

ČLOVĚK
A
DĚJINY

DOMINIK PECKA

ČLOVĚK A DĚJINY

Ryze racionální chápání člověka je nutně nedějinné jednak proto, že ratio (diskursivní rozum) odvozuje proměnné z neproměnného, hybné z nehybného, ojedinělé z obecného, jednak proto, že ratio vyhledává pravidelnost a zákonitost, kdežto reálné historické dějství je vždy jedinečné. Ať už je člověk vysvětlován teleologicky z ideje nebo kausálně z přírody, ať je zařazován do oblasti ryze duchové nebo do oblasti ryze přírodní, není vysvětlován vůbec, poněvadž v obojím případě je pouze průchodním bodem a prostředkem neosobního procesu. A v obojím případě je nazírán nedějinně. Historie však není ani proces ryze duchový ani proces ryze přírodní, protože člověk bytí sice náleží do obojí říše, duchové i přírodní, avšak do žádné z nich nenáleží výhradně a cele.

Obecným přesvědčením o rozdílnosti přírodního a duchového dění se snaží otřást Kurt Breysig v knize *Psychologie der Geschichte* (M. & H. Marcus, Breslau 1935). Avšak monistické sklony nějakého filosofa samy o sobě nejsou důkazem jednotnosti přírodního a duchového dějství a Ziehenova »mozková duševěda« (*Denk-Hirn-Lehre*), o kterou se Breysig opírá, není věda ani o mozku ani o duši, nýbrž prostě psychologický monismus, který je pro vědecký výklad duševních jevů celkem neplodným předpokladem: víme například, že všechny psychologické zákony o vybavování představ byly stanoveny pouhou duševní introspekcí; znalost mozku a nervů k zjištění těch zákonů nepřispěla a nemohla přispět naprosto ničím. Proto také nelze přenášet přírodovědné zákony na dějiny a vysvětlovat je jako mechanický pochod:

»Všude v dějinách vládne svoboda nebo i zvůle, logika nebo i nelogičnost ducha. Ty svobody a divy ducha lze v dějinách přímo nahmatat. Divem ducha bylo, že malé, mezi sebou nejednotné řecké státy mohly odolat ohromným perským vojskům; divem bylo, že z malého selského státu Římanů se vyvinula nejmocnější říše světa; divem bylo, že slabší Řím zvítězil nad mnohem silnějším Karthagem; divem bylo, že učení Lutherovo se mohlo šířit, aniž Řím to pozoroval, tak dlouho, až bylo schopné podstoupit zápas; divem bylo, že německý protestantismus, který 1629 byl téměř zničen, se zachránil nečekaným vystoupením Gustava Adolfa 1630; divem bylo, že vyčerpané a okleštěné státy, Rakousko a Prusko, mohly porazit nepřemožitelného Napoleona v tak četných a velkých bitvách 1813, 1814, 1815; divem bylo, že malé Prusko se postupně povznášelo nad mocnější Rakousko, až je vyloučilo z říše; divem bylo, že hrstka lidí z arabské pouště mečem vnutila své náboženství tolika zemím; divem bylo, že »první velké kultury dějin« se objevily ve zcela nepříznivém prostředí, v kamenité Mesopotamii a bažinaté nížině nilské, podobně jako Řím vyrostl v tiberských močálech; je div, že cikáni po stalení žijí mezi evropskými kulturními národy a přece se nestali usedlým národem; je div, že malý židovský národ žije tisíce let rozptýlen po celém světě, nemá ani vlastní řeči a zčásti ani nevěří ve své náboženství a přesto zůstává národem — div, jehož smysl je nejasný a nezbadatelný. Kde je zde naturalismus se svým učením o prostředí, přízpůsobení, se svou sociální fyzikou, sociální statikou a dynamikou, přírodní zákonitostí a vývojem? Veškerý naturalismus

se rozplývá jako zlý přízrak, jakmile vstoupí do světla dějin (Othmar Spann, *Geschichtsphilosophie*. Gustav Fischer, Jena 1932, p. 380). V objektivním smyslu jsou dějiny dění v čase a prostoru. Nejvlastnějším elementem dějin je faktum, a to v tom smyslu, že někdo něco učinil, ne však v tom smyslu, že se něco stalo. Ryze přírodní děje jsou historické jen v nepřímém a nevlastním smyslu, pokud totiž dávají podnět lidskému myšlení a jednání.

V subjektivním smyslu jsou dějiny poznání, zjištění, uvědomění a popis fakt. Ten význam má řecké slovo *historia*: pátrání, zpráva, výklad, poznání, věda, vypravování, dějepis. *Historiein* znamená pátratí, vyzvídati, dovídati se, poznávat, vypravovat. Objektivní a subjektivní význam dějin je třeba přísně rozlišovat. Dějiny nejsou dějepis, nýbrž jen předmět dějepisů.

Dějiny nejsou obsah dějepisného vyprávění. Je-li *historia* pátrání, záleží na tom, co historik vypátral, jak to vypátral a jak to uspořádal. Historik se snaží uvést události v jednotu. To však je možné, jen když ty události soustřeďuje do určité kategorie. Takovou kategorií může být národ, stát, lidstvo, objektivní duch. Ale taková kategorie je myšlena a dána již před historií. Mluví-li se o dějinách Evropy nebo Prahy, musí už Evropa nebo Praha být předem myšleny jako skutečné. Historie je popis dějů soustředěných v ohnisko určité ideje a v tom smyslu je to úsilí sjednocovací.

Hlavním prostředkem sjednocování fakt je vyhledávání příčin. *Vere scire est per causas scire*. Historik hledá příčiny válek a revolucí, vzniku a zániku států, hospodářského rozmachu a rozvratu,

kulturního rozkvětu a úpadku. Nechce jen vyprávět, co se stalo, nýbrž chce zároveň i vysvětlit, proč se to stalo, a tak ukojit kauzální potřebu našeho myšlení. Jenže dějiny jsou děje v čase a často pouhá následnost budí zdání příčinnosti podle rčení: *post hoc, ergo propter hoc*. Tak viděl Zenger příčinu první světové války v meteorologických vlivech. Obráceně pak Stentzel vysvětloval počasí v roce 1916 jako následek dělostřelecké palby.

Do dějin nelze zavádět přírodní zákonitost. Přírodní věda se zabývá pravidelnými (fyzikové říkají zapříčiněnými) ději, kdežto dějepis se zabývá mravními činy — mravními proto, že vycházejí ze svobodného rozhodování lidské vůle. V dějinách nelze vysvětlovat jednu událost z druhé, nýbrž jen jednu myšlenku z druhé myšlenky, poněvadž spolu souvisely buď logicky nebo svými nositeli. Historické dějství není bezpříčinné, ale účinnou příčinou (ne tedy pouhou podmínkou) se v něm nemůže rozumět jednotlivá událost nebo okolnost, nýbrž jediné rozumná vůle. V historii neplatí, že stejné příčiny mají stejné následky, poněvadž v ní není stejných příčin a tudíž nic nutně se opakujícího. Lze však připustit, že v dějinách podobné příčiny, to znamená podobné snahy, tužby ideály, tendence, směry a rozhodnutí mají podobné následky.

Z kauzální potřeby se dá vysvětlit i snaha historiků vyhledávat v dějinách »vinu« a »viníka« v osobě nějakého vojevůdce, vladaře nebo státníka. To vyhledávání není často nic jiného než *logificatio post festum*, dodatné vymýšlení souvislosti, kde jí ve skutečnosti nebylo, tedy jakési prorokování do minulosti podle italského přísloví *Cosa fatta capo ha*

— hotová věc má smysl, což znamená, že lidé nemají klid, dokud se jim událost nějak nevysvětlí, podobně jako nemocní nemají klid, dokud se jim neřekne jméno jejich nemoci. To uvádění událostí v soulad s rozumem má určitý význam. Říká-li Hegel, že »veškery dějiny jsou rozumné«, Leibniz, že »dějiny jsou zjevení ducha« a Ed. v. Hartmann, že »historické dění je život nevědomého rozumu«, znamená to, že si nikdo nedovede představit dějiny jako dění bez smyslu.

I.

PSYCHOLOGIE DĚJIN

Říká se, že dějiny jsou paměť lidstva. Historické vyprávění se vsutku zakládá na paměti a svědectví. Člověk, který si nic nepamatuje, nám nemůže nic vyprávět. Ale už z běžné zkušenosti víme, že výpovědi více osob o jedné a téže události se značně různí podle toho, kterou stránkou té události byl kdo zaujat a která mu více utkvěla v paměti. Úkolem historika je nejen, aby zkoumal věrohodnost osob, které podávají určité zprávy, nýbrž aby bral i zřetel k nepřesnosti a nespolehlivosti lidské paměti vůbec.

