení, v jakém jsme my.“

Jak obezřetně a promyšleně naproti tomu formuloval v miniaturní a málo známé knížce *Teologie dějin* (jejíž text v našem výboru rovněž nabízíme) dobříšský redemptorista Konstantin Miklík, pokoušející se obsahové i formální problémy filosofie dějin (a jejich smyslu) promýšlet v teologické, Masarykovi v mnohém blízké perspektivě „plánovitého řízení osudů člověčenstva nejvyšší bytostí“ a kritizující Pekaře v době, kdy to

ani zdaleka nebylo běžné. Navíc Miklík připomínal: „Zvítězil tedy Pekař nad Masarykem pouze v tom, že vyvrátil Masarykovo historické odvozování národního programu. Ale právě jen toto odvozování, nebo snad i část toho programu a způsoby jeho vyjádření. Ale Pekař nevyvrátil, že věda, zvláště historická, má mít etický smysl. Že je jinak zbytečná, protože není pro člověka, jenž je bytost morální...“; nakonec by totiž bylo vždy nejisté, proč a pro koho se vlastně „historie spisují“. A proto byl Miklíkovi v mnohém ohledu Masarykův „správný pohled na život podmínkou správného pohledu na historii“.

I zde, ostatně podobně jako ve svém textu z počátku třicátých let (srovnej k tomu Miklíkovo zajímavé stanovisko ke sporu Pekaře s Masarykem v prvním svazku), se Miklík snažil Masarykovo myšlení, které interpretoval sice protiliberalisticky, nikoli však reakcionářsky, přibližovat českému katolicismu, v této věci jinak velice předpojatému.

Podobným, i když ne tak výrazným tématem, jako byly reflexe historického kontextu „české otázky“, se záhy stal také Masarykův „odkaz“ a jeho aktuální význam ve změněné době. I když by se zde na první pohled mohlo zdát, že se přitom navazovalo na akademické (nebo i aktualizující, jako tomu bylo v případě tzv. Historické skupiny kolem sborníku *Dějiny a přítomnost*) výklady z posledních let první republiky, vypuknutí druhé světové války znovu vrátilo pozornost k Masarykovi, a sice jako k filozofovi evropské krize, tj. jinak, než jak tomu bylo u Fischera nebo Patočky, pro které byl Masaryk myslitelem jen v českém kontextu, uvězněným v české přítomnosti, a představitelem „konkrétního zaměření našeho myšlení“, což údajně „způsobovalo začasť, že otázky aktuální, ať aktuálně kulturní či politické, zabíraly neúměrně místa v české filosofické tvorbě“ (J. L. Fischer), případně filosofem „nekontemplativním, nespekulativním a nevesmírným, jehož myšlení je orientace v sobě a ve světě, nikoli konstrukce koncepcí“ a jehož snaha „o prohloubení české vzdělanosti navázáním na mravně náboženskou přísnost nejrigoróznějších složek české reformace“ má charakter jakéhosi „českého puritanismu“ a „novokřtěnského ideálu“ (J. Patočka).

Přibližně ve stejné době jako text Patočkův a Fischerův vyšla v USA brožura liberálního evangelického teologa a zajímavého vykladače Masarykova díla už z počátku třicátých let Josefa Lukla Hromádky, nazvaná *Masaryk mezi věčejškem a zítřkem. Česko-slovenský boj o novou Evropu* (Hromádka ji s pozměněným názvem *T. G. Masaryk*, ale také s pozměněným, dobové situaci vstřícnějším obsahem znovu vydal v roce 1947. Zde jsme přetiskli původní, dnes téměř nedostupnou verzi Hromádkova textu).

Hromádka vykládal Masaryka jako analytika obecné krize moderní doby, která vyvrcholila novou válkou, v níž všechno záleží na tom, „či

ideály zvítězí, podle jakých zásad bude zorganizována Evropa a s ní ostatní svět. Budou to ideály Hitlerova Německa a Stalinova Ruska, anebo ideály a zásady evropského Západu? [...] Ale jsou západní zásady demokratické dosti silné mravně a myšlenkově, aby provedly přestavbu světa na trvalých základech?“ Právě v této souvislosti se Masaryk zdál být Hromádkovi zároveň i myslitelem nového počátku a možné eschatologie, který už ve svých prvních pracích podle Hromádky postřehl, „že evropské lidstvo prodělává jednu z nejtěžších a nejosudovějších revolucí dějinných“, v níž jsou státní a politické otřesy „pouze vnějším doprovodem hlubokých převratů mravních a náboženských“. Neporozumíme podle Hromádky Masarykově filosofii, pokud si neuvědomíme, „že všechno jeho myšlení bylo soustředěno jednak na poznání a na výklad této moderní krize“ a zároveň na hledání a nacházení cest a léků, „jak chorému a nešťastnému člověku dneška dopomoci k vnitřní jistotě, ke spravedlivému chlebu a ke svobodě pod vládou práva a lidskosti“. Pro poválečné vydání této brožury Hromádka vedle několika reformulací připsal poslední kapitolu, nazvanou *Masaryk na prahu zítřka*, aby ho ukázal jako klasika česko-slovenského života, jako ústředního rádce v mravní krizi, jako znalce Ruska, ale zároveň i jako myslitele situovaného mezi Rusko a Evropu, jako politika bojujícího o člověka, ale především jako toho, kdo nám umožní spojit náboženství a mravnost s nastávajícím „novým světem“. Příchod tohoto světa považoval tehdy Hromádka, ostatně jako o něco později většina intelektuálů a politiků oné doby, za neodvratitelný; a kdo se podle něj „opravdu veče a vmyslí v dílo Masarykovo, snadno pochopí nejen sociální, nýbrž i mravní a dějinnou nevyhnutelnost dnešních socializačních a znárodnovacích plánů u nás a v celé Evropě“.

Téměř neznámými vlastně až dodnes zůstaly podobným směrem jdoucí *Tři stati o České otázce* Otakara Odložilíka; vycházely na pokračování v londýnském exilovém časopise *Čechoslovák* na přelomu let 1944–45 u příležitosti 50. výročí vydání Masarykovy *České otázky*. O něco později je autor shrnul do samostatné drobné brožury. Patří jednoznačně k tomu nejzajímavějšímu, co bylo o této knize vůbec napsáno, a to nejenom kvůli zdrženlivé, níméně jasnozřivé formulaci nastupujících nebezpečí české politiky.

Je příznačné, že Odložilík, podobně jako předtím a potom J. L. Hromádka, vztahuje Masarykovo pojetí krize k sociologicko-náboženské dimenzi jeho díla. *Českou otázku* a práce, které se k ní druží (*Naše nynější krize*, *Jan Hus* a *Karel Havlíček*), interpretoval jako především programové *politické texty*. Proto také mohl odmítnout kritiky Masarykovy koncepce z hlediska odborné historie a zdůraznit její ideologicky kompenzační funkce: „...vznikly právě z úsilí vyplnit mezeru, která vznikla v dějinné

filosofii, když se podařil důkaz nepravosti Rukopisů.“ Masaryk tak podle Odložilíka výrazně napomohl integrovat do národního života i ty „lidové vrstvy, které postupné rozšiřování hlasovacího práva uvádělo jako aktivní prvek do politického života“.

Jako jedinečné – v době vybičovaného nacionalismu, ochotného se dovolávat čehokoli – je pak třeba hodnotit Odložilíkovo připomenutí, že „v České otázce nemá německá otázka toho místa, které jí přisoudil Palacký ve svých úvahách a projevech“. To mělo údajně dva důvody: jednak orientaci na domácí poměry, jednak ale také Masarykovy výhrady „k Palackého formulaci smyslu českých dějin jakožto ustavičnému potýkání s němečtím, či spíše k heslům odtud odvozeným...“

Význam *České otázky* pro formulaci „nynějšiho i příštího národního programu“ Odložilík s ohledem na poválečnou dobu viděl v pročištění a znovuoživení Masarykova nadstranického důrazu na spojování politiky a osvěty, čemuž se podle něj „vždycky posmívali nacionálové, kteří chtěli vystačit jen s ideou pokrevnosti a mlhavým obrazem dějin“, dále v propojování „české otázky“ s „otázkou sociální“, což je podle Odložilíka alternativou násilí nebo účinné humanity; Masaryk podle jeho mínění chtěl sociální program odvozovat z našich vlastních národních tradic (husitství, obrození), a nikoli z nějakého marxovského základu. Třetí poučení by se pak mělo týkat slovanské vzájemnosti, jejíž představa u Masaryka byla – jak se Odložilík snažil ukázat v době těsně před vypuknutím proruského a prosovětského šílenství – představou sice velice konkrétní, ale pouze pragmatické spolupráce, rozhodně však žádným odevzdáním se, aniž nějakým panslavistickým zákonem srdce a rozumu. A konečně by se nemělo podle Odložilíka zapomenout na nadčasově integrační sílu Masarykova ideálu humanitního – jemu by měly být podřazeny jak slovanská vzájemnost, tak i otázka sociální.

S čím ve svém protinacionalistickém, antibolševickém, prozápadním a univerzalistickém výkladu „české otázky“ Odložilík ovšem nepočítal, byla nutnost poválečného přehodnocení vztahů se Slováký a také poválečný transfer českých Němců. Ten fakticky uzavřel dlouhou tradici uvažování o smyslu českých dějin v Palackého duchu jako o ustavičném *stýkání, potýkání a pronikání* s německým živlem. „Česká otázka“ se tak jakoby rozdvojila na svoji převážně kulturní (vnitřní) a převážně zahraničně-politickou formulaci, ale zároveň se tím spojila s „otázkou ruskou“.

K masarykovské problematice se Odložilík po válce vrátil ještě jednou, v roce stého výročí Masarykova narození, v knížce *T. G. Masaryk. Nástin života a díla* (1950), určené ovšem čtenářům české a slovenské emigrace, již jsme ovšem do našeho výboru vzhledem k její především encyklopedické orientaci nezařadili. I zde Odložilík ukazoval Masaryka především jako

náboženského myslitele ve století revolucí a odtud vykládal všechny aktivity ostatní: teoretické, mravní, politické i „historické“. Také Odložilík, podobně jako shora uvádění autoři, se obracel k výkonům a šancím první republiky a podobně jako oni kritizoval roztržitý a zároveň strnulý vějíř politických stran. Na rozdíl od třeba Patočkových a Fischerových kritik politického systému první republiky ale oceňoval Masarykův způsob zvládnání tehdejších čtyř hlavních „ohnisek neklidu: české pravice i české levic, lidové strany a národnostních menšin“ a spíše normativně než realističticky vykládal jeho snahu o politiku otevřenosti „Československa mezi národy světa“. Masarykův odkaz se mu zdál před válkou nenaplněn a po ní opuštěn. Avšak, vzdor světovým událostem, které dílo poznamenaly, a proti iluzím, že je možný „prostý návrat do léta nebo časného podzimu 1937“, nepozbyly podle Odložilíka „podstatné kusy“ Masarykova díla „životnosti a poslouží jako stavivo nového světového řádu, až se zastaví rozkladný proces, který ještě nedospěl k poslední mezi...“

„Česká otázka“ v době svého údajného vyřešení (1945–1948)

Zatímco se původně akceptovaná platforma uchovávání národní substance v situaci nepřítomnosti demokratických struktur a republikánských elit kompromitovala jako pouhá „kolaborace“, začaly se zvolna ukazovat základní rysy základny pro nový konsenzus, které by neměly být zjednodušeně chápány jen jako přizpůsobení se vítězům z Východu. Opuštění Československa Západem, porážka Francie, spolupráce značné části českého agrárního a finančního kapitálu s okupanty se staly podnětem k nové zahraničně- i vnitropolitické orientaci, která sebe samu současně chápala jako nacionální a sociální revoluci.

Fritz Böhm (Bedřich Loewenstein)

Poválečná doba byla dobou nacionální a kulturní euforie, během níž byly založeny nejdůležitější revoluční politické a sociální změny, které únorový převrat mocensky definitivně potvrdil a následující vývoj pouze prohloubil. Údajný odvěký vnitřní nepřítel byl poražen a vyhnán ze země, podceňované slovanství prokázalo svou vnitřní sílu a sociální sny širokých vrstev se zdály být naplněny znárodněním jak ve smyslu socialistic-kém, tak nacionálním.

Vcelku šlo o dobu politické a světonázorové radikalizace. K té došlo ve většině zemí Evropy, u nás se však síly rezistence zdály být mnohem slabší.

Demokratické *instituce*, budované první republikou, ale pak za druhé republiky a protektorátu notně popleněné nebo přímo demontované, nebyly dostatečně podpírány demokratickými *mentalitami*, ochotnými postavit se za právo druhého na odlišný názor, zejména však neschopnými pochopit nebezpečí „národní frontou“ oklešťované demokracie. To vše bylo optimisticky rámováno Benešovou tezí, že „kapitalismus se bude socializovat“ a „socialismus demokratizovat“ i jeho úvahami o „nové demokracii“ a „demokracii dnes a zítra“.

V trauma se proměnilší prožitek „Mnichova“ spolu s deziluzí z „velké hospodářské krize“ z počátku třicátých let, jakož i radikalizace okupačních a válečných zážitků v kulturních i politických elitách se nakonec ukázaly až příliš vstřícné revolučním touhám po národním státu, po budování nového politického systému, po nové zahraniční orientaci i po odlišné organizaci ekonomiky.

Zásadní duchovní proměnu, ke které v průběhu války a na jejím konci docházelo s ohledem na možnost obnovy prvorepublikových poměrů, vyjádřil zřetelně J. L. Hromádka v jednom ze svých poválečných předavků v knize *Don Quijote české filosofie. Emanuel Rádl 1873-1942*, původně vydané v roce 1943 v USA: „Často jsem se za války tázával, jak Peroutka a lidé jeho duševní stavby rozumějí podstatě druhé světové katastrofy. [...] Válka a z ní vyvěrající revoluce hluboce otřásla typem liberalismu,“ který ztělesňoval, a „jakási nostalgie mne jímala, kdykoli jsem myslel na Karla Čapka, Ferd. Peroutku a jejich druhy, kdykoli jsem myslel na typ, který reprezentovali. Zdálo se mi, že s epochou, která odešla v roce 1938, odešlo také kus jejich bytostné podstaty. Myšlenková a citová stavba jejich typu bude stát v nové porevoluční době jaksi bez pevných základů. Jejich životní filosofie – leda by se změnila ve svých podstatných zásadách – nebude se cítit doma ve víru poválečného světa, uprostřed nových kolektivních sil, které se povalí našimi kraji. A oni sami se budou cítit jako cizinci, i když svým rozumem pochopí, že se musíme nějak moudře a kladně zařídit pod střechem socialistického státu. Budou ušlechtilé a moudře radit, jak se uvarovat mravních škod, jak zachraňovat lidství [...] ale bude jim patrně scházet životní radost.“

Socialistické budování se pro většinu politických i kulturních elit, a – jak potvrdily první poválečné volby – také pro většinu veřejnosti zdálo nezpochybnitelné; někteří usilovali obohacovat socialismus prvky národních tradic, jiní jeho prosazování odvozovali ze zvláštní povahy českých dějin, z jejich údajně husitského jádra. Lidé zodpovědnější se ovšem snažili změny spíše zmírňovat, málokdo se ale pokusil ukázat jejich sporné kořeny: „Nazvali jsme svou novou demokracii lidovou,“ psal tehdy například Josef Ludvík Fischer. „Je to sice pleonasmus, ale pleonasmus pří-

značný. Říká se jím bezděky, že anonymní ‚lid‘ se stává majestátem, před nímž se vše a každý musí sklonit [...] Soudím [...] že je důstojnější skutečných demokratů, aby místo modloslužby lidu připomínali, že demokracie zná jen tolik práv, kolik povinností [...] Demokracie, aby vskutku byla demokracií, je především kázní, a pak teprve tím ostatním.“

Svou roli v českých demokratických vrstvách nepochybně hrálo také zjednodušené chápání Masarykových kritik liberalismu a kapitalismu a spolu s tím i nový, okupací zakalený nacionalismus, dále tradiční české egalitářství, levicová orientace české kultury, pokrytectví a machiavelis- mus komunistů, manipulovaných kromě toho zvláště, na Moskvu váza- nou skupinou funkcionářů. Výrazný byl nástup nové generace, radikalizo- vané zkušenostmi okupace, totálního nasazení i mladistvými iluzemi o nutnosti definitivní změny světa, která se na dlouhou dobu stala usku- tečňovatelem politických změn.

