

KONTURY SOUDOBÉHO MYŠLENÍ O DĚJINÁCH

JAROSLAV MAREK

Přestože poválečná doba zabírá už takřka polovinu století, nedovedeme přesněji určit a popsat posloupnost i vztahy ideových a duchovních proudů, které charakterizují celou epochu nebo její úseky. Vnímáme souběžnost i protikladnost tendencí, směrů, učení. Některé jsou staršího data — fenomenologie a pragmatismus, některé prodělaly renesanci a transformaci jako marxismus, novotomismus a novopozitivismus. Jiné nabyly plnou tvářností až v druhé polovině století — existencialismus či strukturalismus. Šířka, intenzita a trvání jejich vlivu byly rozdílné, různá byla i jejich ambicióznost. V očích toho, kdo, nefilozof, měl jakousi představu o myšlenkových soustavách minulosti, vynikaly některé společné rysy, jimiž se nové směry odlišovaly od filozofií předešlých století. Nebyly to už ucelené doktríny odvažující se řešení všech problémů a podávající výklad celého bytí. Proto byly méně použitelné jako východisko ideologií. Vztah mezi nimi a historií byl spíš střízlivý než nadšený. Označení myšlenkového klimatu po roce 1945 jako éry konce ideologií bylo jistě nadsázkou. Bylo však přiléhavější, pokud myslíme na poměry v myšlení a bádání o dějinách. Historik, který dovršoval svoje exaktní poznání ideologickou konstrukcí, byl výjimkou. Nečekané a racionálně nevysvětlitelné katastrofy znechutily historikům roli proroků. Přivedly je ke střízlivosti a nedůvěře k příliš velkorysým vizím. Pro ně nenašli v soudobých filozofických učeních oporu. Existují a existovaly jen dvě ideologické, filozoficky podložené koncepce, které pretendují na univerzální platnost svého výkladu skutečnosti: křesťanská, lépe řečeno katolická filozofie dějin a marxismus. Jejich nabídka totálního pochopení všeho může imponovat a přitahovat. Avšak v myslích lidí, kteří se obejdou bez vlastnictví posledních jistot, vyvolává sebejistota nedůvěru a odkazuje do mezí racionálního vědeckého poznání. U nás nedávno vydaný soubor *Umění ve století vědy* nedokazuje velkou chuť vědců jakéhokoli vyznání řídit se ideologickými postuláty. V historické vědě je tomu podobně, pokud není postavením svých reprezentantů vázána na oficiální doktrínu. To ovšem nevyklučuje fakt, že obě tyto sekulární ideologie měly epochální vliv na myšlení vědců, kteří se k nim hlásili nebo je potírali. Avšak bádající historik nerad opouští půdu své empirie a ponechává spekulace o původu a cíli dějin filozofům a teologům. Poslední velká filozofie dějin, jež byla dílem historika — myslím A. J. Toynbeeho — patří ještě do první poloviny století. Ani ona nepopírá tendenci ke zvěcnění úvah o dějinách. Liší se od všech filozofií, jež ji v novověku předcházely, a to i od bezprostředně předcházející, Spenglerovy. Toynbee neobjevuje obsah, náplň dějin, jejich ústřední motiv — ať je jím ztělesnění světového ducha nebo biologický proces vzniku a rozkladu civilizací. Formuluje místo toho morfologii dějin, rámce, ve kterých se rozvíjí rytmus výzev a odpovědí, jež člověk a lidstvo přijímají a podávají. Na tomto rozhodujícím rysu Toynbeeho filozofování o dějinách se nemění nic, ať autorovu víru v konečné vyústění věčného vlnobití přijímáme nebo odmítáme.

Je to rys, jehož analogii najdeme všude tam, kde se po válce o filozofii dějin uvažovalo. I z toho, co jsme schopni zaznamenat, je zřejmé, že

poslední slovo k filozofické problematice dějin nebylo dosud řečeno. Stále se vynořují otázky, na něž není v žádných skladištích prefabrikovaná odpověď. Teoretickým problémům dějin a dějepiscectví jsou ve světě věnovány speciální revue a bibliografie, počty knižních titulů jdou do stovek. Z Popelky se stala hýčkaná princezna, takže G. DUBY zdůrazňuje, „nemá zálibu v teoriích“ a že raději „vykonává své řemeslo“, že je mu cizí pseudovědecký žargon některých humanitních věd. Poměry se změnily natolik, že země, kde se filozofie dostává nejčastěji do kontaktu s historií, není už jen tradičně Německo. Stejně bohatá literatura vychází v Anglii, Francii, Itálii, Polsku, Spojených státech. To, co se objevuje v katalogích knihoven pod heslem *History and Theory, Theorie der Geschichte*, liší se však položením těžiště zájmu nejen od naší produkce, ale i od předválečné literatury vůbec. Zjednodušeně řečeno je naprostá většina těchto prací věnována logice a noetice historického poznání a v tom i problému novějšímu a speciálnějšímu — logice historikových výroků a sémantické výstavbě jeho textu. V anglosaských zemích na cestě od Collingwooda k Popperovi převažují analytické úvahy ne o smyslu toho, co se událo, ale toho, co historik vypovídá. Výstavba a obsažnost historikova diskurzu přitahuje pozornost francouzských epistemologů, jejichž vývoj naznačuje posun od R. Arona k P. Veynovi. V Německu umožňují podobné směřování rezidua hermeneutiky aktualizovaná badateli kolem R. Kosselecka i odlišně orientovaní vědci typu J. Rüseny a H.-U. Wehlera. Nové motivy vnesl do filozofie dějin marxismus. I tam, kde byly odmítány jeho politické předpoklady a důsledky, nikdo se nepokusil s úspěchem popřít důležitou skutečnost: že bez působení marxismu by byla oblast sociálních a hospodářských dějin terénem sotva zmapovaným a že by obraz historické totality zůstával jednostranným, plošným průmětem.