Za spolehlivé se zpravidla pokládá svědectví »přímých« účastníků nějakého děje. Ale právě ti mohou mít o něm velmi omezené a nepřesné ponětí. Při automobilové nehodě »přímými« účastníky jsou přejetá osoba a řidič vozu. Ale jejich výpovědi mohou být méně spolehlivé, přesné a objektivní, než výpovědi pouhých diváků. Voják, který se účastnil polního tažení, se často teprve z plukovních zpráv, z novin nebo z rozhlasu dovídá, co vlastně prožil a oč vlastně šlo, a zpravidla to pak vypravuje v té formě, v jaké to slyšel od určitých zpravodajů. Dějepisec Eforos odmítl pozvání Alexandra Makedonského k účasti na jeho výpravách: »Tvé dějiny mohou psát, jen když zůstanu doma.«

Napoleon se vyjádřil o historii takto:

»Skutečných pravd je tuze nesnadné se dobrat historií. Na štěstí jsou většinou spíše předmětem zvědavosti než skutečné důležitosti. Je tolik pravd! Ta

historická pravda, tak žádoucí, jíž se kde kdo o překo-
t dovolává, bývá často pouhým slovem; v samém
okamžiku událostí, v horku křižujících se vášní, je
nesmyslná a směšná; a jestli ji později připustí, to
proto, že již není přívrženců ani odpůrců. Ale co je
nejčastěji ta historická pravda? Smluvená bajka,
jak bylo velmi důmyslně řečeno. V každé takové
věci jsou dvě podstatné části velmi od sebe odlišné:
hmotné události a vnitřní úmysly. O hmotných udá-
lostech by se zdálo, že jsou nesporné, a přece vizte,
zda jsou dvě zprávy, jež se sobě podobají; jsou ta-
kové, jež zůstávají provždy předmětem sporů a zá-
hadami. A jak možno se vyznat ve vnitřních úmys-
lech, i když připustíme poctivost u vypravěčů? A co
teprve, jsou-li zajedno v nepoctivosti, stranictví a
vášni? Dal jsem nějaký rozkaz; kdo však mohl číst
dno mé myšlenky, můj pravý úmysl? A přece každý
co nevidět se chopí toho rozkazu, bude jej měřit
svým měřítkem, ohýbat jej podle svého plánu a své-
ho individuálního systému. A každému se bude vě-
řit, co bude vyprávět!« (Josef Florian, *Dicta napo-
leonská*. Stará Říše 1925, p. 31).

Je přirozené, že to, co utkví nebo neutkví
v paměti, závisí také na duševní úrovni svěd-
ka, jeho věku, vzdělání, povaze a způsobu
hodnocení. Když hrál vynikající pianista Leo-
pold Mayer před císařem Ferdinandem Dobrotivým
a jeho dvorem, vyzněl císařův úsudek o jeho hře
slovy: »Slyšel jsem Chopina, Liszta a Thalberga, ale
musím říci, že žádný se tak nepotil jako vy.«

Na určité lidi činí často veliký dojem událost, která
by jinak zůstala nepovšimnuta. Na dojmech mnoho
záleží. Požívají-li největší historické slávy váleční-

ci, dobyvatelé a diktátoři a vůbec »úspěšní« lidé, je to tím, že dovedli lidi ohromovat, děsit, znásilňovat, věznit a popravovat. Proti nim vědci, umělci a filosofové požívají mnohem menší slávy, třebas lidstvu prospěli a duchovně je obohatili: jejich »úspěch« zůstal skryt, často neuznán a zapomenut. Proto řekl Fridrich Pruský: »Dějiny nás nesoudí podle našich zásad, nýbrž podle našich úspěchů. Co nám tedy zbývá? Musíme mít úspěchy.« Do jaké míry mění úspěch historický úsudek, lze ilustrovat zprávami, které přinášely francouzské noviny po útěku Napoleonově z Elby asi v tomto postupu a znění:

Netvor unikl ze svého vyhnanství.

Korsický vlkodlak vystoupil v Luz-Juan na pevninu.

Tygr se ukázal v Gapu. Ze všech stran se k němu blíží vojenské sbory. Bloudí v horách jako bídný dobrodruh.

Nestvůra se dostala, neznámo jakou zradou, do Grenoble.

Tyran byl v Lyonu; hrůza jímala každého, kdo ho spatřil.

Usurpátor se odvážil přiblížit hlavnímu městu na vzdálenost šedesáti hodin.

Bonaparte se blíží rychlými kroky, ale do Paříže se nikdy nedostane.

Napoleon bude zítra v Paříži.

Císař je ve Fontainebleau.

Historická sláva jedinců se nezakládá ani tak na jejich skutečných hodnotách, jako spíše na tom, že lidé na ně přenesli své ideály a ještě spíše na tom, že v nich viděli nějak sebe. Nejúspěšnější po-

stava historie je zpravidla postava ztělesňující davového člověka, takže většina se v ní poznává a slepě se jí podrobuje. Největší zločiny v dějinách byly možné proto, že nějaký jedinec nebo nějaká skupina lidí jimi vyjádřila a uskutečnila přání davu. Proto známá otázka, co je v dějinách prvotní, zdali jedinec či celek, je otázka špatně položená. Dějiny lze vždy brát z dvojí stránky: osobní nebo společenské. Ale ty dvě stránky nelze od sebe odlučovat. Jedinec může být dějinnou osobností, jen když je ve spojení se svým okolím, nikoli však, je-li zcela sám. Tvzení, že izolovaný jedinec není nositelem dějin, nevylučuje ovšem, že každý jednotlivý člověk má nějakou dějinnou úlohu a že je jeho povinností, aby svým způsobem přispěl k duchovnímu a mravnímu rozvoji lidstva.

Z psychologického hlediska je třeba mezi hybné síly dějin počítat i určité ideály. Je sice pravda, že i hmotné a výrobní vztahy určují směr dějinného procesu, avšak ten směr neurčují jako příčiny účinné (*causae efficientes*), nýbrž jen jako příčiny látkové (*causae materiales*). Kdyby hospodářské síly byly jediným vysvětlením dějinného procesu a všechno ostatní, věda, umění, filosofie a náboženství, bylo jen projevem nebo nadstavbou těch sil, musil by běh dějin být zcela hladký. Avšak dějiny jsou plny konfliktů. Vymýšlejší tudíž hlasatelé historického materialismu novou hypotézu, podle níž jsou dějiny přechod z jedné hospodářské soustavy do druhé, a tudíž i odpovídajícím přechodem z jedné politické soustavy do druhé, což má vysvětlit dějinné konflikty a převraty: například měšťáckou revoluci, která učinila konec agrikulturnímu feuda-

lismu, proletářskou revoluci, která učinila konec merkantilnímu měšťáctví. Musíme se však tázat: jsou zemědělství, obchod a průmysl neslučitelné činnosti? Nedoplňují se navzájem a netvoří jednotu? Jak tedy mohou samy o sobě být příčinou konfliktů? (Hugh Miller, *History and Science. A study of the relation of historical and theoretical knowledge.* University of California Press, Berkeley, California 1939, p. 48.)

Dějiny nejsou jen hospodářský, nýbrž i duchovní proces, v němž se uskutečňují určité ideály. Ideálem se rozumí vzor, soujem dokonalosti jsoucna i činnosti a vytoužený nejvyšší cíl. Ideál je účelový obraz (Zweckbild říká R. Müller-Freienfels). Rodí se z hlubin lidské bytosti a usměrňuje rozumovou úvahou. Je však možné, že účast rozumu při tvorbě ideálu jest jen nedokonalá, a v tom případě je správné mluvit o ilusi a ne o ideálu. V ilusi převládá prvek citový nad rozumovým. Avšak i iluse se může stát účelovým obrazem a hybnou silou lidského snažení a jednání. A jako v minulosti byly vedeny nejúpornější zápasy pro náboženské přesvědčení, tak je pravděpodobné, že budoucí boje lidstva nebudou jen konflikty zájmů hospodářských, nýbrž i konflikty ilusí psychologických. Gustave Le Bon soudí, že všechny vnější síly, jež působí na člověka, síly hospodářské, historické, zeměpisné etc se nakonec proměňují v síly psychologické, vyvěrající z podvědomí, obsahující dědictví dlouhé řady minulých pokolení a šířící se jakousi duševní nákazou (contagion mentale), to jest bezděčným přijímáním určitých představ a názorů. Ta nákaza se může šířit nejen osobním stykem, nýbrž i nepřímo kni-

hami, novinami a rozhlasem. (Gustave Le Bon, *Bases scientifiques d'une philosophie de l'histoire*. Ernest Flammarion, Paris 1931, p. 176, 304—312). C. G. Jung pokládá masová hnutí naší doby za psychické epidemie, to jest za abnormální duševní jevy. Jako mají národy svou zvláštní psychologii, tak mají i svou zvláštní psychopatologii, jež vzniká nahromaděním četných abnormálních rysů, z nichž nejsilnějším je národní sugestibilita. (C. G. Jung, *Aufsätze zur Zeitgeschichte*. Rascher Verlag, Zürich 1946, p. 128—9).

Myšlenka je živá síla, která směřuje k svému uskutečnění. Myšlenka je požehnání nebo kletba dějin — podle toho, je-li dobrá nebo špatná. To ovšem neznamená, že by člověk mohl ohýbat dějiny podle svého přání a fantazie, ale znamená to, že člověk může uvádět do dějin nové směry, které nejsou předem stanoveny vývojem nebo osudem. S určitou výhradou, ke které nás nutí zkušenost, že člověk nazíraný kolektivně žije málo vlastním lidským životem rozumu a svobody, můžeme říci, že dějiny jsou uskutečňování myšlenky. Nikdy lidé nevykonali to, več nevěřili, a nikdy nevykonali víc, než doufali vykonat. Jako plavec na širém moři zná svou cestu jen proto, že vzhlíží k hvězdám, tak i národ tvoří své dějiny tím, že spěje k svému společnému cíli a usiluje uskutečnit určité hodnoty.