To vše bylo sjednocováno nejen vzpomínkou na represe, ale také vnitř- ním rozkladem společnosti a jejích institucí v důsledku nejrůznějších vnějších zásahů do její struktury, k nimž od roku 1938 došlo, ať už byly motivovány rasisticky, nacionalisticky anebo třídním a politickým bojem. Zůstává zatím nedořešenou otázkou, do jaké míry jsou podobné masové *intervence do sociální struktury* bytostným rysem totalitarismu vůbec. Jejich projevy jsou všeobecně známé: příchod tří až pěti tisíc odpůrců nacistického režimu do Československa a záhy po nich i lidí pronásledo- vaných na základě rasových zákonů (jak poněkud neurčitě uvádí česko- německá komise historiků), pak útěk více než 400 000 Čechů ze zabra- ných území po „Mnichovu“ a s nimi také asi 15 000 německých sociálních demokratů a přibližně stejného počtu židovských spoluobčanů, ke kterým je pak třeba připočítat zhruba 130 000 Čechů, kteří museli opustit Slo- vensko a Podkarpatskou Rus po vzniku samostatného Slovenského štátu. Přibližně v tutéž dobu probíhala emigrace židovských spoluobčanů i čes- kých a německých (3000) demokratů, z nichž mnozí se po válce do země už nevrátili. K tomu 360 000 československých válečných ztrát (z toho 240 000 obětí rasového pronásledování) ze všech vrstev obyvatelstva. Po válce odsun českých Němců a po roce 1948 další vlna emigrace, doprová- zená cílenou demontáží středních vrstev, trvajících do poloviny padesátých let; „nábor“ 380 000 příslušníků venkovského obyvatelstva do průmyslu a vedle toho převedení 250 000 dělníků z továren do administrativních a politicky vedoucích funkcí. Souběžně s tím probíhající „kolektivizace“ a politicky vedoucích procesů (zasa- vesnice pustošila stav selský. Zhruba 200 000 politických procesů (zasa- hujících často celé rodiny) nejenže zastráovalo, ale především přispělo k rozhodné nivelizaci společnosti. K dalším masivním intervencím do

sociální struktury pak došlo po stranických prověrkách na počátku sedmdesátých let. Ve všech případech tak byly oslabeny vnitřní seberegulující mechanismy společnosti, rozloženy instituce i tradiční hodnotové hierarchie, otevřena cesta k manipulacím z centra a demontovány demokratické, občanské a nakonec (po roce 1968) i komunistické elity.

Pro poválečnou situaci je charakteristické, že se oslaboval význam pokusů o bezprostřední aktualizaci Masaryka a že se hledaly orientace jednoznačněji ideologické a více politické. Dokládá to poválečný vzestup symbolického centra „*kam patříme?*“, tázání po naší kulturní a politické orientaci. Například brněnský historik Josef Macůrek to ve svém příspěvku na II. sjezdu českých historiků vyjádřil v tom smyslu, že toto téma patří do kategorie týchž centrálních úvah, „jako jsou diskuse na téma ‚smysl českých dějin‘, ‚česká otázka‘ či ‚jací jsme‘...“

Zabývání se Masarykovou i Pekařovou koncepcí českých dějin ztrácelo rychle badatelský charakter, stávalo se problémem čistě ideologicko-doktrinálním a proměňovalo se v pouhou deklaraci politické věrnosti. Stále silněji se přitom potvrzovalo staré Herbenovo tušení, že ve vztahu jednotlivých historiků k husitství se bude rozhodovat o celkovém pojetí českých dějin i o pokrokovosti a ideové věrnosti historiků.

Ona první tendence, hledání nové orientace, se od počátku mohla přinejmenším rámcově opřít o Benešův dlouhodobý, už předválečný zájem o problémy *slovanské politiky*, a v průběhu druhé světové války se zřetelně prohlubovala v souvislosti se sovětskými vojenskými úspěchy i očekávanými změnami realit.

Důležitou složkou celé diskuse se znovu stala otázka otevřenosti a tvořivosti české kultury. Na jedné straně stál Zdeněk Nejedlý, jehož představa socialistického budování nebyla asi zcela marxistická, ale jenž dovedl svou tradicionalistickou představu minulosti s marxisty spojit a učinit ji jak předpokladem výkladu přítomnosti, tak základem představy pokroku národního a politického života. Třeba už 30. května 1945 na kulturní manifestaci v pražské Lucerně Nejedlý hlásal: „Naše kultura musí odvrhnout všechny úpadkové rozkladné elementy a budovat na spolehlivých základech. Po vzoru sovětském opřeme se o své velké klasiky umění a vědy, o Smetanu, Mánesa, Alše, Palackého, Purkyně, a v literatuře pak o Tyla, Němcovou a Jiráska. Musíme zkoumat svůj národní charakter, zbavit se legend a nalézt pevnou kulturní orientaci.“

Prostředkem se Nejedlému stalo zjednodušující přeinterpretování etického jádra Masarykovy koncepce českých dějin v ideu komunistickou, které umožňovalo spojit český nacionalismus (a zejména protiněmecké poválečné nálady) s představou socialistického budování. „Česká otázka“

byla vyložena takřkajíc „mladočesky“, jen jako otázka vztahu k Němcům a Německu, a zdála se být definitivně vyřešena sovětskými zárukami.

Na opačné straně podobných diskusí stál Václav Černý, jehož argumentace sice nebyla zásadně protisocialistická, spíše národně socialistická, ale nicméně výrazně kulturně otevřená.

K celkovému ideovému přesměrování (a faktickému znejistění) přispěli do určité míry i takoví autoři, jako byl Ferdinand Peroutka (*Tak či tak?*) nebo třeba Josef Lukl Hromádka, který v brožurách *O naší nynější orientaci* (1945) či *Mezi Východem a Západem* (1946) nakonec přistoupil na představu, že politickou reorientaci státu směrem na Východ je možné spojit s Masarykovým humanismem a ospravedlnit jeho viděním krize moderního člověka.

Problematicke kulturní a politické přináležitosti byl věnován také jeden tematický blok jednání na II. sjezdu historiků v roce 1947 (všechny jeho materiály byly vydány až v roce 1997), nazvaný *Naše země mezi Východem a Západem*, jehož některá vystoupení programově vycházela vstříc představě ideově a politicky rozdělené Evropy: „V pohnutých chvílích světových dějin, kdy se svět dělí [...] na dva tábory, tzv. demokratického Západu a sovětského Východu, a kdy jeho spory silně ovlivňují také naše poměry, jeví se nutnost podívat se na českou minulost z hlediska dnešních mezinárodních konfliktů.“

Tak došlo nejen k historizaci Masarykovy humanistické koncepce českých dějin a k revizi jejího obsahu, ale přímo k jejímu odsunu do údajné prehistorie sociálního osvobození. Moderně psaná a v mnohém dodnes platná kniha *Vědecké základy Masarykovy politiky* Miloslava Trapla (1946) či reedice starších statí Josefa Krále *Masaryk, filosof humanity a demokracie* (1947) zůstaly nutně bez většího ohlasu v době, která pracovala především s hesly a symboly. To platí i o Masarykovských úvahách Patočkových z *Kritického měsíčníku*, znovu vydávaného po válce Václavem Černým, a také o člancích autorů z okruhu *Křesťanské revue*. Že tyto pokusy (a už vůbec ne filosofické pojetí českých dějin) nebyly považovány za duchovně profilující, dokládá například to, že je vůbec nezmiňuje ani Jiřina Popelová ve své přehledové *Studii o současné české filosofii* (1947), z masarykovské tradice pro filosofii oné doby připomínající pouze odkaz *Otázky sociální*.

Je příznačné, jakou roli sehráli reprezentanti sporu o smysl českých dějin v diskusích na shora zmíněném II. sjezdu historiků. V průběhu bouřlivé diskuse o „neblahém dědictví aristokratismu Gollova“, následující po umírněném projevu Jaroslava Werstadta *Pekařův myšlenkový odkaz po deseti letech*, byly jejich myšlenky diskutovány nehistoricky a pouze ve svých politicko-ideologických extrapolacích. Jednoznačnou ozvěnou sporu, zejména

jeho druhé fáze z let 1928–1931, zůstaly na kongresu dost selektivní metodologické reflexe Jana Slavíka, hlásící se jako už ve třicátých letech k Maxi Weberovi a bádanskému novokantovství a jako tehdy i zde zaměřené pouze na „nevyhraněnosti a anarchii v pojmosloví“ Gollovy školy a na její údajnou metodologickou sebejistotu. Zajímavý pokus Františka Kutnara, který se v koreferátu ke Slavíkovi celou problematiku historického pojmosloví, zejména nebezpečí, že se budou „stejným slovem označovat různé reality“, pokusil vymanit z novokantovského dědictví a který poukazoval na vertikální a horizontální proměny historických pojmů, byl na sjezdu pochopen spíše technicky než teoreticky a ve směru spíše historicko-materialistickém než strukturálním, který – jak dokládá jeho studie *Sociální myšlenková tvářnost obrozeneckého lidu* – se Kutnar v oné době pokoušel promýšlet.

V odborných a filosoficky orientovanějších kruzích se pojem smyslu českých dějin v letech 1945–1948 stával buď synonymem pro hledání jednotícího hlediska jejich výkladu vůbec, anebo jen pouhým pozadím, často dokonce jen příkladem pro vlastní filosoficko-teoretické (a pro programově odborné) úvahy o předpokladech a provozu filosofie dějin, respektive historického poznání vůbec, jakoby to, co se diskutovalo předtím, už zastaralo. Tak je tomu například v knižním vydání starších prací Mirko Nováka *Hodnoty a dějiny* z roku 1947, překvapivě vypouštějícím autorovy pozoruhodné komentáře k problému smyslu českých dějin z druhé poloviny třicátých let.

Ještě více nezakotvenou v předchozích diskusích o „české otázce“ se zdá být osmá kapitola *O „jediném dění“, periodizaci a hodnocení* v Kalistově knize *Cesty historikovy*, a to vzdor faktu, že problémy, ke kterým se zde Kalista obracel, patřily ve sporech o jejím obsahu a jejích řešeních k nejzávažnějším. Je asi důležité, že se zde Kalista v důrazu na subjektivní a osobnostní, ba dokonce „básnické“ založení historikovy práce vlastně obrací proti Pekařovi, s jehož jménem býval a je často spojován: „základem postupu“ historikova bylo pro Kalistu „v jistém okamžiku [...] nikoli to, co je v pramenech, nýbrž skutečnost, která je v nás, tj. určitá apriorní představa, se kterou přistupujeme ke své práci“.

Také úvodní pasáže *Obrazu a smyslu českých dějin*, zajímavého pokusu o syntetické vypsání historie českého národa *Jindy a nyní* (1947) brněnského docenta katolické orientace Bohdana Chudoby, představují spíše pozadí vlastních úvah než snahu vyhodnotit a navazovat. Vzdor názvu se zde o Masarykově ani Pekařově pojetí smyslu českých dějin vlastně příliš mnoho neříká.

Bohdanem Chudobou zdůrazněné napětí národních a světových dějin jako východiska má zřetelně konzervativní podtext, ve kterém v poslední

instanci splývají potřeba dějepisu a *formulování tradic*, což Chudoba usiloval proargumentovat ve svých pěti metodologických principech: 1) neexistence příčinných souvislostí mezi dvěma dějinnými příběhy; 2) nutné neúplnosti každého poznání dějin a s tím související eliminace mravního hodnocení událostí samých; 3) posuzování historických individuí jak směrem k jejich původnímu okolí, tak směrem k současnosti; 4) prezentisticko-legitimizační konstrukce významů; 5) zdůraznění tradice jako hlavního výsledku historického poznání. Ideové segmentace historických perspektiv v jednotlivých (alternativních) líčeních českých dějin, které se v oné době už mohly zdát (alternativně) faktem, tak měly být znovu sjednoceny do hlavního proudu (tradice), nevyklučujícího sice, ale přece jen usměrňujícího hlediska jiná.

Přibližně ve stejnou dobu jako práce Chudobova se objevilo několik pokusů o syntézu českých dějin, především velké *Dějiny československé* Kamila Krofty (1947) a dvakrát také (pěčí J. Kliky) jejich předválečná „krátká“ verze *Malé dějiny československé* (1937), vedle toho *Nástin československých dějin* Otakara Odložilka (1947), dále *Tisíciletou stopou československých dějin* Miloše Václava Kratochvíla (1947), *Stručné dějiny československé* Zdeňka Kalisty (1947), *Nové československé dějiny* Ladislava Hosáka (1947) a *Přehled českých dějin* Františka Roubíka (1947) – a to ještě výčet není úplný. Většinou byly neseny patosem národního dějepisectví, čímž zřetelně opustily dějinně filosofickou koncepci Masarykovu, jakkoli se k němu chtěly politicky hlásit. Zřetelně se projevil návrat k Palackého pojetí jednoty českých dějin jako věčného zápasu s německým živlem, ať už domácím, nebo zahraničním.

To platí do jisté míry i o třísvazkovém *Úvodu do českých dějin* Jana Slavíka, ze kterého ovšem vyšly jen dva díly: *Vznik českého národa I. Národ v době družinné* (1947) a *Vznik českého národa II. Národ a města* (1948).

Zvláštní ideologické funkce ve směru národní a socialistické integrace v této době plnily práce Zdeňka Nejedlého, zejména *Komunisté, dědici velikých tradic českého národa* (1946) a *Odkaz našich národních dějin* (1950). Z koncepce Nejedlého vycházela tehdy většina kmenových ideologií komunistické strany, jako třeba v úvahách a polemikách z prvních dvou poválečných let *Zápas o nové české myšlení* (v marxismu ovšem poučenější) Ladislav Štoll.

Zvláštní postavení mezi marxistickými pracemi z oné doby má analýza problému periodizace Václava Husy *Epochy českých dějin* (1949), v mnohém zajímavá, jakkoli nestravitelně dnes může působit způsob autorova ideologického vyrovnávání s údajně „spiritualistickou koncepcí“ periodizace u Josefa Pekaře (přetištěné v prvním svazku), přičemž ovšem Husa

souvislost Pekařovy koncepce se sporem o smysl českých dějin zcela pominul. Vzdor ideologické rétorice nebylo Husovo pojetí ve svých pozitivních výkladech tak doktrinální jako většina pozdějších prací, opíralo se o pozorování historického materiálu a nefetišizovalo tolik vlastnické poměry. Husovi šlo o nalezení univerzálnějšího sociálně historického hlediska (mělo jím být „společenské ustrojení národa a vývoj životních podmínek pracujícího lidu“, tak jak jsou podmíněny a určovány „způsobem výroby materiálních statků“), které by umožnilo srovnání s vývojem jiných národů. Proto se Husa centrální pojmy tzv. historického materialismu (výrobní způsob a výrobní vztahy) snažil maximálně historizovat a naplnit pokud možno konkrétním obsahem.

