

KONSTANTIN MIKLÍK

M A S A R Y K

A P E K A Ř

O SMYSLU

ČESKÝCH

DĚJIN



V PRAZE MCMXXXI

K O N S T A N T I N M I K L Í K

M A S A R Y K A P E K A Ř

O S M Y S L U Č E S K Ý C H

D Ě J I N

LIBERALISM JE NEJHORŠÍ
ZE VŠECH HERESÍ.
(LOUIS BILLOT.

I. PROBLÉM.

Spor, který od mnoha let vede profesor Pekař s profesorem Masarykem o českou otázku, o českou filosofii, o smysl českých dějin, je zajímavý po dvojí stránce: nepřináší světla, nýbrž zmatek, a strhuje za sebou lidi bez rozvahy. Avšak není tak pochopitelný, jak by se zdálo na první pohled, ani tak průhledný, abychom se mohli rychle rozhodnouti pro tu či onu stranu. Pekařova oslňující a podmanivá kritika cizích zásahů do dějinovědy, jeho drtivá a nepopiratelná převaha na vlastním historickém poli, mění se okamžitě z moci neobmezené v moc obmezenou, jakmile spravedlivý čtenář vezme do ruky Masarykovu »Českou otázku« a studuje-li sám tento spis, neohlížeje se prozatím nic na »Masarykovu českou filosofii« Pekařovu nebo na jeho »Smysl českých dějin«. Masaryk, přes všechnu vzdušnost svých intermedijních thesů, přes spoustu argumentů, jež nabízí sám proti sobě, není v konečném vyrovnání těchto dvou králů české literární Sparty slabším a lehčím sokem, nýbrž mužem, který podstatnou pravdou své české — a řekněme hned: každé — filosofie dějinné napravuje všechny nesčetné místní porážky, jež snad od Pekaře utrpěl. Ba, já si dovolím říci ještě mnohem více. Dílo, jež vykonal právě Masaryk pro český národ, napomíná nás tiše k opatrnosti při soudu nad jeho teorií, a krásná spravedlnost, s jakou vychází vstříc všem národnostem, opravňuje nás k naději, že smysl, jaký on nalézá v českých dějinách, bude více odpovídati skutečné a nepoddajné pravdě než ten, jež tam nalézají jiní badatelé více méně také jednostranně orientovaní.

Snad bude někdo potřásati nedůvěřivě hlavou nad tím, že již na počátku své studie se tvářím, jako bych jevil skoro větší sympatie pro směr, který je mně a těm, za něž mluvím, podle ideové naší příslušnosti vzdálenější. Tento údiv povstává z našeho národního nezpůsobu, jež tuto potírám: posuzovati cizí myšlenky podle povrchní znalosti osob, z jichž duše vyšly, podle oka, podle toho, jak se dotýkají našeho duševního pohodlí. Není pochyby, že nás vyrušuje z našeho klidu více Masaryk než Pekař. Odtud ona nevrlost k osobnosti, která je nám ve skutečnosti bližší, než se odvažujeme tušiti.

Ale toto naše chování nebylo naprosto užitečné. Bylo již dávno potřebí hleděti méně na rány, jež nám protivník uštědřil, a všimnouti si pozorněji zbraní, jimiž to učinil.

Hlavní překážka tohoto volného pohledu, námitka, že musím držeti s tím, kdo mně více přeje, musí býti odklizená hned na prahu našeho nového a důvodnějšího zaujímání stanovisk. Člověk nenávidějící nějaké instituce pro špatné a nedokonalé pochopení její vnitřní povahy je mně milejší, než jiný, časem velice shovívavý a uctivý, ale v praksi touto institucí mlčky pohrdající. Je mně v tom vzorem Písmo, které dává přednost studeným před vlažnými, a Pronásledovatel duchů, který neobrací Piláty, nýbrž Šavly.

Důvod, který mne vede k takovému skrytému smíření nebo obdivu, je na snadě. Masaryk neuškodil Církvi více, než jsme jí uškodili my sami. Uškodili jsme jí svým paktováním s plochým a lživým liberalismem, svou hříšnou leností a opovážlivým spoléháním na moc císařského ramene, nelibostí nad tím, že nám náš nepřítel dává, třebaš nevědomky, rady ku podivu vzácné a prospěšné, jejichž zachování by nám i u něho zjednálo když ne hned souhlas, tedy jistě úctu. Vždyť právě ony postřehy naší slabosti v minulosti a rady dávané nám na základě těchto postřehů pro přítomnost i budoucnost, jsou oněmi perlami, jež jsme měli loviti v chaosu tvrzení, výkladů i protimluvů, kterými se tak pestře hemží knihy bystrého pozorovatele světa a nadšeného sociologa.

Nuže, oč jde v tomto souboji dvou hlasů dorážejících prudce na dveře našich myslí a žádajících bouřlivě, abychom otevřeli? Jak chápeme otázku o smyslu našich dějin, aneb kterými předpoklady a úvahami chceme si proklestiti cestu k jejímu rozřešení?

Nemám pražádné chuti pořizovati zde pedantský výčet autorů, kteří kdy psali, přemýšleli a básnili o našem thematu, a to z té prosté příčiny, že mi tentokrát na autorech nezáleží. Nechci býti ani naučným slovníkem, ani praktickým výtažkem, nahrazujícím čtení oněch autorů, jejichž knihy jsou nesporně výkvětem veškeré oné moudrosti, která neztratila kontaktu s životem. Necítím ani nutnosti registrovati aspoň nej-skvělejší z těchto jmen, protože je uvedl Pekař ve své knížce každému přístupné o smyslu českých dějin, a já nemám práva odvádět pozornost od těchto málo stránek, nabitých k neuvěření důležitými poznatky a věcmi.

Ale já se nebudu ani snažiti, abych věcně zaznamenal všechno to, co kdy bylo o smyslu dějin vysloveno. Nemám totiž ctižádosti psáti nějaké dějiny filosofie dějin, aniž pokládám za vhodné mařiti čas úzkostlivým listováním v spisech a pojednáních, jež jsem již jednou četl a v nichž bych se nedověděl

ničeho nového. Spokojím se tím, co podám, co je jaksí běžné, co mi utkvělo v paměti z četby oněch knih, nebo co mi vnukne zdravý rozum o předmětu, v němž právě on má místo prvé a nejodpovědnější. Kritika a řešení sporu budou následovati.

Dříve nežli přikročíme k této práci, dosti obtížné a nevděčné, uvědomme si rozdíly v nazírání obou vynikajících představitelů české myšlenky na české dějiny.

A nechme je oba mluvit přímo, pokud možno jejich vlastními slovy, abychom měli jistotu, že jim nevkládáme do úst názorů cizích.

Prvý začal mluvit, hloubati o smyslu českých dějin T. G. Masaryk. Je to první zásluha Masarykova na tomto poli, zásluha korunovaná tolika jinými a uznávaná i těmi, kteří mu nepřikyvují. Masarykovu filosofii českých dějin lze shrnouti stručně do těchto několika vět.

1. »Humanitní ideál je všecek smysl našeho národního života.« (Česká otázka, str. 213.).

2. »Otázka česká je otázkou náboženskou.«

3. »Naše sláva, naše boje, náš úpadek v minulosti má smysl náboženský, nikoli národnostní.«

4. »Věřím s Kolářem, že historie národní není nahodilá, nýbrž že se v ní projevuje určitý plán Prozřetelnosti, a že tedy je úkolem historiků a filosofů, úkolem každého národa ten plán světový postihovat, místo své v něm poznat a určit a podle toho poznání co možná s nejplnějším a nejjasnějším vědomím postupovat při vsí práci, i politické.« (Čes. ot. 4.).

5. »Realism nevzdává se minulosti, ale podřizuje jí poznávání věcí, resp. přítomnosti.« (Čes. ot. 168.).

6. »Otázka sociální je otázka mravnosti-nemravnosti, jest otázka násilí a účinné humanity.« (Čes. ot. 223.)

Jenom několika poznámkami a vedlejšími citáty chci vyložit plněji tenor Masarykova učení.

Prvá věta, která je jaksí závěrem filosofova přemýšlení, čerpána je z »České otázky«, vyšlé roku 1895. Jak k tomuto historickému závěru Masaryk přišel (»Humanita znamená nám náš národní úkol vypracovaný a odkázaný nám naším bratrstvím.« Č. ot. 213), v čem český humanitní ideál blíže spatřuje (»Humanita, čistá člověckost, skutečně není než ideál všeobecného bratrství, ideál naší Jednoty, ideál vpravdě český.« Č. ot. 213), co mu tento český historický ideál znamená (to, »čím jakožto zvláštní národ kulturně žijeme, co chceme, co doufáme«, Č. ot. 3), to vše jsou pouhé antecedence a konsekvence první a hlavní věty Masarykova filosoficko-dějinného systému.

Druhá these Masarykova je modifikací věty první, obsažené v brožuře »Jan Hus«, vydané roku 1896. K této modifi-

kaci dospívá Masaryk krátce asi takto: »Naše bratrství založeno bylo na citu a ideji náboženské, humanitní ideál obrodný měl vedle obsahu osvícenského svůj obsah a cíl mravní a náboženský, Palacký i Havlíček stojí na humanitě nábožensky založené, Kollár, Palacký i Havlíček za jedno jsou v tom, že jádro našeho národného charakteru je a musí býti náboženské.« (Cituji z Pekaře »Masarykova česká filosofie« II.)

V třetí thesi, vyňaté doslova z »Naší nynější krise« 1895 (u Pekaře str. 20), je obsaženo Masarykovo stanovisko k nacionalismu. V úplném souhlase s tím jsou i jiné výroky Masarykovy, jako: »Pro toho, kdo stojí na stanovisku náboženském, otázka národnosti je podřízená«, (Čes. ot. 195) nebo: »Otázka náboženská pro národ, proživší reformaci a protireformaci, má důležitost největší.« (Čes. ot. 194.)

Čtvrtá these Masarykova, která zavdala Pekařovi podnět k výroku, že stanovisko Masarykovo je stanoviskem reakčním, je dalším, velmi důležitým článkem Masarykovy filosofie dějin. Totéž sluší říci i o thesi páté a šesté. Za komentář k nim mohou sloužiti tyto texty: »Realism čeliti má historismu, historismu upřílišenému. Věci, ne historie, věci, ne vývoj« (Č. ot. 165). »Odsud i politický program realistický — především vydatné sociální reformy, práce kulturní, politika vnitřní« (Č. ot. 166). »Národ, jenž vypracoval svou národní církev bratrskou, národ, jenž ústy vyznává tyto ideály velikých předků, má v řešení sociální otázky veliký a nejnárodnější úkol« (Č. ot. 167). »Humanita dnes pojímáti se musí méně abstraktně a extensivně, humanita dnes znamená pracovat pro ty, které jsme dosud z kulturní práce vylučovali« (Čes. ot. 166).

Proti většině těchto aforismů (účinně vlastně jen proti způsobu, jak s nimi Masaryk nakládá, jak je vědecky zužitkuje) namířena je kniha Pekařova, vydaná ponejprv v Praze 1912 pod titulem »Masarykova česká filosofie«. Touto brožurou, vyšlou v třetím nezměněném vydání r. 1927, budeme se ještě zabývati. V této kapitole chceme slyšeti od Pekaře něco o smyslu českých dějin nezávisle na spisu Masarykově. Za tím účelem uvedeme stěžejní věty Pekařova nejnovějšího díla: »Smysl českých dějin« (v Praze 1929).

Práci svou začíná Pekař metodicky *předpokladem*, že jen znatel historie může s úspěchem hledati její smysl, a *otázkou*, může-li aspoň tento jej naléztí uspokojivě. Odbýv skepsi na poli dějepisném, připouští, že úkol psáti o smyslu dějin není snadný. Příčinou toho je mnohoznačnost slova »smysl« a příliš veliké nároky čtenářů na historického badatele. Pekař uvádí několikový význam slova »smysl« (o čemž neopomeneme referovati v příští kapitole), ale sám se omezuje na to, »co

naše metodologie označuje slovem *pojetí* dějin nebo filosofii dějin, pojetí, opírající se o závěry z poznání vědecky zjištěného. Nejde tu v podstatě o nic jiného než o poznání hlavních *faktorů* (mnou podtrženo) dějinného vývoje a výklad souvislostí jimi vytvořených» (S. Č. D. 7).

Pekař vlastně vyložil svou filosofii českých dějin v *školní knize pro oktávu*, ovšem se stručností, diktovanou rozsahem školní příručky. (Vyšla r. 1914 jako »Dějiny naší říše«, v nové upravě jako »Dějiny československé« r. 1921.) Pekař opravuje pojetí Palackého a stanoví jako základ své *faktorové* filosofie českých dějin větu: Ráz českého vývoje *není autonomní*, nýbrž je *určován západní Evropou*. »Tedy ne pouze stýkání a potýkání, podle formule Palackého, ale stálé přejímání, podléhání, sycení se vzorem života a myšlenky pokročilejších sousedů světa germánského a románského je nej-mocnějším a daleko nejvýznamnějším faktem a faktorem našich dějin« (S. Č. D. 9).

Nesnadnější jest Pekařova otázka, »jaký je rozdíl, jaký vlastní koeficient jednoho každého národa, náležejícího ke kulturo-tvornímu společenství západní a jižní Evropy, ve vytvoření kultury, která k nám vnikala a v níž ovšem měl ohromný podíl orient. antika i svět arabský« (tt. 9). Zde se domnívá Pekař, že »nejvýznamnějším bodem našeho podílu v budování evropské osvěty« je husitství (tt. 10).

Myšlenku o evropském vlivu na vytvoření českých dějin rozvádí Pekař v dalším článku podrobněji a určitěji: promlouvá o tom, »že to dílo Evropy v naší vlasti mělo svá povahou odlišná *období* či *periody*« (tt. 10). Je zajímavě sledovati, jak opatrně a rozvážlivě si při tom počíná.

Očekával bys, že Pekař, který, opíraje se o *Maxe Dvořáka*, rozeznává v českých dějinách sedm fází kulturních či vývojových a dává jim podle možnosti jména podle současných slohů výtvarného umění (doba románská, gotická, renesanční, barokní, klasicistická, romantická a doba Františka Josefa), půjde po těchto výkladových liniích dějin neúprosně a slepě.

Zatím se dovídáš u Pekaře samého, že tu jde »o postřehy, závěry a hypotézy, jejichž platnost není uznána obecně (*Troeltsch*)« atd.: že je nepochybně případná *Sprangrova* biologická periodisace období kulturních (na základě *Lamprechta* nebo *Spenglera*); slyšíš — jistě potěšen touto málo povšimnutou jasností — že i *K. Joel* považuje střídání uměleckých stylů v minulosti za výraz měnícího se světového názoru (srovnej, co Pekař sám krátce předtím praví o světovém názoru dob!), a že, ve shodě s *Maxem Weberem* a *Wernerem Sombartem*, i život sociální a hospodářský podřizuje se více méně duchovní směrnici jednotlivé doby.

Mluví-li Pekař dále o psychologicky pochopitelném zákonu akce a reakce, o střídání klasicismu s romantismem, ukázněného řádu s novotářským pohybem, autority se svobodou, románské kulturní převahy s kulturní převahou jinou, není to odbíhání od věci, nýbrž rozšíření these a výklad, jak asi vzniká nový světový názor, ona *duše*, která pak se odráží ve všech svých hmotných dílech a věky přecházejících manifestacích.

V překypujícím souhlase s touto vši opatrností, krásnou a úspěšnou, ale ovšem leckomu snad neimponující, jsou i poslední řádky tohoto odstavce, následující po výkladu českých dějin z duše výtvarných period evropských, na rozdíl od Pallackého, jemuž »je český národ od počátku až do 17. stol. nositelem jednoho a téhož programu«. Závěr ten zní takto: »A již tu dospějeme k závěru, že není možno jednotlivému národu přiznati nějaký určitý jediný »smysl« jeho dějin; vskutku má aspoň tolik »smyslů« touhy a snahy, kolika duchovními proměnami průběhem století prochází. Jako každé schema, chtějící příliš zjednodušiti mnohotvárnou složitost života, má i toto pojetí jistě své nedostatky; nestačí jistě samo a všude; je prostupováno a křížováno jinými souvislostmi, z nichž některé snad dosud nepostihujeme.«

Druhým hlavním faktorem v českých dějinách byla, tak dovozuje a rozvádí Pekař na 14.—17. str. »Smyslu českých dějin«, *naše poloha mezi Němci*. — Zde upozorňuje Pekař na prostředkovatelský úkol Němců, na to, jak se uplatňoval vliv a živel německý u nás nebezpečně i užitečně, jak jsme vsákli do sebe dosti německé krve i německého ducha, čímž ovšem jsme se zase stali *odolnějšími* a houževnatějšími vůči germanisačním útokům a vyhlazovacím snahám. Pekař nezapomíná ani na negativní stránku naší geografické polohy, na *sousedství s Maďary*. Neboť oni to byli, kteří nás záhy odtrhli od Byzance a od Slovanstva jihovýchodu, a tím zpečetili trvale německý ráz naší kultury. Posléze zaznamenává Pekař ostatní přirozené faktory našich dějin: *přírodu vlasti a povahu rasy*.

Ale mimo faktory jaksi přirozené, ač nikoliv nutné v plnosti toho slova, mluví Pekař ještě o jiných »činitelích osudových«, o *náhodě a historismu*. Prvý z nich je nevypatratelný a tudíž slepý, druhý naopak vysoce úmyslný a autonomní. Náhody dokazuje Pekař na příkladě husitství (S. Č. D. 17 až 18), v historismu (str. 18—19) rozeznává tři stupně: a) *automatický vliv dějin*. »Nebýti husitismu, nebyli bychom v 16. stol. propadli protestantismu a nestali se tak, napříč jedné ze základních skutečností našich dějin, vlastní volbou soupevníky světa národně-německého«; b) *historické pojetí* (Kos-

mas, Dalimil, Hájek, Balbín, Palacký); c) historismus ve vlastním smyslu, a to buď jako úmyslná *výchova historií* skutečnou (Dalimil, Balbín, Palacký), nebo umělé agitační tvoření »smyslu dějin« (Balbín, Hanka, novohusitské agitace, Masarykova these).

Konečně, na 19.—20. str. S. Č. D., chce Pekař řešit otázku, jaké místo má v našich dějinách *národní vědomí*. Pekař dochází k závěru, že národní myšlenka jest smyslem českých dějin, ba, že je »jejich podmínkou, jejich důvodem, jejich krví, jejich srdcem«. Nelze prý mluvit o smyslu českých dějin, kdyby to nebyly dějiny české. K tomuto soudu dospívá Pekař dvojí cestou: 1. nepopíratelným poznatkem, že poloha země musila nutiti a nutila Čechy k silnějšímu vědomí národnímu a 2. zkoumáním pouta, které spojovalo generace, procházející tak různými myšlenkovými světy, tak odlišnými kulturními oblastmi a snahami.

Závěrek Pekařova »Smyslu českých dějin« tvoří historicky zdůvodňované odmítnutí pokusu Masarykova a Rádlova, »zmenšovati význam myšlenky národní v naší minulosti« (str. 20 až 21), a vysvětlení Pekařova hesla »Pěstujme historii k vůli historii« odstrašujícím příkladem Bretholzovým (str. 22).

Máme tedy před sebou naskizzovány nebo naznačeny dva názory na smysl českých dějin, jeden starší a revolučnější, druhý mladší, pohodlnější a lechtavější. Prvý je jaksí neobyčejný, druhý domněle národnější. Řekli byste skoro, že Čech se musí přidržeti druhého, zatím co první zavání světoobčanstvím. Ale *to světoobčanství nevyplácuje národní cítění*, nýbrž znamená tolik: Masarykův názor je bližší pravdě a proto nezná hranic. Pekařův názor je »češtější« (popřípadě »němečtější«), čili je omezenější a materialističtější. Čeho asi se přidržíme my??

II. ODPOVĚDI.

Otázka, na niž vzhledem ke konečnému řešení našeho úkolu třeba hledati odpovědi nejdříve, zní: Jaký význam může míti v naší souvislosti slovo »smysl« a co všechno můžeme míti na mysli, ptáme-li se na »smysl dějin«?

Vykládá-li *Rudolf Eisler* (*Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Berlin, 3, 1910) »smysl« jako »obsah«: »význam« nebo »účel« (*Sinn* bedeutet 2. einen Inhalt, eine Bedeutung, einen Zweck), pak se to znamenitě hodí do rámce našeho zkoumání. A rozumí-li *W. Jerusalem* (*Einleitung in die Philosophie*, Wien, 9—10, 1923) filosofií dějin *přemýšlení o případných »zákonech«, »smyslu«, »cíli« dějinného vývoje lidstva* (*Wir verstehen darunter zunächst das Nachdenken über etwaige Gesetze, über den Sinn und über das Ziel der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit*), možno říci, že je to nejen nejliberálnější definice *filosofie dějin*, nýbrž i definice *hledání smyslu dějin*.

Vidíme již zde, jak rozmanitými a přesně rozlišenými pojmy se bude musit obírat a prodírat každý, kdo bude chtít mluvit o smyslu dějin.

Arci, ani o předmětu a úkolu *filosofie dějin* nebylo dosud dosaženo jednoty (*Külpe*), tím méně o tom, co jest rozuměti jejich smyslem, o tom, jakými zřeteli má býti veden ten, kdo se snaží smysl dějin vypátrati.

Ale to nás nemůže másti. Dáváme-li slovu »smysl« paterý nebo šesterý význam, neznamená to přece nikterak, že některý z těchto významů je falešný.

Pokusíme-li se tudíž sestaviti jakýsi *přehled* různých oněch »smyslů«, nebude to nejen na škodu jasnosti, nýbrž *právě to* bude prostředkem k lepšímu posouzení všeho, co se o smyslu dějin kdy psalo nebo ještě dnes píše.

Slyšme především, jaké odpovědi zaznamenává na otázku »Co je to smysl dějin« *historik* Pekař.

»Hledáme-li odpovědi u filosofa, jenž prvý v letech devadesátých minulého století vnesl tu otázku do našeho prostředí, najdeme rovnice, jež se nekryjí spolu zcela: smysl je tu hlavní *obsah*, jindy hlavní *vzpružina*, jindy úhelná *idea*, jindy hlavní nebo národní *úkol*, národní *poslání* nebo *program*, jin-

dy i *titul slávy*; hlavní je, že se *předpokládá, jako by z dějin národních bylo lze jednu myšlenku, jednu tendenci, tedy jeden »smysl« jako tvůrčí, nosnou sílu jejich odvoditi.*» (S. Č. D. 6.)