Síla tvořit ideály je vlastní síla života. Ideál směřuje k uskutečnění. Jeho znakem je životnost. Upřílišněný zájem o vše minulé může znamenat abdikaci činného člověka. Stařec mnoho vzpomíná, poněvadž už přestává být činný. Vrací se k svým minulým skutkům a zážitkům, poněvadž už nemá

ideály, které by uskutečňoval, nebo dosti sil, aby vůbec ještě něco uskutečňoval. Vzpomínání je často jen útěk před bědnou přítomností. A tak je možné, že nehledáme v historii ani tak obraz skutečnosti, jaká byla, nýbrž spíše osvobození od skutečnosti, jaká je. Historie může tak být pramenem útěchy poníženým a uraženým. A jako ve vzpomínkách jednotlivé osoby se minulost vždy jeví krásnější než přítomnost, zlé a trpké ustupuje do pozadí a zůstává jen dobré a sladké — tak i v historii mizí vše ohavné, kruté a barbarské a do popředí se dostává vše vznešené, hrdinské a příkladné. S tím souvisí známá zkušenost, že všechny hanopisy rychle upadají v zapomenutí. A jen proto, že stíny minulosti stále ustupují a nakonec se zcela ztrácejí, stává se historie »učitelkou života« a palaestrou občanských ctností, školou lásky k vlasti, udatnosti a úcty k slavným hrdinům, učebním předmětem ve školách, přednášeným tak, aby ospravedlňoval stávající řád, podpíral »trůn« a zajišťoval aktuálním držitelům klidný spánek.

I známé rčení, že dějiny jsou světový soud (*Die Geschichte ist das Weltgericht*), je spíše výraz určitých přání, než ověřitelná pravda. Historie může strhovat škrabošky, odhalovat pravou tvář nepravých velikánů, snímat se slavných hlav nezasloužené vařiny; může také dát za pravdu nepochopeným myslitelům a zneužitým průkopníkům vědy, literatury a umění, může z propadliště zapomenutí vynést na světlo zásluhy nedoceněných dobrodinců národa a lidstva. To vše může historie. Ale to zdaleka není světový soud, nýbrž opět jen hodnocení v mezích lidské relativity, kterého se drží lidé, kte-

ří nevěří v poslední soud Boží — podobně jako lidé, kteří nevěří v nesmrtelnost duše, hledají náhradu v »nesmrtelnosti« rodové (existence v potomstvu) nebo historické (existence v paměti lidí). Ostatně je vždy snadnější být spravedlivý k mrtvým než k živým. Často ti, kteří stavějí pomníky mrtvým prorokům, kamenují živé. Z posmrtného dostiučnění nikdo nic nemá. Že historie tu a tam někoho dodatně a posmrtně za hodného člověka prohlásí přesto, že jeho současníci ho pokládali za darebáka, není útěchou pro nikoho, poněvadž bez osobní důstojnosti a vědomí vlastní hodnoty nelze žít.

V jedné přednášce o dějinách vyznal Jacob Burckhardt, že podle jeho mínění jsou velké doby jen tvory obraznosti. Velkými dobami se totiž rozumí doby, v nichž se mnoho děje. A píše-li někdo historii, bezděčně prý spěchá, aby dospěl tam, kde si jeho obraznost může »zahýřit«. Ve skutečnosti velké jsou doby chudé na »velké« události jako jsou války a revoluce. Právě ty »velké« události znamenají prach, slzy, krev, bídu a zmar životů a hodnot. »Velikost« epochy je psychologicky vysvětlitelný omyl. Ale význam obraznosti v historii je i pozitivní. Dějepisné dílo se zakládá na lidské paměti. Ale rozvíjí se ne snad jen pořádací činností rozumu, nýbrž i tvořivou činností obraznosti. Jen obraznost je schopna nalézt souvislost tam, kde zdánlivě není souvislosti, živě si představit určité osoby, místa a děje a názorně je vylíčit. Dějepis je tvořivá lidská činnost, na které mají účast všechny duševní muhutnosti a která je výrazem historikovy osobnosti a ovšem i jeho dobové, rodové a třídní příslušnosti. Žádný osvícený historik se nechlubí naprostou ob-

ektivitou a naprostým vyloučením všech subjektivních prvků ve své práci. Něco takového je možné jen tam, kde se jedná jen o pouhou reprodukci, registraci nebo transkripci, tedy před prahem vlastní historické práce.

II.

NOETIKA DĚJIN

Historie je poznání skutečností. Předmět historie musí být skutečný: jím se liší historický předmět od předmětu historického románu nebo historické povídky. Základní otázka historického poznání je otázka, poznáváme-li v dějinách obecné či ojedinělé. A jelikož základním rysem vědy je poznání obecného a vědy o ojedinělém není, pokládají mnozí historii nikoli za vědu, nýbrž za umění.

Je pravda, že není vědy o ojedinělém jakožto takovém. To však neznamena, že není možné nepřímé rozumové poznání ojedinělého jakožto takového například na základě »reflexe« o smyslových vjemech nebo prostřednictvím citové srovnatelnosti. Charakterologie, grafologie, nauka o temperamentech jsou vědy o ojedinělém, vědy, které zachycují ojedinělé do sítě obecných pojmů subspecifických a nadto se zdvojují uměním, v němž zkušenost a *ratio particularis* hrají podstatnou roli.

Historikové připouštějí, že dějinné události jsou sice ojedinělé, ale tvrdí, že přesto mají obecný ráz, a to hlavně vzhledem k neměnnosti lidské přirozenosti. To ovšem předpokládá, že neměnnost lidské přirozenosti je nám odněkud známa. Ale nemůže nám být známa odjinud než z historie: *Was der Mensch sei, erfährt er nur durch die Geschichte* — to je základní axiom Diltheyova historismu. A to je ovšem *circulus vitiosus*.

Pravda je, že v dějinách není nic pouhým opakováním předešlého. A také nic úplně nového. Žádná

historická událost není reprodukcí nějaké události dřívější, ale každá má nějakou obdobu v minulosti. Ovšem otázka je, do jaké míry jsou ty události analogické a do jaké míry se to dá zjistit. Je nemálo myslitelů, kteří se vzpírají přiznat historii vědecký charakter nebo vůbec nějaký význam.

Tak Valéry:

»Jsem považován za vysloveného nepřítele historie. Jsem však jen nepřítelem nároků, které si historie činí, neznalosti pravého významu historie a pověstných naučení, jež z ní domněle vyplývají. Vidíme dobře nesmysly a škody, které se zrodily z těch vzrušujících obrazů: o tom není pochyby; ale kdo může dokázat, že kdy naučily něčemu jinému? Můj úmysl vybádat a přesně vystihnout to, co nazývám »pravým významem« historie, oprostít stále utajované postuláty, definovat, co nebylo dosud definováno, názorně vyložit hrubý mechanismus modloslužby minula, se nesplní snad nikdy. Nyní jen říkám, že nás neučí historie, nýbrž historikové, mají-li styl, ducha a nadání, aby nás přivedli k víře v »příčiny« nebo »zákony«, to jest, dovedou-li přizpůsobit naši zálibě v pořádku a vysvětlování to, co vzali tu nebo tam u sobě podobných, neboť konec-konců dělají knihy pomocí knih. Je to umění: nic méně; ale také nic více.« (André Berne-Joffroy, *Présence de Valéry, précédé de Propos me concernant par Paul Valéry*. Plon, Paris 1945, p. 11—12.) Historická teorie poznání byla dlouho v zajetí Heglovy filosofie dějin, jak ji rozvinul zejména ve svých *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* 1837. Dějiny jsou Heglovi pochodem rozumovým, jímž světový duch si uvědomuje svou svobodu. Za

svého předchůdce pokládá Hegel Anaxagoru, který učil, že svět řídí Nus — Rozum. Z pozorování světových dějin vyplývá, že vše se v nich děje rozumně, že jsou rozumným a nutným pochodem světového ducha, který je podstatou dějin, ducha, jehož přirozenost je stále jedna a táž a který tu svou přirozenost rozvíjí ve světě. Dějiny jsou zjevování ideje pokroku lidstva, jehož účel je totožný s účelem lidstva. Jednotlivý národ jest jen výrazem určitého momentu světového ducha a splní-li svůj úkol, ustupuje jinému národu, neboť vývoj světového ducha se děje protivami, napětím, kontrastem a ustavičným bojem, v němž jeden stav přemáhá druhý: národ překonává národ, jedinec jedince. I když lidské jednání se zdánlivě přičí vývoji celku, přece bezděky k němu přispívá: všechny individuální pudy slouží rozumu, který jich lstí užívá jako prostředků k uskutečnění svého záměru, a ten je všeobecný, kdežto jednotlivé národy a historické osobnosti jsou jen nástroje. Jen v celku má jedinec své místo a jen v duchu národa svého ducha. Každý člověk je syn svého národa a své doby, každý je svoboden, ale přitom nástrojem ducha.

Dějiny jsou pokrok v uvědomování svobody. Z počátku si uvědomuje svobodu jen jeden, později někteří a nakonec všichni. Orientálové věděli pouze, že jeden je svoboden, Řekové a Římané věděli, že někteří jsou svobodní, my pak víme, že jsme svobodní všichni. Tím jsou dány v dějinách tři hlavní období: období orientálního despotismu, období řecké demokracie a římské aristokracie a konečně období germánské monarchie. Historie postupuje jako slunce od východu na západ. Čína a Indie jsou

pouhé přístupně státu. Čínská říše je rodinný stát, indická je společnost kastovní ustrnulých stavů. Teprve perská říše je opravdový stát, a to stát vojenský a dobovatelský. V jinošském a mužném věku lidstva nastupuje na místo jedinovlády svrchovanost lidu, ale v ní ještě nemají všichni vědomí svobody a otroci nemají podílu na vládě. Principem řeckého světa je individualita, a proto je v něm množství malých států, mezi nimiž Sparta předjímá římský charakter. Římská republika se vyznačuje vnitřním zápasem mezi patricii a plebejci a vnějším úsilím dobýt světa. Z poměru obecného k ojedinelému, jež proti sobě stojí jako abstraktní stát a abstraktní osoba, vyvíjí se nešťastná doba císařů. Římským císařstvím a židovstvím byly dány podmínky pro příchod křesťanství. Křesťanství přineslo ideu humanity: každý člověk jako člověk a jako rozumná bytost je svoboděn. Osvobození bylo z počátku jen náboženské, působením germánského ducha se stalo i osvobozením politickým.