Vcelku se ovšem jednalo o problematiku, které byla potom věnována pozornost spíše v souvislostech pedagogických než teoretických, a vlastně jediný pokus o průlom do této oblasti představuje až o téměř třicet pět let později koncipovaný pokus Roberta Kalivody. Jeho disipativní, svým zaměřením i provedením ojedinělý pokus nazvaný *Husitství a jeho vyústění v době předbělohorské a pobělohorské* vyšel v roce 1983. Kalivoda zkonstruoval zvláštní *historický celek*, novou periodu českých dějin počínající husitstvím a časově prodlouženou přes bitvu u Lipan, dobu krále Jiřího z Poděbrad a přes období jagellonské až vlastně do bitvy na Bílé hoře. To, co Kalivoda označoval jako období „husitství-česká reformace“, podle něho mělo platit pro celé období českých dějin mezi lety 1414–1621. Významnými mezníky takto pojaté husitské revoluce pak měly být „sněm kutnohorský“ (1485), vznik „České konfese“ (1575), „Rudolfův Majestát“ (1609) a „vláda direktoria“ (1618–1620). Kalivodova základní teze, že „husitství-česká reformace je organický celek, který má svou vnitřní logiku a svou zákonitou vývojovou dynamiku, i když jeho tragické vyústění není fatalitou“, byla ovšem velice záhy kriticky odmítnuta mladší generací historiků a je třeba říci, že ne vždy neosobními argumenty. Otázku, do jaké míry je možné tento Kalivodův pokus zasadit do linie konstruktivistické filosofie českých dějin (Masaryk – Rádl – Nejedlý), usilující o vytváření jejich velkých ideových pout a zvláštních kontinuit, bude ovšem třeba ještě dodiskutovat.

Ideologický vývoj šel ovšem rychleji, než jaké byly možnosti kvalifikované diskuse, a tak byly k jen akademickému působení nakonec odsouzeny práce reflektující spor o smysl českých dějin v širším historickém kontextu, jako je tomu v případě souboru (částečně předválečných) analýz české historické práce Jaroslava Werstadta *Odkazy dějin a dějepisců* z roku 1948 (nejdůležitější z nich, *Rozhled po filosofii českých dějin*, vznikla ještě před válkou a byla proto zařazena do prvního svazku tohoto

sborníku), nebo jako to platí pro reedici syntetizující stati *O Masarykovu filosofii našich dějin* (1948) Františka Michálka Bartoše v profilujícím souboru *Knihy a zápasy*, původně otištěné v roce 1932 v Masarykově sborníku *Vůdce generací*. Až těsně před „Únorem“ pak vyšly stylizované („řízené“) rozhovory fiktivních diskutujících od Jiřiny Popelové *Rozjímání českých dějinách*, situované do doby okupace a formálně se hlásící ke starému dialogu o smyslu českých dějin Miloše Martena *Nad městem* z dob první světové války. Autorčin vědecký impresionismus a snaha bezprostředněji spojit historické reflexe s osobním „prožíváním“ dějin v jejich přítomnosti zaktualizované podobě ale z její brožury činí nakonec záležitost sice v některých pasážích inspirativní, většinou však jen literátskou a popularizující.

Popelová svůj výklad pojala v nejširších souvislostech, jako i jiní těžiště problému přesunula od původní politické dimenze, historickými reflexemi spíše jen legitimované, k problémům národní a kulturní identity vůbec a k otázkám národního charakteru. Programově se snažila udržet produktivnost protikladu obou myslitelů, Masaryka i Pekaře, a hájí Pekaře proti dobovým kritikám „spolupráce s Němci“. Snažila se ukázat zvláštní vlastenectví jeho pozice ve sporu: „Pekař nevěří ve smysl českého národa, ale miluje, úzkostlivě, bolestně miluje jeho existenci.“ Odtud se pak Popelová dokonce snažila odhalit netradiční motivy, skryté za proměnami diskusí celého sporu: „Je tu (tedy) dvojitá úzkost, která tvoří polaritu našeho dějinného výkladu. Úzkost o existenci a úzkost o ideovou čistotu národa: Přečtete si Rádlovu Válku Čechů s Němci! Jak tu bytostná touha po spravedlnosti jde i proti živelným zájmům národa! [...] Nebo Vorovkovy Dvě studie o smyslu českých dějin! Myslitel se v nich děsí představy, že bychom my, kteří jsme za Rakouska nejvíce trpěli tím, že jsme musili proti svému svědomí bojovat proti svým bratřím, nutili, když jsme sami dosáhli svobody, Němce a Maďary, aby sloužili v našem vojsku a případně bojovali proti svým soukmenovcům. Ve vítězné situaci poversailleské nemluví z těchto knih radost vítěze, ale úzkost, aby národ neposkrvnil svou čistotu.“

Zvláštním motivem Popelové byla snaha o existencialistickou aktualizaci protikladu reálného procesu dějin, pouhé existence, popisované historikem (jejíž pojem, říká Popelová v narážce na Pekaře, je „jako svým stírnem provázen pojmem úzkosti“), a naproti tomu hledání a vytváření jejich smyslu, jejich *existenci nadřazené esence*. Tradice renannovsko-schauerovského a také masarykovského mravního nároku na národ, který to, čím je, tvoří svými výkony (a každým mravním rozhodnutím), zde tedy byla odvážně doplněna základní myšlenkovou figurou raného

existencialistického myšlení Jeana-Paula Sartra o nadřazenosti esence, vytvářené všemi rozhodnutími, před které jsme kdy byli postaveni a jež jsme byli donuceni, anebo které jsme svobodně vykonali. Pro záměr i provedení knížky je charakteristické, že autorka podobné možnosti pouze nadhazuje, aniž je analyzuje.

Podobně jen naskicovaný zůstal například i jiný zde nastíněný pokus, konfrontující Masaryka a Pekaře jako myslitele v zásadě osvícenského a romantického a převracející pozice na první pohled se vnučující. To nepochybně souviselo také se zájmem Popelové o noetiku historického poznání a zde zejména o filosofii dějin, jejíž romantický původ se snažila přestříti rozvíjením její systematiky. Na jedné straně pro ni proto stojí „etizující filosof se sociologickou orientací vědeckou a realistickou orientací politickou“, tj. Masaryk, který na místo Rukopisů jako základního národního mýtu staví Palackého a jeho výklad husitství, a na druhé straně „pozitivistický historio- graf s liberalistickou politickou orientací [...] citovaný faráři“, onen „český nacionalista [...] citovaný Němci. [...] Klíč k Pekařově bytosti najdeme v romantismu“, snaží se autorka doložit na jeho touze „znovuprožívat dějiny“, jak je údajně „odhalena v Úvodu Knihy o Kostí“.

Institucionalizace politických a sociálních změn po „Únoru“ jako by všechno předchozí diskvalifikovala coby pouhou „prehistorii“ (v onom smyslu, jak o tom v souvislosti se socialistickou revolucí hovořil Karel Marx) českého národa, nyní už definitivně nacionálně (i sociálně) zabezpečeného a duchovně postupujícího v samém centru světových dějin. Tomu například odpovídá poslední kapitola ve sborníku statí *Hrdinové a věštcí českého národa* (1948), nadepsaná svým autorem Borisem Michajlovem *Smysl dějin českého národa*, opakující v nové formulaci starší interpretační figuru, „že český národ stál s ideami komunismu už jednou ve své historii v čele pokroku a na vrcholu světové slávy. Nyní přišla doba, ve které se náš lid znovu staví do popředí světového dění, po bok ostatním pokrokovým národům, aby tak naplnil smysl dějin českého národa“, a představující tak jakýsi ideologický appendix ke knize, nesené jinak spíše duchem katolického patriotismu a vydané možná jen proto ještě tři čtvrti roku po „Únoru“.

Až na výjimky texty z tohoto období spíše ilustrují dobu, než aby mohly být přijaty jako původní příspěvek k výkladu „české otázky“, zejména k jejímu řešení jako humanistického smyslu českých dějin. Dnes působí poněkud kuriózně, neboť většinou byly ideologicko-politicky silně zatíženy. Především z těchto důvodů jsme žádný z nich do našeho výboru nezařadili.

„Česká otázka“ v době mezi dogmatismem a reformismem
(1948–1970)

*Problémem není, že se nelze nikdy dozvědět, zda dějiny mají konečný
mysl anebo ne a zda si můžeme anebo nemůžeme dovolit je hodnotit.
Vždycky v nich totiž vezíme až po krk...*

JEAN-PAUL SARTRE

Nehledíme-li ke zcela ojedinělým pokusům domácích (za všechny zmiňme kratší text *Pravda a dějiny* Ladislava Hejdánka z roku 1957) i exilových autorů (jako byla shora zmiňovaná monografie Odložilíkova z roku 1950 či *Rub a líc našeho národního programu v atomovém věku* Ladislava Radimského z roku 1958), byla padesátá léta v zásadě dobou smlčení, a to jak o T. G. Masarykovi a „české otázce“, tak i o smyslu českých dějin – to, co mohlo být z jejich obsahu doma uznáno (představa posledního účelu historického pohybu), se přestěhováním do učebnic vědeckého komunismu jednostranně zideologizovalo.

Zvláštní výjimku zde tvoří dva svazky ze spisů Zdeňka Nejedlého, vydaných od počátku padesátých let, a sice *O smyslu českých dějin* (1952) a první díl jeho *Dějiny národa českého – Starověk* (1953), obsahující jednak Nejedlého úvahy k obecným historiosofickým tématům („dějiny a jejich význam“, „české země jako dějiště světových dějin“, „periodizace českých dějin“ atp.), jednak pojmoslovné reflexe („české dějiny“, „český národ“) a kromě toho také jeho přehled *České dějepisectví*, nedokončený pokus o dějiny české historiografie.

Zde se ovšem jednalo o vydání Nejedlého prací starších, převážně z doby první republiky nebo i před ní. Oba svazky jsou zajímavé svým seskupováním prací původně samostatných. Jejich dodatečná dramaturgie hledala, podtrhovala a konstruovala zdánlivou kontinuitu Nejedlého myšlení a jeho světonázorových pozic; tomu sloužily také textové úpravy, někdy dost zásadní, v předmluvě ovšem charakterizované jako jen „jasnější a přesnější formulace“. S ohledem na případnou analýzu tehdejší podoby marxistické ideologie by bylo jistě zajímavé jejich srovnání s texty původních vydání.

Problém „smyslu dějin“ vyložil Nejedlý jako „věc jejich podání“, pokud to se „stýká“ s obsahem „paměti samého národa“, což je, mimochodem řečeno, pozoruhodná formulace v době, pro kterou se dějiny proměnily v dějiny třídních bojů, směřujících do beztřídní společnosti. Takové „podání“ a „základ pokrokové tradice“ představuje podle Nejedlého dílo Palackého, zdůrazňující husitství jako rozhodující historický vrchol:

„Pronikl tento rys z dějin národa hluboko v samu podstatu a charakter národa. I nejširší vrstvy lidové to do sebe vsály, jak ukazuje živý ohlas, ano zápal, jež v nich vyvolává boj za svobodu, nechť se objeví kdykoli a kdekoli. Tu vždy český lid nejen cítí s těmito bojovníky, ale zvedá i svůj hlas pro ně a za ně, a může-li, spěchá i na pomoc. A také naši nejlepší a nejnárodnější spisovatelé jsou tímto duchem cele prostoupeni.“ Proti tomu stávil Nejedlý cizí a „reakční filosofii českých dějin V. V. Tomka“, prý čpící Rakouskem a jeho zájmy, a také intelektuálské oslnění „leskem barokní Prahy“, hlediska školy Gollovy a nakonec i práce Masarykovy (i když v tomto případě byly Nejedlého námitky nejasné a jen rétoricky formulované).

Odhlédneme-li od intelektuálních aktivit evangelických kruhů, kde byla citlivost k masarykovskému vnímání českých historických tradic vždy největší (v této souvislosti je třeba zmínit zejména články Jana Milíče Lochmanna z *Křesťanské revue* a jeho knihu *Duchovní odkaz obrození* z roku 1961), systematictější pozornost vlastní problematice Masarykova pojetí „české otázky“ a zejména diferencovanější pohledy na celou problematiku se začaly objevovat až s počínajícími kritikami tzv. kultu osobnosti na počátku šedesátých let, často interpretovaného jako něco importovaného a českým představám o socialismu cizího.

Jen na okraj v této souvislosti poznamenejme, že například postupné prosazování tématu „smysl českých dějin“, jež je možné konstatovat zejména v poslední třetině šedesátých let minulého století, lze vykládat jednak jako pokus o oslabení proklamovaného socialistického „internacionalismu“, který se stal fakticky nástrojem ruské ideologické a politické nadvlády, a po srpnové okupaci také jako motiv kompenzační sebereflexe zejména v generaci Milana Kundera a Pavla Kohouta.

Pro řadu komunistických intelektuálů se reflexe dějin vůbec a českých zápasů zvláště měla stát východiskem nového porozumění světu, ve kterém mnohem důležitější roli než předtím hrála myšlenka národa. Socialismus se měl stát něčím pro národ, a nikoli naopak, jako tomu bylo předtím: „Co je historie, a co je člověk v historii, a co je vůbec člověk? [...] budoucnost sjednocujícího se světa bude nemilosrdně a zcela oprávněně požadovat úcty z ospravedlnění existence, kterou jsme před 150 lety zvolili, a bude se ptát, proč jsme si ji zvolili,“ uvažoval na IV. sjezdu spisovatelů už v roce 1967 Milan Kundera (*Osud kultury je osudem národa*) v explicitním odvolání na *Naše dvě otázky* Huberta Gordona Schauera z roku 1885.

Do tohoto okruhu problémů patří i diskuse z přelomu let 1968/69 mezi Milanem Kunderou a Václavem Havlem o odložilkovském „českém údělu“, do níž se pak zapojili ještě Karel Kosík, Jaroslav Štřítecký a Lubomír Nový.

Tato polemika nebyla jen - jak to o něco později formuloval Petr Pithart ve své knize *Osmadesátý* - „jediným opravdu závažným sporem o tom, co se stalo či nestalo v uplynulém roce“: šlo o závažný mezigenerační spor o povaze socialismu, jeho možnostech i vztahu k myšlence národa, ale, v duchu tradičních odpovědí na „českou otázku“, také o významu minulosti a charakteru přítomnosti.

Důležitou roli hrály v této (i pozdější) době texty Karla Kosíka (jako například *Naše nynější krize z jara a Iluze a realismus z podzimu* roku 1968), který se k problémům „české otázky“ vracel spíše kriticko-systematicky než čistě historicky nebo výkladově. To by se dalo ukázat už na jeho výkladu *České radikální demokracie. Příspěvek k dějinám názorových sporů v české společnosti 19. století* z roku 1958. Kosíkův úvod k této knize je možné chápat jako vědomý, i když nevyslovený pendant k Masarykově koncepci českého 19. století, případně jako nepřímou polemiku s ní. Nicméně, podobně jako většina levicových vykladačů Masaryka, Kosík respektoval Masarykovy analýzy krize moderního člověka a světa a dával je do souvislosti s kritikami marxovskými (odcizení) a existenciálními.

V této souvislosti bychom rozhodně neměli přehlédnout knihu brněnského autora Lubomíra Nového *Filosofie T. G. Masaryka*, vydanou už v roce 1962 a vykládající Masaryka jako filosofa a politika krize kultury a společnosti. V diskusi Masarykových problémů začal Nový už tehdy otvírat v té době ne zcela samozřejmá hlediska tzv. filosofie člověka, která se začínala ustavovat jako pokus o humanizaci marxismu. V tom všem byla Nového studie původnější a také analytičtější a filosoficky důslednější než podobným směrem jdoucí a dnes známější monografie Milana Machovce *T. G. Masaryk* z roku 1967.

Masaryk se ovšem Machovcovi stal víceméně jen záminkou pro jeho vlastní filosofické úvahy a intelektuální extempore (Masarykova filosofie jako „zhroucená teologie“, údajný Masarykův požadavek „totality člověka“ či jeho filosofie jako „výlučné antropologie“ atp.). Tím se kniha sice ve své době mohla zdát podnětnou, dnes ale působí přece jen násilně, většina jejích myšlenek je z Masarykových textů jen obtížně vyvoditelná a jako informace o Masarykově myšlení je přímo matoucí.