Ovšem něco jiného je abstraktní filozofickohistorické schéma, předkládané v oficiálních příručkách, a něco jiného je důkaz působení spekulativní koncepce na denní praxi historiků. I marxistický historik je ve vztahu k postulátům své filozofie vybíravý, a to tím víc, čím víc zasahuje do jeho operací s údaji pramenů. Problematický je i vztah marxismu — stejně jako druhé ideologie s univerzalistickými nároky — k pojmu filozofie národních dějin. Obě myšlenkové soustavy mají nárok pochopit a vyložit vývoj celého lidstva, ať spěje k beztrždní společnosti nebo k věčné spáse. Proto nemohou uznávat specifický smysl dějin jednoho národa, s výjimkou židovského. Dějiny lidstva jsou pro křesťana i marxistu podřízeny obecně platným zákonům. Historik může jen zjišťovat, jak se obecné zákonitosti projevují v dílčích historiích a jak se dílčí historie skládají v obecný dějinný pohyb. Tomu, kdo se hlásí k některé z obou univerzalistických koncepcí, musí být otázka po smyslu českých dějin zbytečná. Buď je odpověď předem známa, nebo jde o pseudoprobém. Proto jsme mezi těmi, kdo o smyslu českých dějin přemýšleli, takové gnostiky nenašli. Převládali vždy takoví, kteří patřili k střednímu proudu české kultury. Svým světovým i občanským názorem se řadili do linie, v níž stáli liberální demokraté, umírnění protestanté, nemarxističtí socialisté a radikální pokrokaři.

Vývoj v našem prostředí byl od roku 1945 všechno jiné než přímočarý a nenavazoval na to, co předcházelo před válkou. Ze vzdálenosti desetiletí

vidíme čím dál jasněji, jakou a ve svých důsledcích dodnes nezacelenou ránu způsobily našemu kulturnímu a zejména vědeckému vývoji okupační hekatombu. Nejenže byla, zejména ve sféře humanitních věd, vyhlazena celá vrstva vědců ve svém nejtvůrčivějším období, ale odešli v nich i vychovatelé dalších generací. Ti, kdo přežili doma nebo v emigraci, neměli pro krátkost a výjimečnost prvních poválečných let možnost obnovit kontinuitu ve střídě vědeckých generací. I její zbytky byly definitivně likvidovány za krátký čas. Ubylo osobností, které se mohly úvahami o dávném i časovém smyslu dějin zabývat, a hluboce se změnily podmínky pro něco takového. Kontinuitu přerušily reorganizace vědeckého života, převraty institucionální a personální, jejichž řada, jak se zdá, nikdy nekončí. Přerušily ji tak hluboko, že po čtyřiceti letech může připadat Nejedlého propagandistická verze o českých dějinných tradicích jako poselství z dávného světa. Přes úctyhodnou pevnost přesvědčení lidí druhu J. Werstadta a J. Slavíka, kteří se dožili tolika a tolika věcí, válka podlomila i u nás víru, že jako u Kollára čas vede k vítězství pravdu. Třebaže se mohlo zdát, že léta 1939—1945 byla jen epizodou a výjimkou, zůstala nadlouho podvrácena víra v zajištěnost národní existence a v obecný pokrok lidství, demokracie ve světě. Na tomto bolestném vystrážlivění se mnoho nezměnilo až do roku 1989.

Dokonce i tam, kde byl názor na svět zakotven nejhloběji, pojila se setrvačnost přesvědčení s proměnami. Myslím na názory spjaté s náboženskou vírou. Mluvit bez rozlišení o křesťanském pojetí českých dějin je ovšem zjednodušením. Máme-li na mysli poměry české i československé, zakrývá užívané označení podstatný rozdíl mezi tím, jak vidí a vykládá české dějiny katolík či protestant. Pokud jsem schopen orientace po okolí, není pro to v žádném jiném, konfesijně rozděleném národě obdoba. Nadto se tato dvojkolejnost vyskytuje v zemi, kde jsou skutečně vyznávající příslušníci církvi menšinou populace. Příčina je jistě dána historií, vztahem katolické církve ne snad k národnímu hnutí, ale její hierarchie k politickým zápasům v 19. století. Za druhé pak mimořádnou autoritou dvou programátorů, Palackého a Masaryka, kteří vnutili společnosti vlažně katolické nejen svou národní a státní ideologii, ale také hodnotící hlediska zavázaná evropskému i zámořskému reformnímu hnutí. Rozlišení dvou pohledů si zachovává pozoruhodnou kontinuitu. Z názorů, které mohly být v posledních letech vysloveny a poněkud zpřístupněny, vyplývá, že se dokonce zpřísnila měřítko katolických a ekumenismem málo zasažených kruhů navazujících na orientaci konkretizovanou jmény J. Durych, Řád, Obnova. Vzepětí a pády národa se stále měří, řečeno slovy velkého prozaika, mírou naplnění nadějí katolictví v českých zemích. K odměřenému, Voogta pomíjejícímu vztahu k Husovi se druží přítakání Bílé hoře, přibýly odsudky renesance a osvícenství, zesílil despekt k pouhé vědě. Nesporně temné stránky dominujícího katolictví se odůvodňují pronikáním nekřesťanských prvků, například římského práva do inkvizice. Trvá nedůvěra k demokracii, která údajně musí bez náboženského podkladu ústít v totalitu. Dostavuje se opovržení ke společnosti, v níž se dá o všem hlasovat. Konec tohoto chmurného verdiktu představuje temná vize českého dějinného vývoje s vrcholem v 13. století, po němž následuje, dobře počítáno, sedm století úpadku.

Ve srovnání s takovými fundamentalistickými názory vane z autorů,

spjatých s reformovanými církvemi, duch změn. Je jim cizí jásot dogmatických katolíků a marxistů nad postupem a vítězstvím jejich názoru ve světovém měřítku, nad triumfem zaplaceným degradací vlastního národa na přetvářený materiál. Jistě je předčasné usuzovat na základě kusých znalostí na obecný vztah církvi nebo věřících k národnímu osudu. Máme-li však k dispozici výroky, vztahující se k problému smyslu českých dějin, je těžko neodlišovat tolerantnost od zaujetí. Netvrdím tím, že konfesijní příslušnost vede k intenzivnějšímu prožívání národního osudu a zaručuje správné směřování. Pro vyváženost soudu stačí poukázat na tragické vyústění osudu tak pronikavého a opravdového myslitele, jako byl J. L. Hromádka. Jak přesná byla jeho diagnóza postavení českého liberálního myšlení po druhé světové válce, tak nespravedlivý byl jeho soud nad jeho hodnotami. Hluboce nesprávný byl i odhad toho, co znamená udržení tradice tohoto liberalismu ve srovnání s Hromádkovými poválečnými soudy. Při jeho výroku o Čapkově a Langerově generaci, o tom, že „myšlenková i citová stavba jejich typu bude stát v nové revoluční době jaksi bez pevných základů“, zdá se, že se Hromádkův odhad, že „bude jim patrně scházet tvořivá radost“, bude vztahovat spíše na člověka jeho, Hromádkova ustrojení. [Přesvědčuji se, že generace, ke které patří Kohák či Hejdiánek, vyvodila závěry ze zkušeností předešlých desetiletí a překonala exkluzivitu konfesijního nazírání.]