Od tohoto *romantického* či *mesiánského* pojetí smyslu dějin, vzniklého před stoletím z představy, že jednotliví národové jsou nositeli určitých ideí, rozeznává Pekař (l. c. 6—7) alespoň trojí nové pojetí u moderních historiosofů. Jedno z nich je *hodnotící výklad dějin*, druhé *výklad logickoteleologický*, třetí *»filosofie dějin«*. Hodnotící výklad chce postihovati ideové hodnoty nebo směrnice dějstva. Logickoteleologický výklad *»klade důraz na pochopení cíle nebo účelu vývoje«*. Zde se mohou vyskytnouti extrémy: *»Berďajevův* metafysicko-křesťanský *»Smysl dějin«* a *Th. Lessingova* *»Logifikace nesmyslna v dějinách«*. (Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen, München 1919, Oskar Beck.) Do těchto dálek, praví Pekař, se neodvažuje *historiografie empiricko-positivistická*, na jejíž půdě on sám stojí. Ta chce provozovati jenom *»filosofii dějin«*, chce *poznati hlavní faktory dějinného vývoje* a vyložiti souvislosti jimi vytvořené. Zároveň považuje hledání tohoto smyslu dějin za nejužitečnější, protože *empirický* smysl dějin musí býti základem každého jiného vyššího smyslu, ačli je vůbec možno nějaký *»vyšší«* smysl dějin bezpečně postihnouti.

Později (str. 11) upozorňuje Pekař *ještě na jeden smysl dějin*. Je jím různý světový názor dob, jakožto *»životní tvárný princip«*, jakožto *»duše«*, jakožto *»duchovní tendence«* právě oněch dob. Je to totéž, co *Hans Freyer* (Theorie des objektiven Geistes, Leipzig 1923) nazývá (str. 111): *»Grundhaltung des Menschentums als weltanschauliches Apriori der Kultur.«* (Srv. příklad, jež uvádí na str. 113.)

Pekař tedy spokojuje se pro sebe s rovnicí: smysl dějin = filosofie dějin = faktory dějin. Nemysleme, že každý rozumí filosofii dějin tak, jak jí rozumí Pekař. *Oswald Külpe* (Einleitung in die Philosophie, Leipzig, 10, 1921) rozeznává (12, 1) trojí filosofii dějin: *spekulativní*, jež na rozdíl od dějepisu studuje hlubší příčiny událostí: *vědoslovnou*, jež probírá noetické a logické základy historické vědy a vystupuje na nich až k světovému názoru; *empirickou*, jež zkoumá formy a vývoj lidské společnosti jako takové, a je totožná se *»sociologií«*. Külpe sám považuje jen druhé pojetí filosofie dějin za *skutečnou* filosofii dějin čili za samostatnou filosofickou disciplínu, ovšem že vztah k metafysice pokládá za její nutný doplněk. Čteme v této souvislosti (12, 6) i větu, z níž je patrné, že Külpe — na rozdíl od těch, kteří by mohli mluvit o cíli absolutním — označuje za *smysl dějin* cíl, dějinami skutečně

dosažený, čili ideu dějinami fakticky uskutečněnou. Pekařovi je Külpe blízek tím, že ani podle něho nemá filosofie dějin, jakkoli vstupuje v bližší poměr k ethice, na výsledcích historického badání něco měniti (tt.).

Zajímavé je, co soudí o našem předmětu, podle svých *sociologických* sklonů, *Wilhelm Jerusalem*. Ten (l. c. 350), v protivenství ke Külpovi, spatřuje hlavnější úkol filosofie dějin a nejlepší cestu *k vypátrání smyslu dějin*: především v nalezení všeobecného hlediska, jež by bylo schopno podstatu dějinného vývoje lépe osvítiti, než se dosud stalo. (»Wichtiger als derartige methodologische Erörterungen wäre es für die Geschichtsphilosophie, einen allgemeinen Gesichtspunkt zu finden, der geeignet wäre, das Wesen der geschichtlichen Entwicklung heller zu durchleuchten, als die bisher aufgestellten Richtungen und Ziele«.) Také hned udává takové hledisko: jsou jím *vztahy mezi společností a jednotlivcem*, jakožto hlavní nerv, hlavní žíla veškerého historického dění. (»Im Anschluß an das, was über Kantgeschichtsphilosophie gesagt wurde, möchte ich nur die *Beziehungen zwischen Gesellschaft und Individuum* als den Kernpunkt alles historischen Geschehens betrachten und der Meinung Ausdruck geben, daß durch psychologische Untersuchung dieses Verhältnis der Sinn und das Ziel der Geschichte genauer und konkreter als dies bisher geschehen ist, bestimmt werden könnte.«)

Z toho mála, co dosud uvedeno, jde s dostatek najevo, že smysl dějin je buď totéž, co filosofie dějin, nebo že zaujímá ve filosofii dějin *určité místo*. Toto místo seznáme nejlépe, předvedeme-li si před oči *krátce celé ústrojí otázek*, zaměstnávajících každou soustavnou filosofii dějin. K provedení tohoto úkolu považuji za nejschopnější knihu *J. A. Endressa*: *Einleitung in die Philosophie*, München, 1922 (ve Philosophische Handbibliothek).

Endressova kniha se čte ponejprv těžce, vlastně lehce, ale bez dojmu. Teprve druhým nebo třetím, a to velmi pozorným čtením zjistíte, že v klasické stručnosti je skryto nesmírné bohatství solidního poznání.

Endress uvádí do filosofie dějin několika málo odstavci: v 1. a 2. mluví o podnětech a podmínkách vzniku filosofie dějin; v 3.—7. probírá stručně vývoj této vědy; v 8.—12. zabývá se filosofií dějin subjektivních, v 13. až 18. filosofií dějin objektivních.

1. Podnětem k hloubání o životě člověka jsou nahodilá konstatování *rozdílů života* vůbec. Čím se liší život lidský od zvířecího? Kulturou, vývojem, dějinami. Všemi silami duše, jež kulturu, vývoj, historii podmiňují. Tělesným ústrojím, připraveným a uzpůsobeným k vyšší činnosti.

Běhy a osudy lidské, historie čili dějiny jsou s počátku předmětem prostého vypravování nebo zaznamenávání. Teprv časem stávají se objektem zvláštní vědy, zjišťující a rekonstrující zevně i vnitřně lidské události, a teprv tím je položen *základ* k vědě další, obírající se historickým děním vůbec, jeho všeobecnými předpoklady nebo samou dějinovědou.

Rozdíl mezi dějepisem a filosofií dějin je jasný: dějepysyt zkoumá, dějepis popisuje dění *konkrétní*, filosofie dějin hledá to, co v tomto dění je *obecné*, nebo zkoumá podmínky a metody dějepisu, je *vědou o dějepisu*. K seznání dějin potřebujeme a užíváme *metody* individuálně empirické, ve filosofii dějin neobejdeme se bez generalisování a abstrahování, jež ovšem samo předpokládá také empirismus. Zvláštní cíl, zvláštní metoda, zvláštní styk s nejrozmanitějšími vědami dobyly filosofii dějin v oboru veškeré filosofie samostatného místa.

2. Nezbytnou podmínkou vzniku nové vědy bylo *universalistické pojetí dějin*. Antika, krom některých starozákonních náběhů, neznala ani jednoty lidstva ani jednoty dějinstva, a křesťanství, které učilo prvému, potřebovalo delší doby, než začalo považovati dějiny za jednotný celek. Přes to byl katolicismus (od »kath' holon«) první, který vydal díla alespoň silně proniknutá filosofickodějinnými myšlenkami. (Augustinus, *De Civitate Dei*; Otto von Fresing, *Chronicon*; Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*; de Maistre, de Bonald, Jos. v. Görres, Friedrich v. Schlegel, Ernst v. Lasaulx.)

Jméno a osamostatnění filosofie dějin pochází z doby osvícenské. Montesquieu a Rousseau pokoušeli se řešiti její úkoly, Voltaire jí dal jméno, Herder samostatnost. »Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit« (1784—7) snaží se dějiny vysvětlovati a hodnotiti, hledají jejich faktory a jejich účel. Úkolem světových dějin je podle Herdra vzdělání ideálu humanity.

V 19. století stojí filosofie dějin pod vlivem dvou silných proudů, ovládajících veškeru současnou filosofii: pod vlivem německého idealismu a francouzskoanglického pozitivismu. Na obou stranách je filosofie dějin chemicky slučována se státovědou a sociologií, což trvá až podnes.

Původce idealismu, *Kant* (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* 1784) považuje stát za regulátora lidské libovůle v dějinách, a rozvoj státu je mu v nich hlavní věcí. Vedle státu vyvíjejí se »vedlejší« kulturní zjevy: věda, umění, náboženství a j. *Fichte* a *Schelling* pokládají stát rovněž za místo smíru, vyrovnání mezi svobodou a nutností. *Hegel* nalézá ve státě, jenž je mu hlavním předmě-

tem dějin, »podstatnou« mravnost a v dějinách rozmach, stoupání svobodného vědomí a cítění.

Positivismus historický, připravený *Condorcetem* (který si všimal dějinných faktorů a osudů mas, nejsa dalek víry v konstantnost intelektuálního a morálního vývoje a spatřuje cíl vývoje v zrušení nerovnosti a zdokonalení jednotlivce) a socialistou *St. Simonem*, vybudován v systém *Aug. Comtem*. Základními faktory dějin jsou příroda a duch. Rozhoduje duch, ale v něm zase má hlavní slovo intelekt, protože osvěcuje. *Karel Lamprecht* se svou kulturně-historickou metodou liší se od *Comtea* jen tím, že místo individuálně-psychickému faktoru dává běh dějin ovládati faktoru sociálně-psychickému. Vyhledávání typů v dějinách (kolektivismus) má teprv *připraviti* filosofii dějin.

Doba nejnovější (20. století) přinesla kromě parafrází a částečných metamorfos starších teorií novinku. Těžiště filosofie dějin je kladeno do metodologických a gnoseokritických úvah o dějepisné vědě. (W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft* ³1904; H. Rickert, *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* ²1913; A. Xenopol, *Natur und Geschichte* v »Hist. Zeitschrift« 1914; E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie* ⁶1908).

3. Co je filosofie dějin? Je to *věda o principech dějin*, prostá jakéhokoli »deskriptivního« charakteru (proti *G. Mehlisovi*). A poněvadž »dějiny« jsou jednak souhrnem událostí, jednak vědou o událostech, vztahuje se i filosofie dějin jednak na historické dění samo, jednak na dějepisnou vědu, jež ono dění vyšetřuje a popisuje.

Filosofie dějin subjektivních čili filosofie dějepisu má stanoviti především vlastní *předmět* dějepisné vědy. Co patří do historie? Správně jmenuje *H. Lotze* (*Mikrokosmos* ⁵1909) děje přírody řídí nutností, děje lidské řídí svobodou. *Možný* objekt dějinovědy je člověk, jakožto vědomý a svobodný faktor událostí. Rozdíl mezi přírodovědou a dějepisem netkví v tom, že předmět přírodovědy je neskutečný, jak míní Rickert (srv. opak u Th. Lessinga l. c. 11), nýbrž jen v tom, že dějepis popisuje fakta konkrétní, individuální, singulární, kdežto vědy přírodní hledají v individuu jen podstatu, v jednotlivém procesu jen zákon. *Bernheim, Barth, Windelband* dopouštějí se vědeckého násilí, když omezují historii na sociální projevy člověka, na vývoj společností, na vybrané osobnosti a události (selektivní synthese). *Skutečný objekt* historické vědy je dán zachovaným historickým materiálem nebo svobodným vymezením thematicu od historika samého; nutná kusost materiálu

je příčinou, že historik, i když se omezí sebe více, nemůže nikdy podati dokonalý obraz událostí, jež thematem jsou zahrnuty.

Dějepis liší se od přírodovědy i *povahou pramenů*. Historické dění není tak přístupno bezprostřednímu názoru jako dění přírodní. Zdroje historického poznání nejsou kdykoli při ruce, nýbrž musí býti pracně shledávány; nejsou najisto neklamné, nýbrž musí býti zkoumány co do pravosti a hodnověrnosti; nejsou všem věkům stejně srozumitelné, nýbrž potřebují interpretace; nejsou dány v souvislosti, nýbrž musí být doplňovány; neukazují na sobě přímo pohnutek a cílů, z nichž vzešly a k nimž se nesly, nýbrž tyto musí být odhalovány nepřímou; nejsou, ačkoli jsou neúplné, oznamkovány co do valuty, nýbrž musí být teprv hodnoceny i co do příčinné účinnosti i co do ceny samostatné. Při vsí této práci i při výběru historického záležitosti, jak lze tušiti, nesmírně mnoho na osobním zaujetí či stanovisku badatelově, a tím si vysvětlíme, proč tytéž děje historické jsou od historiků podávány tak různě.

Zde je patrné, jaký musí býti *úkol* filosofie dějepisů. Má hledat motivy různých pojetí, má vědomě nebo nevědomě zastupovaná historická pojetí předvádět v jejich nejhlavnějších formách, má je oceňovat kriticky. Nejposlednější rozdíly takových historických pojetí jsou způsobovány světonázorovým stanoviskem monisticko-naturalistickým a theisticko-dualistickým, v kterémžto posledním zase mnohonásobně se uplatňuje hledisko konfesní, nacionální, politické a sociální.

Jaký je *účel dějepisů*? Filosofie dějepisů musí na tuto otázku odpověděti energicky. Účelem dějepisů jakožto vědy o minulosti je poznání toho, co bylo, nikoli v první řadě toho, co jest nebo co má býti. Pragmatické stanovisko *Troeltschovo* nebo *Harnackovo* (porozumění přítomnosti nebo poučení pro přítomnost) mělo by, kdyby se ujalo všeobecně, nejškodlivější následky pro rozsah dějepisů, ba musilo by přivoditi rozklad celé historické vědy. (Srv. mou poznámku o *účelu a metodě dějepisů* na str. 171 »Filosofické revue« I. (1929) v článku »Brentano o nezaujatém badání«!)

4. Filosofie dějin objektivních je *filosofie dějinstva*. Jaká je vlastní podstata historického pohybu? Je to proces čistě mechanický či je závislý také nebo především na příčinách svobodných a nevypočitatelných? Existují zákony, určující běh dějstva, a v jakém smyslu lze o nich mluvit? Již obecně uznaná existence dějepisů jakožto vědy rozdílné od věd přírodních je živým protestem *proti mechanickému* pojmání dějinného procesu.

Předpokládáme-li *svobodné faktory v dějinstvu*, jaký jest

jejich poměr mezi sebou? Jde tu jen o vůle lidské či zasahují do lidských osudů i vůle vyšší? Má mezi svobodnými faktory některý převahu a rozhodují v samé lidské oblasti toliko faktorové vůle jednotlivců (individualismus) či síly toliko sociálně psychické (kolektivismus Lamprechtův)?

Názory o *smyslu a cíli dějinstva* závisejí nejhlavněji na tom, jaký předpokládáme světový základ. *Kdyby nebylo racionálního principu světového*, nemělo by lidstvo původně žádného cíle a žádné životní normy, jež by byly stanoveny předem a bezpodmínečně. Vynořivší se odkudsi, arci nevysvětlitelně, lidský duch by byl jedinou příčinou lidského snažení o určité poslední cíle, a tyto cíle měnily by se ustavičně a oprávněně, podle změněné životní polohy člověka (materialismus). *Existuje-li však racionální světový princip*, není možno nepředpokládat v dějinstvu objektivní teleologie. Pantheism činí tuto účelnost závislou na božském principu immanentním, theism dualistický na principu osobním a transcendentním. Podle toho je i *směr* dějinného pohybu. V pantheismu ubírá se svět i lidstvo zpět do Jedina, v theismu zůstává na věky bytostný rozdíl mezi Tvůrcem a stvořením, a zdokonalení člověka děje se při plném zachování jeho individuality a osobnosti.

Ptáme-li se různých světových názorů, jaké cíle dějinstva udávají *konkretně*, nalézáme velikou rozmanitost. Účelem dějin jsou jedněm věčné nebo osobní hodnoty, druhým stav, k němuž dospěli bez úmyslu, nebo dobra transcendentní, dokonalost toliko pozemská nebo dokonalost vyšší. Filosofie dějinstva má hledati bezpečně kritérium pro zaujetí stanoviska v této otázce cílů.

Takové spolehlivé měřítko možno nalézt v poznatelném *řádu věcí* a v důstojnosti i povaze *lidské přirozenosti*. Apriorně daný světový zákon je i posledním důvodem zákona mravního, který váže člověka bezpodmínečně a je nejvyšší normou i pro způsoby jeho činnosti i pro cíle jeho nejbližšího snažení. *Obsahem svým míří mravní zákon k rozvoji lidské přirozenosti*, jejích vloh a jejích mohutností. K témuž poslednímu cíli dějinstva směřuje i sama duchová podstata a důstojnost člověka. Jakožto osobní, t. j. vědomá a svobodná bytost má člověk cenu absolutní. Tato absolutní cena osobnosti nedovoluje filosofu, aby poslední cíl dějinstva spatřoval v »závěrečném a úhrnném výsledku« kulturních, sociálních, nacionálních nebo kosmopolitických snah. *Nejvyšší cíl dějin může býti pouze individuální* (sice by osobnost byla prostředkem k cíli nekonečně nižšímu a k tomu pomíjejícímu, což je protimyslné).

Individuální cíl dějinstva musí býti takový, aby ho mohl

dosíci každý člen společnosti, s každého stupně kultury, v každém okamžiku dějinného průběhu. Jenom obohacení člověka hodnotami trvalými, t. j. duchovými, jenom rozvoj a zdokonalení osobnosti, které je arci podřadně určeno vlivy místa, času, dědičnosti, podmínkami životními a vlivy kulturními, jen toto zdokonalení dané osobnosti ve směru daném neúprosným mravním zákonem může býti považováno za poslední cíl dějin člověčenstva. Je zřejmo, že takovéto vytyčení cíle neztenčuje nikterak vážnosti lidských životních úloh; spíše poskytuje nejlepší záruku k splnění tužeb kulturních i národnostních.

Důsledné domyšlení individuálního cíle dějinstva vede ještě výše. Pozorujeme, že přirozená touha člověka po štěstí, jeho nezadržitelná vůle k blaženosti, není ukojena proměnlivými a pomíjejícími věcmi podmíněného světa. Přirozená tendence člověka ukazuje tedy sama na dobro transcendentní a nejvyšší, na Boha, a tím i na život v jiném světě.

Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te (S. Augustin, Conf. I, 1).

Myslím, že každý, kdo sledoval pozorně logiku vývodů *Endressových*, jimž jsem si dovolil dát výraz co nejjasnější, našel v nich věcnou odpověď na mnoho otázek, týkajících se rozmanitě pojímaného »smyslu dějin«. Odpověď formální bude ovšem ještě vyžadovati jisté námahy s naší strany, kteří jsme si předsevzali přivést otázku o smyslu dějin na samo ostří filosofického řezu.

Nejsme totiž pranic odhodláni běžet za stádem — to je výsadou nevolníků! — ani nechceme bez rozvahy strkat nohy do jam, které vyhloubili sloni, jdoucí před námi. Spory duchovně ne chceme rovnati jinak, než že se prve smluvíme o smysl slov, jimiž manipulujeme, a o smysl otázek, jimiž se soužíme.

III. KRITIKA.

Co jest »smysl« v ústech filosofa kultury, v ústech filosofa dějin a v ústech psychologa, zabývajícího se duševními jevy, z nichž jeden je »rozumění« čili nalézání smyslu? Je totiž jisto, že tento poslední či ještě spíše logik bude míti rozhodující slovo ve sporu o »smysl dějin«, pokud jde o filosofickou precisnost toho výrazu, o filosofickou, řekl bych, etymologii, o noetickou klasifikaci tohoto moderního druhu poznání, jež je náchylné se představovati jako ze všech stran a *veskrze nové*.

Freyerův již citovaný pověstný »úvod do kulturní filosofie« vypovídá o »smyslu«, jímž se zabývá téměř na každé stránce, na př. toto: Smysl je všude tam, kde jsou dvě věci: vnějšek a vnitřek, znamení a věc jím míněná, a kde mezi těmi dvěma věcmi je ten poměr, že na základě stejné struktury lidské duše *poznáním jedné z nich* jsme samovolně přiváděni *k poznání druhé*. (Die Relation »Sinn« soll überall da als gegeben angenommen werden, wo zweierlei vorhanden sind: Ein Äusseres und ein Inneres, ein Zeichen und ein Gemeintes, und wo zwischen diesen beiden Gegenständen die Beziehung besteht, dass vom Strukturzusammenhang der menschlichen Seele aus auf Grund der Wahrnehmung des ersten der zweite verstanden werden kann. Theorie d. o. G. 14.).

Freyer věnuje též celý jeden paragraf své knihy problému »rozumění«. — »Všechny životní vztahy mezi psychofysickými bytostmi předpokládá onen duševní oběh, jež Dilthey označuje trojzvukem pojmů: Život, výraz, rozumění«. (Alle Lebensbeziehung zwischen psychophysischen Wesen hat jenen seelischen Kreislauf zu ihrer Voraussetzung, den Dilthey mit dem Dreiklang der Begriffe: Leben, Ausdruck, Verstehen bezeichnet. S. 60.).

Jiný pěstitel kulturní filosofie a její pedagogiky, *Ed. Spranger*, mluví rovněž často o »smyslu«, o *subjektivním* smyslu, o *objektivním* smyslu, o *immanentní* teleologii, o *přesahující* teleologii, o *rozumění* a p. I v *Psychologie des Jugendalters*, Leipzig 1927 (kterou ne nadarmo nazývá též *Verstehende Strukturpsychologie* nebo *Entwicklungspsychologie*) klade si otázku: Co je smysl a co má smysl? A odpovídá: Smysl má

to (čili smyslem naplněno je to), co je vřazeno jako konstituující článek do hodnotného celku (Sinn hat, was in ein Wert-ganzes als konstituierendes Glied eingeordnet ist. S. 4).¹⁾ O rozumění nebo chápání pak učí:

»K pravému porozumění (t. j. pochopení) je třeba znalosti nejrozmanitějších objektivně duchových souvislostí, znalosti, jdoucí dále než k bezprostřednímu životnímu vědomí osoby, jíž chceme porozumět... Na př.: Historickým osobnostem neporozumíme, leč když jsme od nich tak vzdáleni, že je vidíme netoliko jak ony sebe samy vidí, ve fragmentech a momentech, nýbrž jako celky a zároveň i s jejich celým historickým okolím.« (l. c. 5—6.)

Tyto dvě ukázky, jistě pozoruhodné, stačí, abychom poznali, že smysl kultury a smysl dějin jsou příbuzní, a abychom přešli k logicky přesné klasifikaci rozumění, poznávání, nalézání smyslu. K tomu, co žádá Spranger nebo Freyer, aby něco mělo v našich očích smysl (táž duševní struktura původce věcí, jejichž smysl hledáme, a naše), netřeba ničeho přidávati. Je to skoro samozřejmé.