Z řady esejistických, metodologických, analytických i politizujících textů ze šedesátých let, dotýkajících se nebo přímo tematizujících „českou otázku“ a problém smyslu českých dějin, jako byly *Znovu česká otázka* (Mirko Novák, 1968), *O zvláštnosti a smyslu historiografie* (Bedřich Loewenstein, 1968), *Teologie pokroku* (Karel Michňák, 1968), *Spor o smysl českých dějin 1912* (František Červinka, 1969), *Východiska a kontanty Masarykovy filosofie* (Josef Karola, 1969) a další, jsme do tohoto

výboru zařadili čtyři texty, které je možno považovat za nejreprezentativnější pokusy o vyrovnání s faktickým výkladem průběhu dějin i s teorií jejich jednotného smyslu – článek *O velkém tématu: smysl dějin* Jaroslava Marka, znalce a analytika této problematiky, vyšlý v časopise *Dějiny a současnost* (1968), úvahu Miroslava Spinky *Smysl našich dějin z exilového časopisu Proměny* (1968), dále esej ve Vídni žijícího českého historika Františka Schwarzenberga *O smysl našich dějin* (1969) a přednášku Jana Patočky (spolu s následující diskusí) *Filosofie českých dějin* (1969).

Článek Jaroslava Marka byl po dlouhé době prvním systematictějším domácím pojednáním problematiky smyslu dějin. Dobově aktuální *motiv humanity* vyzvedl jako jádro celé Masarykovy koncepce dějin a poukázal na politickou i kulturní sílu historické sebereflexe. Tu vysvětloval jak s ohledem na dobovou domácí historiografii (zejména Palackého, Golla a Pekaře), tak s ohledem na obecnější teoreticko-metodologické základy historického poznání vůbec, a problematiku smyslu dějin se snažil rehabilitovat jako problematiku bytostně historickou, tj. nejen filosofickou.

Jakýsi pendant k článku Markovu a přechod k výkladu Schwarzenbergovu tvoří krátká vzpomínková úvaha Miroslava Spinky *Smysl našich dějin*, jejíž význam je spíše dokumentární než analytický a vlastně jen připomíná způsob přžívání masarykovského pojetí „české otázky“ v kruzích předsrpnové emigrace.

Především jako konflikt dvou sice legitimních, nicméně protikladných tradic českého myšlení, „katolicko-národní“ (svatováclavské) a „revoluční“ (liberálně pokrokářské), vykládal problém smyslu českých dějin a zejména problém jejich *jednoty* historik František Schwarzenberg, v mnohém blízký Konstantinu Miklíkovi, ale jinak v hlavním proudu úvah o „české otázce“ výrazně odlišný. Schwarzenberg připomenul po dlouhou dobu opomíjené nebo podceňované křesťanské motivy Masarykova pojetí *humanity* jako možnost univerzálnějšího východiska pro českou politiku a jako opomenutý základ pro nutné sjednocení obou proudů, důrazu na tradice i důrazu na pokrok, autority a svobody, které se době první republiky, hlásící se sice k Masarykovi, ale zároveň se rozcházející s křesťanstvím, podle něj nemohlo podařit.

Za nejvýraznější a nejpůvodnější z této skupiny prací dotýkajících se Masaryka a jeho výkladu českých dějin je třeba bezpochyby považovat přednášku *Filosofie českých dějin* Jana Patočky z dubna roku 1969, otevírající problém filosofie dějin jak v nejširší perspektivě filosoficko teoretické, tak i v její dominantní české podobě, již pro Patočku byla koncepce Palackého. „Z ní jsou“ – jak Patočka ukazoval – „odvozeny (všechny) koncepty [...] navazující, jako Masarykův, k ní se vztahují kritická hodnocení historiků

i jiných odborníků, kteří na ní vytýkají ty či ony stránky a jednotlivosti, aniž by důsledně vyvíjeli nějakou kladnou koncepci.“ Krucíálním bodem této filosofie českých dějin je pak podle Patočky „dvojediný problém“: jejich faktická *kontinuita* i *jednota* jejich výkladu, ať už by byla založena v herde-rovské myšlence svébytnosti národního charakteru (jako tomu bylo v zása-dě u Palackého), anebo na *motivech ideových* (jako u Masaryka).

Oproti tomu Patočka jako své východisko postavil „fakt diskontinuity“ českých dějin a dokonce uvažoval o existenci dvou českých národů: stře-dověkého a vytvořeného obrozením. Tato diskontinuita sice „nevylučuje jistou kontinuitu morálního zaujetí a příkladu“, ale zároveň mu ani nebyla „čistou konstrukcí“. A zatímco údajně „náboženský“ ráz českého duchov-ního života Patočka odhaloval jako jen „relikt josefinismu v díle Palackého a částečně i Masarykově“, nechtěl na druhé straně zcela popřít existenci „elementárního demokratismu [...] na sociálním základě“, jež českou spo-lečnost odlišuje od jiných. A proto, opakuje Patočka starší teze z doby po druhé světové válce, bylo „naše vtělení do socialistického tábora z tohoto hlediska pochopitelné a důsledné. Neméně pochopitelné a důsledné je však potom v tomto rámci přidržování se tendence univerzálně demokrati-zační...“

Jako přechod k Patočkovým reflexím „české otázky“ i díla Masarykova z první poloviny sedmdesátých let by se pak měly číst dvě drobnější práce z oné doby, a sice *Dilema v našem národním programu - Bolzano a Jung-mann*, stavějící proti sobě jazykové a politicko-občanské pojetí národa a upozorňující, že Masaryk se ve své koncepci vůbec nezabýval různými koncepcemi národa v době obrození a příklání se docela přirozeně k „poje-tí, které se prosadilo po roce 1848“, a dále *Náš národní program a dnešek*. V mnohém ohledu je můžeme číst jako předznamenání pozdějších úvah o kulturních specifikách střední Evropy (Milan Kundera, autoři z okruhu časopisu *Střední Evropa* atd.).

Jejich zakladatelskou a dnes přehlíženou postavou byl filosof Karel Kosík, který je tematizoval už v první polovině šedesátých let ve svých úvahách o souvislostech tvorby Jaroslava Haška a Franze Kafky a který své reflexe české situace po srpnu 1968 začal spojovat s kritickým výkla-dem základů české politiky, jak se vytvořily v 19. století. To nebylo náho-dou: snaha kreslit obrazy přítomnosti ve velkých historických konturách, vytvářet dramatické kontinuity a hledat analogie představovala tehdy širo-ce sdílenou myšlenkovou figuru. Vlastní dějiny se tak stávaly jakoby bez-prostředně spoluodpovědné za fatalitu současných událostí a „my“, jak napsal o něco později Milan Kundera, „stále žijeme [...] jedny a tytéž národní dějiny, které mají svou ‚věčnou‘ problematiku...“

Takováto „historizace“ politického diskurzu měla více funkcí. Vedle shora naznačené rehabilitace pojmu *národ*, v předchozím ideologickém vývoji silně zatlačeného do pozadí, umožňovala *kritizovat* vznikající podobu pookupační přítomnosti v širší perspektivě údajných českých historických selhání a dlouhodobých politických slabostí. A v neposlední řadě se tak mohly také zdůrazňovat *zvláštnosti* českého historického vývoje a poukazem na odlišné kulturní kontexty se mohlo nárokovat právo na odlišnosti při budování socialismu, což mělo znamenat i *právo* na jeho *reformy*.

Události roku 1968 četl Kosík v perspektivě „dlouhého času“ nedůsledností novodobé české politiky (a intelektuality) a poukazyval přitom na její dvě údajně přežívající slabiny: a) na její „*dvojnáčnost*“, údajně způsobenou už otci zakladateli v 19. století a spočívající v pragmatismu a kolísání mezi „správným konstatováním“, že Češi se v geopolitické situaci mezi Němci a Rusy nemohou udržet „jako svobodný a politický národ [...] bez vlivných a silných spojenců“, z čehož ale „*dělají falešný závěr*: hledají spojence v habsburské monarchii“. To, z čeho se chtěli emancipovat, se jim paradoxně stávalo zárukou.

S tím pak podle Kosíka souvisela b) také produkce „*ideologických zdání*“, špatných odhadů a opožděných reakcí. Česká politika údajně většinou namísto aby „*předvíдалa situace*, včas prohlédala záměry protihráče a organizovala síly k vlastní hře, dává se překvapit událostmi a upadá do léček. Rozum se tak dostává do politiky vždy až *post festum*, teprve když jsou události rozhodnuty a [...] jako zpožděný komentář nad završeným dnem, a dodatečně rozvažuje, co se mělo tehdy dělat...“

Kosíkovo řešení bylo nečekané: „*českou otázku*“ je podle něj třeba spojit s ideou svěbytné střední Evropy, to znamená s oním symbolickým centrem české politické kultury, v jehož rámci se řeší otázky naší politické a kulturní orientace. Podle Kosíka totiž existuje „*základní rozdíl*, zda se „*česká otázka*“ chápe jako problém *malého* národa žijícího mezi Východem a Západem, nebo jako problém *politického* národa ve střední Evropě. V jednom případě chceme vědět, jak může malý národ přežít, kdežto v druhém se ptáme, jaká je souvislost mezi střední Evropou a *politickým* národem“. Jinak řečeno: pro Kosíka jsme „*politickým* národem jen potud, pokud spoluvytváříme střední Evropu“.

Diskuse konce šedesátých let o „*české otázce*“ v určitém smyslu uzavírají až *Glosy k české otázce* Josefa Ludvíka Fischera, shrnující jedenáct starších autorových textů z let 1918–1967 k problému „*české otázky*“ a jejího pojetí T. G. Masarykem, ke smyslu českých dějin a české identity vůbec, opatřené krátkým doslovem. Fischer u příležitosti knižní publikace poněkud přepra-

coval zejména své mladší texty (tři z nich jsou přetištěny v prvním svazku této publikace) a své pojetí „české otázky“ zaktualizoval podobně jako Patočka s ohledem na „pražské jaro“ a „srpnovou okupaci“. Zde se Fischer pokusil znovu otevřít předtím i potom často diskutované otázky české mentality – což je téma, které J. L. Fischer do diskuse o „české otázce“ a smyslu dějin spolu s poukazy na „naši politickou a zejména státnickou nevyspělost“ vnášel opakovaně. Malotirážní publikace, připravená nakladatelstvím Horizont v létě 1970, se ovšem z cenzurních důvodů už k většině čtenářů nedostala.

Návrat „české otázky“ a diskusí o smyslu českých dějin (1970–1989)

*Každý národ má středobod své blaženosti v sobě,
podobně jako má každá koule své těžiště.*

JOHANN GOTTFRIED HERDER

Po ruské okupaci v srpnu 1968, po peripetiích roku 1969 a všech politických, kulturních a sociálních změnách, k nimž pak došlo, přestal být socialismus pro mnoho levicově orientovaných lidí doma (i za hranicemi) cestou z „krize 20. století“ a začal být vnímán spíše jako jeden z jejich bytostných projevů, jako zvláštní forma jeho občanských i vojenských „válek“. Legitimizační floskule o „reálně existujícím socialismu“ odpoutala přítomnost od minulosti i budoucnosti a z posledního účelu dějin v marxistickém pojetí (sociální spravedlnost, odstranění odcizení atp.) učinila ruskými velmocenskými potřebami manipulovaný ideál. Tak došlo k vytvoření zvláštního historického bezčasí, k demontáži posledních zbytků politické samostatnosti a definitivnímu zacementování rusko-sovětského imperialismu, který se nakonec utopil ve své modernizační bezmoci.

„Česká otázka“ a smysl dějin vůbec, obojí otřesené a emocionalizované srpnem 1968, se záhy staly prostředkem promyšlení dosavadního vývoje, stávající situace i dalších perspektiv národa.

Pro husákovské pojetí tzv. „normalizace“ společnosti (zároveň kompenzačně prosazující slovenské nacionální „zájmy“) bylo charakteristické bezohledné prosazování čistě mocenské reprodukce systému prostřednictvím malé skupiny jeho správců, a to bez ohledu na stav společnosti, nutnost modernizace ekonomiky a zejména na stav kultury a také bez ohledu na stav přírodního prostředí. I prostí lidé brzy pochopili, že žádné reformy nelze očekávat, že veřejná sféra je vlastně nebezpečná, a s tímto vědomím

začali organizovat svůj soukromý život. Filosof Jiří Němec v eseji *Nové šance svobody* otištěné ve *Svědectví* povahu normalizačního výkonu moci zpětně popsal takto: (tento systém už) „nedisponuje masou fanatických přívrženců, kteří se vyžívají v okázalých akcích, ale víceméně atomizované obyvatelstvo se v něm utíká do soukromí. Je v tom jistá spontánní tendence, za jejíž nejhlubší motiv považuji přitažlivost té svobody, kterou lze naplnit právě v soukromí...“

Druhou stranou téže mince pak bylo zmrtnění veřejnosti a zmizení společnosti jako zvláštní sféry mezi občanem a státem, umožňující komunikaci, akceptaci, vyrovnávání a kompenzaci zájmů individuů i skupin. Veřejnost v silném smyslu existovala snad jen na jaře roku 1968 a po roce 1970 se rozpadla do mínění a stanovisek marginalizovaných skupin anebo do stanovisek jen privátních. To vše pak doprovázel vznik „systému vzájemných úsluh“, ve kterém dominoval úzce a často pragmaticky pojatý politický kapitál (postavení a moc) a na něj těsně navázaný kapitál sociální (stranická příslušnost, známosti, příbuzenství, přátelské závazky a důvěra atp.), a to na úkor kapitálu kulturního, tj. na úkor vzdělání, tvořivosti, kompetence, racionality a modernizace.

To, co bylo pro nerežimní a protirežimní úvahy normalizační doby charakteristické, byla nepochybně snaha o „*etizaci*“ problémů a *moralizaci* reflexe. Důvodů pro to by se dalo uvést několik. Na první pohled to byla především samotná idea „života v pravdě“, prosazující se u velké části disentu, a vedle toho také moralizující tradice českých veřejných diskurzů vůbec (viz například prvorepublikové interpretace Masaryka u Karla Vorovky nebo Emanuela Rádlu s jejich realismem mravních obecnin a na něm vystavěným proprvorepublikovým aktivismem).

Mnohem důležitější byly ale politické čistky, projevující se ve svých důsledcích názorovou a mravní polarizací společnosti. V akademické obci vedly k sociálnímu a odbornému vykořenění řady zejména společenských vědců v nejproduktivnějším badatelském věku a k jejich naprostému oddělení od možnosti pramenné práce a od možnosti empirických výzkumů. Tato intelektuální skupina tak byla vlastně jakoby přímo donucena k reflexi a sebereflexi, v nichž se samozřejmě prosazovala moralizující hlediska.

Nelze ale přehlédnout, že to v řadě případů byly také tradiční slabosti českých společenských věd, už několikrát předtím ve svém vývoji nahrazujících teoretickou práci světonázorovým přimknutím, případně moralizováním, a pokud jde o historiografii, pak i to, že její těžiště tradičně vytvářelo dějepisectví národní a politické, v zásadě nedůvěřivé k problematizaci svých hodnotových (nacionálních) a světonázorových východisek. Normalizační *donucení k reflexi* pak vedlo k některým zajímavým

pokusům o formulaci nových kritických perspektiv pro vyprávění už poznané minulosti, a sice v distanci od tradičních obrazů českých dějin a obnažujících často už zvětšela přesvědčení části historické obce. Avšak namísto argumentované diskuse a materiálové falzifikace takovýchto netradičních nebo dokonce radikálních východisek výkladu docházelo až na výjimky jen k jejich moralizující kritice z pozic starých stanovisek. To například dokládá některými samizdatovými autory nadhozená otázka existence *českého nacionalismu* vůbec a jeho meziválečné zaslepenosti zvláště, odmítaná dříve, než mohla být jakkoli badatelsky ověřena. Moralizování mělo ovšem i rysy kompenzační, vyrovnávání se s osobní, generační i celonárodní minulostí.

Tak docházelo ke stále silnějšímu sebevymezení a pointování dvou existujících starších, svou povahou protisměrných perspektiv interpretace českých dějin. Už ve třicátých letech minulého století se je od sebe pokoušel odlišit například F. X. Šalda.