Tam, kde základy myšlení nevycházely z náboženské víry, nebránilo nic myšlenkovým proměnám ještě výraznějším. Skepse vůči dějinám jako učitelce života se snadno přeměňovala v nevíru, zejména když historikové, kteří se jimi měli řídit, příliš snadno podléhali tlaku či pokušení zvenčí. Byl jen krok k podezření, že historikové nemají schopnost či odvahu vůbec pravdu historie zpřístupnit. Na tom nic nezměnilo odvolávání jedněch na jedině vědeckou metodu, ani opatrnost, se kterou se jiní vyhýbali jen poněkud choulostivějším tématům. Všude pronikají od konce války miasmy zklamání a nevíry v dějiny.

Před dvaceti lety se tyto pocity u nás vyhroutily do debat o nesamozřejmosti národa a o českém údělu, o ohrožení národního bytí. Nyní, když se ujímají slova příslušníci generace zbavené vaculíkovské opory republikánského písemného mravu, vedou pochybnosti k nejistotám o smyslu národního státu, k nostalgickým výlevům monarchického zabarvení, k nové variantě národního nihilismu. Výroky toho druhu, jaké pronesl J. Hutka, jsou jen krajním excesem. Ale i v literatuře vysokých poloh — a ta vypoví o dnešním stavu historického vědomí víc než produkce odborného dějepisce — přerostl nejen v antiiluzivní, ale i antinoetický vztah k dějinám. Byl kdysi úsměvný v Čapkových apokryfech, přešel ve skepsi M. Uhdeho, v pochybnosti o ceně ušlechtilých činů u K. Michala a nakonec vyústil v cynickou nevíru, že vůbec kdy existovaly etické motivy jakéhokoli činu, jak nám vnucuje J. Šotola. Jestliže je v myšlení o dějinách patrný přesun na pozice často protikladné původní, je i důvod předpokládat, že se proud změn nevyhnul samotné vědě o dějinách a jejich filozofii. Na nich se ukázalo, že přehodnocování, strážlivost a skepse nebyly u nás jen výsledkem domácích nálad, ale součástí vln, které zasahovaly podstatnou část poválečné Evropy. Český čtenář, který po válce dostal do rukou Blochovu Obranu historie a četl stránky, na nichž se historik přiznával k nedostatečnosti svého filozofického vzdělání, narazil

za čas v textu domácí provenience na konstatování, že „filozofie svými otázkami nezasahuje do problematiky historie, nýbrž zkoumá předpoklady jeho [tj. historikovy — pozn. J. M.] vědy a provádí tak práci, kterou historik svými prostředky a v rámci své vědy vykonat nemůže“. Obdobné ladění obou výroků je zřejmé. Přitom za Rýnem mluvil vynikající medievista tkvící svým vzděláním v době dávno před oběma válkami a v kulturním prostředí nám vzdálenějším. Naším autorem je filozof generace, která myšlenkově zrála, když Bloch umíral, totiž K. Kosík. Blochův výrok není významný jen proto, že dává do jisté míry absolutorium historikům, kteří slychají výtky o své neteoretičnosti. Je důležitý hlavně proto, že analogie mezi oběma výroky vybízí k hledání odpovědi na podstatnou otázku, která, nevyslovena, stojí v pozadí všech rekapitulací názorů na filozofii dějin: zda jsou jen snůškou individuálních nápadů a výroků, nebo zda se za jejich protiklady a shodami uplatňuje hlubší, skrytá souvislost.

Je to otázka, kterou si v posledním půlstoletí začaly klást jak speciální vědy, tak filozofie — od R. Jakobsona po M. Foucaulta. Otázka, zda — ať v dílech významech gramatických forem nebo ve schemech, jimiž vyjadřovali svoje představy o řádu skutečnosti Ricardo, Bopp a Cuvier — neexistují „jisté konstantní, organizující, stmelující prvky, prvky, které jsou nositeli jednoty“, jak se ptal jednou jazykovědec a po druhé filozof. V našem případě jde o zodpovězení otázky, co — kromě času, kdy byly vysloveny — spojuje ve vyšší celost názor Blochův a Kosíkův i všechny další.

K položení takových otázek nevede jen nahodilá konfrontace dvou citátů. Vynucuje si je celá intelektuální a kulturní atmosféra poválečné doby, a to i u nás. Přes všechny otřesy se obzor našeho vnímání rozšiřoval. Začali jsme rozeznávat obrysy evropské vědy, kde ze scény mizeli představitelé starší generace. Ve střetání ideových proudů byla naše orientace těžší než před válkou, kdy byla hladina duchovního života ustálenější. Ve filozofii blízké humanitním vědám se ujímali slova myslitelé vyrostlí na půdě neovládané již pozitivismem. Ti byli, jak to měli na mysli Šalda a Vorovka, schopni „rozletu k slunci absolutna“ a nebyli jen „užitkoví a užiteční hospodáři lidské rodiny“. V první vlně to byl J. Patočka, který posléze svým působením překročil hranici poválečné doby a patří k naší současnosti. Pro ty z nás, jimž se otevřel svět myšlení až po válce, byl zjevem znepokojujícím. Rozešel se s tradičními stereotypy české filozofie, uvedl ji na nové dráhy a spojil se světovým myšlením nejnovějšího data. V jeho opravdovost a hloubku věří i historik, přestože stojí nad jeho celými stranami v skličujícím neporozumění.

Většina témat, jež zpracovával, byla — tak jako jeho pojmový aparát — bez obdoby v minulosti. A přece tento abstraktní myslitel temného, zaumného jazyka, vymykajícího se české filozofické dikci, byl od počátku své cesty přitahován záhadami dějin, dějepiscectví a češtví. Řada jeho úvah počínaje svazečkem o české vzdělanosti po dopis-esej o tom, co jsou Češi, není jen řadou exkurzů, ale souvislou linií. Patočka byl nakonec autorem našich nejsoustavnějších a nejoriginálnějších úvah o filozofii dějin. Autorem nad jiné nesnadným, protože překračujícím meze, do nichž se zavírala tradiční česká filozofie.