Cílem světových dějin jest, aby duch dospěl k vědomí toho, čím vskutku je a aby to vědomí zpředmětnil a ve světě objektivně uskutečnil. Jeho podstatou je aktuosita, nikoli klidné bytí. Duch se utváří sám, pro sebe a sebou. Duch je absolutní proces. V tom procese jsou různé pohyby, změny a stupně: ty však všechny směřují k tomu, aby duch sám sebe poznal a tím sám sebe utvářel. A utváří se v určitých národech, z nichž každý představuje zvláštní stupeň dějinného vývoje. A tak jsou světové dějiny zobrazení božského, absolutního procesu ducha v jeho nejvyšších útvarech, a těmi jsou různé národy se svým mravním životem, uměním, vědou

a náboženstvím. Ty národy jsou však jen momenty, kterými se duch v dějinách povznáší k uvědomění své celosti a obecnosti.

Průlom do Heglova názoru učinil Leopold von Ranke (1795—1886) veden snahou zachovat lidskou svobodu a s ní individuální svéráz dějinného období v rámci světových dějin. Ranke hledá v dějinách obecné i ojedinělé. Ale nechápe ojedinělé jako pouhý článek ve vývoji celku a nepřipouští, aby »všichni lidé byli pouhými stíny a schematy« zbavenými vlastního života a pohybu. Účtuje také s Heglovým pojmem Boha, který používá lsti a ve velkých osobnostech vyvolává podněty k činům, aby dospěl k vlastnímu svému cíli, k sobě samému jako jediné skutečnosti. »Avšak právě v té nauce«, praví Ranke, »podle níž světový duch přivozuje události jaksi podvodem a používá lidských vášní, aby dosáhl svých účelů, tkví nanejvýš nedůstojná představa o Bohu i o lidstvu; ta nauka může důsledně vést jen k pantheismu; lidstvo je pak vznikající bůh, který se sám rodí duchovním procesem, který je jeho přirozeností.«

I Ranke zná »vůdčí ideje« a »převládající tendence« v jednotlivých údobích světových dějin. Ty ideje a tendence mohou sice být popsány, nikoli však shrnuty v jediný pojem. Úkolem historika jest, »aby rozpoznal velké tendence staletí a rozvinul velké dějiny lidstva, které jsou právě úhrnem těch tendencí«.

Přesto není Ranke pouhým estetickým okoušečem ojedinělého, nýbrž snaží se právě ojedinělé uvést v souvislost s obecným, jak už naznačuje jeho badatelská cesta od partikulárních dějin k dě-

jinám světovým. Jakákoliv »apriorní konstrukce dějin« je mu cizí, i když jinak v důsledku svého náboženského přesvědčení sleduje stopy božské Prozřetelnosti v dějinách: ale právě pohled na ojedinelé v něm budí úctu před tajemstvím dějin.

V odporu proti spekulativní dějinné konstrukci se staví Rankemu po bok Jacob Burckhardt (1818—1897). Určujícím prvkem dějin není Burckhardтови Boží plán jako Bossuetovi ani osvěta jako Voltairovi, ani ideje jako Heglovi nebo zčásti i Rankemu, ani politické zřízení jako Sybelovi, ani národní výchova jako Treitschkemu: tím prvkem je mu člověk. A ten člověk je v podstatě stále týž. Týž trpící, bojující a jednající člověk, jaký vždy byl a vždy bude, je jediným možným středem dějin.

Podstatou dějin je sice změna, ale je to změna ne člověka, nýbrž změna zřízení: mění se formy v oblasti státu, náboženství a kultury.

Od počátku je Burckhardt přesvědčen o hodnotě a důstojnosti jednotlivého člověka, třebaš mu individuum není tím nejvyšším jako takové, nýbrž jen individuum, pokud je nositelem a tvůrcem kultury a pokud je obrazem obecného typu. V tom smyslu pak vyznívá i Burckhardtův názor, že ve vynikajících uměleckých dílech se neprostředně projevuje božský prvek. Ta díla jsou mu smyslem dějin podobně jako Schellingovi a Schopenhauerovi. Jsou to jediné stálé věci ve světě, který se mění. A podle toho je mu každá historická událost projevem určité epochy proměnného lidského ducha, ale zároveň, je-li uvedena ve správnou souvislost, i »svědectvím kontinuity a nepomíjivosti ducha«. Ojedinelé má smysl jen na pozadí obecného, zvláštní jen

jako symbol typického. Jen tak je dána úloha historické vědy: chápat ojedinělé jako příklad obecného a živé zákony forem vyjádřit jasnými formulacemi.

V rámci romantickoidealistické noetiky setrvává do určité míry i zakladatel badenské školy axiologické Wilhelm Windelband (1848—1915), ač dospívá k mnohem přesnějšímu řešení problému obecného a ojedinělého v dějinách. Windelband rozlišuje metodu generalizující a individualizující a na základě toho rozlišení rozeznává vědy nomothetické a idiografické. V přírodních vědách odezíráme od ojedinělého a hledáme to, co jevům je společné, abychom tak získali obecné pojmy a obecně platné zákony. Přírodní vědy jsou vědy zákonové (*Gesetzeswissenschaften*) čili vědy nomothetické. Ve vědách duchových naopak zkoumáme jednotlivé jevy a události v jejich individuální životnosti a názornosti postupem idiografických, zaujati jejich jedinečností. Cílem idiografických věd je nalézt a zobrazit to, co jest jen jednou (*das Einmalige*).

Windelbandovu teorii rozvinul Heinrich Rickert (1863—1936) a to tím, že rozdíl věd nomothetických a idiografických nahradil rozdílem věd generalizujících (přírodních) a individualizujících (kulturních). Právě pojmenování »individualizující« je velmi důležité pro řešení celé otázky. Avšak ani individualizující vědy nemohou postihnout v individuích celou skutečnost, nýbrž musí činit jakýsi výběr. Ale ten výběr nemůže být libovolný, nýbrž musí se řídit vztahem k hodnotám. Historik nesmí hodnotit, to jest chválit nebo hanět podle svých osobních zálib, nýbrž objektivně vztahovat historic-

ké události a osoby k obecně platným hodnotám, jako jsou náboženství, právo, mravnost, věda, literatura, umění, hospodářství a technika. Musí tedy historik vybírat z proudu dějin to, co je objektivně významné a hodnotné. Ovšem má-li se naprosto vyloučit jakýkoliv subjektivismus v hodnocení, musí být nějak stanoveno, které hodnoty jsou vskutku obecně platné, což je ovšem úkol filosofie hodnot. Ten úkol splní filosofie hodnot tím, že ony hodnoty, vysouzené z historického pozorování kultury, aplikuje na skutečný život a tak nalezne třetí říši, v níž je naprostá totožnost skutečnosti a hodnot. Ta třetí říše se ustavuje tím, že chápeme smysl světa a života a tak nalézáme odpověď na otázky, kam spějíme a jakými normami se máme řídit, abychom dosáhli svého cíle.

Podobný názor na význam duchových věd jako badenská škola projevuje i Wilhelm Dilthey (1833—1911) zejména ve svém úvodu do duchových věd, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* 1883, doplněném studií *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* 1910. Základem duchových věd činí Dilthey psychologii, vymaněnou však z experimentální povrchnosti a vnějšnosti a chápající obsah duševního života v jeho živých vztazích. Duchovědná psychologie musí být základem všech věd o společenském a dějinném životě lidstva. Poznávací proces duchových věd se liší od poznávacího procesu přírodních věd hlavně tím, že ve vědách duchových je základem zkušenosti individuum a čin, a pramenem poznání skutečnosti, jaká opravdu jest (*Realität, wie sie ist*), je takzvané

znovuprožití (Nacherleben), nikoli nejasné obecniny.

Po celý život usiluje o překonání historismu Ernst Troeltsch (1865—1923) a historickou metodou dospívá k takzvanému náboženskému apriorismu, podle něhož naše vědomí poznává vyšší duchový svět a priori. Avšak dějiny samy, v nichž Troeltsch stále naráží na neproniknutelné jádro individuality, osobního rozhodování a tvořivé činnosti, neodhalují božský prvek. To může jen náboženství, které Troeltsch prožívá jako autonomní sílu života. Avšak vystihnout souvislost náboženského živlu s konečným tvořením dějin je sice nejvyšší cíl vši životní moudrosti, ale přesahuje všechny řešitelné úkoly filosofie dějin. A tak končí Troeltsch zjištěním, že »veškeré poznání je konec konců podmíněno prakticky a účelově, takže vzhledem ke všemu konečnému nikdy není poznání o sobě, nýbrž vždy zároveň výběrem a utvářením konečného ve službách duchového rozvoje« (*Der Historismus und seine Überwindung*, Berlin 1924, p. 81).