Odhlédneme-li od restaurativních podob marxistické historiografie oné „normalizační“ doby, byla to jednak perspektiva řekněme *evangelicko-demokratická*, založená Palackým a nesená postavami jako T. G. Masaryk, Kamil Krofta, František Michálek Bartoš, Otakar Odložilík ad. Sem lze nakonec přiřadit i její radikální variantu u Zdeňka Nejedlého, která se po druhé světové válce prosadila jako samostatná perspektiva *nacionálně-pokrokářská*, nechceme-li říci přímo socialistická, k níž se postupně připojila většina nastupujících historiků oné doby. Už za první republiky byla připravována náboženskou nezainteresovaností a levicovým liberalismem některých mladších představitelů evangelicko-pokrokářské linie (jako byli Jan Slavík, Jaroslav Werstadt či Karel Stloukal). Po celou dobu svého vývoje se evangelicko-pokrokářská koncepce orientovala na ideje humanity, sociální spravedlnosti a demokracie a jako nosné tradice vyzvedala zejména „českou reformaci“ a národní obrození. Druhá Šaldou vytipovaná původní perspektiva byla *katolicko-konzervativní*. Pro výklad českých dějin zdůrazňovala působení konzervativních vrstev české národní společnosti, šlechty a katolicismu a také svébytnou hodnotu historicky vzniklých institucí. Rozhodujícími dějnotvornými epochami jí byly doba karlovská a baroko; jako její představitelé je možné zmínit Palackého následovníky Václava Vladivoje Tomka a Antonína Rezka, dále Jaroslava Golla, Josefa Pekaře, Josefa Hanuše, Zdeňka Kalistu, Bohdana Chudobu či Františka Schwarzenberga. Některými rysy svého působení sem patří i Jan Patočka. Tyto tři pozice se zdají pro porozumění diskusím historiků v oné normalizační době nepominutelné a v určitém smyslu stojí proti sobě až dodnes.

Jako specifický příklad přechodu mezi víceméně akademickými diskusemi o „české otázce“ v době „pražského jara“ a jejími pookupačními interpretacemi z tábora disentu i z emigrace jsme do tohoto výboru zařadili výraznou esej filosofického rebela šedesátých let Ivana Svitáka *Národ a dějiny* z roku 1969, vydanou ovšem už v exilovém časopise *Proměny*.

Ivan Sviták bilancoval a zároveň i prognózoval. Historicky i ideově. To, co bylo pro jeho předchůdce převážně problémem teoreticko-metodologickým anebo historiografickým a co se v kritické podobě diskutovalo většinou jen historicky a v politické podobě se objevovalo nanejvýš v podtextech, on vztáhl radikálně a explicitně k situaci po ruské okupaci a nekompromisně poukázal na výlučnou odpovědnost komunistické strany za „kapitulaci, okupaci, ba ponížení národů Československa“. Strana selhala podle Svitáka jako garant státnosti i jako garant programu a také lidsky; „Národ promíjí vinu plačícím politikům, protože chápe osobní tragédie. Dějiny neprominou...“ Příští vývoj předpovídal Sviták téměř jasně: „Degenerovaná macešská elita bez reálné moci se bude muset brzy opřít o docela neiluzivní policejní teror, nabídne spotřebně-rivalistický životní styl apatickým masám a bude vládnout s pocitem nejistoty a viny, stíhána mlčenlivým pohrdáním [...] Velkorysá korupce najde jistě postupně znovu cosi, co bude reprezentovat...“ (tyto pookupační kruhy v oblasti kultury a umění).

Po esaji Ivana Svitáka následují v našem výboru dva texty z exilových *Studií* vydávaných v Římě. První z nich, *Naši historikové o pojetí českých dějin* Josefa Bezdíčka, je jednoznačně nejspornější ze všech zařazených prací, a to v několika ohledech. Ačkoli pochází z počátku padesátých let, byla otištěna na počátku let sedmdesátých, a je proto zařazena do tohoto období jako příklad pokleslé podoby katolicko-konzervativního pojetí českých dějin a jeho bezradnosti vůči realitě a zejména pak té její podoby, která se vytvořila po ruské okupaci. Bezdíček nakonec nenabídl nic víc než zadostiučinění z důsledků Masarykova údajně chybného výkladu českých dějin, na který prý navázali komunisté. Svým obsahem představoval Bezdíček jen silně *doktrinní* katolickou kritiku marxistické *doktríny* českých dějin a jeho text znovu potvrdil ideologickou roli, již v moderním českém historickém myšlení hrály obrazy husitství a české reformace, ale i zásadní propojování těchto obrazů s argumentací politickou. Zároveň je ale možné číst Bezdíčkův článek jako pokus o katolické zhodnocení české historiografie vůbec, jejíž vývoj k marxismu byl údajně víceméně nutně dán falešným českým pochopením a vyzdvižením husitské doby, pocházejícím od Palackého. Neblahý vývoj národa je pak podle Bezdíčka jen přirozeným důsledkem těchto falešných základů.

Analyticky nebyl Bezdíček nejsilnější: jako všichni doktrináři věřil, že stačí přesně uvádět citáty, které se jakoby diskreditují samy. Ve své obhajobě katolického pojetí českých dějin se v mnohém přibližoval reakcionářským výkladům Rudolfa Voříška z dob druhé republiky a ve snaze obhajovat Pekaře Bezdíček dokonce neváhal relativizovat i Pekařův dost zřetelný antisemitismus.

Ukazuje se, že v katolickém exilovém táboře se „česká otázka“ jako možnost legitimizace vlastního stanoviska a etizace výkladu českých dějin stávala podobným prostředkem kritiky tehdejší duchovní a politické situace národa, jako tomu bylo v kruzích levicových a liberálních. Intelektuálně propracovanou a filosoficky ambiciózní verzi těchto snah představuje další, po Bezdíčkově následující text převzatý ze *Studíí*, esej překladatele a publicisty Rio Preisnera *K fenomenologii sporů o smysl českých dějin*. Také Preisner sice udržuje základní přesvědčení konzervativní katolické kritiky moderního češství („únor“ jako „konec“ českých dějin, přinejmenším jako konec jejich „smysluplnosti“, a rok „osmašedesátý“ jako znovu-potvrzení tohoto faktu, distanci od husitství, kritiku „česko-bratrského blouznivství“ a „Masarykova ztroskotání“ atp.), ale snaží se je předkládat argumentovaně, s filosofickou kulturou a především s ohledem na moderní podobu „české otázky“ jako hledání důvodů duchovní a politické samostatnosti. „Dialektiku sporu o smysl českých dějin“ ukazoval Preisner jako syntézu „romantického realismu“ Masarykova, zcela negovaného Pekařovým „ezoterickým pozitivismem“, čehož syntézu v hegelovském smyslu podle něj představuje „ryze ideologická“ koncepce Zdeňka Nejedlého; „absolutním místem“ této syntézy ovšem není, jak se domnívá většina, „husitství“ nebo „Bílá hora“, ale „obrození“, hlavní tajemství národní existence a podle Nejedlého i údajné „zrcadlo dnešního života“.

Preisnerův pokus vykládat spor o smysl českých dějin v perspektivě jeho vyústění do koncepce Nejedlého byl odvážný a zůstává v mnohém inspirativní, i když spíše pro porozumění peripetiím Nejedlého myšlení i působení a zejména pro pochopení nemarxistických prvků jeho pojetí českých dějin než pro vlastní vývoj sporu. Nejedlého ideologické myšlení zůstalo podle Preisnera mentálně podrobeno nejjednodušším osvícenským, obrozensky reformulovaným přesvědčením, zejména protinábožensky založeným konceptům vědění a vzdělání, faktickému antihistorismu a prezentismu a také abstraktnění života a ideologizaci idejí.

V situaci vrcholící „normalizace“ se k některým původnějším filosoficko-systematickým motivům svého kladení problémů smyslu českých dějin začal v nové perspektivě vracet Jan Patočka. Opustil své starší, českému poválečnému vývoji a koneckonců i socialistickému budování přece jen

vstřícné úvahy a často analyzované podoby krizí 20. století začal interpretovat jako krizi obecnou a bytostnou, jako permanentní duchovní, politický, kulturní, sociální a morální konflikt („válku“). Teprve až prohlédnutí tohoto stavu se podle něho může stát křehkým základem nového počátku.

Pro naši souvislost je asi nejdůležitější Patočkova třetí přednáška z *Kacířských esejů*, vydaných poprvé 1975, nadepsaná *Mají dějiny smysl?*, na niž argumentačně navazovala komplementární menší stať *Duchovní člověk a intelektuál* (již jsme ovšem do našeho výboru nezařadili).

V obou úvahách vyšel jejich autor ze silné teze, že prazákladem filosofie je radikální možnost lidské *distance od světa* (jakožto nejhlubší základ svobody). Odtud se pak odvíjí takové pojetí světa, života, dějin, které je – analogicky k Patočkovu pojetí politiky – možné charakterizovat jako „existenciální“, neboť zcela závislé na individuálním nasazení. Problém smyslu se podle Patočky autenticky otevírá pouze v prožívání „rozepře“ se skutečností, s jejími iluzemi a převzatými hodnotami, a jen v individuálně založeném „boji“, do něhož vstupujeme s osobním nasazením a rizikem, protože jenom tam se našemu pohledu otevírá filosofická „nesamozřejmost“ všeho jsoucího a jenom tam je „otřesena naivní jistota smyslu“ dějin, vlastního života a světa vůbec. Jinak řečeno: „Smysluplnost jsoucna je nezlomena, pokud hodnoty zůstávají [...] neproblematické, ať již jsou pojaty tak jako u Platona jako to, co dává jsoucnu smysl, nebo – jako v [...] křesťanské teologii – ať vyplývají z dokonalosti boha stvořitele...“ V tázání po smyslu se podle Patočky jedná o zvláštní způsob naší „otevřenosti světu“, v důsledku čehož „soucno pro nás není lhostejným výskytem, nýbrž [...] nás ‚oslovuje‘...“

Smysl proto nelze chápat jako nějakou pouze subjektivní konstrukci („osmyslování nesmyslného“), ale zároveň není ani jen pasivním odrazem objektivních struktur (řádu stvoření nebo řádu metafyzického, protože jedno a totéž jsoucno může být jednou smysluplné a jindy nesmyslné). Udělování smyslu a přijímání smyslu jsou zde komplementární: „věci nemají smysl samy pro sebe, nýbrž jejich smysl vyžaduje, aby někdo měl *mysl pro ně*“, to znamená, aby existoval subjekt, pro který se tato otázka vůbec staví a který ji potřebuje řešit.

Takováto zvláštní „otevřenost“ subjektu vůči smyslu je u Patočky založena v prožitku „otřesení“ a je údajně předpokladem, že vůbec věci uvádíme do vztahu k jejich smyslu. Ten není ani samostatnou „hodnotou“ nebo „významem“, aniž může být zvláštním „účelem“ nebo dokonce „bytím“. Naopak: hodnoty, s nimiž smysl spojujeme, podle Patočky „neznamenají nic jiného, než že jsoucno je smysluplné, a oznamují to, co mu dává smysl: pravda znamená, že jsoucno je srozumitelné a přístupné pochopení a vysvětlení; krása, že vstup jsoucna do lidského života ukazují tajem-

ství bytí jako něco navždy úchvatného; dobro ve světě je možná sebezna-
lá přízeň a milost [...] Slabou stránkou je zde však to, že je nutné rekuro-
vat k metafyzickým pojmům, zatímco smysl a jeho ztráta jsou fenomény
konkrétní zkušenosti. Rekurovat k metafyzice znamená považovat smysl
za něco hotově daného a vzdát se nadobro otázky po jeho vzniku (nikoli
časově empirickém, nýbrž strukturně filosofickém)“.

„Otřesenost“ jako prazáklad veškerého filosofování Patočka popisoval
jako individuální prožitek zvláštního druhu, podobný „záblesku, který
ukazuje v temnotě rozbřesk“ a zároveň (paradoxně) potvrzuje převládají-
cí „temnotu“ světa jako hranici smyslu. V onom záblesku se se světem
setkáváme v jeho pravé podobě, v jeho prchavosti, konečnosti i otevřenosti,
a zároveň jako s osobní výzvou otřásající naše dosavadní vědění i pře-
svědčení, zvyky i konvence. Jen odtud, z tohoto světla otřesení se podle
Patočky rodí pravá filosofie, ale zároveň – nebo dokonce především –
důležité mravní rozpoznání, že náš život je obklopen temnotou a že zde
proto nejsme „pouze pro život“.

Na tomto základě pak Patočka odlišuje „předdějinný svět“ a „svět dějin“.
Jejich zlom není událostí historickou, ale existenciální: porozumění ději-
nám otevírá plně až prožitek „otřesení“, v němž jsme na okamžik zahlédli
smysl i faktickou temnotu (neautentického) světa. Zde se tedy nejedná
o žádnou periodizaci, případně o typizaci pohybu světových dějin, aniž
o formulaci jejich konečného smyslu, nýbrž o fenomenologii dvou mož-
ností lidského jednání: V situaci „předdějinného světa“ je člověk podle
Patočky zcela určován anonymní nutností, žije v neproblematickém
„smíru s univerzem“ a jeho neautentický, odcizený a do sebe uzavřený
život je jen „prací“ a „obstaráváním“. Reprezentantem „předdějinného
světa“ je v nejlepší případě intelektuál, tj. profesionál, který tuto situaci
vyslovuje, aniž si uvědomuje potřebu zvláštního odůvodnění své vlastní
pozice.

Naproti tomu „svět dějin“ a „dějinnost“ (jakožto kategorie sebevědomé-
ho a tvořivého života) vznikají teprve prostřednictvím *jednání* ze svobody
a pro svobodu – a zároveň z *vědomí* svobody. Jeho rozhodujícím proje-
vem jsou *politika* a *filosofie*. To je to sféra existence „člověka ducha“, pro
něhož svět neexistuje svým samozřejmým, neproblematickým a neauten-
tickým způsobem, ale právě jen v „otřesení“ řádu vládnoucího povrchu
skutečnosti a v otřesení jeho zdánlivých jistot, jen v záblesku pochopení,
že pravý svět je něco jiného než naše každodennost. „Duchovní člověk“ je
podle Patočky vždy na cestě, která ho vede směrem do nekonečné různos-
ti, do nejistoty a k vlastní konečnosti: „Tak jako se v politickém jednání
člověk vystavuje jeho problematičnosti, tomu, že jeho důsledky jsou

nedohledné a každá iniciativa přechází vzápětí do cizích rukou, tak se ve filosofii člověk vystavuje problematičnosti bytí a smyslu jsoucího.“

Na tomto filosofickém základě vznikla Patočkova pronikavá a zároveň těžká studie *Pokus o českou národní filosofii a jeho nezdar*. I v ní byly dějiny vyloženy jako prostor svobody, politika jako nedílná součást filosofie a Masarykovo vystoupení jako jen vystoupení intelektuála. Patočka přitom poukazoval na Masarykovo „podléhání pozitivismu“, což nakonec ve svých důsledcích údajně oslabilo Palackého původní, filosofičtější, v každém případě univerzálnější pojetí *humanity*, které se – na rozdíl od Masaryka – inspirovalo v tradici „kantovské“.

A právě zde se podle Patočky nachází také důvod Masarykovy údajné myšlenkové nedůslednosti a nakonec i zásadní rozdvojenosti jeho národní filosofie, bezstarostně a beze všeho spojující českou humanitu s problémy světa, aniž jim dost rozumí: byl to především „problém marginálnosti existence, která chce získat centralnost“. To se nejzřetelněji podle Patočky ukázalo v Masarykově filosofii první světové války jako „světové revoluce“, kdy se „pokus o českou národní filosofii“ měl stát „příspěvkem k filosofii vůbec“ a kdy se Masaryk snažil zkonstruovat shodu „mezi [...] ideou české humanity a světovým vývojem“.