Interpretace jeho názorů na dějiny je nesnadná pro náročnost textů

samotných, ale i pro nepřístupnost toho, co bylo napsáno a již nevytištěno. Právě to, co napsal ve své poslední etapě a týkalo se velkou měrou dějepiscectví a minulosti, zůstává rozptýleno a je známo jen úryvkovitě. Během čtyřiceti let se jeho stanoviska měnila. V roce 1936 definoval tradičním způsobem filozofii dějin jako „všeobecně formulovaný výklad základních fakt dějin určitých národů... vyzdvihující základní síly a rysy dějinného procesu“. V roce 1969 ji nazval jednou z nejproblematictějších disciplín představující pro něho „vážený filozofický problém“, jenž „stojí před námi jako naléhavý myslitelský úkol. Jejím úkolem je na jedné straně určení dějinnosti člověka po stránce objektivní a na druhé straně problém základních kategorií historiografických po stránce subjektivní, myšlenkové. Východiskem musí tu být kritérium odhalení speciálních předpokladů metafyziky dějin...“ Takový výrok se zřetelně liší od dikce předcházejících českých filozofií dějin; tak zřetelně jako Patočkova fenomenologická deskripce od akademické filozofie třicátých a čtyřicátých let. Rozdíl se ještě zvětšuje, když Patočka soudí, že je „zvláštnost pěstovat něco takového jako filozofie dějin“ a že to, co se za ni samo pokládá, jako v případě Rádlově, je „filozofie dějin vůbec“. Patočka se sám vyjadřoval o svých tezích jako radikálních a smělých. Při náročnosti a jisté ezoteričnosti jeho formulací je pochopitelné, že se dočkaly protějšku až později, a to od filozofa mladší generace. K. Kosík začal svou dráhu prací z dějin českého politického myšlení, v níž byl historický zřetel silnější než ve většině studií na podobné téma. Jeho ideové a filozofické východisko bylo jiné než u Patočky. Má-li však inflační pojmenování představitel mít nějaké oprávnění, pak asi patří právě jim jako nejvýraznějším reprezentantům dvou dominantních myšlenkových koncepcí druhé poloviny století na naší půdě. Spojuje je však ještě něco jiného než tzv. dialektický protiklad? Ztělesňují jen dva protikladné proudy dobové filozofie, nebo spolu tvoří filozofii epochy, jak o ní v souvislosti s Masarykem uvažoval L. Nový? Představa o vzájemné spjatosti či homogenitě kulturních jevů v rámci velkých dějinných úseků není jen dílem moderní epistemologie. Má svou dlouhou prehistorii a našla svoje teoretické odůvodnění u T. W. Adorna. Jejím nejznámějším výrazem je užívání pojmů z dějin uměleckých slohů pro periodizaci dějin duchovních. Konstatování o existenci duchovního klimatu doby, které vtiskuje svůj ráz dobové tvorbě, o vúdčích idejích doby, o řádu myšlení, kolektivním povědomí a duchu doby, je spíš opisem faktů než jeho vysvětlením. V posledních desetiletích se v souvislosti s tezemi M. Foucaulta ujímají pro pojmenování tohoto kulturního kontextu výrazy jako epistemologické pole, myšlenková struktura doby a především dobový diskurs. Foucault sám mluvil o implicitních systémech, jež bez našeho vědomí určují naše každodenní chování. Míni se tím koherence základních nejabstraktnějších a nejformálnějších kategorií vnímání, výkladu a popisu reality. Ty jsou jednotlivci uloženy a pro svou nadosobní závaznost jsou bezprostředně nevnímány. Imperativnost těchto kódů je zcela zřejmá na jazyku, jehož řádu se všichni, s výjimkou patologických případů, podrobujeme, i když používáme systémy jazykových znaků k výročkům naprosto protikladným. Konkrétnost, se kterou vyjadřuje umění odlišné vidění věcí v různých dobových diskurzích, podněcovala konečně nejen Adorna a Foucaulta, ale i Patočku. V roce 1968 v přednášce o krizi racionální civilizace a úlo-

ze umění podal svůj návrh na členění duchovního vývoje lidstva a naznačil kritéria členění. Budiž na okraji řečeno, že Patočka i Foucault rozlišují jen malý počet oněch velkých epoch řádu myšlení, menší, než jich mívají obvykle periodizace historiků. Foucault mluví podrobně o dvou velkých předělech vývoje evropského ducha, totiž v polovině 17. a na počátku 19. století. O tom, co předcházelo a následovalo, podrobně nemluví. Navenek jde u něho o jeden z dalších pokusů periodizovat dějiny, tentokrát založený na jiných kritériích než ta, s nimiž pracuje historická věda. Pokus zatížený nadto tím, že jeho autor byl přes svoje ohrazení považován za typického představitele strukturalismu; strukturalismu obviňovaného, počínaje Sartrem, že chce zrušit dějiny a nahradit je sledem nehybných struktur.

Mělo by být zbytečně připomínat Foucaultovu terminologii a periodizaci, kdyby v témž myšlenkovém ovzduší a době nekrytalizovala jiná teoretická koncepce, tentokrát jako dílo historika. Je to konstrukce, která umožňuje spojit dvě věci: existenci věčného řádu platného pro epochu měřenou staletími, řádu uloženého a nadindividuálního, s mnohotvárností a proměnlivostí doby prožívané a vnímané současníky. Myslím tím postupně propracovávanou i modifikovanou myšlenku F. Braudela o existenci několika rovin, plánů, vrstev historického času. Nebo jinak řečeno poznatek o rozdílném tempu a rytmu času, v nichž se rozvíjely různé stránky existence lidí, lidských a pro lidi určených výtvorů. Je to koncepce rozlišující vrstvu historické reality, jež je z hlediska existence individua nehybná a tvoří základní rámec dějin, dále vrstvu fenomenu dlouhého trvání přesahujícího život člověka i generace, potom rovinu seskupení faktů, jejichž posun v čase vnímá už i individuum, a nakonec kumulaci individualizovaných skutků a činů trvajících o málo více než okamžik. Braudel chtěl svou čtyřčlennou hierarchií — permanencí, struktur, konjunktur a událostí — utříditi fakty a reality více méně hmotné a konkrétní. Nic však nebrání, abychom pokládali epochy mezi dvěma zlomy v dějinné kontinuitě myšlení za analogie útvaru dlouhého trvání, tentokrát v okruhu skutečností ideových: za epochy, v nichž platí základní kódy kultury, jež určují její jazyk, její percepční schemata, její výměnu, techniky, hodnoty, hierarchii praktik, řečeno s Foucaultem. Současníci vnímají tento řád pro pozvolnost jeho změn jako nehybné trvání — asi tak, jako mají v našich očích pevné místo stálice na obloze, i když víme o jejich rozpínání rychlostí vymykající se pozemským mírám. Na podkladě takového řádu vstupuje do světa individuum, vnímající nejsnáze a často jedině jevy podléhající prudšímu pohybu. Mezi ně patří i myšlenky, které vznikají, prolínají se, popírají i zanikají, ale vždy vyrůstají z téhož podkladu a užívají stejného jazyka.