Nuže, co praví o *smyslu* a jeho korrelátu, *rozumění*, logika, ona věda, jíž nemůže uniknouti žádný domněle nový pojem, a bez jejíž aprobace je každá filosofická novinka nejen podezřelá, nýbrž i bezcenná?

Mám za to, že *nejúplněji*, třebas ne nejvábněji — musíš napnout všecku pozornost při tak pregnantním výkladu! — promluvil o kategoriích rozumění a smyslu *Oskar Kraus* v »Euphorion«, Zeitschrift für Literaturgeschichte 28 (1927), S. 497—519. (Pojednání má název: »Geisteswissenschaft und Psychologie. Methodologisch kritische Betrachtungen.«) *Kraus* nejen odráží skvěle útok *Sprangrův* na popisnou psychologii (t. j. psychognosii), tolik zdůrazňovanou *Brentanem* (Spranger se neostýchá nazývati ji »zerstörende Analyse«), nejen ukazuje, že tato psychologie je základem každé jiné psychologie (i vysvětlující či rozumějící), nejen odmítá účinně *Sprangrovo* a *Freyerovo* zužování pojmu duchových věd na vědy o objektivním duchu a vyvrací názor *Sprangrův*, jako by věda měla *předpokládati* jednak *immanentní* teleologii přírody a duše a zároveň s tím i *přesahující* teleologii každé duše a v přírodě alespoň každého jednotlivého organismu. (Viz Spranger l. c. 12—14), předpoklad to nevědecký, svádějící *Sprangra* k pohrdání deskriptivní psychologií, která se zabývá jen popisováním a tříděním duševních jevů a zkoumáním strukturních zákonů mezi částmi nebo stránkami psychického celku. *Kraus* jde *dále*.

¹⁾ Srv. i překrásné příklady uváděné *Sprangrem* na téže str. 4.

Především činí skvostnou poznámku k domnělé teleologii sociálních útvarů a společenského a kulturního života, tedy k oné *přesahující teleologii duše*, vyznávané a hlásané u Sprangra slovy: »Jednotlivá duše je od počátku zapletena a zamotána do objektivního ducha. Dokonce teprve svou účastí na něm stává se duchem subjektivním. Neboť jenom potud jmenujeme jednotlivou duši subjektivním duchem, pokud je »srozumitelná«, t. j. pokud má smysl. Objektivní duch je nadindividuální článkovaná stavba, nadindividuální souvislost smyslu a nadindividuální souvislost účinku na duši smysl zažívající« atd. (l. c. 13). Krausova poznámka, jež musí zajímati každého filosofa dějin, zní celá takto: »Co se tkne sociálních útvarů a společenského i kulturního života, třeba rozeznávat, je-li řeč o teleologii, dva významy toho slova. Jednou možno mluvit o teleologii v témž smyslu, jako o ní mluvíme v oživené přírodě: Dává skutečnost, že existuje život státní, právní, náboženský, hospodářský atd., možnost dopátrati se transcendentního principu, který tyto životní formy chtěl? To je otázka metafysická. Po druhé lze se tázati na teleologii v zcela jiném smyslu! Často totiž dokonává se lidské soužití i jednání tím způsobem, že se zdá, jako by všechno bylo smluveno, jako by všichni nebo aspoň někteří z účastníků byli vedeni vědomě jedním plánem nebo jedním rozkazem. Vzpomeňte života státního a právního, národohospodářství, peněžnictví, úvěru a kapitalismu, uměleckého slohu, náboženství, řeči a písma! Víra, že tyto řády a způsoby vzešly z nějakého ustanovení, podporována je tím, že v historickém čase skutečně v mnohých z nich nastala úprava úmluvou, dohodou, nařízením neb uzákoněním... Ale spíše potvrzuje každé metodicky správné nahlédnutí do věci, co A. Marty zjistil ve svém spise »O vývoji smyslu pro barvy«, že ona zdánlivá plánovitost sociálních zřízení a kulturních zjevů nespočívá na prozíravých plánech, usneseních neb úmluvách jednotlivců, neb většiny, nýbrž na nesčetných vynalézavých volních a volících úkonech jednotlivců, z nichž každý zamýšlel jen to, aby ukojil svou bezprostřední potřebu nebo touhu, nemaje ani tušení o »celku«, který měl po stech nebo tisících letech povstati z jeho a nesčíslných jiných příspěvků. Tento vznik útvarů výběrem a napodobením vysvětluje také četné a hrubé disteleologie, jež se ve všech sociálních zřízeních vyskytují« (l. c. 505—506.)

Uvedl jsem tento citát z Krause, abych upozornil na fakt velmi zajímavý, ale ne mnoho povšimnutý: že účelosloví, pokud se jím rozumí nauka o *jakékoli účelnosti*, je i v dějinách a filosofii dějin venkoncem možné a oprávněné. Volím-li prostředky, které se mi zdají býti vhodné k dosažení cíle, jenž

se mi zdá hodný mého snažení, jednám *subjektivně* účelně. V tomto smyslu možno téměř říci, že dějiny neznají disteleologií čili neúčelností. Ale o to se zajisté nikdo nechce příti. *Sprangrovo* svéprávné dogma o teleologii kulturních úkazů a duševních produktů se týká teleologie *objektivní*, objektivního vztahu k objektivní hodnotě (»Wertbezogenheit«), a Krausův poukaz na Martyho, aplikovatelný na *celé* dějiny, objevil nejenom vratkost *Sprangrova* předpokladu, nýbrž dá se využití i jinak. Dává podnět k seznání hluboké pravdy, že příčinou jistých pravidelností a přehledností v dějinách je *tentýž psychologický základ člověka* ve všech obdobích jeho pobývání na zeměkouli, tatáž stejnými schopnostmi vybavená lidská přirozenost. Všechny přirozené stupnice zděděné vlastní dobroty nebo špatnosti člověka byly nesčetněkráté anticipovány a budou i napříště nesčetněkráté opakovány a nevědomky imitovány.

Po tom, co řečeno, můžeme pominouti, co vykládá Kraus, navazuje na předešlý odstavec, a opíraje se o psychognosii Brentanovu, o *problému hodnocení*. Bylo by sice i pro historika a pro zpytatele smyslu dějin vítáno, kdyby našel přesná pravidla pro tuto svou nezbytnou činnost, ale Kraus, omeziv se (proti *Sprangerovi*) na aksiom, že poslední instancí objektivního hodnocení je naše vědomí,²⁾ neuvádí žádných konkrétních důsledků tohoto kardinálního měřítka.

Důležitější je, nejen pro charakterologa, nýbrž i pro historika úvod Krausův k »problému psychologického rozumění«. »Na prahu každého zkoumání vnitřního slohu osobnosti zapuďme představu, jako bychom mohli poznati vlastnosti charakteru přímým názorem. První thesís, od níž musí každá charakterologie vyjíti, je *úplná transcendence charakteru*, netoliko cizího, nýbrž obzvláště našeho vlastního. Poznej sám sebe, je nejenom nejtěžší úkol psychologie fenomenogrické, nýbrž i charakterologické. Jako je těžká přesná apercepce struktury vědomí, kterou postřehují jenom matně, tak je nsnadno zkonstruovati hypoteticky složení toho, co je ve mně nevědomé, protože toto složení je mi transcendentní. Ba, strukturu vlastního nevědoma poznati je těžší než cizího. Mluvím o konstrukci. Daleci totiž toho, abychom *vnímali* struktury nebo dokonce strukturní souvislosti, vstupujeme zde na půdu hypothes, t. j. pouze rozumně pravděpodobných domněnek« (l. c. 512), »Z toho je zároveň patrné, jak bludné

²⁾ Das evidente Urteil ist die Norm für wahr und falsch. Ganz analog bei unserem wertenden und vorziehenden Bewußtsein! Wie es evidente Urteile gibt, so gibt es als richtig charakterisierte Gemütsstätigkeiten (Wertungen und Bevorzugungen) und sie sind der letzte Maßstab des emotionell Richtigen (l. c. 507).

je se domnívati, že »rozumíme« lidským činům a rozhodnutím, když rozumíme jejich »motivům«. Tyto můžeme znáti (t. j. jim rozuměti), pokud zažíváme specificky stejné stavy vědomí, ale *jak došlo* k nějakému rozhodnutí vůle, jaké byly jeho nevědomé determinační složky, to *je a zůstává* před námi zavřeno, to je nám zcela transcendentní. Jsme u problému »psychologického rozumění«, nadhozeného Diltheyem slovy: »Přírodu vysvětlujeme, duši rozumíme!« (l. c. 513).

Netřeba připomínati, že co následuje, je důležitosti vskutku zásadní. Kraus provádí *klasifikaci smyslu a rozumění*. Začíná touto duchaplnou větou: »Po mém soudu není těžko porozuměti, t. j. poznati, že jen dvěma cestami lze bezpečně dojít k tomu, abychom »porozuměli«, t. j. poznali, co je rozuměti slovem »rozumění«. První cesta je ta, která se začíná u různých jazykových funkcí slova »rozuměti« a »vysvětlovati«. Druhá je tato: Poněvadž je nepochybné, že i při »rozumění« i při »vysvětlování« jde o nějaké poznání, musí přehled druhů lidského poznání a metod, které k němu vedou (a je připravují nebo nahrazují), obsahovati také ony metody a druhy poznání, které nazýváme »rozuměním« nebo »vysvětlováním«. Obě cesty musí, jsou-li správné, vésti k stejnému výsledku« (l. c. 513—514).

Ježto mi zde nezáleží na tom, abych ony dvě cesty popisoval, a ježto mám i obavu, že bych zbytečně unavoval čtenáře, kdybych chtěl celé toto jinak klasické místo uváděti, řeknu přímo a krátce, k jakým výsledkům Kraus dospěl, čili *jaký katalog rozumění a poznávání lze sestavit po jeho logicko-psychologickém rozboru*.

Kraus vypočítává v celku, jsme-li pozorni, *šest různých významů slova »rozuměti«*:

1. Rozuměti = správně postihovati (na př. správně postihnouti z *vnějších znamení řeči*, co chce mluvící říci (l. c. 514).

2. Rozuměti = kausálně vysvětlovati (na př. nějaký způsob jednání, nějaký vnější posun) *procesem vědomí* (514).

3. Rozuměti = geneticky vysvětlovati (na př. nějaký proces vědomí jistou *strukturou duševní, osobnostní*, charakterovou (514); *ve všech těchto třech případech* jde o hypoteticko-konstruktivní porozumění znamením a symptomům (515).

4. Rozuměti = nahlížeti, nazírati *pravdy všeobecné* (poznávají apriorně apodikticky z pouhých termínů), poznávají apriorně apodikticky *i stavy vlastního vědomí*. (515).

5. Rozuměti = vníterně prožívat (rozmanité *vlastní stavy vědomí*, jakožto obsah vnitřního vnímání nebo vnitřní zkušenosti) (515—6).

6. Rozuměti = pojmově chápati (rozmanité *cizí stavy vědomí*, na něž se hodí všechny obecné pojmy, získané z našich vlastních stavů vědomí (516).

Druhy poznání, podstatně rozdílné a základ všeho jiného poznání, jsou podle fenomenognostické psychologie jen *dva*: poznání *rozumové* a poznání *skutkové* («*verité de raison*» a «*verité de fait*» u Leibnize); každé jiné poznání není leč kombinací těchto dvou.

1. Poznání skutkové: jediným pramenem bezprostředních pravd skutkových je *vnitřní vnímání a apercepce* (pozorné vnímání).

2. Poznání rozumové: apodiktické pravdy poznáváme bezprostředně ze *samých pojmů* (apriorně).

3. Poznání kombinované: na apriorních pravdách (na př. zákonu příčinnosti a počtu pravděpodobnosti), a na zkušenosti spočívá *indukce*, t. j. třetí a poslední způsob poznání.

Srovnáme-li nyní všechny vypočtené významy slova »rozuměti« se všemi předvedenými druhy lidského poznání, můžeme konstatovati:

I. *Tři prvé významy slova »rozuměti«* odpovídají tomu druhu poznání, jemuž se říká *indukce*.

II. *Čtvrtý*, a pokud se držíme přesně jeho definice, i *šestý* význam slova »rozuměti« souhlasí s druhou metodou poznávací, s *poznáním rozumovým*.

III. *Pátý* význam slova »rozuměti« je konečně totožný s prvním druhem poznávání, totiž s poznáváním *skrze vnitřní zkušenost a apercepci*.

Nelze, než uzavřítí toto schema větou Krausovou: »Je zbytečno, ba nemožno vymýšleti teorie »rozumění« (t. j. nalézání smyslu), které by nebyly teoriemi poznání (l. c. 516), a nelze než přiložiti měřítko pracně získané na všechno to, co jsme prve slyšeli a uvedli o smyslu dějin.

Všimněme si nejprve, lze-li jednotlivým osobám historickým, a to v jednotlivých tolika případech rozuměti v každém z oněch šesti smyslů, jež vypočítává Kraus. *Prvé a nejjednodušší porozumění* osobě je to, které zprostředkuje filologicko-paleograficko-diplomatická metoda, již Masaryk nedoceníl, čili paleografický lineál, jak ji Masaryk nazval jindy. O toto porozumění usiluje každá interpretace pramenů, bez níž bychom nevěděli, ani co se *řeklo*, ani co se *stalo*.

Druhé porozumění sestupuje více do nitra jednajících osob: historik chce vědět nejen co kdo řekl a učinil, nýbrž i co *myslil* a *chtěl*.

V *třetím smyslu* rozumíme osobě, víme-li nejen, co řekla a učinila, co myslila a zamýšlela, nýbrž i které *nevědomé mo-*

menty určovaly myšlení a napomáhaly rozhodování. Mezi těmito nevědomými příčinami může být i vědomé a úmyslné působení se strany *jiných* rozumných bytostí.

Ve čtvrtém shora registrovaném smyslu žádné osobě rozuměti nemůžeme; nemůžeme totiž naléztí žádný bezprostřední poznaček obecný, týkající se nějak druhé osoby.

Páté porozumění osobě cizí bylo by prožití cizích stavů vědomí v jejich individuálnosti, což je arci nemožno; ale ovšem je skutečností prožívání duševních stavů osoby vlastní, která může býti jednající osobou nejposlednějšího historického komplexu.

Šesté porozumění osobě, totiž pojmové chápání cizích stavů vědomí, mající základ ve vlastní zkušenosti prožívací, je dobrým doplňkem apriorně-apodiktických pravd obecných a stejně neomylné vnitřní zkušenosti, kteréžto dvě síly mohou, dílem s jistotou, dílem s pravděpodobností, se pokoušet o věrný duchovní obraz cizí osoby.

Od *jediného zaujetí, úmyslu, činu jediné osoby* neliší se podstatně dějiny osobnosti, naší nebo cizí, dějiny místa, společnosti, národa, všeobecné dějiny lidstva. I nejmenší úsek vlastního nebo cizího života je rozložen *časově, místně a sociálně*, a hledím-li porozuměti dějinám lidstva, hledím-li najíti smysl dějinného veškerenstva, přičiňuji se především o to, abych lépe porozuměl všem osobám, které tam vystupují. O takové porozumění, o takové nalezení nescetných konkrétních smyslů, usiluje a má usilovati dějepis³⁾ a může se s tím i spokojiti.

Ale filosofie dějin chce více. Ona je jakoby odvážným pokusem o analogii onoho trojího porozumění, jež jsme nazvali základním, a kterého používáme ustavičně k faktovému kauzálnímu nebo genetickému porozumění historickému. Filosofie dějin chce studiem veškerého dějstva prožiti takřka napřed individuálnost a konkrétnost minulosti, chce studovati poměr mezi minulostí a jejími pozůstatky, a z toho chce dospěti jednak k abstraktním pojmům o prvcích dějinstva a dějepisné vědy, jednak k obecným, bezpečným a velkolepým poznatkům o vývoji života *ne jediného člověka, nýbrž všech lidských pokolení*. Theodor Lessing (l. c. 15 a n.) se snaží popříti

³⁾ Má pravdu Spranger, že podmínkou porozumění je stejnost duševní struktury u *autora* díla i u jeho *pozorovatele*. Nuže, naše duševní struktura je vskutku podstatně táž jako duševní struktura lidí, stvořivších dějiny. Proto dějinám v podstatě rozumíme nebo za dosažitelných podmínek rozuměti můžeme. Nerozumíme-li jim někdy hned, nerozumíme-li jim zcela a bez přípravy, je to proto, že naše duševní struktura *není úplně totožná* se strukturou lidí bývalých, nýbrž liší se od nich *vypravením*, výbavou teprve časem nabytou, děděnou, rozmnožovanou, nebo ztrácející se, jakmile se opotřebovala a zvětšela.

jednotu dějinstva a připomíná různost a množství jeho subjektů. Zapomíná však, že je jistá příčinná souvislost mezi subjekty, a to tak veliká a tak těsná, že musíme jeden její konec klásti do prvního člověka, druhý do osoby, jež má býti předmětem dějepisného vylíčení. Srovnej ostatně, co praví Lessing na str. 219 svého díla: »Das Lebensgegenwärtige ist . . . immer ein Erbe, ein Kind, eine Frucht der Vergangenheit!«

Mimo jiné chce filosofie dějin poznati:

1. Co znamená stručně a obecně ta řeč, již mluví dějinstvo široce a barvitě, čili, *které je to poučení*, jež nám dějiny ve svém celku nejen objektivně poskytují, nýbrž téměř s důrazem kladou na srdce.

2. Jaké jsou, genericky a abstraktně, příčiny toho, že dějinstvo je takové, jaké jest a ne jinaké, čili, *kterí jsou činitelé dějin* a v jakém *vzájemném poměru* jest jejich působení.

3. Odkud, to jest, z jaké nevědomé struktury všech živých i živších generací lze úhrnně vyložití všechno působení lidských faktorů, čili v čem nutno hledati nebo v čem lze naléztí onu »živou a nosnou sílu« dějin lidstva, bez níž jich nemůžeme vyložití a pochopiti hluboce a naposledy.

Ježto se ukáže, že *cíl* a *jenom cíl* je poslední příčinou historického dění, pokud podléhá člověku (a snad i pokud jemu nepodléhá), bude filosofie dějin zvědavá až do konce a bude se zabývatí věcmi pro historika jako historika téměř zbytečnými. Bude pátrat po tom, *bývá-li a pokud bývá* dosažen onen cíl, který lidstvo uváděl a uvádí v pohyb a tvoří dějiny; bude vyšetřovat, jaký cíl podmíněčný a podle *jaké normy* musí býti prve sledován a dosažen, aby skrze něj byl dosažen *cíl nejposlednější* a nejpůsobivější; všimne si také oné normy, podle níž by bylo dosažení cíle nejen *zaručeno*, nýbrž která by, jsouc zachovávána všeobecně, dala působení svobodného faktoru v dějinstvu *směr absolutně správný*; bude uvažovat konečně o tom, jaký cíl objektivní či jaký objektivní smysl mají dějiny *v tom případě*, že cíl, který budil k rozhodnutím a byl, ať vědomě, ať nevědomě, nejvyšším subjektivním vůdcem akcí nebo opomenutí, *dosažen není*? Možná, že ve všech těch případech (1—3) se najdou hloubáním a srovnáváním »*dějinné zákony*«, což by ovšem znamenitě přispělo k porozumění dějinám a k pojmovému obsáhnutí jejich ohromného individuálního bohatství.

Je však též možno, že filosofie dějin *nenajde správné odpovědi* na všechny své otázky; že se ve své konstrukci dopustí chyb, které budou tím osudnější, čím více spoléhala na fakta; že nebude vedena čistým zájmem o pravdu, nýbrž že potlačí v sobě některé otázky nepříjemné. Pak to bude filosofie kusá nebo filosofie básnická.

Bude spokojena (v nejlepším případě) s immanentním cílem čistě ontologickým (čili entitativním), anebo bude konstruovat immanentní cíle hodnotné, skutečně dosažené nebo bude ukazovat na vnější cíle hodnotné, domněle ze samé historie odvozené a spolu programové. Bude snad tato filosofie i metodická v hledání cílů (*Jerusalem*), dokonce snad i šťastná v prvním a všeobecném formulování cílů podmínkových (*Jerusalem a jiní*). Ale nebude to plné a svrchované porozumění dějinstvu, jakožto *arény svobodných vůlí pro dosažení věnce za podmínek přesně stanovených*.

IV. ŘEŠENÍ.

Po výkladu, kterým jsme zakončili předcházející kapitolu, nebude *třídění smyslů dějin*, uvedených v II. kapitole, nijak nesnadné.

1. Mluví-li filosof Masaryk jednou o smyslu dějin jako o *hlavní vzpružině dějin*, stýká se tím s Pekařem, který nechce zkoumati, *leč faktory dějinné*, který nestojí o nalezení jiného cíle immanentního v dějinstvu, krom toho, jenž vyplývá z *převládajícího a dominujícího faktoru* dějinného (empirický výklad). Na tomto rozlišení logickém nemění nic okolnost, že Pekař, začav s faktory, končí něčím, co se tak silně podobá »nosné tvůrčí síle dějin národních«, již považuje za mylný předpoklad různých smyslů Masarykových.

2. Mluví-li Masaryk jinde o smyslu dějin jako o *hlavním obsahu dějin, o úheltné ideji, o národním poslání, o titulu slávy národní*, je to řeč o *immanentním hodnotném cíli* dějinstva, o cíli dosaženém v minulosti a dosažitelném v budoucnosti, slovem o ideové směrnicí dějstva (hodnotící výklad dějin). Nic nevádí, že Masaryk začíná filosofii národního cíle větou o Prozřetelnosti, protože jeho vývody další nesouvisejí s touto návěstí.

3. *Logicko-teleologický výklad* dějin chce rozřešiti otázku cílů až na vrchol a na dno, t. j. metafysicky. Ovšem ani tento výklad, nechce-li svými konstrukcemi narážet na odpor skutečnosti, nemůže jinak začítí než empiricky, třeba ne v té míře jako výklady jiné, bližší (srv. Pekař, S. č. d. 7!). Záleží mnoho na tom, jak má kdo dobrou vůli. *Endressův* nástin, jejž jsem uvedl na minulých stránkách této knížečky, imponuje nepochybně svou logikou.