Už v *České vzdělanosti v Evropě* (viz výše) se Patočkovi zdál být Masarykův pojem demokracie nedostatečně filosoficky fundovaný. Zde byla kritika spojena s poukazem na Masarykovo převzetí pozitivistického pojetí „náboženství individuální odpovědnosti“, což pak údajně vedlo k tomu, že demokracie už není pouze státní forma, „nýbrž ona teistická metafyzika, odpovídající mravní povaze lidské skutečnosti“. Masarykově filosofii náboženství, která se pro Patočku (podobně jako předtím pro Hromádku nebo Odložilíka) ukazuje jako klíč k celku jeho myšlení, je pak věnována patrně poslední, v roce 1976 dokončená studie *Kolem Masarykovy filosofie náboženství*, všímající si comtovských motivů u Masaryka, ale přehlížející současně jeho spontánní platonismus.

Na samizdatové vydání Patočkových *Dvou studií o Masarykovi* v roce 1977 zareagoval soutěživě *Dvěmi studii Masarykovskými* Václav Černý (z nich zde přetiskujeme pouze studii první, nazvanou *Podstata Masarykovy osobnosti a čím nám TGM zůstává*), některými historiky oné doby (například Karlem Kučerou) považovaný za Patočkova koncepčního protivníka. Oproti Patočkovi, zasazujícímu Masaryka do nejširších myšlenkových kontextů a údajně „bezradně stojícímu před jeho příkladem mravním“ (K. Kučera), usiloval Černý v duchu svého psychologicko-moralizujícího přístupu o vyzdvižení *jednoty* Masarykovy osobnosti a díla a „zetičtění“ výkladu. Černý ukazoval Masaryka jako „osobnost základu přede-

vším mravního [...] TGM ztělesňuje mravní sílu i tam, kde se věčně, jako historik, sociolog, vědec, filosof, politik, mohl mýlit a mýlil. Etickou opravdovostí se nemýlil nikdy, mravně vyčněl ze své doby a nad ni i do daleké budoucnosti jako obr a maják svobodného a nezczizitelného svědomí“. Obecně se tak ovšem Masarykův odkaz *obsahově* vyprazdňoval ve jménu své mravní a národní symbolizace.

Analýzy Patočkovy označil Černý jako nepřiliš jasně, Masaryk je v nich údajně „jen zámkou a východiskem úvah jiných“. On sám, Černý, prý naopak usiluje „živé zřídlo“ a „vlastní nitro [...] Masarykovy personality“ konstruovat logicky a historicky. Jádro Masarykova duchovního úsilí ukazoval Černý z jeho koncepce historického češství (a výkladu české vzdělanosti, který je s ní spojený), zároveň ale přitakal i jejich kritikám z pozice odborné historie, a to jak Masarykova výkladu dějin a vzdělanosti, tak i údajně „matnosti“ a „vratkosti“ samotného Masarykova pojmu „mysl dějin“. „Nejhrubším odhadovým omylem Masarykovy filosofie dějin naší kultury“ byla však, podle Černého, ona „optimistická víra v závěrový ráz ‚světové revoluce‘ [...] která by v prostoru naší civilizace zápas Demokracie s Autokracií definitivně rozuzlila: zde se TGM jeví spíš jako prorok než jako historik a filosof historie, a ten Prorok si usilovně přál být tvůrčím spolupracovníkem univerzálních dějin v jejich vrcholném vyznění. Také nebyl Masaryk zcela přesný v rozpoznání povahy světového kataklyzmatu 1914–1918, zvláště neviděl dobře a snad ani nehodlal dostatečně uznat význam a sílu ekonomických, hospodářsko-imperialistických příčinných složek krize,“ což je ovšem námitka Masarykovi, která se neobjevuje poprvé. „Takže si vývoj vynutil hned několik korekcí Masarykovy koncepce: to, co nazval ‚světovou revolucí‘, dodnes pokračuje a zůstává vůbec nerozuzlené; [...] je naprosto třeba se vzdát optimistické sebejistoty v odhadech výsledků boje, jenž je zcela *in suspensio*, v neposlední míře i v důsledku fantastických komplikací vývoje, daných katastrofálními fenomény průmyslové revoluce, světové populační exploze, dekolonizace a samostatné politiky dekolonizovaných ras, atomové zbrojní politiky, posláže i korupce a rozkladu obou principů konfliktu.“ Proto je podle Černého třeba reformulovat i to, „čím nám TGM zůstává dnes“, což by zároveň mělo znamenat rozchod s omyly Masarykovými i s omyly Masarykových vykladačů, za jejichž příklad si Černý ve druhé studii vzal úvahu Erazima Koháka z roku 1975 *Tři teze o Masarykovi*, kde byl Masaryk v diskusí „české otázky“ povzbudivě a nabádavě ukazován jako symbol naší státnosti, o níž podle Koháka už většina Čechů doma údajně nemá povědomí (tzv. „teze sociologická“), jeho „ideál humanitní“ byl proklamován jako „naše sdílená pravda“, která zůstává „filosofickým zákla-

dem alternativy k normalizační ideologii“ (tzv. „teze filosofická“), a Masarykova „práce drobná“ jako aktuální výzva „národní sebeobranu v době bezútešné normalizace“ (tj. „teze politická“).

Jestliže Černý nebyl schopen sestoupit zcela k filosofickým základům Patočkových úvah o smyslu dějin a „české otázce“, pak totéž platí o Karlu Kučerovi (viz dále) a v ještě mnohem větší míře o Jaroslavu Opatovi, který se pokusil Masaryka bránit jak proti Patočkovi, tak proti Černému. Jejich soudy o Masarykovi ovšem relativizoval a vyvracel tak trochu za každou cenu, bez hlubší vnímavosti k problémům, které se od Masarykových dob proměnily a které se oba, Patočka i Černý, snažili prostřednictvím svého výkladu reformulovat. Ve svých polemikách Opat postupoval spíše jen prostřednictvím citátů z Masaryka (které by ovšem bylo většinou třeba ještě dále interpretovat a zasadit jak do historických, tak i filosoficko-teoretických souvislostí) než silnou argumentací, která by odlišila to, co je normativní a co faktické, a vykročila za pouhé analogizování anebo jen proklamování. Opatovi se nicméně podařilo upozornit na některé rozdíly a posuny Patočkova vztahu k Masarykovi, jakož i na zjednodušování v některých závěrech Černého. Poněkud matoucím ale zůstává, proč v původní verzi Opat své vyrovnání s Patočkovým viděním Masaryka spojil s kritikou Nejedlého, jako by šlo o intelektuálně nebo politicky rovnocennou záležitost. Opatovu hlavní masarykovskou práci, v roce 1985 v samizdatu vydanou monografii *Filozof a politik T. G. Masaryk, 1882-1893. Příspěvek k životopisu*, je možné hodnotit jako vyvrcholení linie etizující interpretace Masarykova díla a působení.

Může se zdát zvláštní, že hlavnímu proudu domácích Masarykovských publicistů dodnes unikly výsledky evropské konference československé Společnosti pro vědu a umění, která se konala v září 1976 ve švýcarském Interlaken, jejíž výsledky byly shrnuty v monotematickém čísle exilového časopisu *Proměny*, nadepsaném *Filosofie českých a slovenských dějin*, jež tvořilo jakýsi exilový pendant k samizdatově vydaným studiím Patočkovým a Černého. Z devíti v něm otištěných článků a dalších textů (pohybujících se ovšem ještě převážně na půdě klasických (a většinou jen „předúnorových“) argumentů sporu o smysl českých dějin) jsme do našeho výboru zařadili dva: *Prolegomena k budoucí filosofii českých dějin* Karla Skalického a *Za novou orientaci filosofie českých dějin* Jaroslava Krejčího (v obsahu jsme je z chronologických důvodů předřadili textům Kohákové a Černého, představujícím diskusi Patočkových tezí). To, co bylo většinou autorů této konference společné, je masarykovské přesvědčení, že teprve až nalezení jednotného smyslu národních dějin umožňuje formulovat základy příští české politiky a důvody její civilizační orientace.

Skalického článek byl psán ve směru oné shora zmiňované konzervativně-katolické perspektivy a představuje pokus o vybudování katolického stanoviska k Patočkově myšlence „diskontinuity českých dějin“. Základem pro to se měla stát analýza údajně nosných tradic národního života, charakterizovaná jako „fenomenologie českého dějinně národního vědomí“, jehož jednotlivé podoby a stupně vytvářejí různé možnosti pro formulaci filosofie českých dějin. Podle Skalického je totiž možné odhalit a navzájem odlišit pět nebo šest různých historických vrstev (a zároveň zvláštních dějinných zlomů) českého života, od nichž se odvíjejí zvláštní tradice národního vědomí a zároveň svébytné šance vývoje, a sice tradici cyrilometodějskou, svatováclavskou, husitsko-bratrskou, svatojanskou a obrozensko-masarykovskou, přičemž zvláštní zlom pak podle Skalického představuje také nástup komunismu. Tomu odpovídá i „vrstevnatost našeho národního vědomí“, které, vzdor všemu „vzájemnému prosakování“ jednotlivých vrstev, nakonec vede k duchovní diskontinuitě, k nejednotnosti „našeho národního vědomí“ a také k otevřenosti vůči různým možnostem historického vývoje. A proto i filosofie českých dějin nemůže být podle Skalického jednotná (na což upozorňovali proti Masarykovi už F. X. Šalda a Josef Pekař), ale přinejmenším podvojná: na jedné straně nekonfesionálně katolická – „snad méně propracovaná, ale nevysloveně přítomná u všech katolických dějepisců, od Albína až po Neumanna a Sedláka (či historického divulgátora Ráčka)“ –, která vidí živnou sílu našich dějin v katolickém křesťanství, a na druhé straně nekonfesionálně protestantská. „V ní onou živnou půdou, s jejímž stykem se obnovuje naše síla, je naše národní individualita, naše české ‚člověčství‘, naše slovanská holubičí povaha, náš vrozený demokratismus (a Patočka řekne: náš elementární demokratismus).“

V Británii žijící sociální a kulturní antropolog Jaroslav Krejčí se na konferenci v Interlakenu pokusil tradiční výklady „české otázky“ i intence argumenty filosofie českých dějin vyložit v co nejširších kulturních a civilizačních alternativách, v nichž je pookupační situace sice důležitou, ale jen dílčí komponentou. Krejčí vyšel z konstatování české „senzitivity vůči civilizačním“ protikladům Východu a Západu, již se snažil ukázat jako obecnější, české poměry překračují ideu a zároveň jako východisko pro „snižování těchto protikladů samých“. Mravní přesvědčivost politického vzdoru českých elit proti totalitě tak vedle své podoby aktuálně politické získává u Krejčího také obecnější dějinné poslání: negativní zkušenost se sovětským systémem se „v situaci civilizační integrace Evropy“ stává pro české elity možností formulovat pro naši dobu a naši civilizaci „stěžejní otázky mravní povahy“. Ty se podle Krejčího zatím, jak dokládají nejen

iluze západoevropské levice, ale údajně i chování některých elit pravico-
vých, nezdaří být dostatečně zřetelné.

Jako svého druhu symbolický předěl úvah o smyslu dějin a „české otáz-
ce“ je třeba hodnotit sborník *Smysl smyslu*, vyšlý v roce 1980 v řadě *Nové
cesty myšlení* v Edici expedice a jednostranně inspirovaný úvahami Jana
Patočky. Přispěli do něho Martin Palouš (*Filosofie, řeč a smysl*), Zdeněk
Neubauer (*Co je to smysl*) a také Radim Palouš náročným, ovšem v mno-
hém ne zcela přehledným, v některých pasážích až matoucím komentářem
(*Smysl a dějiny*) k Patočkově koncepci smyslu dějin z *Kacířských esejů*; při-
pojen byl dále záznam filosofické diskuse o smyslu mezi Jiřím Němcem
a Zdeňkem Neubauerem. Sborník znamená definitivní přitakání myšlence
komplementárnosti Masarykova a Patočkova myšlení v diskusích „smyslu
dějin“ a pronikání nové pojmovosti. Zřetelně se to ukázalo v dalším mono-
tematickém čísle shora zmiňované skupiny autorů kolem časopisu
Proměny, vydaném u příležitosti 130. výročí Masarykova narození (1980),
kde se objevily práce například Karla Hrubého (*Filosofické kořeny Masa-
rykovy politické koncepce*), Jaroslava Krejčího (*Masaryk a revoluce.
Sociologie a politika ve světle historických zkušeností*), Miroslava Nováka
(*Zamyšlení nad Masarykovou kritikou marxismu*), Erazima Koháka
(*O život v pravdě. Zamyšlení nad mravním smyslem Masarykova humanis-
mu*) a dalších. Právě zde se začalo zřetelně ukazovat propojování
Masarykova *humanitního odkazu* s koncepcí Patočkovou, i když na zákla-
dě často jen velice vágního zetičťování celé Patočkovy filosofie, ne nepo-
dobného předchozím etizacím díla Masarykova.

V okruhu autorů, zabývajících se doma i v emigraci Masarykovým dílem,
vzbudil jistou pozornost (zde znovu otištěný) text již jednou zmiňovaného
Františka Schwarzenberga *Masaryk a naše státnost*. Autor v něm vyšel
z historického a politického odlišení pojmů *stát* a *státnost* a v souvislosti se
střetáním zásady práva historického a práva na sebeurčení, ke kterému
nepochybně v Masarykově argumentaci během první světové války dochá-
zelo a které se vlastně objevuje i v souvislosti s vznikem Československé
republiky, Schwarzenberg připomněl také často opomíjené motivy legiti-
mistické a zároveň s tím i roli české šlechty v národním životě.

Přibližně v tutéž dobu jako zvláštní číslo *Proměn* vyšel v Praze v sami-
zdatu pokus o navázání na *Masarykův sborník* z let 1925–1932 jeho
sedmým pokračováním. Nesl podtitul *T. G. M. a naše současnost* a byl
důležitý nejen jako reprezentace překvapivě tematicky i světonázorově
pestrého a analyticky fundovaného domácího neoficiálního masarykov-
ského bádání, ať už v souvislostech historiografických (Milan Otáhal, Ján
Mlynárik, Miloš Pojar, J. B. Čapek), náboženských (Jan Šimsa, Josef Zvě-

řina), filosofických (Miloslav Bednář, Milan Machovec) či politologických (Jiří Hájek, Josef Nedoma, Petr Pithart) atd. Byla v něm rovněž s komentářem vydavatelů přetištěna shora zmiňovaná Schwarzenbergova úvaha o české státnosti a také text tehdy v USA působícího Erazima Koháka *O život v pravdě. Zamyšlení nad mravním smyslem Masarykova humanismu* ze stejného sborníku, typický právě svým pokusem o etické propojování Masarykova a Patočkova myšlení. Sborník znovu vyšel v devadesátých letech a pro jeho snadnou dostupnost jsme z něj žádné stati do našeho výboru nezařazovali.

Jakkoli to může vypadat na první pohled překvapivě, v osmdesátých letech, v „bezdějinné“ době Husákova režimu (anebo právě proto), došlo k silnému znovuoživení zájmu o historickou problematiku, k diskusím o „obrazech“ a „pojetích“ českých dějin, o historické paměti a spolu s tím přirozeně i ke znovukladení otázek po jednotném smyslu českých dějin. Souviselo to s rostoucí aktivitou disentu historiků a jejich edicemi *Historických studií* (vycházely také pod názvem *Historický sborník, Studie z čs. dějin, Z dějin, Historické a sociologické studie, Z českých a slovanských dějin*), objevily se však i pokusy z oblasti oficiální historiografie, například práce Maxmiliána Strmisky (*K otázkám české nemarxistické historiografie a filosofie dějin 1918-1939*, 1982) a Karla Štefka (*Spory o smysl českých dějin mezi buržoazními ideology v období od VŘSR do února 1948*, 1980, a *Spory o pojetí českých dějin*, 1986), případně ze šedé zóny historické vědy (viz např. zajímavou studii Josefa Petráně z poloviny osmdesátých let *Spory o smysl dějin a dějepisu*).