Právě ojedinělé a osobní, rozhodování a čin konkrétního člověka to jsou, jež určují meze myšlení v soustavách a celcích. Skutečnost »existence« je to, co vymezuje krajní možnosti poznat obecné a odvozovat ojedinělé z obecného. Jinými slovy: existence ojedinělého a konkrétního člověka je hranice i krize idealismu, pokud se jím rozumí prvenství obecného. A řekl-li Ranke, že historie je věda i umění, je možno přisvědčit, ale nutno dodat: víc umění než věda.

III.

FILOSOFIE DĚJIN

Po své vnitřní stránce se jeví lidské dějiny jako spor úsilí o vytvoření organizované společnosti a úsilí o svobodu osobnosti na straně jedné a jako mocenský zápas skupin a jednotlivých osob na straně druhé. Po své vnější stránce se pak jeví jako ustavičný boj státních útvarů o životní prostor a o rozšíření moci. A konečně po vnitřní i vnější stránce se jeví jako stálé prolínání prospěchu a ideálu.

Vyvěrají tudíž dějiny

1. z instinktivní i vědomé potřeby společenského života i z její přirozené protivy, to jest z individuálního i kolektivního egoismu;
2. z vůle k moci v jejích nejrůznějších podobách, jako jsou mocenské úsilí jedinců uplatňované buď nad společností nebo pro společnost, snaha rozšířit moc na cizí společnost, na společnost přenesená vůle k moci;
3. z idealismu, to jest z touhy uskutečnit »pravou«, dokonalou a spravedlivou společnost, státní, kulturní nebo náboženskou.

Z toho přediva sil a tužeb vystupuje trojí problém:

1. problém rovnováhy společnosti a osoby se zřetelem k dvojí stránce lidské přirozenosti, individuální a sociální a se zřetelem k dvojímu sklonu člověka, sebeuplatňovacímu a spolčivému;
2. problém rovnováhy organizovaných společností se zřetelem k dvojí stránce společnosti, jež se

jeví potlačováním individuálního sobectví uvnitř a uplatňováním kolektivního sobectví navenek;

3. problém rovnováhy prospěchu a ideálu vzhledem k podvojně povaze člověka jako bytosti přírodní a duchové.

Odjakživa doufal člověk, že se protivy nějak vyrovnají a že svět dospěje k vyšší jednotě a harmonii. Avšak »vyrovnání« a »harmonie« jsou pojmy, které značí konec pohybu. Život je v podstatě protichůdný pohyb, ustavičné střetání prvku racionálního a iracionálního, tvaru a netvárnosti, smyslu a nesmyslnosti, nutnosti a svobody. »Překonat« ty protivy znamená zastavit pohyb života. »Vyrovnán« je člověk, až leží na prkně.

Je jisté, že v té »rovnovážné« problematice se nemůžeme cele přiklonit ani na jednu ani na druhou stranu: tedy ani individuum, ani kolektivum; ani egoismus, ani altruismus; ani příroda, ani duch; nýbrž to vše, ale nic z toho výhradně.

Kdybychom například pokládali s Nietzsche příchod nadčlověka za »cíl« dějin, musela by se společnost stát pouhou podnoží toho jedinečného jedince. A kdybychom s Kantem pokládali stát za cíl dějin, museli bychom si uvědomit, že dokonalý stát je možný jen na útraty jedince. Podobně kdybychom nepožadovali potlačení individuálního egoismu, nemohla by se společnost ani ustavit ani udržet. A kdybychom požadovali potlačení individuálního egoismu, nemohla by se společnost ani ustavit, ani udržet. A kdybychom požadovali potlačení kolektivního egoismu, vydali bychom blaho společnosti na milost i nemilost dravých imperialistických tendencí. A konečně kdybychom s histo-

rickými materiály pokládali hmotné zájmy a výrobní vztahy za jedinou základnu dějinného procesu, nebyli bychom právi přirozenosti člověka, jemuž nestačí ukojení hmotných potřeb, právě tak, jako bychom ji nebyli právi, kdybychom neviděli, že člověk není pouhý duch a že i jeho duchovní život má hmotné předpoklady.

A poněvadž jak život jedince, tak život lidstva je svár protiv, stálá oscilace mezi protilehlými póly a podstatné napětí, mají i dějiny dramatický, ba více: tragický ráz. Barbaři boří nádherný antický svět. Rodící se křesťanství je po tři sta let krutě pronásledováno. Konkvistadoři ničí kulturu Inků a Azteků. Humanismus ústí v náboženskou revoluci a duchovní rozštěpení Evropy. Osvícenství osmnáctého století končí hrůzami francouzské revoluce. První světová válka je dračí setbou nových mezinárodních sporů. Poválečné hospodářské a sociální krize uvrhují národy do epidemie fašismu a nakonec do třetího světového konfliktu, jehož závěrem není vyřešení, nýbrž přiosťření všech dosavadních krizí. Uváží-li se, kolik životů a hodnot přišlo nazmar moderním technickým válčením, je zřejmé, že optimismus má v dnešním světě pramalé oprávnění. Dovolává se přetvářecí tendence lidského rozumu (*Verstand als Versteller des Erlebens*) pokládá Theodor Lessing dějepis za dodatné vkládání smyslu do toho, co nemá smyslu:

»Dějinná souvislost, přehled, vývoj, smysl mohou být jen tam, kde zážitky již se staly historickými, to jest, když už v nich nevězíme, nýbrž když už jsme je zjistili, to znamená přetvořili a tím od sebe odloučili. Ohromí-li nás nějaká událost, velká ztráta,

úmrtí, neštěstí, stupňuje se hned nesmírně činnost našeho vědomí a neustává, dokud neučiní nepochopitelné »pochopitelným«, čili dokud to nezkreslí tak, aby se to hodilo do zvykové soustavy našeho nazírání. A nelze-li to žádným jiným způsobem uskutečnit, to jest vybočuje-li historické pozorování úplně ze všech nám známých souvislostí, objevuje se v nás tendence nebrat je na vědomí; je opouzdřováno jako cizí látka, podobně jako bakterie, které nemohou být jiným způsobem zneškodněny, tvoří v tělesné tkáni izolované ostrůvky.

Historie jako sebevědomost celého národa pracuje přesně podle stejných psychologických zákonů, podle nichž vědomí jedince utváří svou vlastní historii; zkresluje vše, co porušuje souvislost a ideál souvislosti, a to tak dlouho, až se to do souvislosti hodí, a naproti tomu všechno, co nemůže být nijak logicky stkáno, nechává opouzdřeno stranou.« (Theodor Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*. Oskar Beck, München 1921, p. 68—9).

Avšak Lessing zůstává se svým skepticismem celkem na povrchu a v syntetické části své knihy si vypomáhá planým psychologizováním a mythologizováním na téma *Weltgeschichte ist Weltgedicht*. I když vládní smyslu do dějin je v mnohých případech jen výrazem lidských přání, není tím ještě prokázáno, že dějiny nemají smyslu vůbec. Dějiny nejsou pouhé pokračování procesů přírodních. V dějinách se projevuje především lidská vůle. A zkoumáme-li svůj nejvnitřnější poměr k dějinám, shledáváme, že se známe právě k jejich tragickým stránkám. Historické hrůzy nesrážejí člověka k zemi, nýbrž učí ho hrdinství a oběti, která je největ-

ším projevem a důkazem lidské svobody. Člověk cení více obět než úspěch, schopnost snášet neštěstí více než štěstí. A zná-li se člověk k tragedii dějin, zná se tak ke své nejhlubší podstatě. Šťastný stav lidstva, jež slibují uskutečnit sociální utopisté, by mohl být uskutečněn jen násilím a početní převahou. Avšak ztrácí-li člověk svobodu, ztrácí ve svých vlastních očích i smysl a hodnotu. A ze všeho donucování nejnesmyslnější je donucování k dobru, neboť dobro stojí svobodou a padá nesvobodou.

Je zvláštní, že Řekové nevytvořili filosofii dějin. Podle výkladu Windelbandova převládal v jejich myšlení pojem přírody a kosmu tak, že časový sled dění byl pokládán vždy za něco druhotného, za něco bez metafyzického významu. Přitom zkoumala řecká věda nejen ojedinělého člověka, nýbrž i celé lidstvo se všemi jeho osudy, činy a strastmi jen jako nějakou epizodu a jako přechodný útvar světového procesu opakujiícího se podle věčných a neměnných zákonů. Otázka, jaký smysl má historie lidstva a jaká je souvislost historického vývoje, nebyla jako taková nikdy dána a nikdy ani žádnému ze starých myslitelů nenapadlo se jí obírat.

Vlastní příčina, proč Řekové nevytvořili filosofii dějin, byla v tom, že nedospěli k pojmu svobody a věřili v osudovost, kterou vyjadřovali různými jmény: *heimarmené* osud, *moira* úděl, *aisa* sudba, *tyché* náhoda. Řecké dějepiscectví je bezvýhradně ovládáno představou nutnosti. U Herodota je to neosobní osudový princip, jemuž podléhají bohové i lidé. Thukydides, který byl žákem mechanistického fyzika Anaxagory, se neustále snaží líčit chod

lidských věcí jako nějaký přírodní proces podrobený neúprosné kauzalitě.