4. Vykládá-li se duševní život osob historických z *ducha doby*, t. j. ze světového názoru doby, je to onen druh porozumění, jejž jsme pojmenovali genetickým výkladem, a duch doby je analogický zaujetí, nevědomu, jakémusi ustavičnému nejrozmanitějšímu pokušení jednotlivé osoby. Ale právě na tomto příkladě je vidět, jak nesnadný je takový výklad. Světový názor *doby* je přece abstrahován z názorů historických *osob*. Bývají v tuto abstrakci pojaty *všechny* osoby? Každý ví, že nikoli, protože to není ani možno, ani by se nedošlo takto

k nějakému názoru doby. Jsou vyloučeni nesčíslní jedinci. Ale ani u těch, kteří byli pojati, nebyl světový názor úplně stejný. Můžeme říci, že bylo téměř tolik světových názorů, kolik bylo osob, nehledě ani k tomu, že i táž osoba měnívá světový názor. Nechci upřilišňovati a vím, že »duch doby« není přes to slovo úplně prázdné. Ale hněvám se na historiky, že mluvíce o »duchu doby«, ignorují zcela světový názor skupin a osob, který se od onoho liší buď celou teoretickou a etickou fysionomií, nebo alespoň mnohými a význačnými rysy. Jinými slovy: »duch doby« není nikdy jediný, nýbrž *alespoň dvojí*.

Roztřídivše »smysly dějin«, chceme *sami sumárně odpověděti* na svrchu položené některé otázky filosofie dějin:

1. Můžeme uznati, že historie je skutečně *učitelkou života*. A to nezávisle na tom, zabírá-li se kdo snad jejím naučením či ne. Trestí této nauky, získanou *empiricky*, je poznání, že zlo společnosti chová v sobě zárodek trestu společnosti, a že květ i vadnutí, život i smrt společnosti je *proces samopomsty*. Tomu není ani zdaleka na odpor, co vykládá *Th. Lessing* pod nadpisem »Logificatio post festum«, l. c. 60, nebo »Die Betäubung durch Geschichte« (Omamování dějinami, l. c. 258). Více o tom neřeknu, protože jsem tuto věc vyložil v »Pekařově Sv. Janu Nepom.*, kamž odkazují i pro některé další body.*

2. *Rozhodujícím a definicioním faktorem dějin* jsou pro filosofa, který je zároveň historikem, čili pro *empirického filosofa dějin* pouze a jediné *svobodné vůle lidské*. *Th. Lessing* to vyjádřil, ovšem, jako vždycky, pořádně jednostranně, slovy: »Za historickými *ideály* neskrývá se nikdy nic jiného, nežli nahromaděné sobectví a nahromaděné hlupství mnohých jednotlivců.« (Und doch brennt auch hinter den historischen Idealen *nie* etwas anderes als die aufsummierte Selbstsucht und aufsummierte Dummheit vieler Einzelnen, l. c. 22.) Srov. tamtéž str. 72 (»Lüge der historischen Ideale«) a str. 229 dole (»Das Ideal als Norm der Geschichte«)! *Svobodné vůle lidské, toť jediný jasný výklad dějin, a ten*, který v historickém semináři řekl, že bez uznání svobodné vůle člověka nemají *historikové* co dělat, měl nepochybně pravdu.

3. Přesto *učím jednomu druhu determinismu*, a myslím, že se mi nebude protivit nikdo, protože by se tím protivil sám sobě. Je zajímavé, že ať se kdo rozhoduje k činu nebo k opominutí, k myšlence nebo k jejímu zapuzení, vždy se rozhoduje *ve směru touhy*. Touha po blaženosti, po štěstí, po rozkoši, po uniknutí opaku, ať je konkrétně uzpůsobena jakkoliv, je poslední pohnutkou a poslední příčinou rozhodnutí všech vůlí, vykonání všech činů, opomenutí všeho, co se již

již očekávalo, co hrozilo, nač bylo naléháno, o čem se nevědělo, stane-li či nestane.

Touha po štěstí je člověku vrozená, a říci, že účelem dějinstva je přispívati k vyplnění této touhy, není libovůle, ani dohad neopodstatněný, nýbrž zásada téměř *empirická*.

Zamítáme-li tudíž s Endressem a množstvím jiných ty filosofie dějin, které konstruují dějinný účel *heteronomně* a při tom obětují člověka účelům neživým a neosobním, považujeme tento odpor nejen za svou povinnost, nýbrž i za svou čest.

Otázku *cílů pomocných a norem*, zaručujících dosažení cíle hlavního a posledního, řešíme stejně jako Endress. Připojujeme jen, že zdokonalení člověka skrze dějinstvo, t. j. skrze výchovu všech živších generací by mělo býti a také bývá daleko snazší a intenzivnější, než by bylo, kdyby byl vychován jen málo lidmi nebo kdyby současné generace musily vždy začít od počátku.

Otázku zákonů historických rozřešíme nyní snadno. Není jich vůbec v pravém smyslu slova, nebo jsou to jen zákony psychologické.

Ne tak úroveň kultur, jako spíše *duševní dispozice* národů rozhoduje v případě nepřátelského utkání o tom, kdo zvítězí a kdo podlehne. Je pošetilostí zakládati zdatnost národa na inteligenci nebo vzdělanosti. Nikoli intelligence, nýbrž *rektivolence* drží národy. Ztlačovati počet analfabetů je nebezpečno, ba škodlivé, není-li ztlačován počet *adekalogů*. Jen *mravnější národ posléze vítězí*, nikoli ten, který je vyzbrojenější, zuřivější nebo nespravedlivější.

Germáni zvítězili nad Římany, ačkoli vnější římská kultura byla nekonečně skvělejší. Polabští Slované podlehli Němcům, protože se jim nedostávalo rozmyslu a vznešeného nebo kritického ducha.

Náhly rozkvět působívá, že se nadšenci vrhávají na *nebezpečné experimenty* a oddávají se duchovní marnotratnosti. Mírumilovný a obratný Karel IV. přivodil značný hmotný blahobyt v říši, zejména v Čechách, zvýšil úroveň českého vzdělání i českého sebevědomí a tím dal takřka jeden z hlavnějších podnětů k ohromujícímu úpadku, brzy následujícímu (»pálilo dobré bydlo!«). Národ povahově slabý nesnese totiž s pokojem velkého štěstí, zvláště přichází-li toto jaksi mimo nadání a po velkých předchozích nesnázích.

Vítězství dokonalé a tím více vítězství přílišné oslabuje obyčejně (nikoliv nutně!) duchovní sílu vítězovu. Odtud vzestupy a poklesy v dějinách národů, odtud i v Církvi, přes její mimořádný charakter, neustálé stoupání aktivity až do porážky Hohenstaufů, podřimování a slabost (obojí arci jen poměrem k předešlé periodě) až do bolestného procitnutí v re-

formaci a nový nepřetržitý a nezadržitelný, třebaš leckdy povlovný duchovní růst od Tridentu až po naši dobu. (Profesor Erhard ne neprávem vyřkl, že boj Církve dnešní se podobá boji Církve proti pohanství a ariánství, nikoli boji proti německému císařství!)

Tedy nikoli vítězství a pokoj, poražení nepřátel a ochromení útočníků jsou těmi silami, které zachraňují život společnosti, nýbrž *boj a nebezpečí*. Boj a zápas ještě nevyhraný nutí jednak ke krásnému napínání sil a k vynalézání a používání prostředků, vedoucích k cíli, jednak nabádají k ustavičné válečné pohotovosti a otužilosti, která se neoslabuje ani enervující nečinností ani pohodlným požíváním ovoce námah předků.

Zbývá promluvit již jen o smyslu dějinstva⁴⁾ pro případ, že valná část lidstva nedosáhne posledního cíle, jež sledovala denně, slepě a náruživě, v době, kdy patřila do říše živých spolutvůrců dějin. Kdybychom řekli, že *pro* takové lidi dějiny *nemají smyslu*, bylo by to logické, protože negace smyslu *nemá* býti nazývána smyslem. Ale dějinstvo *samo o sobě* má smysl *vždycky*. Jednak *poskytovalo příležitost jednotlivcům*, aby se zdokonalovali, nebylo tudíž nikdy bez ceny, čili mělo vždycky své proč, své oprávnění, svou raison d'être, pro niž je lépe, že bylo, než že nebylo. Jednak byl a bude vždycky průběh dějinstva *posledním soudem Božím nad společností*,⁵⁾ právě tak, jako bude poslední soud biblický posledním slovem Božím nad poměrem všech jednotlivců k poslednímu cíli, stanovenému od Boha nezávisle na lidské vůli, ale nikoli nezávisle na přirozenosti člověka.

Co řekneme nyní o filosofii národní čili o smyslu kterých-

⁴⁾ Pro lidi rázu Lessingova, spojující pronikavý pohled se slepou umíněností a jednostranností, jak patrné z výroku, že skutečnost i věda je pouze *jedna* a to přírodní (l. c. 5, 12), je ovšem *každá* teleologie nesmyslem, protože jejich »příklady naivní teleologiky« (str. 85 a n.), jistě správné a vedoucí k přesvědčení opět namnoze správnému, že dějepis je dodatečným dodáváním smyslu nesmyslu (str. 92), jsou právě zase jen jednostranné příklady stranických a nevědeckých praktik četných historiků, kterým by vskutku nejlépe slušelo, kdyby byli *dobrymi vypravovateli*, jak chce Lessing podle zásady, že »Geschichte ist zunächst, wie ihr Name besagt, nichts anderes als Feststellung der äußeren Geschehnisse in Menschenwort« (l. c. 52).

⁵⁾ Velikolepý smysl dějin, vyslovený v předchozích třech bodech, splňuje i těžkou podmínku Sprangrovu, že smysl má jen to, »co je vřazeno jako konstituující článek do hodnotného celku«. Hodnotným celkem je velikolepý proces *samopomsty*, je od věků projektované *kolbiště* svobodných vůlí, je poslední *soud boží* nad společností. Fakta dějinná jsou vskutku konstituujícími a nepostradatelnými články tohoto hodnotného celku a nevyplácí se nazývatí dějinami něco, co mečiní zadosť této trojí nepomíjející funkci dějin.

koliv a jakýchkoliv národních dějin? Nebojme se na ně aplikovati všechny poznatky dosud získané. Filosofie dějin určitého národa není sice, jak je snad již s dostatek zřejmo, vědou samostatnou. Hledám-li tedy metafysický smysl dějin národa neb některé jeho periody, nenajdu ho jinde leč v metafysickém smyslu dějin lidstva. I *národ zhynulý* mohl mít nejlepší smysl, obrodil-li svou krví a svým duchem národy sešlé, v nichž žije a působí dále, nebo vytvořil-li vůbec veliké a objektivně krásné osobnosti. Metafysický smysl *revolučních period* v každém národě je ten, že trestají společnost, že zkoušejí rozpětí zločinnosti, že rodí mučedníky a neohrožené hrdiny, že vytvářejí pomalu nebo rychle nové, lepší pokolení.

Vůbec nestojí nic v cestě, abychom nezkoumali, *jak se určitý národ v jednotlivých dobách snažil dosíci obecného cíle všech lidí* zdokonalováním svých příslušníků ve směru obecně člověckých vloh, anebo abychom neohlašovali národu nezávisle na historii povinný a krásný program toho snažení do budoucnosti. Co se tkne *faktorů dějin národních*, nechceme popírat, že Prozřetelnost může zasáhnouti ve prospěch kteréhokoliv národa, jako zasahovala kdysi ve prospěch národa vyvoleného.⁶⁾

Námitky, jež by mohly býti proneseny proti této koncesi, ať jsou skromné. Nejen že se *může* státi, co se *stalo* a stávalo skutečně, nýbrž i řádný a obvyklý chod dějin s eudaimonickou a nemesní teleologií jsou kusem péče Prozřetelnosti.

Ale i to chceme připustiti, že sama *idea národní* může vyjadřovat jakousi nosnou sílu dějin národních, jestliže a pokud jsou nedobrovolné poměry národa takové, že soudržnost národní je pocíťována jako pomoc k dosahování sobeckých cílů alespoň u vedoucích a vlivných osob nebo vrstev národa. Jenomže takovýto smysl dějin národních je jenom jeden z výrazů obecné a nezbytné touhy lidské po štěstí, onoho pudového faktoru dějinného, který sice působí vše, ale jehož konkrétními projevy jsou akty vůle, jdoucí za poznáním prostředků a cest k cíli vedoucích, ovšem tak, že i zjednání plnosti nebo dostatečnosti tohoto poznání závisí opět na vůli. Je spolu jasno, že v hloubi a základě je řečený pudový smysl dějin kteréhokoli národa *jeden a týž*. Sotva však bude moci

⁶⁾ Nejen to. Kniha, která by se s opravdovostí a pietou zabývala studiem zvláštních stop Prozřetelnosti v dějinách národů, byla by knihou nesmírně zajímavou a drahocennou pro každý národ. Je nestydatě naivní, staví-li se historik, zaslepený liberálně-deistickou povrchností, proti tomu, aby se Stavitel světa odvažoval míti vliv na dílo své lásky!

býti vypátráno a stanoveno, který z jeho konkrétních projevů je *všem společný* a aspoň v minulosti platný pro dějinný život *celého národa*.

*

Jaký je tedy smysl českých dějin? *Národní*, jak tvrdí Pekař, či *eticko-náboženský*, jak má zato Masaryk? *Domnívám* se, že Pekař, snaže se dokázati národní smysl českých dějin, podnikl — nehledíme-li k vyzdvižení geografického momentu — práci skoro zbytečnou.⁷⁾ Jeho otázka měla zníti — chtěl-li zápolit s Masarykem — nikoli: »Jaké jsou faktory dějin českého národa?«, nýbrž: »Za jakým dějinným cílem nebo podle jakého dějinného programu má se český národ *ubírat* v přítomnosti a budoucnosti?«⁸⁾ Bylo by totiž především klamně mysliti, že u Masaryka myšlenka národní, přes to, co mu vytýká Pekař v »M. č. f.«, nemá *žádného významného místa*.

Stačí si přečísti prvé tři stránky »České otázky« (7—9) nebo *jeho chvály na Havlíčka* (106 a n.), abychom byli poučeni o opaku. Ale netážeme se po tom, je-li smysl *národních* dějin českých *národní*, nýbrž po tom, *jaký je ten národní český smysl dějinný*, čili jak má býti český národ vychováván, aby jeho dějiny nebyly v budoucnosti beze smyslu, protože bez důstojného cíle. Ovšem Masaryk vychází z minulosti, a *program národní* chce odvoditi z idey, která podle jeho domnění posvěcovala a nesla českou minulost. Ukázalo se, že tato metoda, opíráti absolutní program a absolutní pravidla jednání o historii národní, je netoliko filosoficky nepřípustná, nýbrž i ošemetná: způsobila, že Pekař, který neřekl slovíčka o absolutním programu národním, zvítězil po stránce historické na celé čáře nad Masarykem, který se podjal úkolu vznešenějšího. Dokazuje-li totiž Masaryk, že etické zdokonalování je ideou udržující národ, koná *daleko záslušnější práci* než Pekař, který s hlediska empiricko-positivistické vědy usiluje nalézt hlavní dějinné faktory české minulosti. A to je příčinou, že naše sympatie se obracejí nejen k slavnému historiku, nýbrž řekl bych, *skoro ještě více k filosofu*, který drže věrně nejlepší dědictví Brentanovo, theism, zakotvil českou otázku, český národní program v přesvědčení nejvznešenějším, a to

⁷⁾ O celém jeho faktorovém pojetí českých dějin zmínil jsem se již jednou v »Pekařově sv. Janu Nepomuckém«. Mé stanovisko je i z toho, co jsem již řekl v této knize, známo s dostatek. Je zvláštní, že si Pekař klade otázky o faktorech dějin (jakožto hlavním předmětu filosofie dějin), ale nestará se nic o věci, které jsou mnohem důležitější. Co se tkne mého řešení problému, nepochybuji, že je Pekař může velmi lehce odmítnouti, ale je tím sporná otázka vyřízena??

⁸⁾ Hlavní věci v »České otázce« je přece *program*, nikoli jeho *odvození z minulosti*.

v době, kdy hniající a nevěřící liberalism ovládal zvlažněné české duše.

Namítne se snad: I *odvození* i *rozvedení* Masarykova národního programu je vadné. Ano! Nemohu toho popřít. Ale jeho nejvnitřnější a nejvlastnější jádro je dobré a krásné, a je povinností myslících a kritických spoluobčanů — Masaryk sám nebude mít nic proti tomu! — aby si je vyloupili ze slupky přechodného a ošumělého zdání. Vezměme za příklad druhou námi citovanou větu Masarykovu v úvodní kapitole: »Humanitní ideál je všecek smysl našeho národního života«! Protože víme, že Masaryk dovozuje neprávem tento ideál z Bratrství, chtěli bychom jej zavrhnouti. Protože víme, že humanita osvěcenská, kterou Masaryk má rovněž na mysli, je daleko od ideálu, nechceme o ní slyšet. Ale humanita je přece latinské slovo a znamená především *lidskou přirozenost*. Ideál humanitní je tedy ideál, čili dokonalost lidské přirozenosti čili to, co i podle nás je účelem dějin a nádhernou povinností rozumných dějetvorců. Vidíte tedy, že můžeme přijmout Masarykův axiom právě v jeho nejlepším a nejpůvodnějším smyslu.

Je vůbec příznačno, že *Masaryk* a nikoliv Pekař dal otázce o smyslu českých dějin ráz prakticko-filosofický a českému národnímu programu pevnější páteř (viz »Č. ot. 164 a n.), že jej vyplnil vskutku znamenitými podrobnostmi (ib.), že jej obložil hesly, jejichž logická přímota a etická krása nás mile překvapuje téměř na každé stránce »České otázky«, uprostřed tvrzení zajisté i nadmíru smělých i mylných, a že i v *české historii* učinil Masaryk přemnohé objevy užitečné a předběhl historiky.

Chci podati několik ukázek takových výborných míst, protože vše to má vztah k filosofii dějin a k tomu, co jsme poznali jako poslední cíl lidského úsilí. Jinak odkazují na to, co jsem uvedl již v první kapitole.

K věhlasným tedy místům, veledůležitým pro plnění národního programu, náleží, kromě četných jiných, zvláště tyto následující výroky Masarykovy:

»Všecko tedy tkví v tom, abychom sobě *my sami* rozkazovali, *ne cizí*.« (Č. ot. 78.)

»Nejideálnější snahy jednotlivce a národů jeví se v náboženství.« (Č. ot. 98.)

»Opravdovosti neopravdovost přirozeně nejvíce se bojí.« (Č. ot. 106.)

»Náš vulgární liberalism vyhýbá se otázkám o posledních věcech člověka, jako čert kříži.« (Č. ot. 108.)

»Otázka je, buď věrné a hluboké přesvědčení o životních

úkolech člověka nebo ne, všechny jiné otázky jsou podřízené.« (Č. ot. 122.)

»Pokud proti takovéto svobodomyslnosti katolicism se stavěl z plného přesvědčení, nelze loyálně než oprávněnost jeho konservativního úsilí, jevícího se hned v době josefinské, uznati. I naši nejlepší svobodomyslní lidé sami se opírali lžiliberalismu, Palacký i Havlíček. Ale katolicism rakouský nebyl příliš opravdový. Povaliv reformaci, obzvláště českou, neměl soupeře a stal se pohodlným oficiálním vyznáním; ze zvyku stavěl se ve své byrokratické panovačnosti i proti pravému pokroku a svobodě.« (Č. ot. 123.)

»Národní hnutí hierarchii zdálo se býti pořád husitské; Kamaryt, Ziegler a jiní měli obtíže s vydáváním českých duchovních písní a kázání.« (Č. ot. 123.)

»Episkopát rakouský sešel se r. 1848 v červnu ve Vídni a dekretoval, že národnost je zbytek pohanství a že různost národností je pouze následkem hříchu a odpadením od Boha . . . Sušil měl zbaven býti profesury, protože podepsal národní svolání pro volby sněmovní. Český jazyk byl hierarchii nejen pohanský, ale dokonce kacírský — arcibiskup Schwarzenberg ještě na koncilu Vatikánském bál se proklamovat v Čechách neomylnost k vůli prý husitismu. Otcové právem strachu toho nesdíleli — »národ Husův« byl v ústech tisícův a tisícův pouhá fráze, právě tak, jak jiným byl frází katolicism a náboženství.« (Č. ot. 123—4.)

»Neběží tak o mnohost škol, ale o jejich jakost.« (Č. ot. 147.)

Krásné jsou *Masarykovy citáty z Palackého* o potřebě duchovní činnosti a mravní statečnosti, obětavosti a bezúhonnosti, o škodlivosti mravní hniloby.

Realismu a reálního myšlení týkají se další hesla:

»Náš život je důležitější budoucím pokolením a bližší než život našich dalekých předkův.« (Č. ot. 154.)

»Není vývoj věcí prvou důležitostí pro ducha, ale věci samy, a rozumí se, že k podstatě jejich přináleží i vývoj, ale poznání a pozornost nesmí utkvívati na historické změně.« (Č. ot. 154.)

»Realism je protest proti monopolu vzdělání.« (Č. ot. 166.)

»Obzvláště také doba protireformační čeká ještě svého Palackého. Historikové se tomuto velikému problému české historie patrně vyhýbají,« (Č. ot. 174.)

»My zatím maříme síly na tretky a z domnělé lásky k historii vyhýbáme se naší pravé a veliké historii . . .« (Č. ot. 175.)

»Ne všecko, co se hodí a snad i nehodí jiným, hodí se nám; jediné tu je pravidlo sebepoznání, poznání skutečných potřeb vlastních, sic jinak budeme se ztráceti v eklektickém napodobování, třeba budeme žítí v ilusi, že jsme samostatní.«

»Při tom běží také o mravní moment, o to, abych to tak stručně řekl, dívati se na duchovní život vlastní a národa pozitivně.« (Č. ot. 176.)

»Samostatnost neudrží a nespasí žádného národa, národ si musí udržet samostatnost — spasí nás mravnost a vzdělanost; i politická samostatnost je jen prostředkem pravého života národního — pozbyli jsme jí, když jsme přestali jako národ mravně žít.« (Č. ot. 192.)

»Otázka náboženská pro národ, proživší reformaci a proti-reformaci, má důležitost největší, třeba za panství dnešního liberálního indiferentismu většina lidí otázkám těm se vyhýbá. Marně — české svědomí ani liberalismem se nedá umlčet.« (Č. ot. 194.)

»Kdyby zastanci ideje cyrilometodějské jen trochu byli jasnější, kdyby ve svých vývodech jen trochu prozrazovali, že ideu svou berou doopravdy, kdybychom jen z daleka viděli, že idea ta především na své vyznavače působí obrodně, uznali bychom plně a bez rezervy ideální stránku snažení a přímo bychom ji vítali, přes to, že ji pokládáme za pochybení. Avšak nedovedeme snést, psát o otázkách náboženských liberálním inkoustem a horovat pro náboženství při národní medovině.« (Č. ot. 195.)