Vystupňování zájmu o všechna tato témata do značné míry symbolizuje vydání *Dokumentu Charty 77* č. 11/84, nazvaného příznačně *Právo na dějiny*, a na to navazující diskuse o jeho základních tezích. Tento dokument, jehož autory byli Václav Benda, Jiří Ruml a Jana Šternová, vzbudil v prostředí intelektuálního disentu vlastně jen kritickou pozornost, což ale nesouviselo pouze s tím, že v něm byly věcné chyby a jednostrannosti. Při všem souhlasu s výtkami historické faktografie by se nemělo přehlédnout, že se autorům dokumentu jednalo o poukazy přesahující historiografii do sféry filosofické, sociologické a mravní sebereflexe národa, na což se v Čechách reaguje většinou odmítavě, o vztah tehdejší politiky k národním dějinám, o veřejné působení historiografie, případně o funkci dějepiscectví jako osvícenství. Jejich problém byl v jádru problémem sociologie vědění, totiž stavu historické dimenze tehdejšího společenského (a politického) vědomí.

Autoři dokumentu do popředí postavili požadavek kultivace *historické paměti* (která nikdy není totéž co odborná historiografie), a sice jako pro-

středku obrany proti politické manipulaci dějinami i vědomím společnosti a národa, a vlastně proti normalizačnímu ideologickému zjednodušování světa vůbec. Téma paměti, podobně jako tehdejší úvahy o střední Evropě, byly živlem nejen pro formulace kulturní odlišnosti od sovětizované východní Evropy, potvrzováním vlastních tradic a možností distance od stávajícího, ale i otázkou po tradovaných obrazech českých dějin, které, jak se zdálo, předtím k „provýchodní“ orientaci přispěly. Zároveň šlo o pokus obnažit kulturně a politicky sedimentované a zjednodušující představy o minulosti, vytvořené v dlouhých časových horizontech národních dějin, upozornit na jejich „bílá místa“ a případně i na to, čím *main stream* českého národního dějepisceví přispěl k prosazení určité politiky po roce 1945 a 1948. S tím spojený sociologický problém tvorby a působení legitimizačních obrazů dějin si valná většina kritizujících ovšem vyložila pouze jako problém správnosti jejich ideového a politického pojetí.

Většina nejdůležitějších příspěvků do následné diskuse k tomuto dokumentu Charty 77 vyšla v letech 1984 a 1985 ve dvou samizdatových sbornících *Hlasy k českým dějinám I a II*, diskuse však probíhala i potom a jinde. Vybírat z ní nejrepresentativnější stanoviska nebylo snadné, protože celá (dost rozsáhlá) polemika tvoří relativně uzavřený a vnitřně propojený významový konvolut, v němž se řada argumentů opakovala, ale zároveň i výraznou folii pro porozumění některým stanoviskům pozdějším, bezprostředně se k *Právu na dějiny* nevztahujícím.

Z této diskuse jsme nakonec zařadili následující texty: Miloš Hájek, Hana Mejdrová, Jaroslav Opat, Milan Otáhal: *Stanovisko čtyř historiků k Právu na dějiny*; Dějiny a dějepisceví jako kulturní fenomény; Luboš Kohout: *Odpovědnost historika vůči dějinám*; Jan Křen: *K Právu na dějiny*; Jaroslav Mezník: *Kritický komentář k dokumentu Charty 77 č. 11/84 – Právo na dějiny a Podruhé a naposled o dokumentu Právo na dějiny*; Radomír Malý: *K diskusi o dokumentu Charty 77 č. 11/84 nazvaném Právo na dějiny*; Ladislav Jehlička: *Ještě k polemice o Právu na dějiny – trochu jinak*; Petr Pithart: *Šetřme své dějiny! a Dějiny, kampaně a národní sebevědomí*. Dokládají, o jak živou problematiku se tehdy jednalo, ale také to, jak silně zakotvené byly (a jsou dodnes) v hlavním proudu české historiografie evangelicko-demokratické a národně sociální obrazy českých dějin a jak malá je ochota k čistě badatelskému pojetí jejich kontinuit i k pluralistickému pojetí jejich výkladu, nemluvě o toleranci k pojetím světonázorově odlišným, zejména katolicko-konzervativním, jejichž přínos, jak poznamenal v diskusi Jan Křen, nebyl „zatím adekvátně doceněn“, k čemuž ovšem ale podle něj na druhé straně patří i vědomí nutné nesouměřitelnosti mezi „perspektivou marxistické historiografické metodologie zejména v oblasti sociálních dějin

a mezi doktrinalizovanou a často oportunistickou podobou jejího normalizačního používání...“

Podobným směrem problematizace politicky a nacionálně sedimentovaných obrazů a pojetí českých dějin šla také samizdatová publikace tzv. Podivena (Milan Otáhal, Petr Pithart, Petr Příhoda) *Češi v dějinách nové doby. Pokus o zrcadlo z konce osmdesátých let*, později dvakrát znovu vydaná.

I zde kritika tohoto pokusu o alternativní výklad událostí českých dějin, jež trojice autorů podnikla, dopředu odmítla to, co se nabízelo: hlubší diskusi o iluzích historické kauzality, o národním dějepisectví, o kontinuitě českých dějin a jejich různých historicko-politických perspektivách a zejména o otevřenosti historického rozumění. A také o moderní české identitě a českém poválečném nacionalismu. Autorům Podivena totiž v první řadě nešlo, jak se domnívali kritici, pouze o „moralizování“ nad nejednoznačnými prameny, ale spíše se snažili poukázat na alternativní možnosti k některým stabilizovaným obrazům českých dějin a na jejich přežívající (nacionalistická) zjednodušení. Namísto historicky zdánlivě samozřejmých a jen nacionálně-vlastenecky oprávnitelných hodnocení kniha naznačovala možnosti odlišných způsobů vyprávění českých dějin. Snaha budovat odlišné perspektivy výkladu zde byla míněna jako důvod k zamyšlení, případně jako možný základ nové sebereflexe, v níž by historické události a zejména povaha přítomnosti nebyly interpretovatelné jako jediný možný výsledek historického procesu.

Na diskusi kolem Podivena jsou zajímavé dva motivy, objevily se ovšem, i když ve slabší podobě, už v diskusi kolem *Práva na dějiny*: jednak snaha odpojit od sebe Masarykovo evangelicko-demokratické a Patočkovovo existencialistické pojetí dějin, které se od poloviny sedmdesátých let prosadilo v části disentu, a zároveň obhajovat pojetí národně sociální, v němž byla většina diskutujících generačně zakotvena; vedle toho se znovu prosazovaly staré argumenty, vypracované v diskusích o smyslu dějin proti T. G. Masarykovi a v zásadě nedůvěřivé vůči každé metahistorické reflexi (filosofii) dějin. Nejzřetelněji se s tím setkáme u historika Karla Kučery (*O výklad našich nejnovějších dějin*, 1988). Jeho kritiky je možné považovat za paradigmatické, a to jak v obhajobě tradičního českého, údajně „věčného pozitivismu“, tak ve snaze navazovat na (v Gollově škole vládnoucí) „historický realismus“, přesvědčený, že jednoznačná pravdivost výkladu historických událostí je – jak se Pekařovi posmíval na počátku třicátých let Jan Slavík – „skryta v pramenech jako cukr v ovoci“ a že opravdový historik je ten, kdo ji v archivech dokáže „destilovat“.

Mezitím relativně samostatně a na diskusi kolem *Práva na dějiny* nezávisle vznikly už v polovině osmdesátých let tři zajímavé a poměrně rozsáhlé eseje explicitně zaměřené k problematice smyslu dějin a jejich pojmání, které do stávajících diskusí mohly vnést klidnější tón. Byl to především poměrně rozsáhlý text brněnské autorky Boženy Komárkové *Česká otázka tehdy a nyní*, vyšlý v samizdatu (a pak ve *Svědectví* roku 1985), rozvádějící evangelicko-demokratické pojetí českých dějin a syntetizující jeho hlavní teze, dále už zmíněná teoreticko-metodologická studie Jana Petráně *Spor o smysl dějin a dějepisu* vzniklá rovněž v roce 1985, publikovaná ovšem až roku 1988, a konečně text historika a estetika Mirko Nováka *Několik ukázek moderní české sebereflexe* z roku 1986. Zde je reprodukovujeme v chronologickém pořadí.

Božena Komárková ve svých „poznámkách“ k problému „české otázky“ (jak to sama nazvala) usilovala o hlubší porozumění třem (údajně centrálním) údobím českých dějin (husitství, obrození a své současnosti, již ovšem spojovala s první republikou) a o ukázání důvodů jejich různého hodnocení. Tato tři údobí ukazovala jako historicky konkrétní a ideově jedinečná řešení problému „české otázky“, a podle toho, jaké hodnoty se vynášejí z toho kterého údobí, na tom se podle ní vytváří i pojetí celku českých dějin a jejich vnitřní kontinuita a smysl. To jí umožnilo vidět diferencovanějším způsobem jak obsah „české otázky“ samotný, tak i její proměny, a nakonec i problém jednoty českých dějin a českého národa vůbec. Tento výklad později polemicky obrátila proti koncepci zásadní historické diskontinuity moderního a středověkého češství Jana Patočky.

Základní otázky sporu o smysl českých dějin Komárková interpretovala jako otázku odlišných perspektiv chápání historie vůbec. Nešlo jí ale tolik o rozdíly ve vidění jednotlivých historických údobí a událostí, ale spíše o různá očekávání a odlišné závazky, které odtud pro nás, pro naši orientaci a pro přítomnost vůbec vyplývají.

S ohledem na v zásadě moderní hodnoty osobní a národní, které se domnívala vyčíst z Palackého a Masarykova a do značné míry i z Pekařova pojetí českých dějin, pak Komárková zkonstruovala tři základní typy vztahu k minulosti, z nichž každý do jisté míry odpovídá jednomu z možných shora odlišených pojetí českých dějin, má však odlišný epistemologický a legitimizační, především ale odlišný mravní a politicky aktivistický potenciál.

První, založené Palackým a na konci 19. století podepřené Masarykem (a později, byť v reinterpretované podobě, údajně přijaté socialisty), vzhlíželo k „husitství a pozdější domáci reformaci jako k vrcholu dějinného vývoje u nás, ale i v Evropě. Tragická diskontinuita národního bytí se měla

překonat navázáním na jejich snahy v duchu novodobých potřeb“. Druhé sice údajně „nepopírá velikost minulosti“, ale považuje ji „za ukončenou a pro další národní snahy za irelevantní. Pro obrozený národ v situaci, do níž je vnějšími podmínkami postaven, mají prvořadé místo otázky národního zájmu a existence. Jde o realistické vidění situace a jejich možností“, o důraz na budoucnost. Podle Komárkové je to v podstatě stanovisko Pekařovo a Peroutkovo.

Třetí možnost představuje podle Komárkové odpověď katolická. Odmítá reformaci a zdůrazňuje „kontinuitu od počátku přijetí křesťanství“, nosnou silou je tradice a vrcholem dějin je doba Karla IV.; tolik kritizovaná rekatolizace je zde podle Komárkové vykládána jako nutný „návrat ke křesťanské univerzalitě, posvěcené od počátku národními svěťci“ a rozhodující předpoklad pro uchování (a obnovu) národa.

Za studii Boženy Komárkové jsme zařadili text *Spor o smysl dějin a dějepisu* Josefa Petráně, pokoušejícího se znovu přiblížit ideový vznik a působení tzv. Historické skupiny (její jádro tvořili Václav Husa, Jan Pacht, Jaroslav Charvát, do širšího okruhu přispěvatelů patřili také Jan Slavík, Karel Kubka, Václav Čejchan ad.), ustavující se na konci třicátých let minulého století kolem sborníku *Dějiny a přítomnost*. Teoretická východiska těchto historiků dal Petráň do souvislosti s obecnějšími procesy krize historismu, přežívajícího z 19. století, a také s metodologickou krizí historického pozitivismu, pro jejichž pochopení a výklad se Petráňovi zdál být právě český spor o smysl dějin a dějepisu vynikajícím pozadím. Podle něj se v tomto sporu objevily dvě odlišné a nezaměnitelné roviny: jednak otázky teorie historického procesu a jednak otázky teorie historického poznání; přitom poukázal na moderní obsah tehdy méně známých diskusí mezi stoupenci Historické skupiny a předválečnou komunitou historiků, týkajících se problému historické pravdy a objektivity historického poznání, racionálních a iracionálních momentů historické práce a také napětí mezi narativním („uměleckým“) a teoretickým („vědeckým“), a pokusil se najít souvislost některých argumentů Historické skupiny s tehdejší „funkčně strukturalistickou sémantikou“.

Mirko Novák patřil k těm autorům, kteří se otázkou diskusí o smyslu českých dějin zajímali opakovaně a dlouhodobě, kompetentně a podnětně a kteří v nich vždy znovu nahlíželi výzvu přítomnosti. Novák sám začal svá stanoviska formulovat od poloviny třicátých let. Jak naznačuje už samotný název jeho eseje *Několik ukázek moderní české sebereflexe*, důležitější než historický a teoretický status „české otázky“ se Novákovi stal samotný její základní motiv, totiž žádoucí národní sebereflexe. To se

mu zdálo být nejpůvodněji spojeno s tázáním Schauerovým a Masarykovým a v této perspektivě pak vykládal některé jinak polozapomenuté texty, například román *Cizina* historika Josefa Šusty, podle Nováka jediné Šustovo stanovisko – i když nepřímou vyjádřené – k problematice smyslu českých dějin, a také do této souvislosti běžně nezařazovanou Šaldovu přednášku *Problém národnosti v umění*. V perspektivě duchovního pojetí národa, odvíjejícího se z Masarykovy formulace smyslu dějin, se pak vykládá „filosofický a morálně politický odpor k fašismu a nacionalismu“ u Karla Čapka, jehož *Modlitba tohoto večera ze dne 20. září 1938* podle Nováka tragicky završuje nejen meziválečnou českou sebereflexi, v níž malý národ chápe sebe sama „jako úkol, nikoli jako hotovou a neměnnou danost, která žije ze sebe samé a nemá jiného smyslu než zase jen sebe samu“, ale vlastně i vývoj moderní české literatury.

Úvahy a výklady Novákovy i Komárkové mohou sloužit jako další doklad širšího, nikoli pouze historického úsilí o samostatnou a nezávislou perspektivu vyrovnávání se s českou minulostí. Jeho přirozeným nositelem se ovšem stala od počátku osmdesátých let vycházející řada samizdatových sborníků většinou nazvaných *Historické studie*, vracející se vedlestatí k nejrůznějším historickým tématům opakovaně a v mnohém programově k problematice smyslu českých dějin a jejich pojetí.

S ohledem na tradice řešení „české otázky“ a stanoviska ke smyslu českých dějin je z nich třeba připomenout zejména dvousvazkové *Pojetí českých dějin* z roku 1986 a 1987, do něhož přispěli Erazim Kohák, Petr Pithart, Jaroslav Mezník, Jan Šimsa, Milan Otáhal, Iva Kotrlá a Radomír Malý v prvním svazku a Bedřich Loewenstein, Pavel Stránský, Tomáš Janů, Šimona Loewensteinová a znovu Jaroslav Mezník a Radomír Malý ve svazku druhém. Vyšlo v Brně z iniciativy Jaroslava Mezníka a programově navazovalo na diskuse z různých fází sporu o smysl českých dějin, přičemž stranou výslovně ponechalo výsledky těsně předcházejících diskusí k dokumentu *Charty 77 Právo na dějiny*.

Výzva k diskusi o pojetí českých dějin, jež byla v obou částech sborníku předložena, vyvolala poměrně značnou pozornost i v kruzích mimo-historických a stala se dokonce předmětem prvé veřejné nezávislé diskuse, konané po letech v únoru 1988 v žižkovském hotelu Tichý.