Spojují tedy podněty dvou teoretických koncepcí v hypotézu, že záleží na měřítku, v jakém vnímáme epochu, zda v ní vidíme pohyb nebo trvání. Podle zúžení zorného pole a podle zaostření na různé roviny faktů můžeme jednou vnímat stabilitu, jindy pohyb a vývoj různého tempa. Ve velkém měřítku permanencí a struktur vidíme souvislost a nikoli disjunkci mezi protikladnými názory. Myslím například na vztah Patočkova výroku, že „smysl v dějinách nikdy nedosáhne objektivitu a faktičnosti“, ke Kosíkovu soudu, že „smysl dějin leží v dějinách: v dějinách explikuje člověk sám sebe a tato dějinná explikace... je jediným smys-

lem dějin“. Na této vyšší rovině epochy a v odstupu, jak ho dávají jedno či dvě desetiletí, potkává se Patočkův názor, že „filozofie dějin českých je dnes neaktuální nejen prostředky, nýbrž také tím, že ideologická potřeba, která ji kdysi vyvolala, neexistuje“ s Kosíkovým přesvědčením, že „jsme pozadu za obrozenci, kteří uvažovali o kultuře v souvislosti se smyslem národní existence. Pro nás česká otázka již neexistuje. Održením úvah o kultuře od přemýšlení o filozofii českých dějin jsme se vzdali nejpodstatnějšího zdůvodnění kultury... čím jsme a čím můžeme být? Existujeme ve střední Evropě jako příčinlivý, poslušný a pracovitý národ nebo si troufáme víc? Kdo určí však hranici a kdo zdůvodní obsah naší troufalosti, jestliže přemýšlení o české otázce již patří minulosti?“ Přijme-li domněnku o společném kulturním kódu naší doby, který je nám uložen, vysvětlíme, proč si oba protichůdci vyměnili party, že marxista přejímá apologii buditelů a že fenomenologický existencialista uvažuje o vztahu základny a nadstavby. Nad hlubokými duchovními proudy těkají naše proměnlivé myšlenky, všechny unášeny jedním směrem.

Zbývá dodat, že předchozí exkurs do cizí duchovnědy nebyl jen nadbytečnou informací. Postupně už vešlo ve známost, že základy vědecké metody zvané strukturalismus byly kladeny především na půdě české a že k názorům, které byly v druhé polovině století formulovány v cizině, událo se v našem prostředí víc než jen náběhy. Už samo Braudelovo rozlišování vrstev historické skutečnosti podle času jejich změn má protějšek v české koncepci z třicátých let o „faktu jako souboru strukturálních a hierarchizovaných vztahů“ a o existenci „kulturního povědomí společenského celku, v němž existují jednotlivé vývojové řady kulturních jevů, mezi nimiž může být jak shoda, tak jakýkoliv druh neshody“. Dávno před tím, než byl v díle autora Slova a věci a Archeologie vědění podán popis několika sekulárních ideových komplexů znamenajících cestu evropského ducha dějinami, byly položeny v české vědě a v českém jazyce základy k vidění kulturní skutečnosti jako fenoménu spojujícímu ve své výstavbě i zdánlivě heterogenní složky a řadicímu je ve vyšší významové celky. To, co napsal Jakobson například v epochální studii o konstantách a proměnných složkách, substrátu proměn, rozlišení prvků variačních a invariant, o sémantické výstavbě Puškinova díla, vztahuje se i na vzájemný vztah výroků obou citovaných filozofů. „Platí-li, a to mnohdy současně, obě opačné definice, znamená to, že vlastně neplatí ani jedna z nich, nebo přesněji řečeno, obě jsou nedostatečné. Znamená to tedy například, že ani přijímání reality nebo boha nebo revoluce ani jejich zavrhování není specifické“. A že tento způsob vyššího, sjednocujícího nazírání nebyl vlastní jen jedné vědecké škole, naznačuje i výrok vztahující se k našemu tématu. V. L. Tapié v úvaze nad protikladem Pekaře a Masaryka formuloval závěr, že přes všechno, co oba dělají, Masaryk i Pekař jsou z Krista.

Co je však specifické nejen pro myšlení filozofů naší nedávné minulosti, ale i pro historické myšlení a historickou vědu, co je specifické z hlediska jejich přináležitosti? Rozhodnout, zda žijeme v nové epoše vidění a vědění nebo zda pokračujeme ve starých rámcích, je těžké. Ještě těžší je postřehnout a popsat pořádkující principy dobového nazírání a vyjadřování poznání, dobový diskurs, když nemůžeme pohlédnout zvenčí na vlastní dobu. Koncepce o filozofii dějin, jak jsou výsledkem úvah

filozofů, sociologů, historiků a myslících lidí vůbec, používají jako svého staviva poznatků, které snáší odborná historiografie. Ani tam, kde se spekulace nejvíc vzdaluje od empirické základny, nemůže ji zcela opustit, popírat její premisy. Naopak ovšem odborné dějepisce se necítí tak vázáno na filozofii. Dnes neplatí právě tak, jako neplatilo v okamžiku srážky Gollovy školy a Masarykovy sekty, že historiografie musí respektovat to, co jí nabízí filozofie a teorie dějin.