»Pro toho, kdo netoliko slovy, ale skutečně stojí na stanovisku náboženském, kdo dokonce přijímá křesťanskou morálku, jak říkají »Národní listy«, pro toho je otázka prostě ta: jak a v které křesťanské církvi nejúčinněji mohu žít nábožensky a křesťanský? Pro toho, kdo stojí na stanovisku náboženském, otázka národnosti je podřízená. Kdo však hlubšího náboženského citu nemá, kdo je nábožensky indiferentní, liberál, snad atheista, ten může i náboženství pokládat za prostředek k zesílení národnosti, ale konec konců neučiní nic.« (Č. ot. 195—6.)

»K Ivanu Hroznému přišel r. 1570 v poselství polského krále Sigmunda Augusta i český bratr, Jan Rokita. Car s ním přel se i o náboženství; vytýkal protestantismu, že je nižší než katolictví a Rokitovi řekl: »Ty nejsi pouze kacíř, — ale i sluha antikristův a rádce ďábelský.« (Č. ot. 199.)

»Tak jako liberální a polovičaté starokatolictví německou mší nevyvolalo v německém lidu katolickém žádného silnějšího hnutí, tak by i staroslovanství a česká bohoslužba v národě našem zůstala bez toho vlivu, který si naši (liberální!) cyrilometodějci ve své vlastenecké rozervanosti doufají. Náboženství je buď náboženství a pak je otázka jazyku bohoslužebného podřízená, anebo není nic a nic nepůsobí.« (Čes. otázka 201.)

»Po stránce věcné tají se aspoň lepším liberálům v idei cy-

rilometodějské temné zdání o důležitosti náboženské otázky pro naše obrození a pro celou naši historii. Není to nic jiného než dekadentství a symbolism specificky český se všemi nejasnostmi a se vším citlivůstkářstvím pařížských dekadentů, líbajících teď nohy sv. Františka. Nejasnost: nešetření velikých rozdílů církevních a dogmatických, historicky ustálených a tudíž kolísání mezi katolicismem, pravoslavím a naší reformací s patřičnou dosí skepse a nevěry; sentimentálnost: záliba v starých a hlubokých symbolech obřadních, vlastenecké upokojení slovem staroslovanským, nadšení estetické krásným církevním zpěvem slovanským. A právě s této stránky — to spravedlivě budiž doznáno — idea cyrilometodějská na čas chytit může právě lidi hlubší a lepší, jimž duchovní fiasko vlastenčícího liberalismu již není tajemstvím; potud idea cyrilometodějská je protest proti všednosti našeho svobodomyšlnictví.« (Č. ot. 212.)

»Humanitou, plně a opravdově pojatou, navážeme na nejlepší svou dobu v minulosti, humanitou překleneme duchovní a mravní spánek několika století; humanitou kráčetí máme v hlavě lidského pokroku. Ovšem humanita bez důsledné úsilnosti a účinnosti je mrtva. Humanitní ideál vyžaduje, abychom soustavně, všude, ve všem a vždy odpírali zlému, vlastní a cizí nehumanitě společnosti.« (Č. ot. 213.)

»Humanita není sentimentalita, ale práce a opět práce.« (Č. ot. 213.)

»Žižka, to jsme my. Není to polská exaltace, jakou Mickiewicz velebí — je to nadšení zvláštní, neztrácející ani na okamžik vědomí své sleposti, je to fatalistické »ryc nebo nic«, je to srdatost nezlomná, hrozná sokovi, ale hrozná i všedrtícímu vítězi, hrozná tomuto proto, že v hloubi duše hárá jistá pochybnost a vědomí viny.« (Č. ot. 214.)

»Z neurčitého, nejasného husitství vzkypělo táborství, důsledné v činech podle okamžitého vnuknutí, nikoli z rozvahy; bylo nepřírozené — již za dvě desetiletí po smrti Husově bylo zničeno (Lipany 1434). (Č. ot. 215.)

»Kde není důslednosti a určitosti, tam mysl stává se těkavá, společnost rozpadá se na strany a frakce a konečně nastává i mravní úpadek, neboť není mravnosti bez pevného přesvědčení. Tak i husitism, započavší mravní reformou, končil mravním chaosem.« (Č. ot. 216.)

»Jsme pořád ještě ve stadiu husitství: bez pevnosti rozumu nedovedeme zabrániti zmatkům a konec konců mravnímu poklesnutí a poklesli jsme již tak daleko, že počínáme již spor o tom, jsou-li nám prý potřební charakterové nebo jasné hlavy . . .« (Č. ot. 220.)

»U Lipan padlo násilí násilím, padla demokracie česká, poražená již svou vlastní rozháraností.« (Č. ot. 220.)

»Přesvědčil jsem se, — co se výtky beznárodnosti týká — nejednou, že naše buržoasní společnost o nic není národnější, není-li dokonce méně národní (než sociální demokracie). Proto výtky beznárodnosti jsou plané. Pokud naše literatura a žurnalistika o duchovní stravu dělnictva se nestará, potud nemá práva k takové obžalobě. Chudák, který si v potu tváře sotva vydělá na chléb, duchovní hlad svůj nemůže utišovat deníkem za 25 zl., knihami a verši za zlatky — nemluví ani o obsahu, jenž ne vždycky ten duchovní hlad dovede uspokojit.« (Č. ot. 226.)

»Pokud se však hlavních zásad sociální demokracie týká, vyslovil jsem se již nejednou, že filosofický a sociologický základ sociálně-demokratického programu nepřijímám. Socialistická filosofie se vyvinula z »klasické« filosofie; z této filosofie minulého a tohoto století sociální demokraté čerpali názor materialistický, jenž materialism t. zv. historický pokládá za teoretický základ socialistické politiky a filosofie vůbec. V otázkách celkového názoru na svět, v otázkách o posledních věcech člověka není ovšem a nemůže býti kompromisů. Není zvykem mým o věcech těch mnoho mluvit a víru svou házet na pospas našeho liberalismu . . .⁹⁾ a proto jen prostě opakuji, že jsem rozhodný odpůrce materialistického názoru na

⁹⁾ Za slovem »liberalismu« stojí u Masaryka »a klerikalismu«; pokud je míněn klerikalismus skutečný, nutno s Masarykem souhlasit i zde.

Slovo »klerikální« totiž (právě tak jako slovo »agrární« nebo »sociální«) má vedle významu dobrého význam hanlivý. »Klerikalism«, »agrarism«, »socialism« znamenají jednou *zdravou snahu*, po druhé *jednostrannost*, po třetí *podvod*.

1. »Klerikalism« pochází od slova »klerus« a značí »příslušející kleru« nebo »přející kleru«. Nesmýšlí-li klerik »klerikálně«, to jest tak, jak náleží jeho stavu, *můžete na něj plivnout*, protože je to člověk zvrhlý. Smýšlí-li někdo dobře s knězem bezúhonným, podle pravidel spravedlnosti a slušnosti, je »klerikálem« úctyhodným, a »frakaři« (liberálové) nemohou proti němu činit nárok na přednost. Také »klerikalismus« jako směr, hájící svrchovanosti náboženství v politice a ve státě, je *idea skvělá*.

2. »Klerikalismus« byl by tehdy jednostranností, kdyby chtěl — po způsobu stavovských stran zemědělských, živnostenských a proletářských — sjednocovati klerus k *bezohlednému* vymáhání výhod hmotných. Také osobní smýšlení jednotlivců z kleru, ovládané takovýmito zřeteli, bylo by možno nazvati »klerikalismem«. V tomto smyslu je slovo »klerikalism« právě tak malou ctí jako bezohledný »socialism«, »agrarism« a »nacionalism«, a nad to je v odporu se sebou samým, protože »klerus« znamená *úřed duchovní*, vedle něhož věci hmotné jsou jenom nutným zlem. Též to by bylo »klerikalismem« špatným, kdyby klerus chtěl hojiti rány společnosti ojedinelými a vytrženými dogmaty, bez činu a *bez charity*.

3. Nejnesnesitelnější jsou pojmy »klerikalismus«, »nacionalismus«, »demokratismus«, »agrarismus«, »socialismus«, »komunismus« ve významu podvodném. Tato politická hesla jsou podvodná, jestliže jejich permanentní

svět. Přesto naučil jsem se být tolerantním a neprohlášovat každého materialistu za člověka špatného a protimaterialistu za člověka hodného a dobrého. Přesvědčil jsem se příliš často, že filosofičtí a theologičtí odpůrcové materialismu nejsou o nic lepší lidé, ba velmi často horší, hledí-li se na skutky a život a ne pouze na kredo a slova. Kdybychom my protimaterialisté skutečně žili nematerialisticky, dělnictvo a sociální demokracie materialismu by se nechytala.» (Č. ot. 226—7.)

»Činím proto rozdíl mezi požadavky a jednotlivými programovými body sociální demokracie a jinými filosofickými zásadami; činím rozdíl mezi spravedlivými požadavky našeho uhněteného dělnictva a jeho cizí filosofií, kterou mu vnucuje společenská nespravedlnost a naše netečnost. Pokud se týká jednotlivých požadavků politických a sociálních, máme je většinou za spravedlivé a proto vždy cítil jsem svou mravní závaznost, požadavky ty všemožně podporovat; v otázkách národohospodářských nejsem odborník a nedovoluji si rozhodného slova, ale tolik dovedu posoudit, že kritika Marxova a socialistických theoretiků je oprávněná a v celku správná, že však jejich pozitivní teorie nemají větší hodnoty, než upřímné a promyšlené teorie jiné. Jestliže sociální demokracie z Marxa činí nedotknutelnou autoritu, pochopuji to, ale nedovedu se z toho těšit. Proto však, to cítím a vím velmi dobře, nemám pražádného důvodu a práva, stavěti se proti požadavkům spravedlnosti a rovného práva, ať požadavky se pronášejí od kohokoliv a ve jménu zásad jakýchkoliv. »Který z vás jest člověk, jehož kdyby prosil syn jeho za chléb, dal by jemu kámen?« A my zatím dělnictvu našemu dáváme kameny — literární, filosofické, theologické, politické. I naši klerikální vůdcové pochopují význam sociální otázky, — a předčí v tom netoliko Staročechy, ale i Mladočechy. K čemu biskup Ketteler vedl katolíky německé, k čemu katolíky

hlasatelé nečiní nic nebo činí málo pro náboženství, národnost, lid, selství a dělnictvo, jestliže se bohatší komunisti nedělí s chudšími o své bohatství, jestliže se liberálové nezastávají zlaté svobody *pro všechny*, jestliže poslanci a úředníci stran dolů kážou a nahoře kradou, jestliže užívají svého postavení *především* k tomu, aby obohatili sebe, a teprve v druhé řadě k tomu, aby občasným vymožením nepatrných výhod a promyšleným lhaním udrželi svůj volební kontingent pohromadě. »Klerikálem« ještě pořád snesitelným je klerikální poslanec laik, který hájí práv náboženských ve veřejnosti z přesvědčení a ze všech sil, ale žádá za to vysoký honorář od strany. *Nesnesitelným klerikálem* je naopak tomu ten, kdo dává soustavně přednost zisku před zásadou, kdo si osvojil hladké a úlisné mravy stran materialistických, kdo bere bez úzkosti tučný podíl se stranami zlodějskými, kdo *mlčí* a *tyje*. Takových »klerikálů« nemilujeme, jako nemilujeme sociálně-demokratických buržoá a jejich adeptů, národně-demokratických vyssavačů a ničitelů národa a republikánsko-agrárních nepřátel drobného zemědělského lidu.

nyní ve Francii vede hrabě de Mun, to počínají chápati i klerikální vůdcové čeští, byvše k tomu vybídnuti prozíravým politikem na trůně papežském.» (Č. ot. 227—8.)

»Politiku pokládám za velmi důležitou, ale nikoli pro národ za hlavní a přední: hlavní a přední péče naše musí býti o politiku vnitřní, o mravní a osvětový pokrok společnosti.« (Č. ot. 229.)

— — — Dále nepůjdu. Masaryk nenapsal pouze »Českou otázku«, nýbrž spoustu ještě jiných knih. Ale žádná z nich — to stojí za uváženou! — neupoutala na sebe pozornost tak znamenitou a důkladnou, jako »Česká otázka«. Lze říci, že Masaryk splnil v této knize své *praktickofilosofické poslání v českém národě*.

Omezím se tedy na to, že ulomím hrot poznámkám zbrojnošů z tábora Pekařova i Masarykova. Vytýkají mně, že jsem neuvedl z »České otázky« tekstů, které svědčí proti mně, nebo že jsem chválil věci, které v argumentaci Masarykově nevedou k mým závěrům. Přiznávám se nepokrytě k tomuto způsobu excerpce, protože jsem nezamlčel, co soudím o většině thesů Masarykových, a protože si vyhražuji právo, z autora, který je užitečný již tím, že dává nesčetné podněty k diskusi, vybrati ony věci, které nutno přijímati bez diskuse.

Přátelům Pekařovým doporučuji, stojí-li o to, aby si přečetli, co jejich mistr napsal na počátku VIII. kapitoly »Masarykovy české filosofie«. Doufám, že nebudou pak mít již ničeho, co by mi vytýkali.

V. KOMENTÁŘ.

Vyloživ všeobecně své stanovisko k dlouholetému zápasu mezi dvěma zástupci české myšlenky, mohl bych býti spokojen. Ale »Masarykova česká filosofie« je kritikou příliš nemilosrdnou a »Smysl českých dějin« stal se výkladem příliš populárním, abych nepřihlédl k jejich jednotlivostem a ostrostem a nepokochal se zblízka pohledem na to, jak historik vyšetřuje filosofa a jak se pokouší nahradit *jeho* smysl *svým* smyslem. Pouhým divákem však nebudu! Přiskočím na pomoc tomu neb onomu, podle toho, na čí straně budu v té neb oné chvíli viděti právo.

„MASARYKOVA ČESKÁ FILOSOFIE“

I. (3—13)

Tato první kapitola Pekařova spisu poskytuje komentátorovi poměrně nejmíň příležitosti k zásahům. Pekař řekl v Č. Č. H., že *Masaryk mu vědecky neimponoval: to nyní chce zdůvodniti* dokonaleji rozbořem příslušných prací Masarykových. Chce to učiniti klidně, objektivně, ale pevně. Masaryk hlásá filosofii humanity. Idea *humanity bez zjevení* je vynález Herdrův.

Idea *humanity u Českých bratrů* je několikerá a k tomu v rozporu s Herdrem. Jak tedy obojí humanitu smísiti neb na ni navázati, abychom splnili příkaz Masarykův?

Jedním vzorem humanity byl Masarykovi na příklad Dobrovský. Ale Dobrovský, kárající protireformační zaslepenost a duchovní panovačnost, nebyl nijak nadšen pro české kacířství 15. věku. Ne jiné nadšení než nadšení pro politickou a sociální platnost českého jazyka a jeho historickou apologii ovládalo Dobrovského.

Ani jiní buditelé nevěděli nic o humanitě bratrské (Palacký, Kollár, Šafařík), znali jen osvícenskou humanitu Herdrovu.

Masaryk tedy, maje kritické schopnosti, počíná si nekriticky. Zapomněl zcela, že česká humanita obrozená pochází z Němce od Herdra. — —

Je těžko nesouhlasit s Pekařem v kterékoli z vět této I. kapitoly. Jen co se týče Jungmanna, souhlasím namnoze s Ma-

sarykem, který ho *nechce* vyloučit z řad buditelů (viz Čes. Ot. 46—47), ale *právem* je proti němu zaujat. Konec je pozoruhodný: »Zvláštní národní ethiky není,« řekl jeden filosof. — Ale ten, který se usmívá a který řekl na 6. str. »Smyslu českých dějin«, že dějiny žádného národa nemají pouze jediný smysl, přes to došel na str. 20. k závěru, že myšlenka národní je smyslem českých dějin!!!

II. (13—17)

Ve spisu »Jan Hus« 1896 je názor Masarykův z 1895 modifikován: otázka česká z otázky humanity stává se otázkou náboženskou. (*To není ostatně věhlasu Masarykovu na škodu!*)

Zde a všude musíme narážet na Masarykovy falešné historické *konstrukce*, ale v tom také nikdo nehledá jeho zásluh: ne v odvozování z minulosti, nýbrž ve vytyčení programu pro přítomnost a budoucnost má Masaryk pravdu, ovšem pravdu *ne doslova*, ne ve *svém smyslu*, ve své formulaci, ale přece tak, že se dotkl pravého jádra věci.

Pekař ukazuje na rozdíly mezi »Českou otázkou« a »Janem Husem«. Mluvě o křesťanství doby předhusitské, husitské, pohusitské, osvícenské a moderní, vyvrací Pekař názor, že náboženství bylo u Čechů vždy hybnou silou.

Pekař se — ó té tragiky — neodolatelně vysmívá parole Masarykově, programu jím hlásanému a zavazujícímu celý národ, *hledat pravdu, slyšet, držet, bránit pravdu až do smrti, zatím co ve skutečnosti nás ohrožuje liberalismus, racionalismus, eklekticismus*.

Je to místo, kde dějovědná převaha Pekařova nad Masarykem vystupuje v plné záři a síle, místo pedagogicky tak neskonale účinné a chvályhodné, protože poráží mátohy konstruktéra kladivem fakt a vychovává k věčnosti.

K Masarykovu zmatení stačí Pekařova otázka: *Jakou pravdu?* A zahanbení Masarykovo jest ještě větší, jakmile začne Pekař rozbírat Masarykovy další výklady o řečeném programu. Potud je Pekař vítězem, a nikdy nebudu moci dosti vynachváliti jeho bezpečně vítězné metody.

Ale Masaryk, jehož dialektika je přes všecku smělost a troufalost menší než jeho etický zápal, je porážen jen na polo. A je porážen jen na křídle slabším, nikoli na silnějším. V tom okamžiku, kdy oddělíme *faktickou* minulost od přítomnosti a budoucnosti, svět skutečnosti od světa nejistého očekávání a *povinnosti*, kdy vyloupneme z desateronásobného, klamnými nápisy opatřeného obalu čisté a absolutní heslo, normu, cíl lidského soukromého i společného jednání

a konání, tehdy zahanbení Masarykovo mizí, a muž, nenáviděný pro logické úchylky, dochází uznání a upřímného potlesku pro ryzost a velikolepost idey, ukryté v jeho slovech.

III. (17—22)

»Pro toho, kdo stojí na stanovisku náboženském, otázka národní je podřízená« (Masaryk v České otázce). Takovou větu musíme potvrdit v plném rozsahu a bez výhrady. Nikdy nesmí náboženství býti pouhou služkou národnosti, právě tak jako nesmí býti pouhou služkou státu, nýbrž naopak: veškeré právo, posvěcení a dluh lásky k vlastnímu národu nebo k vlastnímu státu musí být vyvozován z idey, která ovládá a podrobuje *celého* člověka, která jediná je schopna založit a udržovat spravedlnost neporušitelnou, vždycky, ve všem a ke všem. Nevadí pranic, proviňuje-li se snad Masaryk sám *poněkud* proti této zásadě, nebo vykládá-li ji často nepříjemně. Zásada sama, již pronesl, je pevná a nerozborná, a Pekař, který připouští, byť jen »teoreticky«, její správnost, přišel o to, že sám jí první nikde nevyhlásil, aniž považuje za nutné ji zdůrazňovat. (Pekař na příklad, zase ovšem nikoli z vlastní iniciativy, uznává potřebu vyrovnání s Němci a p., ale jen proto, že prý je to *prospěšné zájmům národa vlastního*. Toto kritérium může selhati dočista, nemáme-li pro mezinacionální poměr pravidla a měřítko přímějšího a nezávislejšího!)

Co se tkne tvrzení Masarykova, že národní uvědomování a cítění vyvěrávalo v historii jenom z cítění náboženského, anebo že z něho vyvěrávalo jistě a vždycky a všude, anebo že vyvěrávalo právě jenom z náboženství jím oblíbeného v české minulosti a nikoli z jiného, z »humanity« a nikoli na př. z katolicismu protireformačního; že by nacionalismus Palackého byl hrubý, úzký a nespravedlivý, v tom se arci mylí, a Pekař neměl nic snažšího, než mu tento omyl dokázat. A přece byl nacionalismus Palackého a ještě víc typický nacionalismus Čechův a nacionalismus tolika buditelů, naposledy pak i nacionalismus samého Pekaře neb aspoň celé strany národně-demokratické jednostranný, schopný výtky, upřílišený v tom smyslu, že není, jak má být, ideou podřízenou, ačkoli je jasno, — a v tom se úplně odtrhujeme od Pekaře a přidáváme k Masarykovi —, že nemůže být ideou absolutní. Kromě toho i co do naší jsoucnosti a činnosti minulé pochybuji o neobmezené pravdivosti mínění Pekařova..

Pekař tvrdí, že myšlenka národní u nás byla živá od počátku a vždycky. To lze připustit jaksi apriorně, na základě zvláštní naší geografické situace, ale bolí až k smíchu, že se

proti této pudové a živé myšlence hřešilo u nás těžce ve všech stoletích naší historie: byla tedy myšlenka národní alespoň často pozadu za jinými silnějšími faktory českých dějin, čili zápas o jedinou a obecnou vůdčí ideu českých dějin je prohraný od počátku na obou stranách.

Ale ovšem idea národní žila vždy a bude vždy žít u některých lidí, a má žít vždy u všech, ne že by byla něco svrchovaného, posledního a nedotknutelného, nýbrž proto, že dobro národa je vždycky dobro člověka, dobro jeho viditelného zjevu, dobro jeho duše, dobro jeho veškeré bytosti; proto, že všestranné zdokonalení jednotlivce, které je bez pochybnosti cílem historie, je tím více a tím jistěji zabezpečeno, čím více a čím jistěji je zabezpečeno zdokonalení všech lidí téhož jazyka, téže soustavy, téže krve, téže minulosti.

IV. (22—27)

Pekař ukazuje, že Masaryk, zakladatel realismu, sám podlehl romantickému pojetí našich dějin (osudný rok 1487). Čtoucí nemůže se ubránit obdivu nad tím, jak lehce umí Masaryk porobovat historii, jak snadno umí býti jist tam, kde není dostatečně zpraven, a jak vůbec se nebojí spáchat padesát malých nedopatření třeba na jediném listě svého spisu. Ale konec konců omyl se může přihoditi i Pekařovi. Nemyslím tu na větu: »Masaryk vytýká Husovi nepevnost, neucelenost, neurčitost.« (Tato obžaloba může být správně odvozena z Masarykovy stati, ale zní příliš přímě a stroze, aby mohla býti spravedlivá. Masaryk mluví *především* o nepevnosti a neucelenosti *našeho* charakteru! Str. 216 Čes. ot.) *Já mám na mysli* Masarykovo odhalení právě oné děsné neurčitosti husitského programu od počátku až do konce, odhalení, jehož Masaryk zneužívá sice ku podpoře svého horování pro Bratrstvo (»Z Chelčického povstala Církev česká, udrževší se až dodnes.« Čes. ot. 216, 80), ale odhalení, kterého neučinil Pekař, nýbrž Masaryk. Co na tom, že oblačnost husitské politiky je Masarykovi nepochopitelnou, že Masaryk obratem ruky zapomíná na mučednickou pasivitu právě u toho Bratrství, které velebí, na *zvlášť* velikou mátožnost a nestálost dogmatu právě v Jednotě, na to, že Česká církev, jež prý se udržela až dodnes, není dnes než mrtvolou, o které téměř nikdo nic neví!