Avšak bez pojmu svobody, jenž určuje dramatismus dějinného procesu a jeho tragiku, je pojem dějin nemožný. Není-li svobody, není světového procesu, nýbrž místo něho nutná, dokonalá a předem stanovená harmonie. Smyslem dějin nemůže tudíž být žádné fatum ani nemesis a vůbec žádná osudovost, neodvratnost, ať už by se rozvíjely lineárně (přímka je symbol pokroku) nebo cyklicky (kruh je symbol věčného návratu věcí) nebo konečně spirálně (spirála je symbol pokroku ve spojení s věčným návratem věcí). Z téhož důvodu nemůže být smyslem dějin pokrok chápaný ve smyslu biologickém, jak si jej pod vlivem evoluční teorie mnozí představují. Kdyby smyslem dějin byl takový pokrok, znamenalo by to, že každý právě dosažený stupeň vývoje se všemi svými hospodářskými, sociálními, kulturními a politickými »vymoženostmi« by se mohl, ba musil pokládat za stav oprávněný a ospravedlněný právě nutností přírodního vývoje, za který nikdo není odpovědný.

Odmítnutí nutného pokroku jako smyslu dějin není odmítnutí ideálů a norem, které se v dějinách uskutečňují, ani proměn, kolísání a obnov v historickém dějství a dokonce ne ustavičných dějinných konfliktů, jimiž se dramaticky projevuje život lidstva. Je to však odmítnutí představy, že dějinný proces v čase a prostoru směřuje pravidelně, přímo a nutně k něčemu stále vyššímu a dokonalejšímu. Není pokroku z nutnosti, nýbrž jest jen pokrok ze svobody.

Berdjajev vidí v představě pokroku z nutnosti přímé

popření principu svobody. Ta představa znamená uctívání budoucnosti na úkor přítomnosti a minulosti a proměňuje každou lidskou generaci v pouhý nástroj k dosažení konečného cíle: dokonalosti, moci a blaženosti budoucího lidstva, jíž nikdo z žijících dnes nebude účasten. Učení o pokroku bez svobody nebo z nesvobody spojuje bezměrný optimismus vzhledem k budoucnosti a bezměrným pesimismem vzhledem k minulosti a řeší lidský úděl ne v oblasti věčnosti, nýbrž v časovém proudu dějin, v nějakém okamžiku budoucího času, který v poměru k ostatním předchozím okamžikům vystupuje jako zřijící upír (Nikolaus Berdjajew, *Der Sinn der Geschichte. Versuch einer Philosophie des Menschengeschickes*. Otto Reichl, Darmstadt 1925, p. 256—9).

První náznaky filosofie dějin se objevují v posvátných knihách národa izraelského. Spisovatelé starozákonních knih, jak historických, tak prorockých, stále ukazují, jak blaho vyvoleného národa závisí na jeho věrnosti zákonu Hospodínovu. Příznačný je hebrejský název knih Paralipomenon: *Dibre ha jja mím* — slova dnů, to jest smysl dějin izraelských. A příznačný je ovšem i jejich obsah. Jejich autor chce přesvědčit novou židovskou obec, že má svědomitě zachovávat smlouvu, kterou učinil Jahve s jejími otci na Sinaji, zejména pak, že má přinášet oběti předepsané bohoslužebným řádem. Tu smlouvu jsou Židé povinni zachovávat, poněvadž jsou potomky těch, kteří se za sebe i za budoucí pokolení slavně Bohu zavázali, že jí věrně budou dbát. A jako zdědili po otcích povinnosti, tak zdědili i právo doufat, že Jahve sliby dané otcům

a dosud nesplněné splní jím. Žít věrně podle zákona Hospodinova je třeba i proto, že dějiny národa izraelského podávají nesčetné doklady o věrnosti Hospodina, odměňujícího ty, kteří jeho zákon zachovávají a trestajícího ty, kteří ho nedbají. Dějiny jsou tu brány ne jako osudové dění, které člověk nemůže změnit, nýbrž jako svobodný a živý vztah k Bohu Tvůrci a Zákonodárci. Zvláště jasně vystupuje souvislost generační: sliby předků jsou závazné i pro potomky, naděje otců může být splněna synům, za viny otců mohou pykat synové. To již je pravá filosofie dějin, to jest pochopení kontinuity dění v čase a prostoru a jeho smyslu.

Inonrozákth a j

Výraznou koncepci světových dějin obsahuje kniha proroka Daniele, jehož život je spjat s vývojem východní světové říše od Nebukadnessara (605—526), až po Kyra (538—529). Kniha začíná výkladem Nebukadnessarova snu o soše, jejíž hlava byla ze zlata, plece a paže ze stříbra, břicho a slabiny z mědi, lýtka ze železa a chodidla zčásti ze železa a zčásti z hlíny. Ta socha byla rozdrčena balvanem odděleným od hory »bez přispění rukou« (Dan 2, 27—45). Sen znamená: po postupném zániku čtyř světových říší, Nebukadnessarovy, Belšassarovy, Kyrovy a Alexandrový, dá nebeský Bůh vzniknout království, které nebude rozbořeno na věky a nebude dáno jinému lidu, rozkotá a zahladí všechna království a potrvá na věky. (Dan 2, 44.) Horou lze rozumět Boha, balvanem spadlým »bez přispění rukou« příchod Kristův a věčným královstvím duchovní říši Messiášovu.

Čím méně bylo pro hříchy a cizí nadvládu splně-

no, co Jahve slíbil otcům, tím živější bylo v lidu židovském vědomí, že »jsou velký národ a slavný rod a že není jiného Boha tak velikého, který by měl své bohy tak blízko jako je blízko jejich Bůh při všech jejich modlitbách« (*Deut 4, 6—8*) a tím více se v nich budila myšlenka na příští messiánské království. Tou ideou utěšovali svůj lid starozákonní proroci, jí připravoval Jan Křtitel, poslední prorok Starého Zákona, předchůdce Kristův, cestu Páně: »Čiňte pokání, neboť se přiblížilo království nebeské« (*Mat 3, 2*). Království Boží je poslední slovo Starého zákona a první slovo Zákona nového. To je první a úvodní myšlenka Kristova veřejného vystoupení: »Čas se naplnil a království Boží se přiblížilo« (*Mar 1, 15*). To království Boží však není splnění politických tužeb židovského národa, jak si to představovali fariseové, nýbrž duchovní říše, jejímiž údy se mohou a mají stát všichni lidé, tedy i pohané, zatím co mnozí Židé pro svou nevěru z něho budou vyloučeni: »Mnozí přijdou od východu i od západu a budou stolovati s Abrahamem, Izákem a Jakubem v království nebeském; synové království však budou vyhnáni ven do tmy; tam bude pláč a skřípění zubů«. (*Mat 8, 11—12.*)

Tím je naznačen společný cíl lidstva: říše Boží ustavená poznáním a milováním pravého Boha. Podle výkladu svatého Pavla všichni lidé potřebují ospravedlnění, židé i pohané. Pro pohany není omluvy, »neboť ač poznali Boha, neoslavili ho jako Boha, nýbrž klaněli se tvorstvu místo Tvůrci, a proto je Bůh vydal v žádostech jejich srdce nečistotě a hanebným náruživostem« (*Řím 1, 18—23*). Dějinný proces se tak jeví jako nejhlubší součinnost Bo-

ha a člověka, božské milosti a lidské svobody. Prostředníkem té součinnosti je Messiáš, jenž »za svého pozemského života obětoval s hlasitým voláním a se slzami prosby a modlitby k Tomu, jenž ho mohl vysvobodit od smrti, a pro svou úctu k Bohu byl vyslyšen. A přesto — i jako Syn Boží — musil poznati poslušnost svým utrpením. Tak byl přiveden k slávě a stal se původcem věčné spásy pro všechny, kteří ho poslouchají, a od Boha Otce byl nazván »prostředníkem nové úmluvy, aby skrze smrt podstoupenou na vykoupení za hříchy spáchané za první úmluvy dostali zaslíbené věčné dědictví ti, kdož jsou povoláni« (Žid 9, 15).

I ti, kdo popírají, že by dějiny měly náboženský nebo specificky křesťanský smysl, nepřímou jej potvrzují tím, že i jejich myšlení je v podstatě messiánské a prorocké. Je-li nějaká filosofie dějin, je prorocká a messiánská — a nemůže být jiná, to znamená také, že nemůže být vědecká, poněvadž není možná věda o tom, co se dosud nestalo a ne-naplnilo. Tak dělí Hegel dějiny na tři období, z nichž první je thesis, druhé antithesis a třetí synthesis: v tom třetím se ustaví dokonalý řád a zvítězí rozum. Comte věří, že po teologickém a metafyzickém stadiu dějin nastane stadium pozitivní, v němž bude veškerý život určován vědou. Marx věří, že po období kapitalistického vykořisťování a zotročení člověka nastane období vítězného socialismu, že proletáři, jakási messiánská, vyvolená třída, osvobodí nejen sebe, ale i celé lidstvo a zřídí beztřídní a bezstátní říši spravedlnosti. Novodobí osvícenci od Condorceta a Herdra hlásají dějinný pokrok ve smyslu neomezeného zdokonalování člo-

věka a stálého rozvoje humanitních ideálů. Všichni filozofičtí evolucionisté, ztotožňující evoluci a melioraci, jsou přesvědčeni o příštím fyzicky i duševně dokonalejšího člověka a jejich víru vyvrcholuje Nietzsche svým snem o nadčlověku.

Ty a podobné představy, které jistě nejsou založeny na vědě, je nutno pokládat s Berdjajevem za sekularisovanou podobu křesťanské ideje království Božího jakožto základního tématu obecných dějin. (Nicolas Berdiaeff, *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*. J. B. Janin, Paris 1947, p. 205—222).