Publikace usilovala o konkrétněji a především kompetentněji vedené diskuse o předpokladech a možnostech různého pojetí českých dějin. Pokusy poukazovat na jejich hlavní tahy, ať už prozatím málo zpracovávané anebo ideově odlišné od hlavního proudu tehdejšího dějepiscectví, totiž většinou postrádaly zásadnější reflexi teoreticko-metodologickou, případně i historiosofickou. To s ohledem na téma může překvapovat.

I zde totiž prosakovala obecnější a letitá nedůvěra české historiografie k teoretickému dějepiscectví a k filosoficko-metodologické sebereflexi vůbec; o něco později to v úvodu k diskusi v hotelu Tichý zformuloval Jan Křen (mezi českými historiky „stále ještě převládá sklon dát přednost objevu nových faktů před objevem nových myšlenek...“).

Zároveň zde ale byla připomenuta i nejednoznačnost chápání určitých událostí moderních českých dějin, již si česká veřejnost většinou nerada připouští: „Katastrofa let 1938–1945, zhroucení prvorepublikánských hodnot i iluzí, háchovský pokus zachránit etnickou substanci obětováním zcela vstřebané politické kultury výrazně oslabily českou občanskou společnost. A tak,“ jak psal Bedřich Loewenstein, „po válce [...] vznikl dojem, že je třeba celkové revize, zdaleka nejen zahraničně politické, a že český národ se musí rozloučit jak se svými svedenými německými spoluobčany, tak i s některými strukturami ekonomickými a politickými. Tento [...] pokus, promyšlený a machiavellistický, ztroskotal však stejně jako Háčovův velmocenský bezohlednost a na ideologickém fanatismu. Zajisté, existence jazykového národa po roce 1945 nikdy nebyla ohrožena; z české občanské společnosti, která nebyla jen organizací sociálně ekonomických zájmů, však nezůstalo takřka nic...“

V souvislosti s otázkou pojetí českých dějin se pak začala znovu objevovat také problematika „národní povahy“, od dob Chalupného cítěná coby možná alternativa k Masarykovu návrhu na řešení „české otázky“ v humanistickém smyslu českých dějin. Tentokrát však bylo vidění národního charakteru slabší ve svých formulacích sociálně psychologických a sociologických a silnější ve svém potenciálu moralizujícím (jako výklad selhání a neúspěchů) anebo (jak tomu bylo už u Palackého) jako zvláštní komponenta výkladu dějin, jejich souvislostí a specifiky. To dokládají například úvahy Milana Otáhalo *O české specifice* či Jaroslava Mezníka *O české malosti (a také velikosti)* atd. Se stejným motivem, zasazeným ale ještě do tradičních podob své formulace, bylo ovšem v zásadě možné se setkat v reakci na počínající normalizaci už na počátku sedmdesátých let v číslech 46–48 časopisu *Svědectví*. Tuto linii diskusí jsme však v našem výboru nesledovali.

Nejzákladnějším filosoficko-teoretickým otázkám pojetí českých dějin pak o něco později věnovali pozornost Bedřich Loewenstein (*České dějiny a národní identita. Sedm tezí*), dále ve dvou dalších, zde rovněž přetištěných příspěvcích Jan Křen (*Historické proměny češství, K diskusi o pojetí českých dějin*), Ivan Sviták (*Smysl dějin*) a v rozsáhlém historicko-systematickém přehledu také Jaroslav Marek (*Hledání smyslu*). Zatímco Loewenstein položenou otázku po národní identitě a s tím souvisejícím nacionalismu (zejména) ve druhé polovině 20. století exponoval na nejširší folii

rozporů univerzálního civilizačního a emancipačního vývoje a v náročné perspektivě takřikajíc světoobčanské, umožňující spatřit české dějiny jako nejednoznačné dějiny „soužití a vzájemného pronikání“ se sousedy a zároveň jako dějiny individuálních a skupinových výkonů i selhání, Křenova stanoviska jsou pevně vetkána do národního kontextu, ať už ve svých distancích nebo i přitakáních.

Křenovu velkou esej *Historické proměny češtví* z konce osmdesátých let je možné číst jako svého druhu vyústění všech shora zmiňovaných reflexí českých dějin z osmdesátých let a diskusí o jejich pojetí i smyslu, v jistém smyslu představující krok nad ně.

Spor o smysl českých dějin, personifikovaný Masarykem a Pekařem, sice podle Křena „přispěl k vyjasnění českých politických a morálních perspektiv v předvečer osudných rozhodnutí za první světové války“, ale už nestačil na založení „celistvého ideového plánu pro velký projekt nových českých dějin“, pročež si podle něj větší účinnost zachovalo pojetí „Palackého, literárně ztvárněné Jiráskem a vědecky oživené a zmodernizované Denisem“, které převážilo nad formulacemi Gollovy školy a jejich, podle Křena „nejvybavenějších příslušníků Josefa Pekaře a Zdeňka Nejedlého“, anebo i nad různě rozsáhlými a nestejně dovršenými pokusy ostatních (V. Husy, F. Grause či J. Slavíka), přičemž návrhy Patočkovy se mu zdají být spíše jen dokladem „kulturní cirkulace problémů“.

„Zestátňování historické vědy“, chápání historie v podmíněnosti „politickými konjunkturami“ a nejrůznější „monopolizace výkladu minulosti“, kolem kterých se česká diskuse osmdesátých let točila, jsou podle Křena projevem obecnější a procesuálně probíhající „krize dějin a dějepisectví“, což je ovšem problém, který by si zejména v Čechách zasloužil důkladnější analýzu z pozic sociologie vědění a také projasnění filosoficko-metodologických východisek chápání dějin a konstituce historických faktů. To v určitém smyslu platí i pro Křena, který si sice dobře uvědomuje, že „jakýkoli celistvý výklad dějin vyžaduje mnohonásobnou, vpravdě drastickou volbu z takřka nekonečného a neustále vzrůstajícího moře historických faktů“, ale principy, mechanismy a standardy této volby, která „předpokládá, obsahuje a sugeruje určité pojetí“, nechává vlastně teoreticko-metodologicky nekontrolovanými.

V emigraci působící Ivan Sviták se k problematice smyslu českých dějin vracel opakovaně. V knize *Dialektika dějin*, vyšlé v Kolíně nad Rýnem, této problematice věnoval rozsáhlou pasáž, jejíž první část s názvem *Smysl dějin* zde reprodukuje jako předposlední text našeho výběru. Sviták duchaplně poukazoval na mytologické složky diskusí o smyslu českých dějin, na s tím související „neurotické sklony národa“ ve vztahu

k realitě, na pověry o české bezúhonnosti a velikosti i o zvláštní roli kulturního konzumu a politické manipulace. V jejich perspektivě pak interpretoval i jevy tehdejší české současnosti. Jeho stanovisko bylo stanoviskem kriticismu šedesátých let, vybudovaného na požadavcích autenticity života (a boje s odcizením), který v normalizaci narazil na prohloubenou života a dále zvěčněnou podobu svého předmětu; zárodečné formulace nových stanovisek českého disentu už ale není jeho pozice s to zachytit.

Jak z hlediska vylíčení vývoje diskusí o smyslu českých dějin, tak s ohledem na „českou otázku“ samu je třeba vyzvednout také obsáhlou, materiálově i teoreticky bohatou přehledovou studii brněnského historika Jaroslava Marka *Hledání smyslu*, z níž zde ovšem z důvodů rozsahu můžeme reprodukovat pouze první část. Jedná se vlastně o první velký systematický výklad vývoje a proměn sporu o smysl českých dějin, časově objímající celé stoleté údobí mezi počáteční formulací *Našich dvou otázek* H. G. Schauera a mezi koncem komunismu. Pro Marka představoval spor jeden velký, rozsáhlý a obsahově nepřilíš diferencovaný proud diskusí českých vzdělanců (zejména historiků a filosofů, ale také sociologů, politologů a publicistů) a rozpadá se mu tedy spíše oborově než vnitřními teoretickými pozicemi, případně jen s ohledem na zájmy anebo posuny témat v důsledku politického a kulturního vývoje. K diskusím podle Marka dochází především z důvodů kompetenčních: „Protože v nich jde nejdřív o výklad minulosti a že za argumenty slouží poznatky historické vědy, podezírám historik všechny ostatní debatéry. Obává se, že když hledají za empirickými údaji vyšší řád, nakládají s fakty diletantsky a znásilňují je svými apriorními představami. Na počátku filosof namítá, že se historik nedovede povznést nad přízemní fakta, že je pro jejich souvislost slepý a že ji proto zamítá jako spekulaci...“

V Markově výkladu sporu se vedle běžně zdůrazňovaných opravňena ryka a Pekaře, Rádl a Slavíka navíc pro období předválečné opravně vyzvedá dnes opomíjený (a důležitý) Karel Vorovka, pro období poválečné pak J. L. Hromádka, Karel Kosík, Robert Kalivoda, Václav Černý a především Jan Patočka, v jehož díle podle Marka řešení původní problematiky vrcholí. Zejména toto druhé údobí zpracovává Marek v těsné reflexi s vývojem dobové evropské historiografie. Spadá nepochybně na vrub normalizační doby, že Marek do své studie mohl jen málo zapracovat výsledky prací domácích nebo v zahraničí působících autorů po roce 1968, a to ani ty, které vznikaly víceméně v jeho blízkosti (například právě shora zmiňovaný dvojdílný sborník k pojetí českých dějin z počátku druhé poloviny osmdesátých let).

Všemi těmito diskusemi osmdesátých let zvěřený prach českého dějepisectví se ale bohužel začal znovu usazovat na staré police archivních krabic.

Otázky, které určitá část nezávislého dějepiscectví v oné době předložila anebo naznačila, zůstaly po roce 1989 překvapivě málo tematizovány a vlastně dodnes nedořešeny – pravděpodobně také proto, že by svou povahou přirozeně vedly k ideově-politickým a generačním vymezení. Potřeba obnovy historických a politických institucí a zejména návrat diskriminovaných historiků po roce 1989 jako by tlačily na pojetí předtím generačně stabilizovaná a životem národa údajně posvěcená. *Main stream* historického bádání se s každodenností vrátil k dějepiscectví národnímu a politickému a k pohledům předtím charakterizovaným jako národně sociální a pokrokové. Nicméně koncepční otázky zralé pro svobodnou diskusi přetrvávají (jak dokládá například kontroverze o „českém historickém vědomí“ a „legitimačních funkcích historiografie“ z konce devadesátých let). S návazností na práce osmdesátých let by sem patřily především otázky: Co koncept pojetí dějin vůbec znamená a v čem je odlišný od formulace smyslu dějin? Jakou badatelskou a jakou ideologickou hodnotu tyto pojmy vůbec mají? Co dnes znamená český historický pozitivismus, realisticky přesvědčující, že významy jsou výlučně věcí dat a pramenů? V jakém poměru jsou cit pro „tlak historické látky“ samé a „autorská preparace událostí“ (Jan Křen) vůči údajné „nezávislosti“ hlavního tahu historického vývoje? Co se dnes vůbec dá rozumět historickou pravdou? Lze ještě stále, po strukturalistických a systémových výkladech historického procesu, hovořit o historické kauzalitě, jak se to u nás často děje v obranách odsunu? A zejména: Co v současné době může znamenat koexistence a konkurence různých pojetí českých dějin pro badatelský proces samotný (a pro historickou „ezoteriku“ vůbec) a co pro veřejné (respektive osvícenské) funkce dějepiscectví?

Jakkoli jde o otázky, které přesahují původní argumentace sporu o smysl českých dějin, stín, který na ně vrhá, je nepominutelný. Stejně jako jeho řešení „české otázky“, která se v průběhu let vrací ke svému masarykovskému východisku, totiž k problému nenacionalistických základů, nadstraničských zájmů a neprovinciální orientace české politiky.

MILOŠ HAVELKA

1 *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*, ed. M. Havelka, Torst, Praha 1995, 890 stran; 2. vyd., Torst, Praha 2000.

2 Mají být počátky naší národní existence spojovány spíše s Cyrilem a Metodějem, s postavou svatého Václava, svatého Vojtěcha, anebo spíše až s obrozením? Je pro naše tradice důležitější Jan Hus, anebo Jan Nepomucký? A kterou dobu máme vlastně považovat za rozhodující vrchol národního vývoje? Husitství, dobu barokní, národní obrození, první republiku?! Jak známo, třeba Masaryk vykládal první světovou válku jako pokračování válek husitských a Nejedlý udělal z husitů přímé předchůdce poválečného komunistického nástupu.

3 Jsme *Západem*, z něhož jsme byli propuštěni – a v této souvislosti je lhostejné, zda vlastní vinou po roce 1948 nebo už zradou mocností v Mnichově – a do něhož se po zhroutil reálného socialismu vracíme? Nebo se naopak v zájmu národního přežití musíme sklánět *k tomu tam ... dubisku*, jak básnil Kolár a po něm věřilo mnoho českých politiků, a patříme tedy spíše *Východu*, když navíc – jak dokládá řada tvrzení zejména z doby po druhé světové válce – i naše socialistická orientace je prý výslednicí průběhu našich dějin? Anebo, jak formuloval už Palacký, jsme snad „*mostem*“ mezi obojím, prostorem „*třetích cest*“, zvláštním způsobem disponovaným pro evropské kulturní, politické, ekonomické atd. prostředkování, onou „*střední Evropou*“, jejíž kulturní a politické šance prý byly navždy promarněny rozpadem Rakousko-Uherska, jak se znovu diskutovalo například v osmdesátých letech minulého století? Sem patří i řešení otázek našeho kulturního typu, hesla o „*návratu do Evropy*“ atp.

4 Vedle právě zmíněných připomeňme Jana Patočku (*Co jsme a co nejsme*, 1965, *Co jsou Češi? Soubor textů k českým dějinám a české filosofii*, 1994), Otakara Jozířka (*Jaký je zděděný charakter českého národa*, 1903, pod pseudonymem Josef Dyrhon), F. V. Kolátora (*Poznejme svoji českou povahu*, 1905), Karla Čapka a Emanuela Rádlu (v diskusi *O podstatě češství*, 1918), Josefa Holečka (*Národní moudrost*, 1919), Arne Nováka (*Těžká kniha*, 1924), Václava Sobotku (*Masarykův realismus a dnešní problémy českého nacionalismu*, 1924), I. A. Bláhu (*O české národní povaze*, 1924), F. V. Krejčího (*Češství*, 1931), Jaroslava Durycha (*Češství v Evropě*, 1928, *Česká intelektualita*, 1937), Františka Kovárnu (*Česká střízlivost a český patos*, 1940), Evžena Steina (*Čeští historikové o charakteru národa*, 1946), Jaroslava Kohouta (*Jaké schopnosti má náš lid*, 1948), Ladislava Radimského (*Rub a líc našeho národního programu v atomovém věku*, 1959), Miroslava Holuba (*O národní povaze české*, 1965), Ivana Jelínka (*Malý národ s velkými myšlenkami*, 1968), Zdeňka Sudu (*O národní povaze české*, 1971), Petra Pitharta (*Pokus o vlast: Bolzano, Rádl, Patočka a my v roce 1979*, 1979), Jaroslavu Peškovou (*Problém tra-*

dice a jejího vlivu na národní charakter, 1983), Karla Severu (*Kdy a co nás kazilo*, 1985), Petra Krále (*Být Čech*, 1986), Pavla Tigrida (*Jací jsme, když je zle*, 1986), Jaroslava Mezníka (*O české malosti - a také velikosti*, 1988) a Josefa Jedličku (*České typy aneb Poptávka po našem hrdinovi*, 1992). Vedle nepochybně mnoha dalších by se neměly pominout dvě práce z poslední doby: *Národní povaha naše a těch druhých. Sebeklamy a předsudky jako dějnotvorná síla* Petra Rákose (2001) a Ladislava Holého *Malý český člověk a skvělý český národ. Národní identita a postkomunistická transformace* (2001).