Co na tom, že Masaryk užívá na tomto místě laciného důkazu o »falešném« mučednictví sv. Jana Nepomuckého, že se mu líbí u Viklefa a Luthera »umění žítí«, že se raduje, jak Havlíček postřehl nepoctivost toho našeho »*žebráckého machiavelismu*« (?)! Přes ty a podobné líbeznosti najdete u Ma-

saryka podivuhodná a drahocenná poznání, konstatování tím cennější, čím méně prospívají jemu samému, jeho stavbám éterickým, jeho doktrínám odvozeným a jeho heslům druhotným a vedlejším. (Viz Čes. ot. 210—218.)

V. (27—32)

Není pochyby o tom, že Masarykova metoda historická, to je ta, které on příležitostně užívá a kterou se pokusil i formulovati, není v jádru správná. Je se co diviti, že musil přijíti teprve Pekař r. 1912 a upozorniti Masaryka na to, že žádná sociologie, která se neopírá o zjištění a prozkoumání fakt jednotlivých i úhrnných, nejen v přítomnosti, nýbrž i v minulosti, nemůže se na dlouho udržeti při životě a v opravdové vážnosti. Neboť systém »zákonů«, který má sociologie popsati a prohlásiti, musí dříve »existovati« ve skutečnosti, nežli si jej uvědomíme, musí být (ostatně málo obsažnou!) abstrakcí nesčíslných jevů konkrétních, jejichž nalezení, pozorování a vyšetření je pro sociologii neméně nezbytné nežli na př. pro psychologii.

Něco jiného je, co se Pekař odvažuje říci *na konci* páté kapitoly »Masarykovy České filosofie«. Prý »nepojímáme již historii za učitelku života, jako Masaryk r. 1895 a starší škola historická, ale pěstujeme historii k vůli historii« (str. 32).

Správnost této věty je zachráněna poukazem na Masaryka a na starší školu historickou. Ale kdybychom dnes pěstovali historii k vůli historii — i kdyby to bylo tak cele pravda jako není — nepovažovali bychom to za pokrok, nýbrž za pohloupení. Kdyby studium minulosti nemělo míti žádného, ani toho nejmenšího vlivu na náš život praktický, byla by to práce beze smyslu a mrhání časem, který jsme dlužni sobě i společnosti. Ale tak tomu Pekař ani nerozumí. »Osvětné i mravní zisky historie tak pojaté budou mnohem účinnější«, praví hned po slovech prve citovaných, aby nám ukázal, že poučky, jež smíme a máme čerpati z historie, nesmí dějepisnou vědu předcházeti nebo ji determinovati, čili že bezprostřední účel, krásný a pro historické badání zcela dostatečný, je: *najíti pravdu*.

»Ale Masaryk z r. 1895 (tuším i z r. 1885) věří již s Kollárem, že historie národů není nahodilá, nýbrž že v ní se projevuje určitý plán Prozřetelnosti«, že je úkolem historiků a filosofů ten plán světový postihovat; Masaryk z r. 1895 hledá již »smysl« českých dějin. Pochybuji, že to Masaryk myslí jako pouhou tendenci vývojovou; ze všeho vysvítá, že ta metafora předpokládá u něho transcendentální anthropomorfic-

kou příčinu. Víme přece, že Masaryk věří v osobního Boha, jehož vůle vede osudy národů.

S názorem Masarykovým, že je také úkolem historie postihovati plány Prozřetelnosti v dějinách, jsme v plném středověku.« (Str. 32.)

Těmito slovy a ještě jinými, otírajícími se o sv. Augustina a středověké kronikáře, míní Pekař zasáhnouti Masaryka smrtelně. Dlužno však přiznati, že tato věc má své teoretické slabiny. Klade-li Pekařovo »moderní dějepisectví vznik svůj do té chvíle, kdy se tohoto teologického názoru zprostilo« (str. 32), není tím řečeno — to prohlašuji tak jistě jako Pekař opak — že by moderní dějepisectví bylo vědecky skrz na skrz lepší než ono staré. Je-li jakýmkoli způsobem zjištěna Prozřetelnost a fakt jejího panování nad lidstvem a kosmem, neviděl bych v tom žádné snížení historické vědy, kdyby pátrala po tajemném plánu Stvořitelově, leč by bylo právě tak jisto, že z toho plánu nemůže býti odhalen ani cípek. Ale odkud bere Pekař všechny tyto jistoty a jakým právem odvažuje se nazývati metodologické stanovisko Masarykovo reakčním, když jeho vlastní stanovisko není vůbec svobodomyšlným, nýbrž svévolně a libovolně omezeným a dogmaticky agnostickým? Nic naplat! Tentokrát i mně, zcela ve shodě s Masarykem, »česká otázka jest otázkou po osudech člověčenstva, je mně otázkou svědomí . . .« (Čes. ot. Předmluva.)

Chválím tedy jednu vynikající myšlenku Masarykovu a cítím, že ji chválím správně. *Ale hned potom jsem nucen připustit Pekařovi*, že spolehlivé výsledky pátrání po božích stopách v historii, jakkoli vzácné, nepůjdou daleko, a že za takové nebudou smět být nikdy považovány apriorní domněnky filosofovy, podpírané nazdařbůh a po libosti historickými fakty, s pominutím jiných fakt tomu odporujících. Spíše bych měl zato, že k nabytí oněch vzácných poznatků bylo by nejlépe »uvažovat čistě věcně bez všelikého historického úvodu« (Čes. ot. Předmluva). Činil-li Masaryk v této věci »koncesi našim neutěšeným literárním poměrům«, neučinil dobře. Zapletl se do oněch falešných historických interpretací, do onoho nezřízeného, upřílišněného, nehezky romantického historismu, z něhož není vyváznutí, který znetvořuje pravdu a v němž není spásy.

Co se týče Herbena i našich buditelů, nemohu se nikterak smířiti s Pekařem, jenž (M. Č. F., str. 33) praví: »Já naše buditele nepovažuji za tak málo mravně cenné jako dr. Herben.« Mně se naopak zdá, že musím souhlasiti s Herbenem; ovšem že tu mravní méněcennost buditelů budu spatřovati poněkud jinde než Herben. (Srv. Masaryk, Č. ot., str. 46—47!)

VI. (33—37)

Chválil-li jsem dosud na Masarykovi co, byl to jeho romantismus ušlechtilý, romantismus záležející nikoli v nevědomém znásilňování historie, nýbrž v nadšení pro pravdu liberalismem zatlačovanou a bázně vzdalovanou, čili romantismus strážlivě kritický, ukázněný, apoštolský, vznešený a neromantický. Jsem rád, že prof. Pekař uznává v VI. kap. M. Č. F. tyto krásné stránky Masarykovy činnosti a že dovedl oceniti tuto přednost dosti jemně a delikátně. Nicméně mám zato, že by ona vynikající vlastnost Masarykovy osobnosti měla býti *více* zdůrazňována a na oči stavěna. Neboť jen tak by mohla býti pochopena pravá a skutečná jeho velikost, jen tak by mohla býti oddělena tisícerá plevel v Masarykově díle od zlatých zrn pšenice, jež bychom marně hledali u jeho protivníků a která nám jej nakonec — činí sympatickým!

VII. (37—42)

Pekař se snaží ukázati nebo aspoň naznačiti, že Masarykem hlásaná humanita opouští v praxi často jeho samého i jeho stoupence, že to není láska, nýbrž nenávisť, že to není spravedlnost bezvýhradná, nýbrž začasť zbrklá nespravedlnost, že to není, jak mínil vychvalovač Masarykův Krejčí, »život sub specie aeterni«, nýbrž láska sub specie humani. Zvlášť pak láska přívrženců Masarykových »dra Herbená, hlavního rytíře Masarykova zákona humanity«, je tu podrobena kritice a důkladné analýze. Co se mne týče, lituji Masaryka, že se kdy dal chváliti Krejčím a hájiti Herbenem. Tento poslední nejen že nemůže uniknouti ani jedině výtce Pekařem proti němu vznášené, nýbrž je typu tak protivného a nesympatického, při tom tak směšný, zlomyslný, vzteklý a falešný, že bych pochyboval o jeho někdejším blahodárném vlivu na náš kulturní život — to Pekař činí takový ústupek, a vím, kam míří — kdybych nevěděl, že tento vliv nebyl nikdy *oskvrněným*.

Ale Masaryk, jehož *výkladu* humanity jsem nepřijal, ovšem pak její jádro, nepozbývá sympatií ani v této kritické kapitole Pekařově, která uměním vpravdě obdivuhodným dovede obrátiti pozornost od oportunistu *vlastního* a obrátiti ji na oportunistus protivníkovu *přivržence*. Pekař promine, nazvu-li také jeho mluvu někdy povýšeným despektem, označím-li také jeho mravní ortely někdy za nelítostné, protože »nedbají toho, že teprv poznáním podmíněnosti a souvislosti vývojové určitých osobností lze jejich mravní zásluhu neb vinu vykládati spravedlivěji.« Odpustí, řeknu-li, že *také libe-*

rální instinkt dovede býti silný a jednostranný, nemaje v chladném rozumu, který je spoután dogmatem neomylného indiferentismu, žádného korektivu. Je trojí fanatismus, a je velice potřebné to vědět i Pekařovi. Jeden je fanatismus věřícího, a ten je konečně ještě nejoprávněnější. Druhý je fanatismus atheisty, a i ten by byl pochopitelný, kdybychom mohli věřit, že pochází z přesvědčení. Třetí je fanatismus liberála, který netoliko že »se vyhýbá otázkám o posledních věcech člověka jako čert kříži«, nýbrž i považuje lidi takovými otázkami se mořící za pošetilce, po případě za nesnášlivce. S tohoto hlediska nemáme Masarykovi pranic za zlé, že s takovým »despektem mluví o liberalismu a indiferentismu, o krejčovské nebo lokajské filosofii Jungmannově«, že s takovou »nelítostností vynáší mravní ortely« nad pochybenými směry a ideami, patrně dobře věda, že pochopiti neznamená uznati a že osoba neznamená ideu. Jak ostatně dovede být liberalismus tolerantní a neurážlivý, posuďme z těchto ukázek z Pekaře: »Způsob, jakým vystoupil dr. Herben proti nám, škole Gollově, není než moderní obměnou onoho násilí protireformačního, jež všecku hanu a zlobu vychrlilo na obránce pravdy, jež svým věřícím zatajovalo nebo zkrucovalo slova jejich, zdůrazňujíc se vším uměním teologického rozvášnění samospasitelnost své nauky«. — »A zdá se mi, že by ten fanatismus humanity, kdyby měl moc, zavedl proti nám kriminální proces pro zločin neřesti kacířské, i s torturou.« — »Jak vidno, má nová církev i své nebe i své peklo.«

Nemám rád takových Pekařových sentencí, protože jsou to vesměs věty, prozrazující malost. Přitom ani dost málo se nestavím proti tomu, aby protireformační násilí a teologické rozvášnění bylo vyšetřeno nestranně a spravedlivě — škoda, že Pekař neužil k přirovnání *násilí reformačního* nebo aspoň také reformačního! — a aby to protireformační násilí a ta protireformační zloba byly hodnoceny podle časové »podmíněnosti a souvislosti vývojové«.

A ještě jedno *minus* dlužno vytknouti logice Pekařově: jeho závěr z praxe na teorii se nepodařil. Není to nic jiného než sofisma, chce-li Pekař zvítěziti nad Masarykem takovýmto hmatem. Z okamžité nebo občasné lidské slabosti usuzovat na to, že člověk není přesvědčen o hesle, které hlásá, anebo že heslo hlásané je objektivně chatrné nebo neproveditelné, není dovoleno. Ostatně jsem dalek toho, abych tento úskok Pekařův pokládal za vědomý. Což nenapsal Pekař v poznámce této kapitoly, ovšem ve věci zcela jiné, přeskvostnou větu: »Tím zároveň *opravuji* příslušné místo v minulém čísle, lituje, že v spěchu odpovědi jsem se dopustil omylu.« (M. Č. F. 39; srov. i 43, pozn. 1.)

»Masarykova „Česká otázka“ má kromě stanovisek pochybených také dosti zdravých, opravdu realistických myšlenek«, praví Pekař v VIII. kap. M. Č. F., nadepsané »Věda a agitace«. Pekař vítá a chválí »zejména důraz, jež Masaryk klade na kulturní práci, na kulturní svépomoc, na nespolehání na „politiku“, parlament, vládu«. My chceme *rozšířiti* toto pole zdravých, opravdu realistických myšlenek Masarykových. Chceme vytknouti, že Pekař jich neuvádí, nechválí, nevítá všech, nýbrž jen jednu jejich skupinu. Skupiny druhé, týkající se náboženství a zahrnující v sobě podobně sporadicky roztroušené jiskřící démanty metafysické a praktické filosofie Masarykovy, nedovede oceniti Pekař, ale dovedeme ji oceniti my. Držíme se sice i my proti Masarykově škole křesťovité »přesného odbornictví« všude tam, kde jde o zjištění fakt, ale zamítáme je s Masarykem všude, kde, s pevné vědecké půdy vycházejíc, ocitá se na půdě nepevné, a přece by chtělo uplatňovati svůj domnělý vědecký věhlas. Kde však jde o otázku nadhistorickou, o otázku povinnosti a nikoli skutku, tam neuznáváme vůbec kompetence dějezpytu, leč v rozměrech nesmírně zúžených.

Co se týče naparování vědou, domnívám se, že se nemýlím, vyciřuji-li — jak jsem na to poukázal kdysi v »Rozmachu« — z přílišného a ustavičného zdůrazňování vědeckosti a odbornictví kus oné pýchy a přepjatosti, která je i protivná i komická, často i — *vědecky podezřelá*.

„SMYSL ČESKÝCH DĚJIN“

(5—7)

Pekař zahajuje svou studii o smyslu dějin velmi metodicky. Ježto *Nejedlý* nazval spor o smysl dějin sporem o to, nač v dějinách klademe důraz, ježto i Masaryk v tom smyslu pracoval o české filosofii dějinné, povstává z toho u Pekaře otázka o *objektivnosti* filosofických výkladů dějin. Obavy, že všechny takové pokusy musí být nutně neobjektivní, považuje Pekař za upřílišené. Podle Pekaře suma poznání minulosti skýtá *bezpečnou základnu*, abychom v některých hlavních směrech postihli spolehlivě *podmínky i směrnice našeho dějinného vývoje*, čili výklad o smyslu dějin předpokládá velmi vynikající znalost dějin. A čím má historiosof lepší světový názor, čím správnější poměr k přítomnosti, čím větší šíři rozhledu, tím více má schopnosti dostáti úkolu filosofa dějin.

Rozumíme dobře, kam míří tyto řádky. Ale nemá Masaryk to vše skoro ve větší míře než Pekař, u něhož nade vše ceníme

historickou přesnost a objektivitu, těsné přimknutí k faktům, soud hmotněji opřený a útokům méně podrobený?? Kromě toho nerozhoduje v nalézání pravého smyslu dějin vždycky jen důkladnější znalost dějin. Znalost dějin je znalost fakt, uvedených v souvislost; možno však z *mála* fakt uhodnout souvislost skvěle a možno z mnoha fakt nepochopit správně souvislosti.

Co se týče Pekařem doličované velikolepé možnosti, studovat minulost přímo v jejích nesčetných pozůstatcích, dlužno to uznati. Ale světový názor se chtěj nechtěj vkrádá v interpretaci těchto jevů. Je-li sám nepravdivý, působí nevyhnutelně škodlivě na poznání *celkového smyslu* pramenů. Je-li pravdivý, ale nedosti osvětlený, může rovněž působiti velmi rušivě, ale není to již vina jeho, nýbrž vina badatelova.

Vzhledem k tvrzení o bezpečně uzavřených stadiích vývoje minula troufám si tvrdit pravý opak. Myslím, že nelze mluvit o *bezpečně uzavřených* stadiích vývoje minulosti *ani u jednotlivého národa*, natož u celého člověčenstva. Proč, pochopí každý, kdo uváží, že na světě žije *zároveň* a v témže čase tisíce generací; že tyto generace liší se od sebe vteřinami až stoletími; že každý skutek dějinný je hned a nerozlučně spojen s jinými skutky, jichž jest následkem, příčinou, podnětem nebo zárodkem. Kromě toho není přece jisto, zda plný smysl *části* dějinstva není závislý na smyslu celkovém, jež poznáme a uznáme až ve chvíli, kdy státy, kultury, národy a jednotlivci budou defilovati před očima Soudce, Strůjce dějinné základny, Tvůrce duší a Stanovitele řádu, jež bylo zachovávat.

(7—10)

Na desáté stránce »Smyslu českých dějin« pronásí Pekař pozoruhodnou větu: »V té souvislosti je husitství nejvýznamnějším bodem našeho podílu v budování evropské osvěty.« Odůvodňuje to takto: »V době gotické, v husitství zevropeisovali jsme se do té míry, že *jsme se cítili kulturně silnější*, že jsme sami chtěli udávat směrnice Evropě, své učitelce a vychovatelce, sami se uchopiti kormidla.« Ale přidává hned omezení: »Na rozdíl od Palackého a jeho pojetí třeba zdůrazniti, že je to podíl v myšlenkové a mravní snaze, k níž nás vychovala, již k nám vnesla cizina, nikoliv něco, co by *nezávisle od Evropy vyrostlo samo z českého ducha a prostředí*.«

Tyto tři věty zdají se samozřejmé a málokomu napadne při prvním čtení o některé z nich pochybovati. Ale jakmile se snažíme pochopit hlouběji a šířeji jejich obsah, jakmile si začneme rozmýšlet jednotlivá slova těchto úchvatných period, poznáme ihned, že je třeba napřed položit otázku, *zdali* a potom teprve otázku, *jak*.

Ještě hůře je, když si ty otázky položíme skutečně a když se pokoušíme na ně odpovědět. Odpovědi dopadnou ku po-
divu skepticky. Nemluvě o tom, že husitství mělo tendenci
separatistickou a protievropskou, že bylo čistým *nepochope-
ním* a zkompromitováním velikých evropských myšlenek a
mravních snah, — prosím, aby se nevytrhávaly z husitství
kusy, nýbrž aby se bralo *celé*, aby se nevynášelo cizím peřím,
nýbrž ukázalo, co ono samo přineslo nového, krásného a věč-
ného, — nemluvě také o tom, že husitské opravné úsilí žalost-
ně ztroskotalo v samém lůně husitské církve; tvrzení, že jsme
chtěli v husitství udávat směrnice Evropě, že jsme se chtěli
sami uchopiti kormidla, že jsme se cítili kulturně silnějšími a
pod., nemůže býti pravdivé, leč ve smyslu, který je s to nás
jenom zahanbiti a pokořiti. Nejde přece o to, *chtěli-li* jsme
vésti a poučovati, nýbrž o to, měli-li jsme všechny ony vlast-
nosti, které by nás byly uschopňovaly, abychom vedli. (Srov.
ostatně M. Č. F. 27!)

Ale dejme tomu, že husitství je vskutku »nejvýznamnějším
bodem našeho podílu v budování evropské osvěty!« — Táží se
Pekař, *kterou* evropskou osvětu má na mysli. Je to dohoří-
vající osvěta gotická, kterou jsme Evropě pomáhali »budo-
vat« husitstvím, či je to nová rozpínající se osvěta humanis-
tická, která nalézá v husitských žoldnéřích nadšené a vítězné
»širitelé«?? Jedno i druhé je nesmysl, protože nic tak nebylo
husitství cizím, jako dobudovávat gotiku nebo šířit humanis-
mus. Husitství nechtělo stavět, nýbrž bořit; nechtělo napra-
vovat, nýbrž trestat; nechtělo uvolnit cestu »znovuzrozeného«
pohanství, nýbrž — v nedostatku sebepoznání — zahladit
Antikrista a zahájit Tisíciletí.

Či *které husitství* míní Pekař, když mluví o husitství? Je
to otázka zcela obdobná té, kterou on dává Masarykovi, když
mluví o humanitě Bratří. A ukazuje se neočekávaně, že Pekař
dovede být, když je třeba, právě tak velikým ideologem jako
Masaryk, právě tak vzníceným apoštolem myšlenky neempi-
rické, myšlenky přejaté z cizích úst, zrozené teprve v 19. sto-
letí a mající jen takové právo na víru, jako je má tvrzení
Masarykovo, že naši buditelé se zrodili a vyrostli z Bratří
a z reformace.

Ostatně *nerozumím*, proč Pekař, velebě husitskou účast
v budování evropské osvěty — jak skvostný to úsměšek! —
mluví v první osobě množného čísla. Kdo jej oprávnil jako hor-
litele horovat za ty, kteří nehorují? Kdo jej opatřil jako histo-
rika právem, spatřovat v husitech český národ? Snad to, co
praví o pojmu národa na 13. stránce »Smyslu českých dějin«?
Od kdy byl český národ husitským a čí národnosti byli oni
Čechové, kteří husitství nikdy neuznali, kteří v boji proti ně-

mu padli, kteří proti jeho udatnosti zuřivé, početné a hmotné postavili hrdinnost tichou, osobní a mučednickou? Jak určí Pekař, kdy je *pars maior* populi také jeho *pars sanior*, a co řekne o těch, kteří k této větší části přišli jenom donucením a násilím? Hle, kolika problémy se bude Pekařovi zabývat, až bude po druhé mluvit o vrcholném bodě naší české historie!