Tím je dána i odpověď na otázku, je-li nějaká filozofie dějin možná. Tu odpověď formuluje Maritain v tom smyslu, že v rukou pouhého filozofa, který uznává toliko světlo přirozeného rozumu, se filozofie dějin stává buď něčím bezvýznamným anebo se vydává v nebezpečí mystifikace, poněvadž nutně předpokládá data prorocká, kterých ovšem pouhý filozof nemá. A proto otázka možnosti filozofie dějin je kladně řešitelná, jen když připustíme takovou filozofii, v níž přirozené poznatky jsou prozařovány světlem víry a teologie. Teprve tehdy, zachovávajíc arci nadále v mnoha bodech povahu dohadů a domněnek, může se ustavit určitá filozofie dějin, hodná jména filozofie nebo moudrosti. (Jacques Maritain, *Humanisme intégral*. F. Aubier, Paris 1936, p. 257).

Maritain se obíral problematikou historie a filozofie dějin i později a výsledky svých úvah uveřejnil pod názvem O filozofii dějin (*On the Philosophy of History*. New York 1957). Ryze faktová historie je podle jeho názoru naprosto nutná, není to však

»věda«, jak si to představoval pozitivismus 19. století. Historie má co činit jen se zvláštním, konkrétním a nahodilým, kdežto věda má co činit s obecným a nutným. Výklad, který podává historik jako historik, je výklad individuálního individuálním, individuálními okolnostmi, motivy nebo událostmi. Je to druh bezprostředního intelektuálního přístupu ke zvláštnímu a zejména z té příčiny naráží historie na nevyčerpatelné. Historická pravda je faktická, nikoli racionální.

Nemůže-li se historie povznést nad popis jednotlivých faktů, je zřejmé, že jejich smysl nemůže být vědecky poznán. Zbývá pak otázka, jak je možná filosofie dějin, není-li historie vědou.

»Tomistická filosofie si nečiní nárok, aby rozbírala kola a páky dějin lidstva za tím účelem, aby uviděla, jak ta historie pracuje, a intelektuálně ji zvládla. Historie není pro ni problém vyžadující řešení, nýbrž tajemství, o kterém je třeba hloubat: tajemství, které v některých směrech stojí nad naším chápáním do té míry, jak závisí na Božích úmyslech, a v jiných směrech pod naším chápáním do té míry, jak zahrnuje hmotu a náhodnost a závisí na nebytí, které do ní vnáší člověk, když páchá zlo. Jedná se tedy jen o to, abychom v takovém nevyčerpatelném předmětu postřehli určité, rozumem postižitelné aspekty, které zůstanou vždy zvláštní a rozdrobené« (p. 31).

Filosofie dějin je částí morální filosofie, která je nemožná bez vyššího světla teologie. A tak odděluje Maritain filosofii dějin od teologie dějin v tom smyslu, že filosofie dějin zkoumá výlučně posloupnost lidských realit z hlediska jejich dočasných a

kulturních rozměrů, kdežto teologie zkoumá lidské vztahy výlučně z hlediska věčné spásy. To znamená, že neexistuje ucelená nebo adekvátní filosofie dějin, není-li spojena s nějakými prorockými nebo teologickými údaji.

Maritain zavrhuje hrubý voluntarismus subjektivistických koncepcí a uznává, že v historickém procesu je určitá nutnost, která nezávisí na vůli a vědomí lidí. Ačkoliv se dějiny vcelku jeví determinovány a člověk nemůže libovolně měnit jejich kurs podle svého přání, může však v nich vytvářet nové proudy, které prolínajíce se s proudy a silami už existujícími, dodávají historickému období specifickou orientaci, jež není vývojem stanovena předem. Zákony dějin rozděluje Maritain na dvě skupiny. První skupina jsou axiomatické formule či funkční zákony, jež vyjadřují vztah mezi některými rysy postížitelnými rozumem a některými obecnými objekty myšlení. Druhá skupina jsou typologické formule či vektorové zákony, které demonstrují mnohost věků a týkají se jednotlivých vektorů neboli segmentů dějin a jejich vzájemných vztahů. Tak mezi axiomatickými formulami figuruje »zákon dvojakého rozporného pokroku«, podle něhož se dějiny rozvíjejí současně ve směru dobra i zla, »zákon světového významu historických událostí«, podle něhož důležité události, ať se sběhly kdekoliv, dotýkají se celého světa, »zákon hierarchických prostředků«, který upevňuje převahu mírových prostředků nad prostředky násilnými a převahu evoluce nad revolucí. Mezi vektorovými zákony uvádí zákon přechodu od civilizace »svaté« k civilizaci »světské«, »zákon politického a sociálního zrání

národa«, který se projevuje v růstu demokracie a samosprávy.

Je nepopíratelné, že historický proces probíhá rozporně a často i antagonisticky. V každém okamžiku nám ukazují dějiny lidstva dvě tváře: jedna z nich dává důvod k optimismu, druhá k pesimismu. Mravní zlo však má své kořeny jen ve svobodné lidské negaci. Zlo je zápor, nebytí. Bez Boha nemůže člověk učinit nic kladného, ale za zlo má plnou odpovědnost. Boží plán v lidských dějinách je stanoven nezměnitelně a jednou provždy. Byl však stanoven s ohledem na jeho porušování člověkem, které Bůh ve své věčné přítomnosti vidí. Člověk tak vstupuje do věčného plánu, nikoli však proto, aby jej měnil. Vstupuje do samého jeho stanovení a věčného potvrzování tím, že může říci N E. (p. 122.)

Odmítaje racionalistický optimismus Condorcetův, odsuzuje Maritain zároveň i pesimistické teorie historického koloběhu stejně jako absolutní relativismus existencialismu a věří ve společenský pokrok, který však není jen ve vývoji vědy a techniky, nýbrž především ve vývoji mravního vědomí člověka. Zákon mravního pokroku je nejdůležitějším zákonem ve filosofii dějin. (p. 104.)

Maritain je dalek hlásání lhostejnosti k světu a nečinnosti jakož i jakéhokoliv spoléhání na milosrdenství Boží. Jakmile je člověk v dějinách, musí jednat, i když nemůže předvídat následky svých činů: »Dobře ví, co chtěl vykonat, ale neví, co ve skutečnosti vykonal a čemu to posloužilo. Ale musí se snažit, aby jednal správně — a o statní ponechat Bohu.«

IV.

TEOLOGIE DĚJIN

Nikde více než v otázce dějin platí Anselmovo slovo: *Credo, ut intelligam* (Věřím, abych rozuměl). Tážeme-li se, které teologické nauky hlavně pomáhají ustavit rozumu přijatelnou filosofii dějin, je třeba říci, že jsou to hlavně nauky

1. o božské prozřetelnosti,
2. o jednotě lidského pokolení,
3. o dědičném hříchu,
4. o vykoupení.

1. Kdo věří v Boha a ve stvoření světa, musí důsledně věřit i v božskou prozřetelnost. Boží péče o stvořenou bytost vyplývá přímo ze samého pojmu Boha, jeho moudrosti, dobroty a všemohoucnosti, nepřímo pak z fyzického a mravního řádu.

Božskou prozřetelnost popírají:

- a) materialisté, kteří tvrdí, že světová hmota trvá od věčnosti a vlastními silami s naprostou nutností se vyvíjí;
- b) pantheisté, kteří ztotožňují Boha a přírodu a učí, že božstvo se ve světě imanentními silami nutně rozvíjí a zdokonaluje;
- c) fatalisté, kteří nejen svět, nýbrž i samo božstvo podřizují nezměnitelnému osudu;
- d) deisté, kteří sice připouštějí existenci Boha a stvoření, ale tvrdí, že Bůh se o stvořený svět dále nestará;
- e) dualisté, kteří přepokládají dva věčné principy, jeden dobrý a druhý zlý, vše dobré připisují principu dobrému a vše zlé principu zlému.

Jmenování bloudí v nauce o prozřetelnosti jaksi »per defectum«, pokud popírají jakýkoliv zásah nadsvětné bytosti v běh přírody a lidského života nebo pokud to zasahování ztotožňují se světovou činností. Negace prozřetelnosti připouští poměrně laciné řešení nejtěžšího problému lidského života a dějin: problému zla. Není-li Boha vůbec nebo není-li Boha transcendentního anebo nestará-li se Bůh o svět či dokonce vládne-li světu kromě principu dobra i nějaký jemu rovnomocný princip zla, je problém zla vyřešen bez obtíží. Věřícímu v prozřetelnost Boží je však těžkou záhadou, proč Bůh nechává trpět i nevinné, proč dokonce i svého Syna vydává na smrt a své věrné nechává hynout v žalářích a na popravištích. Kristus sám na otázku učedníků týkající se slepého od narození: »Mistře, kdo zhřešil, tento či jeho rodiče, že se narodil slepý?« odpovídá: »Nezhřešil ani tento ani jeho rodiče, ale stalo se to, aby se na něm zjevily skutky Boží« (*Jan 9, 2—3*). Na otázku metafyzickou: proč? dává odpověď etickou: nač či k čemu. »Aby se na něm zjevily skutky Boží« může mít dvojí smysl: trpící má snášet bolest a tak dosáhnout mravní dokonalosti — nebo: trpící má být jiným podnětem, aby mu pomáhali, a tak konali skutky Boží, to jest skutky lásky. To je mravní a tudíž prozřetelnostní smysl bolesti.