Přesnější popis teoretických základů současné historiografie respektive filozofických důsledků historikova poznání by předpokládal podrobnou znalost dobového dějepisce. Avšak i bez ní může ten, kdo sleduje dějepisnou produkci v krajní neúplnosti, postřehnout, že při její rozrůzněnosti existuje obecná shoda o několika základních premisách, na jejichž respektování se zakládá vědeckost disciplíny. Tak se už dávno ví, že práce historika nezáleží v pouhé registraci a reprodukci faktů vyčtených z pramenů. Přijímá se i tvrzení, že heuristická, interpretační, kritická a formulační činnost předpokládá aplikaci metodologických, tedy teoretických zásad, jež sice nejsou historikovým výmyslem, ale jež respektuje. Chápe, že se této konkrétní logice neučí programově, ale že ji přijímá jakoby rozpuštěnou při aplikaci pracovních postupů vybroušených tisíciletou praxí předchůdců a učitelů. Historik se smíruje s podrobeností těmto pravidlům proto, že filozof není jejich tvůrcem, ale že je vyvozuje z praxe historiografie. Historik respektuje i závěr, že překračuje hranice řemeslné techniky tím, že něco z minulosti pokládá za historický fakt; tomuto určení předchází výběr, opřený o historikův systém hodnot. Ty jediné dovolují konstituovat výsek minulosti jako relevantní historickou realitu. Dějepisci je dále zřejmý poznatek, že vedle filozofie skryté v metodologii ovlivňuje filozofie jeho dílo ještě z druhé strany. Jakmile se pokouší o spojení dílčích poznatků v souvislou řadu nebo dokonce o výklad jejich seřetění, dostává se do hájemství filozofů. I když izolované fakty spiná jen v chronologickou řadu, vkládá do událostí vyšší řád. Vytváří jednu možnou konstrukci minulé skutečnosti, jež v empirických faktech plně obsažena není. Historik nemůže zabránit, aby se jeho výsledků nezmocnil vedle filozofa a sociologa každý, kdo má zájem a schopnost porozumět jeho líčení a výkladu. Sám svou odbornou kompetenci nerad překračuje a jen sleduje, nakolik se pásmo úvah neodpoutává nepřipustně od vrstvy fakticity. U historika nadaného schopností přísné sebereflexe se dostavuje poznání, že je determinován myšlenkovými apriori svého duševního vybavení, vzdělání, situace. A ještě dále i vědomí, že právě proto není nikde zaručena objektivita a konečná platnost jeho soudů a obrazů. Ví však, že nesmí připustit, aby byl jemu předaný a jím osvojený myšlenkový aparát zaměňován za aktuální, podle proměn dne vystřídávané instrukce, k jakým výsledkům je třeba dospět a kdy je nutné je disciplinovaně zavrhnout. V minulosti se nad podobným základním inventářem tyčila smělá konstrukce dotýkající se záhad osudu člověka i lidstva. Dnes na prostě, z níž zmizely velké systémy, najdeme jen méně náročná, zato pevněji založená hlediska, schopná utřít reality historikových poznatků do souvislostí, jež sice nevypovídají nic o smyslu dějin, ale o povaze a podobě světa, do něhož je člověk postaven a jemuž se snaží porozumět. V kontextu širším, než tvoří poválečné české dějepisce, v celé sféře historického myšlení, odehrává se podobné hledání. Vynořují se možnosti

vidět fakty z jiných zorných úhlů a z jejich spojení ve vyšší celky vyvozovat závěry, které v minulosti pro dějepisce tak charakteristické nebyly.

Před dvaceti lety se objevila v náznacích hlediska, jež, domýšlena, vedla nejen k novému chápání toho, jaké je postavení historie v soustavě věd o člověku, ale i k novému pojetí dějin. U K. Bartoška najdeme výrok o českých intelektuálních cyklech a nutnosti „postihnout nehistorickou podmíněnost, která zřejmě (protože jev se opakuje a podobá) existuje“. To nemá daleko k slovům J. Tesaře o „jedné ze dvou klasic- kých forem češství“ a k přesvědčení autora z Tváře, že se „naše národní dějiny realizují v neustálých návratech k jednomu základnímu a významnému historickému modelu“. Tyto náznaky nebyly snad krokem k nahrazení dějin strukturami. Pouze připomenuly s důrazem, že končí monopol názoru, podle něhož jediné spojnice, které je možné v dějinách nacházet a z nichž je možné vyvozovat smysl dějin, leží na čáře času uplývajícího od minulosti k přítomnosti. Připomínaly existenci a význam svazků probíhajících mezi fakty napříč časem a vytvářejících relativně nadčasové modely a struktury, do nichž se seskupují amorfní jednotliviny. Situace, která u nás nastala v sedmdesátých letech, nedovolila, aby se tyto zárodky rozvinuly v soustavu. Bylo by to spravedlivé vzhledem k hlubokým kořenům, které mělo nové vidění dějin u nás. Čtenář Seibto- vy knihy o revolucích v Evropě se neubrání stesku, když si její teoretickou koncepci promítne na pozadí Slavíkovi knihy o husitské revoluci.

Nedůvěra v aprioristickou a spekulativní filozofii dějin byla nejotevře- něji vyslovena V. Černým. Nezastavovala se ani před kanonizovanou a zjednodušenou představou o povaze Masarykova smyslu dějin. Černého rozchod s ní nebyl rozchodem s Masarykem, ale součástí obecné vlny, jejíž podstatu shrnul Černý do výroku, že „filozofie dějin je pro nás... objektivní konstatační popis dějin, zjištění čiré dějinné fakticity“. Ani to nezni zcela nově. Šalda v třicátých letech soudil, že při filozofii dějin „musíme si vést empiričtěji a zůstat při zemi“. Mluvil o složkách a her- cích, „které determinovaly v rozhodnou chvíli vývojové drama české“. A blízkost Černého velkých a základních inspirativních idejí k Pekařo- vým duchovním vlnám, jež jdou dějinami, je zřetelná. Historikové nemají příležitost jít tak daleko, ale zempiričtění jejich praxe a vytrvalá absence úvah o dějinách jsou v přítomné době zjevné, ať je jejich motivace jaká- koliv. Připustíme, že v dané situaci může být tento stav diktován přesy- ceností filozofického vzdělávání nebo obyčejnou opatrností. Za takovouto negací se však vyhraňují principy pozitivního programu pro pojetí dějin, jehož východisko shrnul E. Kohák do konstatování, že se „faktičita čes- kých dějin vyznačuje především svou mnohotvárností“. Do soudu, jehož geneze sahá do úctyhodné minulosti. Šalda v nepochybném protikladu k Masarykovi prohlásil, že „tradice sama po svém pojmu je mi něco množného, ne jednotného“, že „v samém pojetí tradice je, aby byla mno- hotná, alespoň dvojitá“; shledával, že „konkrétně česká literatura má do- konce víc tradic než literatura francouzská“. Tomu odpovídá i Kohákovo přesvědčení, že pokud jde o tradice, je „naše minulost daleko bohatší než u většiny národů“; odpovídá tomu i výrok druhého Dalimila, že „žádné lidské společenství nemůže přežít jenom z jediného zdroje“, a jeho obraz- né označení dvou základních tradic českého postoje ke světu jako tradice

jiráskovské a durychovské. Do této souvislosti patří i Tesařova myšlenka o dvou klasických formách češství — o husitském mesianismu i vypěstované schopnosti přikřít se; a i Pithartovo konstatování o českém specifiku, jímž je „různost, mimoběžnost, ba protichůdnost českých tradic“; jakož i tvrzení F. Grause, že „jsme dědici pozitivních i negativních stránek své minulosti“ — výrok po roce 1968 pohoršeně vyvrácený.