Ale chceme mu vyjítí vstříc. — Revoluce husitská měla *skutečně* svůj nejkrásnější smysl. Zplodila Církvi tolik svatých mučedníků a hrdinů víry, čili dosáhla vlastního cíle dějin: zdokonalení těch, kteří se zdokonaliti chtěli. Husité naproti tomu se ve velké většině *nechtěli zdokonalovat*, protože se, jak víme, ve svém vývoji nezdokonalovali, nýbrž pohoršovali. Kdo se chce zdokonalit opravdu, tomu v tom nezabrání ani největší poblouzení ani nejkrutější revoluční fanatism. Ředitel Kosmu upírá naň oko s potěšením a dávno ustanovil chvíli, kdy jej uvrhne na kolena. Myslíte, že mezi husity nebylo takových přímých a doteku božího schopných srdcí? Ale bylo jich mezi nimi neobyčejně málo. Husité nechtěli umírat, nýbrž zbavovat života. Chtěli zdokonalovat či spíše *soudit jiné*, nikoli *zpytovat sebe*, soudit sebe a *polepšovat sebe*. Tak rozdílné účinky na lidi má každá revoluce. Ale oficielní dějepis a oficielní filosofie dějin bývají ku podivu jednostrannými. Kdo z českých historiků poukázal s důrazem na hrdinnost těch, kteří před hrůzou palcátů zůstali věrni staré víře? Kdo takovýchto zářivých postav dokonce vyhledával anebo kdo z českých historiků pátral po oněch farářích zkažené doby, jimž Hus, jak sám pravil, nebyl hoden rozvázati řeménky u obuvi? Kdo se zajímal o jejich konec? Proč nejsou oslavováni před Husem nebo aspoň zároveň s ním? — Protože oficiálních historiků husitství nevede obyčejně, nebo ne cele, *žízeň po pravdě!* Protože *farizejská neupřímnost*, třebaš o tom nevědí, je duší jejich duše!!

(10—14)

Na 10.—14. stránce svého »Smyslu« rozvinuje Pekař, jak již řečeno, svou výtvarnickou periodisaci dějin. Zavírá-li ji podotknutím, že základní myšlenkou jeho pojetí je, »že autonomie českého vývoje je omezena podstatně duchovým vlivem a povelom Evropy a že tento vliv mění stoletími svůj „smysl“ (str. 14), je to výtěžek dosti slabý; je to konstatování *dávno* známé věci, že každý fakt kulturních dějin je pevně zakotven v nesmírně pestré historické mase a nemůže z ní uniknouti. Pokus Pekařův vtěsnati všeobecná dějinná období do dvou vznikových principů světových názorů (Pekař nevidí v gotice a baroku »panství autority, zákonnosti,

normy, vůbec rozumu, řádu a kázně«, nýbrž »panství svobody, ideálu, vznětu, touhy«, i tento pokus jeví, a to vším právem, velikou opatrnost. Na jedné i na druhé straně je řeč toliko o »převaze« (str. 11), akce i reakce mohou mít »rozličnou intensitu« (str. 12), barok může být nasycen humanistickou kulturou a tím připraven k vytvoření osvícenství (str. 12). Je tedy potřebí ještě jen jedné a to poslední opatrnosti: abychom od výkladů Pekařových neočekávali žádného velkého, uspokojujícího poznání, žádného radikálního osvícení, žádného ohromujícího jasna. Neboť zůstává nevyloženo (ač je to věc značně jednoduchá), *kdy a za jakých podmínek* se střídá akce s reakcí, řád s nekázní; v čem tkví poslední a nejvlastnější příčina různosti kultur, prostředí a epoch; existuje-li nějaký universální, všudy pronikající a všudy přítomný zákon v dějinstvu čili nic.

Naopak zůstává v Pekařově evropsko-českém výkladu dosti míst a mínění, která by mohla svádět k mylným, ačkoli běžným názorům. Na př. »že i vývoj církve, ba i dogmatu podléhá měnící se situaci«; »že Bůh doby gotické je zdemokratisován, je blízko člověku, jenž ve chvíli vzrušení náboženského přijímá bezprostředně zjevení jeho nebo očekává sestoupení jeho na zemi«; »že příští perioda bude mít zcela jinou duševní tvář než doba naše, pravděpodobně že bude chtít býti zápořem jejím právě v tom, nač doba naše klade důraz největší: pravděpodobně bude náboženská a nebude demokratická, aspoň ne v našem smyslu.« — Takové věty, vyjadřující zásadu Pekařem ještě zvlášť připomenutou: »*Tempora mutantur et nos mutamur in eis*«, jsou historicky pravdivé jen potud, pokud připouštějí, že alespoň hotové katolické dogma se nikdy nezměnilo ve svém smyslu, že vývoj k dogmatu se nedál u katolíků nikdy jinak, leč ve směru daném již na počátku; že blízkost Boha gotického není míněna jako přelud romantismu a že *příští* perioda — jak ohebné to slovo! — nebude nutně náboženská a nedemokratická *proto*, že nynější doba je nenáboženská a demokratická.

Zvláštního uvážení zasluhuje Pekařova nauka o sedmi fázích čili kruzích historického vývoje Evropy.

Myšlenka, vyjadřovati duši dob rázem současného výtvarného umění, není špatná. Je to totéž, jako jmenovat příčinu podle jejího účinku, subjektivního ducha podle ducha objektivního. Ale nebudiž zapomínáno, že umění výtvarné je *pouze jedním* ze světů stvořených člověkem,¹⁰⁾ že výtvarní

¹⁰⁾ Z gotické katedrály nikdy nemůžeš seznati plně »smyslu« celé doby, ačli jej můžeš bez pomoci jiných útvarů objektivovaného ducha poznati vůbec!

umělci jsou jen *příliš nepatrným zlomkem* lidstva, aby ráz jejich díla mohl vyjadřovati duši generací,¹¹⁾ že umění výtvarné může jakž takž vyjadřovati »smysl« doby právě jen tenkrát, je-li ona sama v sobě *jednotná* a neroztříštěná. (Proč ani Pekař nemůže naléztí uměleckého stylu doby Františka Josefa?)

Pekař učí, že »duchovní podstata doby zračí se zajisté v umění, právě pro jeho neintelektuální povahu, nejočitěji« (str. 10). — Tomuto mínění odporuji zcela. Nejen že některé jiné oblasti kultury jeví daleko zřetelněji ducha doby než oblast umění, nýbrž právě ony jiné oblasti musí nám poskytnouti poučení dosti důkladné dříve, než můžeme aspoň z polovice porozuměti uměleckým stavbám a plátnům, mramoru a barvě, světlu a stínu. Jak jinak a daleko správněji chápou umělecké dílo, znám-li ducha doby a kromě toho ducha umělcova! Jen tato *obojí znalost* mne vyvaruje mýlky, jen spojení tohoto *dvojího ducha* je s to vyložiti každý historický jev, nejen osamocený, nýbrž i hromadný; jen znalost prostředí zbavuje umělecké dílo nádechu cizosti a nesrozumitelnosti!

(14—19)

Pověděv a vyloživ, co a jak je podle něho hlavním faktorem českých dějin, Pekař promlouvá na 14.—19. str. o faktorech dalších: geografické poloze, povaze rasy, náhodě a historismu. Hluboká znalost a rozšafný tón, jakým podává Pekař své postřehy, působí, že musí dojíti sluchu u každého, kdo nechce stůj co stůj býti jiného názoru než on.

Přesto podotýkám s důrazem, že žádný z dějinných činitelů Pekařových (evropská orientace, česká poloha, česká příroda a česká povaha) nemůže býti považován za činitele rozhodujícího a posledního, nýbrž za činitele toliko druhotného, jehož význam ovšem stoupá se slabostí a malátností prvotného dějektivného principu historie: *lidské vůle* (viz o tom můj výklad v »Pek. sv. Janu Nep.«!).

Co se týče faktoru *náhodového*, netajím se s tím, že jej považuji za největší nesmysl, jaký vymyslila empiricko-positivistická věda. Pekař ví, že filosofie dějin, pokud se obírá faktory, musí mluvit i o spolupůsobení, o »souhře« faktorů. Nedivím se, že se při této příležitosti chytil »náhody«, protože náhoda vykládá všecko nejlépe. »Náhoda« podle Pekaře je na př. jedním z faktorů vzniku i průběhu husitské revoluce. Neboť duch gotiky, horlivost Karlova, tím nepřimo za-

¹¹⁾ Z výtvarného umění určité periody mohou naléztí *jenom kus duše* výtvarných umělců *té periody*, a to jen těch, *jichž díla* nás došla.

viněná mravní porušenost církve a odpor proti ní, nové myšlenkové ohnisko na universitě, protiva českoněmecká, větší vznětlivost mladé slovanské rasy (= vše vlivy osobní) nebyly by asi za *jiného panovníka*, bez *předčasné smrti Václavovy*, za *jiného nástupce Václavova* než Zikmunda (= samé náhody), vzbudily v omezeném českém ovzduší bouře tak nelslychané. Ryze českým koeficientem v této souhře vlivů a náhod je »všude patrná schopnost českého prostředí zanítit se pro myšlenku, pro pravdu, jak říkali, nasadit a bít se za ni až do obětování všeho — jakkoli vyložíme program zápasu z vlivu ciziny a z vyšší míry vzdělání a sebevědomí tehdejšího národa českého nebo ze spolupůsobení nechuti protiněmecké — bez předpokladu mimořádné duševní schopnosti, probudilosti, pohyblivosti českého prostředí si jí nevysvětlíme plně.« — Z tohoto komplexu vět a tvrzení podtrhujeme *jednu*: »Zde vidíme, jak do velkých pásem vývoje daných situací působí jednotlivec«, ale škrtáme její konec: »a s ním daleké možnosti náhody«. — Náhody není a žádný z příkladů Pekařem uvedených není »náhodou«. Pekař podlehl zřejmě Lessingovi, ale ani Lessingovy příklady historické náhody (l. c. 52 a n.) jako na př. skvostný výklad reformace (Die Reformation war in England das Werk der Liebe, in Frankreich das Werk eines Gassenhauers, und in Deutschland das Werk des Eigennutzes), neukazují pranic na náhodu skutečnou.¹²⁾

Co se týče mínění, že duch gotiky, mravní porušenost církve, mimořádné duševní schopnosti českého prostředí byly nejhlavnějšími faktory husitského hnutí, tomu bohudík nebude nikdo rozumný věřit. Abych se zde jen prvého dotkl: Je »Summa« sv. Tomáše Akvinského schopna vésti některý národ katolický k náboženské revoluci? — Či *kterýto duch gotiky* je schopen odvracet lidi od *obecné Církve* a tvořiti kacírstva a »nová« náboženství? Naposled jen Češi, pro své »mimořádné duševní schopnosti«, měli samojediní toho pravého a dobrého ducha gotiky!!?

Přirozenější (a i Pekařovu hlavnímu faktoru českých dějin bližší!) je výklad tento: *Zlý duch gotiky*, jinde jen mírně zuřící, nalezl v slabší české rase své *nejlepší posedlé*. Hus, právě tak jako *Jeroným*, je nejhorším zástupcem povrchní a strašně protivné sofistické žvatlavosti,¹³⁾ jakou se vyzname-

¹²⁾ Lessing ostatně ji ani nemíní, což patrně ze slov: Shakespeare wollte sagen, daß im geschichtlichen Zusammenhang die am wenigsten sichtbaren und unbewußten Tatbestände die eigentlich weltumwandelnden Momente sind (l. c. 51).

¹³⁾ Sam patří netoliko sebevědomé odsudky a hrubosti, jaké si dovolil Hus mluvě o starých církevních Otcích, a naopak směšné důkladné ob-

nává scholastika úpadku — této provenience husitství dogmatického nebudiž zapomenuto! — a jaká zasluhuje našeho hlubokého opovržení.

Stanislav ze Znojma a *Štěpán Páleč* jsou naopak typem lidí hlubšího charakteru, kteří alespoň v kritické chvíli dovedou poznati nebezpečnost slovíčkářské prázdnoty a vrátiti se k spasitelným zákonům logiky a přirozeného myšlení. Jasně poznání Stanislavovo i Pálčovo přichází pro českou společnost ovšem pozdě. Ani jeden ani druhý nedisponuje prostředky moci fysické, takže rozmysl těchto mužů nemůže již míti účinku na masy, dlouho a soustavně zpracovávané Husovou náboženskou demagogií. Davy chodí vždy raději za radikální *jakoubkovštinou* než za rozumem a zdravým smyslem.

Král *Václav* je nejenom loutkou vlastních rozmarů, nýbrž i míčem, s nímž si drze zahrávají *rozpustilí majetníci jeho přízně* a nejnehodnější podněcovatelé jeho náruživosti. Ale i na *Václavovi* se ukázalo, že rozvaha špatných mocnářů, ovládaných náladou a svévolí, přichází pozdě a stává se naprosto bezmocnou proti záplavě rozpoutaných vášní, k níž sami přispěli. — —

Historismus je podle Pekaře rovněž jedním z důležitých faktorů českých dějin. Proč ne!? — Ale ani on ani žádná jiná »idea« není faktorem samostatným, nýbrž pouhým, třebaš neuvědomělým zastřením faktora jediného, samostatného a rozhodujícího; »ideje«, vedoucí tvůrce dějin, jsou nejobyčejněji ubohým dobrovolným sebeklamem lidí, opustivších Světlo (srov. příslušnou kap. v »Pek. sv. Janu Nep.«!).

(19—20)

Pekař je od mnoha let nadšeným kazatelem »národního« smyslu českých dějin. Není mou věcí reprodukovat veškeru nádheru a tklivost Pekařova filosoficko-dějinného epilogu, podaného na 19.—20. str. »Smyslu českých dějin«, epilogu, který je s to strhnout u vytržení i lidi rozvážné. Řeknu toliko, že pro člověka, znajícího vyšší božstvo než je národní kolektiv, není vše to, co Pekař o národním smyslu dějin hlá-

hajoby proti nařčením, jichž by si byl jiný ani nevšiml; netoliko zběsilé a nemožné nauky o společnosti, jichž by nedovedlo vtělití v život ani osvědčené interpretační a komposiční kejklářství Kybalovo; nýbrž i these, které velebívaly universitní krasořečníci jako *najisto* a svrchovaně pokrokové. Hus na př. kopíruje Viklifa a předchází protestanty, horoval pro *Písmo bez Tradice a proti Tradici*. A přece duchu jen poněkud méně mělkému mohlo být patrno, že jen *živá tradice* je garancí správného výkladu a oporou nezrušitelné vážnosti a platnosti Písma. Povrchnost Husova a mělkost jeho filosofického nadání byla však právě přímo neho-

•
sá, *pěcí evidentní*, jinými slovy, není to čerpáno z historie, nebo je to *příliš evidentní*, čili není to nic, co by naši vědomost o speciálním temat *českých* dějin nezvykle rozmnožovalo.

Věcí příliš samozřejmou jest, že národní vědomí, které není leč jednou stránkou všelidského pudu sebezachování, musilo hráti i v *českých dějinách* úlohu význačnou, a Pekař má zásluhu o to, že ukázal na fakt naší zvláštní geografické polohy, který — *arci jen za obyčejných okolností* — tuto úlohu ještě zvyšoval. Nalézá-li tedy Pekař, že poutem generací, »představujícím nepřetržitou kontinuitu našeho života a naší vůle přes všecka staletí«, je vědomí národní, nemohu tomu odporovat. Není však pravda, že by to bylo pouto *jediné*. Již proto ne, že onen pud zachování sebe, svého způsobu myšlení a svého způsobu bytí, nemá k dispozici pouze a jenom *vědomí národní*. S tohoto hlediska bylo by možno s touž *řečnickou* exaktností, jaké užívá Pekař, dokázati, že smysl českých (a každých) dějin je hospodářský, sociální, materiálně sobecký atd. Pekař nezakryje ostatně žádným uměním, že národní moment byl v četných periodách českých dějin velmi slabý, zrovna jako by ho nebylo. Lze učiniti dokonce toto seznání: Nejvýznačnějším rysem českých dějin, odhalujícím slabost a neukázněnost české vůle jakožto hlavního faktora jejich, je česká vlastnost, již bychom mohli nazvati *dobrodružnost*. Dobrodruh je statečný, důmyslný, podnikavý, vynalézavý, jakmile je ohrožen, jakmile stojí tváří v tvář nebezpečí. Ale sotvaže pominul tlak a zmizelo to, co ho bezprostředně ohrožovalo, začíná dobrodruha pálit dobré bydlo. Začíná píchat do sousedů, zapalovat se pro nejbližší fantom, bít se pro nic a za nic. Netrvá sice dlouho a rytíř vystřízliví, ale jeho lehkomyšlnost a chtivost sensace nedovoluje mu budovati trvale a stavěti velikolepě.

Teď pochopíte, proč doba pevné vlády, která nebyla přímo protinárodní, byla u nás vždycky dobou strádání sil. Byly to časy, kdy dobrodružný rytíř byl chován v zajetí. Sotva však se, ať z jakékoli příčiny, otěže vládní uvolnily, již nastávalo třeštění, otrocká a šílená radost z nepořádku, praktiky kořistné, třebas zastírané ideami, zběsilé vyhledávání a vymýšlení programu na venek, »tvoření« náboženství, blaženosti, osvěty, prestyže, a kácení všeho, co bylo přejato (srov. i »Čes. ot.«, kde Masaryk přímo vyzývá k stvoření »*českého*« náboženství!).

Neříkám, že jiné národnosti nebývají občas dotčeny touto nemocí, která je konec konců vždy také někomu prospěšná, ale u Slovanů je nedostatek logiky a logické vůle, přebytek citu a okamžitého vzplanutí odvěkým privilegiem. Stačí uká-

zati na někdejší polabské Slovary, na polskou říši, na Rusko na př. nynější a j.

A ještě jedno slovo k domnělému »národnému« smyslu českých dějin! Jelikož dnes, v době tak zv. demokracie, nelze nikoho vyloučit z pojmu národa, a poněvadž přesto tisíce Čechů žije i dnes bez »vědomí, že jsou údy téhož kmene«, bez »vědomí, že každé generaci je řešiti za okolností změněných a přece v jádře podobných tytéž problémy«, nastává otázka, patří-li *tito* Češi do českých dějin či nikoli. Na tuto otázku je odpovědí mnoho. Jedna je ta, že ve všech výkladech filosofickodějinných je mnoho upřílišeného a že se na to obyčejně zapomíná na konci, i když se to vědělo a povědělo na počátku.¹⁴⁾

Co se tkne mimohistorické, *programové* stránky Pekařova pojetí českých dějin, tu opět lze souhlasiti s Pekařem pouze napolo. »Zachovat, zesílit, zušlechtit svou individualitu mezi národy« nejenom není špatné, nýbrž je i *povinností* každého Čecha. Již tímto přídavkem se stavím proti onomu druhu modlářství, které »zvelebení a zethisování (co je to?) národa«, jakožto čehosi nadosobního, svéprávného a absolutního, považuje za poslední cíl lidských činů.

Ještě více však se musím ozvati proti tomu, aby všechny i sebe protivnější »směry, smysly, programy a cíle«, které volil »národ« v minulosti k rozvinutí a uplatnění své touhy po vlastním zvelebení a zethisování (mimochodem řečeno, co bylo národem před padesáti lety, není dnes již *žádným* národem!), aby tyto tak si odporující prostředky byly pokládány pro minulost i pro budoucnost za *rovnocenné*, z toho domnělého důvodu, že pevných, jasných, nezměnitelných prostředků k zethisování národa *není*. a že pojem národa sám sebou ethisuje všechno, co je jím nějak inspirováno. — Ne, to pro nás »národ« a »národnost« nejsou a nebyly nikdy! Sláva, čest, pověst, bohatství národa, nemají-li na mne vlivu ethisujícího *ve smyslu nezrušitelném*, nemají pro mne ceny vůbec! Je zcela pošetilé pracovati pro slávu národa, který jednou zahyne nebo přestane, nepracuji-li tím *pro svou vlastní* a trvalou slávu, která nezahyne a nepřestane! Pro děti boží je národnost věcí podřízenou, nikoliv autonomní. V tom souhlasíme naplno s Masarykem, ale nemáme tuším proč, dovolávati se souhlasu Pekařova.

¹⁴⁾ Nelze tu brát na pomoc proti mně »národ« ve smyslu, jak mu rozumí v tom kterém století vládnoucí kasta. K národu patřily a patří *nejenom* vrstvy, které o tom věděly a vědí, nýbrž i ty, ze kterých domnělý »národ« žil a tyl, a ještě dnes žije a tyje.

Minulý odstavec zakončil jsem poznámkou, že se naše nazírání na národnost asi nesrovnává docela s nazíráním Pekařovým. Čta však tyto následující řádky, již již jsem se domníval, že jsem Pekařovi ukřivdil a špatně mu rozuměl. Což není na výsost spravedливо, co v této nové stati pronáší Pekař proti *Rádlovi* a jeho pokusu, znehodnotiti národní myšlenku v českých dějinách? Rádl nezná žádné duchovní, kulturní a ethické síly v české myšlence. Pokouší se naopak o důkaz, že tato myšlenka byla v české historii prosta jakéhokoli mravně-ideového obsahu.

Zde jde Rádl příliš daleko a poskytuje Pekařovi příležitost k řečnickým otázkám, plným horoucnosti a sugestivnosti.

A přece nečiní Pekař téměř ničeho, co by nás nutilo vzdáti se svého podezírání jeho teorie.

Pekař má zato, že národní myšlenka je »původní povahou svou přirozeným egoismem rodiny, usilující o své zdokonalení«. — Nevím, zda tímto patriarchálním způsobem vznikalo národní vědomí vždycky, ba zdali jím vznikalo vůbec, a ještě méně vím, do jaké míry se může ono »zdokonalování« bráti ve smyslu etickém. To ovšem nebrání Pekařovi, aby netvrdil s jistotou, že myšlenka národní »byla od počátku hlavní vzpružinou usilování nejen o rozvoj mocenský, ale, a to snad především, i o pokrok duchovní a mravní«. Jemu je »ta skutečnost tak notorická, že nepotřebuje vůbec důkazů; stačí pohlednouti jen okolo sebe, do let přítomnosti; najdete na sta příkladů, kde se nám to či ono dobro mravní nebo duchovní doporučuje především z toho důvodu, že to žádá potřeba národní nebo že jiní národové v tom nás předstihli.«

Ani my nechceme příti této skutečnosti. Ale necítíte, jak slabý základ, jak chatrný vzhled má tato mravnost a duchovnost, jak převrací řád přirozena, když se touha po zdokonalení »národa« doporučuje jakožto hlavní motiv mravnosti? — Ty příklady, které uvádí Pekař ve svých řečnických otázkách, nejsou s to, aby nás vyléčily z pochybností a aby nás odklonily úplně od sympatií k muži zdánlivě tak nesympatickému, jakým je Rádl. — Proč? — To chceme hned vyložit.

Legenda *Kristiánova* (jak jsme vděčni Pekařovi za její rehabilitaci!) neobsahuje v sobě daleko nic, co by nasvědčovalo nacionalismu soběstačnému a modloslužebnému; naopak, je diktováno snahou eminentně etickou, vnukáno touhou povzbudit krajany i cizince k následování velikosti světcovy, k spasitelnému obdivu, ke zbožnosti.