Existence často protichůdných tradic a smyslů byla konstatována i v minulosti. Nové jsou však závěry z tohoto poznání. Je jím i Kohákova diagnóza, že „neuznáváme mnohostrannost svého dědictví a hledáme v něm jen jeden privilegovaný prvek, podle něhož bychom mohli posuzovat všechno ostatní“. Je jím i Pithartovo mínění, že „dlouhý boj o to, které tradice jsou pro národ ty nejsprávnější, je zkrátit tím, že je zbavit vnitřních souvislostí“. Proti tomu postavil koncepci inkluzivnosti, chápanou jako „způsobnost zahrnout a přinejmenším pochopit i cizorodé prvky jiných tradic či pojetí, popřípadě v nich najít i něco pozitivního“. Historik ocení, že v této úvaze nechybí náznak toho, co se od něho konkrétně čeká: „srovnat, jak se nejlepší, třeba Pekařovo katolické pojetí dějin dokáže vyrovnat s husitstvím a tím, jak se na druhé straně umí či neumí ta nejvyzrálejší evangelická pojetí následovníků Palackého vyrovnat s dobou protireformace; ostatně šanci musí dostat všechna smyslná pojetí“. Stejným směrem se ubírá myšlenka filozofa jiné ideové orientace, M. Machovce, odmítajícího snahy „nahradit tzv. Masarykovu filozofii českých dějin filozofií Pekařovou“, ale vidícího i možnost vidět v ní korekturu a doplnění. Je pro „docenění akcentů, které jsou dílem Pekaře i jeho stoupenců a žáků“.

Všechny podobné úvahy se vztahují více méně k problému, jak vidět a vylíčit národní dějiny, aby jejich obraz — tou měrou, jak psané slovo může reprodukovat totalitu všech projevů života — záměrně nezastíral bohatství a diferencovanost minulých dějů. Pro hledače smyslu národních dějin z toho plyne povinnost zjistit, zda něco z obsahu minulosti přetrvává do přítomnosti a vede k budoucnosti. Jde o problém kontinuity. S její existencí stála a padala možnost smyslu dějin jako spojnice minulosti s budoucností. Pokud jde o pojetí obměňující Masarykovo chápání, pak negativně odpovídají i myslitelé, kteří pro aktualizaci Masarykova duchovního odkazu vykonali v naší době nejvíc. V. Černý napsal, že „Masarykova koncepce podstaty dějinného češství je dnes v troskách, uhájit ji nelze“. Podobně Patočka řekl, že je falešné Masarykovo pojetí dějinného procesu od české reformace. Odmítl i Pekařovo sledování kontinuity od baroka a katolického vlastenectví. Došel nakonec k apodiktickému tvrzení, že „kontinuita neexistuje, je třeba vyjít z diskontinuity a v něm najít východisko k úvaze o českých dějinách“. Diskutabilnost názoru o novém českém národě od obrození, který není pokračováním dřívější společnosti, je vysvětlitelný z dobové situace, v níž byl pronesen. Jinde formuloval Patočka stanovisko zdaleka ne tak radikální: „Rozhoduje tu kontinuita vůle ke spolupráci na díle historicky stvořeném a obnovovaném. Z tohoto hlediska mizí falešné otázky, jaký smysl má naše národní existence — není to teoretická, nýbrž praktická otázka, věc naší tvorby.“ V tom nevidím rozpor se stanoviskem například R. Kalivody. Ten sice nenachází přímou kontinuitu starších a novějších dějin, ale přesto míní, že existuje „kontinuita zpřítomnění historického faktu, jež je v tom, že

tyto názory přenášejí do přítomnosti, a že v této přítomnosti z filozofie českých dějin vytvářejí politickou koncepci“. Po takovém náhledu přichází přirozeně na řadu otázka, kterou položil Kohák. Když přijímá fakticitu dějinného údělu, táže se, „jak se tohoto údělu chopíme“. Ti, kdo se o věci dohadovali před dvaceti lety, mysleli údělem totéž. Co osud, určený českému národu. M. Kundera ho viděl jako nutnost, V. Havel proti němu stavěl akt volby, jímž si strojíme svou budoucnost. Podle Kosíka „dějiny, a tedy i české dějiny, nejsou ani slepou nutností, ani aktem volby“. Na otázku, jak tomu rozumět, obsahuje odpověď Černého apel na „akt lidské osobní svobody. Tím aktem rozhodují o tom, co si s dějinami a kulturou a jejich smyslem počnu. Ukládá rozhodujícímu se člověku rozvíjet dějiny a kulturu svou prací o hodnoty nové a dosud neznámé, ale vždy směrem jejich dosavadní dějinné imanence“. Budoucí vývoj je obsažen v minulém jako možnost.

Kořeny tohoto souladu ve věci plurality tradice, jejich kontinuity ustanovené volbou a rozhodnutím některé přijmout a jiné pominout, sahají rovněž do minulosti. Najdeme je všude tam, kde jsme se setkávali s jinými svědectvími o koherenci dobového diskurzu. Už v roce 1929 napsal E. Rádl, že „smysl českých dějin není nikdy hotový. Vlastně neexistuje; není to část světa — je něco, co není, ale má být; je to program, který pochopil samostatně myslící Čech, chtěje vésti národ podle nejlepšího vědomí a svědomí a prozkoumavší za tím účelem programy, které vládly v Čechách dřívějších“. A přibližně v téže době myslitel naprosto odlišného ražení, K. Vorovka, připomíná, že „stanoviti smysl českých dějin znamená zároveň rozhodnouti se pro přítomnost mezi dobrem a zlem i najíti v minulosti to, co odpovídá našim přítomným úlohám. Toto spojení přítomnosti musí být však zároveň připojením něčeho nového ke všemu bývalému, jinak bychom propadli chybě historismu“.

Podobné myšlenky, jež se objevují i při zběžných sondách do domácího vědeckého diskurzu, obracejí naši pozornost k souvislostem ještě širším. Ten, kdo má jen základní znalosti o vývoji myšlení o dějinách během tohoto století, vzpomene si při četbě výroků o stanovení smyslu dějin na filozofa dlouho stíhaného opovržením, totiž na Theodora Lessinga. Není asi náhodou, že se jeho názory dočkaly u nás v nedávné době cenného osvětlení. Ani to, že například věcný literární historik K. Krejčí při apologii Masarykovy filozofie dějin dospěl k pozoruhodné formulaci: „Jestliže národ přijal takovou myšlenku za své poslání, bez ohledu na to, zda do dnešního dne podřídil všechno, co bylo v minulosti, této myšlence — přihlásí se k ní, pak ji vědomě rozvíjel. I kdyby to bylo historicky neopodstatněné, pro dnešní stav a pro další národní existenci to může být důležité. Národ musí k něčemu směřovat. Jestliže myšlenka humanismu se stane smyslem českých dějin, přijmeme ji jako direktivu pro budoucnost“. Najde se i mnohý jiný pendant k Vorovkovu spojování přítomnosti s minulostí a připojování starého k bývalému. Například závěr I. Fetšera, že „světové dějiny jsou otevřeny do budoucnosti. Ne všechno se zdá osudem předurčeno. Z množství volných aktů jednotlivců se spřádá síť nutností, jež žádný tak nechtěl a k nimž přece vůle každého jednotlivce přispěla. Osud není ani tak zcela v našich rukou ani jej nemůžeme svěřit pohansky slepému fátu... K výzvam, jímž máme čelit, patří také dějiny a náš výklad je vždy kus tvůrčí odpovědi, jež po svém spoluurčuje

budoucí dění. Z hlediska politické etiky není lhostejné, jakou filozofii dějin máme“.