Dalimil, pokud hájí ohroženého domácího práva, pokud nenávidí cizího vetřelství a roztahování, pokud není nespra-

vedlivý k cizincům a jiným národnostem, není knihou neušlechtilou, nýbrž knihou budící ze spánku ty, kteří zapomněli na jednu ze svých povinností.

Husitství není tím, zač je prohlašuje Pekař. To třeba opakovati znovu a znovu, neohroženě a bez obavy, že ukřivdíme pravdě. Kdyby husitství bylo úsilím o svatost, hlásili bychom se k němu my, kteří jsme jeho nepřáteli, a hlásili bychom se k němu dnes, kdy žádný z jeho moderních vyznavačů o svatost nestojí. Ale husitství nebylo úsilím o svatost! Nebylo jím *objektivně*: věrnost a opravdovost náboženská, jíž podle Pekaře chtěli husité předstihnouti jiné národy, nedokazuje se pálením a vražděním — to je velmi lehké! — nýbrž heroickými skutky a mučednictvím. Ani jednoho ani druhého nedokázali *husité*, nýbrž podle víry žijící katolíci před nimi, katolíci jimi utracení a katolíci věřící po nich. Husité ani *subjektivně* neusilovali o svatost: nechtěli se *státi* »svatými lidmi ze svaté země«, nýbrž chtěli nanejvýš dokázat mečem, že nejsou kacíři, za jaké byli někteří z jejich krajanů právem prohlášeni. Chtěli-li »stanout v čele kulturní Evropy« (jak pro národní demokraty překládá Pekař úsilí husitů o náboženskou opravdovost), nevím, ale byla by to od nich bývala troufalost směšná. Rozdíl mezi světci a husity je tento: světci *usilují* o to státi se svatými, ale považují se vždycky za hříšníky; husité si usmyslili, ačkoli jich žádný hlas s nebe o tom neubezpečil, že jsou *hotovými světci*, že jsou soudci a katy deputovanými k vykonání boží pomsty nad spoluobčany. Odtud ta pekelná propast mezi husitstvím a opravdovou snahou o křesťanskou dokonalost, mezi pokornými kajícími, dobrodinci lidstva a mučedníky za cizí, t. j. objektivní pravdu na jedné a nesnesitelnými domýšlivci, hádavými libomudrci a exaltovanými lapky na druhé straně. Od obhájců husitských očekávám s radostí důkaz, že mezi stoupenci kalicha byli lidé *dobré i nejlepší vůle*. Ale ať nezapomínají tito advokáti, že čím více ulehčí svedeným, tím více přitíží svědcům.

Přichází na řadu sloka *svatováclavské písně*. Nemohu rozhodnouti, jsou-li slova »rozpomeň se na své plémě, nedej zahynouti nám i budoucím« ozvěnou církevně separovaného a tím i kmenově ohroženého citění národa, či »dojemnou zpovědí vědomí o duchovní solidaritě všech členů kmene, vymřelých i budoucích«, jak předpokládá Pekař. V žádném případě nejde o potvrzení národnědemokratického náboženství příkladem z české historie. Pro tuto sektu a z části též pro jiné vyznavače pokroku musí Pekař při znění *svatováclavské písně* (arci až při jejích nesmrtelných slovech) otevřít oblaka, aby je poučil, »jak vroucně nábožensky a tedy nejvýš ideově posvěcovalo se české citění národní« čili »jak si která doba do-

vedla ve jménu *věčných* zákonů odůvodniti *spou* pravdu«. Ta tři slova jsem podtrhl, aby nikdo nemyslel, že ono vroucně náboženské posvěcení má u Pekaře význam samostatný a nepodmíněný, a aby se vidělo, jakým *pověřám* je oddán i ten nejznamenitější člověk, zavrhl-li — byť s noblesou — kámen úhelný.

(21—22)

Pekař obírá se v závěrečné kapitole »Smyslu českých dějin« *dvěma hesly*, jež matou lidi neumějící dobře číst a rovně chápat. Nikdy bych si byl nemyslel, že lze tak zneužít proti Pekařovi jeho výroku »pěstujeme historii k vůli historii«, když hned za těmi slovy vykládá, jak jim rozumí. Omlouvám to poněkud příliš nejasnou stilisací Pekařova metodologického pravidla.

Ale způsob, jakým zde doplňuje zásadu vědeckého badání zmínkou o druhém hesle historiků či nehistoriků: »*historia magistra vitae*«, a závěr, který připíná k této poznámce, zasluhují potlesku. Kdo by nebyl na příklad nadšen mužným prohlášením Pekařovým: »Věta, že se z historie ještě nikdo ničemu nenaučil, je mylná veskrze«? Kdo by se neusmál — ale nezapomínejme ho poněkud pochopit z jeho postavení! — konstrukcím Bretholzovým?! Kdo by se neobával o budoucnost našeho pně, máje zkušenost, že Čechové velmi brzy zapomínají na svá neštěstí a jejich příčiny?! — Jenom s programovým a filosofickým smyslem věty: »Osudem daný řád věcí má větší slovo v chodu našich dějin než vlastní rozhodnutí naše« a se vším, co s tím souvisí, *nesouhlasím a nebudu nikdy souhlasiti*. Je to slovo nehodné člověka a historika, neřku-li křesťana. A myslím, že v tomto nesouhlasu mám Masaryka za spojence.

VI. DOSLOV.

Je výhodou pro kritika, že duch objektivní je nezávislý na duchu subjektivním od té chvíle, co se osamostatnil. Kritik nepotřebuje, nezáleží-li mu na tom, zkoumati, rozuměl-li tvůrce kusu objektivního ducha všem tvarům a liniím, které mu propůjčil, tak, jak mu rozumějí jiní lidé, ani nemusí zvídati, trvá-li autor na všech myšlenkách, které vtělil v slovesný nebo jiný výraz, ještě dnes, po mnoha letech, po mnohých změnách, nových zkušenostech a nových podnětech. Neboť objektivní duch má vedle své ceny samostatné i cenu dokumentární jako svědectví čehosi fluktujícího v duchu subjektivním. Je to dokument historický, vázaný na čas tvorby, *na moment*, a není otřásán vůbec potomními proměnami subjektu, o nichž mohou vydávati svědectví zase výrazy jiné, pozdější, inspirované *současným* smýšlením, cítěním a chtěním tvořitele.

Mimo to může míti objektivní duch netoliko význam historický, cenu dokladu a pozůstatku, nýbrž i platnost věcnou, všeobecnou, gnomickou, jako výraz objektivně vhodný pro vyjádření pravdy obecnější než je historická. Také tato cena je nezávislá na úmyslech tvůrčího podmětu. — *Litera scripta manet!* — Tato zásada ospravedlňuje tisícerá srovnání tam, kde nechceme srovnávati ducha objektivního se subjektivním nebo naopak, nýbrž ducha objektivního s duchem objektivním.

Tolik na srozuměnou lidem všetečným a vyděšeným!

Jiná otázka je tato: Co si máme pamatovat o smyslu dějin a co o smyslu dějin českých? — Je ku podivu, že tuto otázku dovolují si klásti mnozí, kteří jsou přesvědčeni, že můj pokus četli pozorně. Vždyť přece nelze a není třeba dělat přehled přehledu, a býti úsečným nad míru nevede jinam než k nedorozuměním.

Také ti, kdo se domnívají, že se staly změny v názorech představitelů české myšlenky a že by bylo záhodno reagovat filosoficky na tato nová fakta, jsou větším dílem na omylu. *Pekař* nemluví dnes (nevyjímaje ani skvělého »Žižku«) *podstatně jinak*, než mluvil před desíti a dvacíti roky, *Masaryk* užívá týchž slov a výroků, jaké proslovil v »České otázce«

před pětatřiceti lety, i dnes téměř do slabiky a co chvíle, mezi jiným i věci, které lze jen chváliti a doporučovati.

Nepopírám, že z toho povstávají záhady až prohlubné, ale mám zato, že národ, vychovaný oběma učiteli ke kritičnosti, nepotřebuje, aby mu i poslední konkluse byly vždycky kladeny až na mísu. Varuji však nezávisle na tom před dvěma bludy: sentimentálním nacionalismem, který kromě nelogičnosti je rouhavý a blízký fetišismu, a sentimentálním theismem, který by chtěl učiniti člověka pánem i nad náboženstvím. Prvý odsuzujeme nesmiřitelně s Masarykem, druhý káráme a zavrhuje bez obalu na těch, kteří se chlubí, že jsou Masarykovými lidmi, kteří však jsou v ustavičném konfliktu právě s nejstěžejnějšími poučkami svého učitele: s vědomím o Bohu, jaký jest, a s vědomím, že mravnost je nejhlavnějším povoláním jednotlivců i národů. Vyplňují-li dějiny toto poslání a povolání, mají jistě smysl; nevyplňují-li ho, směřují-li spíše proti němu, jsou v tomto smyslu beze smyslu!!

Dr. Doležal položil mi jednou soukromou otázku: »Proč mají čeští katolíci více sympatií pro Pekaře než pro Masaryka?«

Odpovídám:

Že *mají*, je nesporné. Že by měli *právem*, je skoro sporné. Dotkl jsem se tohoto druhého bodu již v prvních řádcích své úvahy a z dalších je patrné, proč. Ale je tu jiné proč, to, které stojí v čele páně redaktorovy otázky. Toto *proč* žádá si vysvětlení psychologického, eventuelně sociologického. Není o ně nouze. U národa malodušného, nekritického a sbírajícího síly, které kdysi promarnil svou dobrodružností, bylo málo pochopení pro ideje *universální*, vše se utápělo v *partikularismu* náboženském, národním a sociálním a ve vymýšlení, lehkověrném tradování nebo hloupoučkém *adaptování* fakt, která by sloužila ku podpoře národní slávy stůj co stůj (legendární slovanství, legendární husitství, legendární lidství, bočkovina, jiráskovina). Vyskytl-li se tudíž člověk, který se jal domnělá fakta historickónáboženská vědecky likvidovat nebo kriticky odadaptovávat, získával si tím hned vděčnost katolíků, kteří odedávna tušili, že sektářství třeba odhaliti v *jeho základech*, aby se zhroutilo studem. Ovšem dalo se to právě jen ve věcech, které se týkaly katolíků jako katolíků, nikoli v ostatních, kde sdíleli katolíci s novohusity všecky sentimentálnosti zvedající se rasy. Tím se vysvětluje, proč katolíci spolehli tolik na dílo Pekařovo po stránce ginomenokritické,¹⁵⁾ třeba cítili leckdy, že ani Pekař neuniká sektářské české náladě ve *vzdálenější a obecnější interpretaci* pramenů. Přes to — a na to se málo dbá — pravý život a spása člověka nespočívá bezprostředně na pravdě fakt *bylých*, nýbrž na pravdě fakt věčných. A *aspoň některá* z těch fakt *vždy trvajících* dovedl energicky konstatovati Masaryk, nikoli Pekař.

Co se týče *strachu před realismem*, třeba povážiti, že byl a je realism dvojí: *pravý* a *nepravý*. Nepravý byl na př. ten, který jak idealisty, tak materialisty české vedl před válkou až k praktickému opuštění státoprávního stanoviska a dal přednost liberálnímu pokroku a bohatství, provázenému laš-

¹⁵⁾ Nalézti »to ontós on«, abych užil výrazu Platonova ve významu značně odlišném, znamená vykonati *půl cesty k poznání*.

kovným vlastenčením a zábavnou hrou o neoslavism; *pravý realismus* byl naopak téměř ten, kterému učil Masaryk v »Č. otázce«, a zvláště ten, který pudil Masaryka za války, aby podstatně přispěl k osvobození vlasti ze zakletého bludiště lotrinské věrolomnosti.

Jiná příčina větších sympatií českých katolíků k Pekařovi je, že Pekař našel pro katolickou církev občas pěkná slova. Ale budme upřímní! Daleko více odvahy vypořádat se radikálně s vlastní minulostí i minulostí českého národa lze logicky očekávat od Masaryka! Proč? Protože jsme u něho zjistili *hlubší* shody s katolicismem, než jaké projevuje liberál, utrživší sice méně ostud, ale mající též méně pokory potřebné k duchovnímu vítězství. Boj proti katolicismu ujařmenému může se skončiti kapitulací radikálního ducha před realností pravdy svobodné, která mu byla dříve téměř zastřena a která je podnes a daleko více zastřena člověku, jenž vůči ní zůstává (ku podivu!) *liberálním romantikem*.

Tím netvrdím, že kdo je logicky vzdálenější, musí i milosti býti méně přístupen.

S druhé strany opakují s důrazem: Ne pouze *základy*, ani ne pouze *některé* zdi, ba ani ne *celý uzavřený vnějšek* vytvářejí stavbu, která se jmenuje »dům spasení«. Nikoli! Tento hrad boží má i svou zvláštní střechu, má své zvláštní vnitřní rozdělení, rozčlánkování, zařízení, má konečně i svou zvláštní nenapodobitelnou božsky-lidskou výzdobu, které nemůže nahraditi žádná autonomní lidská dekorace.

A dům ten jest *pouze jediný*.

Na námitky lidí zpupných nebo zbabělých odpovídám v knize »Badání bez předsudků«. Ale ti ji sotva budou bez předsudků číst!

Vraťme se ještě jednou k záhadné věci. »Proč mají katolíci větší sympatie k Pekařovi než k Masarykovi?« — V »Lidových listech« z r. 1928 (č. 173—5) zabýval se dr. Doležal (v obšírném článku »Tábor je náš program«) otázkou podobnou. Zněla tenkrát asi takto: Proč národ český přijímá většinou sympaticky Pekařova »Žižku«? anebo Proč dává český národ, získav samostatnost, přednost novému historickému pojetí Pekařovu před historickým pojetím Palackého a Masaryka?

Nevím, je-li převaha nového filosofickodějinného postoje v národě tak veliká, jak se dr. Doležal domnívá; třeba bráti v úvahu nejen výroky Švehlovy, nýbrž i takové něžné výčitky Udržalovy, jež učinil Pekařovi u Preisů. Ale výklady Doležalovy, zejména počátek a konec, obsahují mnoho pozoruhodných myšlenek, volajících po schváleních nebo vymezeních, pro něž zde ovšem není místa. (Bylo na př. škoda připustiti Chalupnému, jenž si osvojil jistý sofistický rys svých učitelů, některé základní věci, na nichž on dále buduje; bohužel připouští mu ty věci, ba přímo vnucuje sám Pekař, a povinností redaktora Doležala není nechat redaktorství a běžet zkoumat *historické předpoklady*, jako je na příklad ekumenická basilejského koncilu!)

Doležal tedy praví v uvedené své kritice Pekařova Žižky, že van století nutí Pekaře i jeho čtenáře k hledání absolutních základních jistot v historii a přičítá Pekařovi zásluhu, že učinil *první krok* k nalezení absolutních měřítek pro hodnocení minulých dějů tím, že opustil svou pozitivistickou víru a ponechal si jen svou vědeckou pozitivistickou metodu. Výsledky této oproštěné metody pokládá Doležal za *podklad nového státního umění a české politiky* čili spatřuje v Pekařově práci cosi životního a ne pouze teoreticky-vědeckého.

Nic nelze namítati proti tomu sociologickému výkladu, který chce býti jen výkladem, indikativem, a tím i spoluodpovědí na naši otázku speciální, nikoli *imperativem*, měřítkem, podle něhož bychom měli posuzovati cenu pojetí Masarykova a Pekařova. Tento druhý smysl zdál se silně prorážeti z úvodních odstavců Doležalova pojednání, ale další ukázaly, že Doležal nemá naprosto v úmyslu pěstovati takovýto *relativism*.

Neboť to by znamenalo nahrazovati heretické dogma národního šovinismu, zkreslujícího minulost, heretickým dogmatem o státnosti, hledícím na budoucnost a osobujícím si dokonce hodnost principu, ovládajícího historickou vědu. Něco takového je s hlediska mravního i vědeckého nesnesitelné pro nás i pro Masaryka! Námitka, kterou by zde mohl někdo činiti na základě poznámky Doležalovy o tom, že i *Palacký i Pekař jsou vedeni přísnou snahou po objektivitě*, nevšímá si jedné okolnosti podstatné: že snaha *obou* historiků po objektivitě je *snahou* po objektivitě toliko *v rámci předpokladů* oběma společných, kterých však v celku neověřil ani jeden ani druhý, které tkví v jejich společném naivním pozitivistickém názoru a jichž se neodvážil ani jeden ani druhý podrobiti kritice absolutní, odhodlané i k důsledkům osobním a životním.

Ale Doležal chtěl, rozumím-li správně, *jenom konstatovati* nový sklon národa, a zjištění toto by bylo — při vší relativnosti — přece zjištěním o obratu k lepšímu. Byl by to opravdu *prvý krok!!*

Ještě jednu poznámku dovolím si učiniti, a to poznámku ve prospěch *myšlení o dějinách*. Existují výnosné podniky, které kolportují historický materiál padělaný a podporují tak zásadní interpolaci historické filosofie. Není to malé pohoršení, kterému se zde poddávám. Dějinná filosofie, spočívající na fikcích, je to nejohrovnější, co se může přihoditi badavému duchu, hledajícímu posledních příčin lidských věcí. Všecko, co přispívá k záměně fikcí za fakta, k apoteose fikcí, k tartarisaci fikcí — infekta nezasluhují ani stvoření nebes ani zřízení pekel! — vše to je nešlechtností před očima dobrého řádu. Toliko fakta mohou býti základem jak vědecké, tak populární filosofie fakt čili dějin. A hlavním zdrojem překážek pro filosofii fakt jsou *továrny na fikce*: historické romány a románové historie! Tyto dvě skupiny knih, chlubících se úspěchy v národě, proslulém historismem, jsou větším nebezpečím pro masy než *omyly filosofů*, neznalých historie, ale neopouštějících celkem vědeckého způsobu vyjadřování. Historický román dopouští se pomluv, ale podle nauky božských estetiků má to dovoleno. Romanopisec totiž čili umělec je podobně jako bůh *neobmezený ve své tvorbě*. Zlehčí-li nespravedlivě historickou osobnost, není to žádný poklesek. Promění-li pronásledovaného darebáka v gentlemana, je to skutek záslužný, protože tím odpravuje všetečného pronásledovatele. Zabije-li haldou slov nebo zákeřným mlčením celý tábor lidí nejmenovaných, je to velikolepé umění, které *neuznává čestných práv* bezejmenného, ale skutečného lidského tvora. Umělec smí učiniti ze světce nestydu a ze záletníka anděla, z místa odměn místo zavržených a z místa trestů místo blažených. Protestujte a budete zasaženi zlostným šípem umělcova hněvu, poučujte jej a zkoprníte vysvětlením, že nemáte pojmu o rozsahu umělecké licence.

Historické romány jsou arci také velmi užitečné. Neobyčejně podněcují dějezpytce, aby likvidovali legendy, jež romanopisci zpevnili a ztvdili, a jež pak po desítky let byly považovány za historii. Umění takto pečuje o vědu, romanopisec dává historikovi stravu i zaměstnání. — Nikdo též *není maten* beletristou, který nedá pokoje historické vědě. Lidé prostí čtou raději učená a těžko srozumitelná pojednání než roz-

košné romány, také se dokonale vyznají v historii a v okamžiku rozpoznají ten onen geniální blud, jež si hravý syn Mus vymyslí k svému i cizímu potěšení.¹⁶⁾

Je ovšem *nekonečně výhodnějším* býti mnohomluvným pisatelem historických románů, než dobrým historikem. Prvého si nakladatelé závidí, druhý je rád, když výsledky svých námah udá bez nároků. Znamý fiksátor přemnohých bídných legend o českém národě, ano i původní očerňovatel lidí v historii docela bílých, Alois Jirásek,¹⁷⁾ má jistě větší obec čtenářskou než Pekař, Šimák a Friedrich dohromady.

Nejsme zdaleka proti *každému* románu, ani ne proti románu *historickému*. Naopak domníváme se s Ruskinem, že umělec má někdy větší schopnost postihnouti pravdu než vědec. Ale to bude jen v případě, kdy *oddanost ke skutečnosti* ovládá duši básníkovu silněji než potupná svoboda uměleckého božství, v případě, kde si i méně vzdělané čtenářstvo bude vědomo *rozdílu* mezi imaginací, jež slouží snad vyšší, nadhistorické pravdě, a střízlivostí podání, jíž zasluhují fakta historická.

I moji přátelé budou namítati, že romány mohou obsahovati mnoho dobrého a krásného. Ano. Ale jen romány dobré a krásné! Román, který *ukřivdil* byť jen jednomu nebožtíkovi, je dílo prokleté. Román, který *zvelebil*, na úkor pravdy, třeba jen jednu vynikající postavu, nutně uvrhl špatnější světlo na ty, kteří stáli kolem ní nebo docela s ní byli v zápase. Román, který z »opatrnosti« použil notorických klepů starých nepřátel, aby zostudil nezhojitelně bratry, kéž raději nevyšel! Uchvacující a věčné partie nejsou s to zachránit román nespravedlivý, protože umění a *část spravedlnosti* nemůže nahraditi spravedlnosti celé.

¹⁶⁾ Proč, milí básníci, netvoříte světů z *gruntu nových*, když chcete mermomocí stavět na odiv svou tvůrčí nezávislost? Vykrádáte dějepis a opisujete stránky, jiné mlsně přebíráte a jiné vynecháváte. Mezi to pletete své nápady z posledních hospodských rozčilení a touto mosaikou kompilátorů chcete překonávat malíře i fotografy. Vaše básnické děti jsou parchanty, kteří chtějí být zároveň rajskými vílami i portréty živých a vy chcete vzbuditi dojem, že jste svými básněmi *opravili dějepisce*. Jen tuto poslední věc vám беру za zlé, protože se jí uchylujete od svého povolání.

¹⁷⁾ Starý zpěvák o chválách i hanách české minulosti chtěl prý obsadit i jednu historickou katedru na Karlově universitě. Nevím, či bdělosti (snad Pekařově?) máme děkovati, že jsme byli ušetřeni tak znamenité ironie!

O B S A H

I. PROBLÉM	5
II. ODPOVĚDI	12
III. KRITIKA	20
IV. ŘEŠENÍ	29
V. KOMENTÁŘ	42
VI. DOSLOV	63
DODATEK I.	65
DODATEK II.	67
DODATEK III.	69

*

K N I H O V N A L I D O V Ě

A K A D E M I E V P R A Z E

ŘÍDÍ ANTONÍN STEHLÍK

LÉTA PÁNĚ 1931. ČÍSLO PRVNÍ

C E N A K č 10.— V Y T I S K L A

ČESKOSLOVANSKÁ AKCIOVÁ

TISKÁRNA V PRAZE. SÁZENO

T Y P E M G A R M O N D R A T I O

*