A tak každý pohled za plot domova potvrzuje, že naše myšlení není mrtvým ramenem bez souvislosti s živými proudy. Otevírá další perspektivy, a to bez nebezpečí nebo pochybné jistoty, že jsme dohlédli k poslednímu horizontu. Vorovkovo varování před historismem stejně jako Fetscherova řeč o otevřenosti dějin vedou pozornost k nejstřízlivější filozofii dějin dneška. K autorovi Otevřené společnosti a Bídy historicismu, K. R. Popperovi. K jeho mírnému a nám tak blízce znějícímu noetickému optimismu, že „můžeme světu připisovat natolik smysl, nakolik tvoří rámec, v němž můžeme sami utvářet život a do jisté míry také utváříme“. K jeho morálnímu patosu, který u nás nezni cize: „Podle mého názoru má smysl, když do dějin něco vnášíme, totiž své morální ideje. Můžeme dějinám smysl eventuálně vnutit... naše ideje jsou silami, jež ovlivňují naše dějiny. Od dějin se můžeme učit, že takové etické vložení smyslu nebo stanovení cíle nemusí být marné“. Připomínka Popperova vyznání není diktována okolností, že tento rakousko-anglický myslitel nazval Masaryka jedním z největších bojovníků za otevřenou společnost a Masarykovo Československo za „patrně jeden z nejlepších a nejdemokratičtějších států, které kdy existovaly“; není podnícena ani tím, že Pithartovo rozlišování exkluzivního a inkluzivního pojetí dějin má některé styčné plochy s Popperovou otevřeností. Obracíme se k němu na konci úvahy proto, že tento filozof s naprostou jasností vyslovuje to, co někde pronášejí, někde jen promýšlejí historikové.

Popperova zřetelná teze zní, že „politické dějiny nemají skrytý a postižitelný smysl a že v nich nejsou žádné skryté a postižitelné tendence... co budoucnost přinese, nevím; a těm, kdo věří, nevěřím“. Velký současný spisovatel-historik, G. Mann, praví, že „smysl dějin neznáme a nikdy ho nebudeme znát... když se ode mne požaduje určení smyslu dějin, musím jako poctivý člověk takovou úlohu odmítnout, protože neznám budoucnost“. Do třetice mluvčí jiného vzdělanostního prostředí a jiného druhu filozofování, R. Aron: „Chtít, aby historie měla jediný smysl, znamená vyzývat člověka, aby znásilňoval svou povahu a podřizoval vůbec život principu rozumu. Osobovat si nárok na poznání konečného smyslu a cest spásy předem znamená podsouvat historické mytologie na místo, kam patří klikatá cesta poznání a jednání. Člověk se odcizuje své lidské podstatě ať rezignuje na hledání posledního slova, nebo ať si představuje, že poslední slovo už zná“.

Skepse a naděje tak otevřeně vyjadřované byly u nás nevyslovitelné. Avšak z toho, co jsem uváděl, snad vyplývá, že i u nás existují. Podstatné je, že samy nikdy nezastavily pohyb historického myšlení a vědy. Spíš naopak, protože, jak moudře řekl I. Fetscher, „nahlédnutí, že problém je neřešitelný, není důvodem pro jeho obejití, pokud jde o otázku, jež se dotýká našeho života, jako právě tato“. Není to důvod ani pro nás. Před sto lety zazněla jedna odpověď na takové otázky. Byla historiky posuzována podle spolehlivosti toho, co Masaryk nazval historickou berlou svého filozofického a politického programu. Podle mínění dějepisců byla odpověď chybná od samého počátku. Nepominula však — i když jsme sami neobstáli — hodnota programu samotného. Možná, že existuje i jiný, správnější a účinnější. Avšak od té doby, kdy zmizelo

s Masarykem ohnisko osobního vyzářování a příklad sám, nenašel se mezi našimi otci ani námi samotnými dlouho nikdo, kdo by odpovídal požadavkům, které mají být splněny tenkrát, když se mluví o smyslu dějin: „Místo, abychom se ptali po vnitřním smyslu a cíli politických dějin, musíme se sami sebe ptát, jaké cíle těchto dějin jsou jak důstojné člověka, tak i možné.“ Centrální motivy živého myšlení o dějinách, jak jsme jeho projevy sledovali v našem prostředí po poslední válce, motivy plurality dějinných svazků, kontinuity založené na aktu výběru, rozhodnutí a volby, objevily se už u Masaryka. Nikoli však jako plod teoretické úvahy a jako akademická sentence, ale jako směrnice pro praktický čin politika, bojovníka, státníka. To, co se na konci 19. století jeví jako neplodná spekulace a znásilňování dějin, ukazuje se po stu let jako plnoprávní součást aktuálního dějinného diskurzu: ne přesvědčení o konkrétním cíli a smyslu minulosti, ale jistota, že tento smysl musí být znova a znova tvořen.

Dojde-li historik až k tomuto závěru, končí jeho úloha odborníka. Nekončí však jeho povinnost občana, totiž stát vedle lidí činu a vštěpovat co největšímu počtu spoluobčanů víru, že uskutečnění možných a důstojných cílů dějin je nezbytné pro důstojnou existenci nás všech. A připadá mu i povinnost rozptýlit obavy, že naše návraty k původnímu východisku úvah o smyslu českých dějin jsou vynuceny nedostatkem nových myšlenek. Pokusili se o to neuvěřitelně podobnými slovy dva myslitelé, současníci, kteří se nikdy nepotkali, ačkoliv prošli stejným místem intelektuálního formování. První je Jan Patočka, který tváří v tvář nynější naší krizi napsal, že „dějiny a společnost vůbec žijí z takových krátkých chvil jasu a naděje“. Druhá je žena, jež proti přání církevních otců nemlčela, ne sice v církvi, ale ve filozofii. Vzkaz Hannah Arendtové zní: „Dobré věci v dějinách mají obvykle velmi krátké trvání; mívají však potom rozhodný vliv na to, co se později děje v dlouhých dobách, jež vůbec nejsou příliš krásné. Myslete na to, jak opravdu krátký byl klasický věk v Řecku a že my z toho — tak říkajíc — trávíme ještě dnes“.