Proti popěračům božské prozřetelnosti stojí popěrači vlastní lidské činnosti a lidské svobody, kteří zase nadsazují »per excessum«. Především jsou to okasionalisté (Descartes a Malebranche), podle nichž božská vůle je jedinou příčinou činností všech stvořených bytostí, které samy nic nepůsobí,

nýbrž jsou trpné a nanejvýš svými změnami dávají božské vůli příležitost (occasio) k činnosti. Okasionalismus ústí nutně do pantheismu, poněvadž stvořené bytosti bez vlastní činnosti by splývaly s božstvem v jednotu. A konečně »per excessum« bloudí i lutheráni, kalvinisté a jansenisté, kteří stupňují Boží vliv na lidské činnosti tou měrou, že přitom popírají lidskou svobodu.

2. Zjevenou pravdu o jednotě lidského pokolení prohlásil svatý Pavel v Athénách, když mluvil na areopagu: »Bůh učinil z jednoho (praotce) celé lidské pokolení, aby přebývalo na celé zemi« (*Sk ap. 17, 26*).

Druhou jednotu lidského pokolení popírají takzvaní polygenisté, kteří se dovolávají morfologických, fyziologických a psychologických rozdílů mezi lidskými plemy a soudí, že lidské pokolení nemá jednotný původ.

Naproti tomu monogenisté vysvětlují plemenné rozdíly podnebím, způsobem života a dědičností a jako důkaz jednoty lidského pokolení zdůrazňují hlavně skutečnost, že všechna lidská plemena se vesměs mezi sebou plodně kříží, a že duševní život všech lidí má jednotný ráz. (Vittorio Marcozzi S. J., *La vita e l'uomo. Problemi di biologia e di antropologia*. Casa editrice Ambrosiana, Milano 1946, p. 365 až 369).

3. S naukou o jednotě lidského pokolení souvisí nauka o dědičném hříchu. První člověk nebyl jen tělesnou hlavou, praotcem lidstva, nýbrž i jeho představitelem a zástupcem. Pokud jednal ve jménu svém, když neposlechl Boha, je to jeho hřích osobní; pokud jednal jako zástupce lidstva, je to hřích

dědičný, který i se svými zlými následky, hlavně se ztrátou nadpřirozených darů Božích, přešel na všechny lidi, kteří od něho pocházejí. Tak praví svatý Pavel, že »skrze jednoho člověka přišel hřích na tento svět a skrze hřích smrt a tak na všechny přišla smrt, poněvadž všichni zhřešili« (Řím 5, 12). Dědičný hřích je hříšný stav spočívající v privaci posvěcující milosti. Následkem hříchu Adamova je i ztráta původní harmonie duchové a smyslné stránky lidské přirozenosti (donum integritatis), jejíž místo zaujala nezřízená smyslová žádostivost a s ní souvisící oslabení lidské přirozenosti, jež se projevuje náchylností rozumu k bludu a příklonem vůle k zlému, a konečně je následkem toho hříchu tělesná i duševní strast a tělesná smrt.

Bludně učili o dědičném hříchu pelagiáni, kteří tvrdili, že stav prvních lidí před hříchem byl zcela přirozený a že první lidé nebyli určeni k nadpřirozenému cíli a že neměli od Boha ani nadpřirozených ani mimopřirozených darů. Hřích Adamův byl podle jejich učení jen hřích osobní a lidská přirozenost nebyla jím nijak změněna — byl jím dán jen špatný příklad ostatnímu lidstvu. Následky dědičného hříchu je třeba pokládat za nutné vlastnosti lidské přirozenosti.

Lutheráni, kalvinisté a jansenisté pak hlásali, že dědičný hřích záleží v nezřízené smyslnosti (inordinata concupiscentia) a ta že je pozitivně zlou vlastností lidské přirozenosti, jakousi bytně zlou vlohou, jež působí, že člověk je zcela zkažen a dobra neschopen.

4. S naukou o dědičném hříchu pak souvisí křesťanské učení o vykoupení lidstva. Tu souvislost vyslo-

vuje svatý Pavel: »Umřelo-li jich mnoho proviněním toho jednoho, tím spíše se daru milosti Boží dostalo milostí jednoho člověka, Ježíše Krista, mnohým v míře přehojné« (*Řím 5, 15*). A »jako se neposlušností jednoho člověka stalo jich mnoho hříšníky, tak se poslušností jednoho stane jich mnoho spravedlivými« (*Řím 5, 19*).

Vykoupení lidstva není myslitelné jako čin pouhého člověka — poněvadž činy pouhého člověka, jakkoli vznešené a dokonalé, nejsou sto vyvážit viny celého lidstva. A také není vykoupení myslitelné jako čin pouze Boží, poněvadž Bůh by tak dával zadostiučinění sobě samému. Vykoupení je dílo Bohočlověka, Ježíše Krista, který v jednotě osoby božské spojuje dvě přirozenosti, božskou a lidskou. A tak jeho láska a oběť na kříži mají hodnotu nekonečnou a v důsledku toho jeho zadostiučinění božské spravedlnosti je nadbytné (*Ef. 1, 7*).

Jako duchovní hlava lidstva a Vykupitel je Ježíš Kristus střed a král všeho stvoření: »On jest obraz neviditelného Boha, prvorozený ze všeho tvorstva. Vždyť v něm bylo stvořeno všechno na nebi i na zemi: viditelné i neviditelné: ať jsou to trůny nebo panstva nebo knížata nebo mocnosti. Všechno je stvořeno skrze něho a pro něho. A on stojí v čele všeho a všechno má v něm své trvání« (*Kol 1, 15—17*).

Bludné názory na vykoupení lidstva vyplývají buď z popírání nadpřirozeného řádu vůbec nebo z popírání Kristova božství zvláště. Podle pelagiánského učení dal Kristus svým utrpením a smrtí jen dobrý příklad a tak lidem usnadnil dosažení spásy. Podle protestantského učení vzal na sebe Kristus a vy-

trpěl nejen časné, nýbrž i věčné tresty lidstva (*salutispassio*) a tak mu zjednal beztrestnost (*impunitas*). Milostí Kristovou se však hříšníkovi jeho hříchy neodpouštějí, nýbrž jen přikrývají; spásy nedochází člověk svými dobrými skutky, nýbrž pouhou vírou v zásluhy Kristovy.

Idea vykoupení prostupuje jak náboženské, tak filosofické představy lidstva všech dob. Spasitel se objevuje ve starých náboženstvích buď

a) jako mýtická postava: Osiris v Egyptě, Marduk v Babylonii, Adonis v Sýrii, Attis v Malé Asii, Mithras v Íránu, Orfeus-Dionysos v Řecku, Šiva v Indii;

nebo

b) jako historická osobnost, která se buď za spasitele vydávala nebo byla za spasitele vyhlášena: tak byli ve starověku jako spasitelé (*sótéres*) ctěni Pythagoras, Apollonius z Tyany, Maní, Buddha. Do pozadí ustupuje idea vykoupení v náboženství čínském, japonském, raně řeckém a islamském. Avšak ústřední význam má v brahmanismu a buddhismu. Ve filosofických soustavách je možno rozeznávat čtyři druhy vykupitelských ideí:

a) vykoupení poznáním podmíněné obratem od vnějšího světa a potlačením smyslnosti a životní vůle (Buddha, Sokrates, Platon, Epiktet, Plotin, Spinoza, Schelling, Schopenhauer, Ed. v. Hartmann, Eucken);

b) vykoupení plněním povinností a sebevládou (Kant, Fichte);

c) vykoupení výchovou k silnému a krásnému lidství (humanitní ideál renesance, Nietzsche, Horneffer);

d) vykoupení hospodářskou a vědeckou činností směřující k překonání pozemských strastí (Marx, Engels, Oswald, Haeckel).

ad: 1.

Historie není a nemůže být pouhé zaznamenávání událostí. Události vyžadují výkladu. Zhruba vzato jsou jen dva možné výklady dějinných událostí. První je deterministický, druhý providenční. Podle prvního se věci tak staly proto, že

a) buď vládne světu neodvratné fatum, nebo

b) svět je pouhou evolucí universální duchové podstaty, anebo

c) historické dějství jest jen pokračováním a obdobou dění přírodního, anebo konečně

d) že historické dějství je to vše dohromady, jak si to představuje například Kurt Breysig, když pokládá dějiny za pokračování a jakési zrcadlení dění světového. Existuje prý jednota životního běhu lidstva a dění světového. Svět byl nejprve prajednota, která se rozdělila do tří vývojových skupin: první je říše anorganická, to jest říše nejmenšího a největšího, elektronů a hvězd; druhá je říše organická a třetí říše lidská. Svět je podstata duchová, poněvadž je v něm řád a zákon. Breysig se vrací k Heglovi a tvrdí, že cíl světového vývoje je v tom, že světový duch se poznává. I ve světovém dění je rozum, fantasmie, tvůrčí síla, vůle a cit. Paměť v dějinách je jen obdobou paměti lidské: kotví v paměti světa a projevuje se opakováním forem. Na základě moderních názorů o podstatě hmoty a energie podává pak Breysig fyzikální obraz světa

a snaží se postihnout, jak se přírodní zákony obrážejí a krystalizují v dějinách lidstva. Přitom se stále dotýká tvůrčího napětí, které se projevuje ve světě i v dějinách. Svět a jednotlivé jeho části chápe individuálně jako celky a historické osobnosti jako mocná ohniska, kolem nichž se soustřeďují události. (Kurt Breysig, *Naturgeschichte und Menschheitsgeschichte*. Walter de Gruyter, Berlin 1933.)

Podle druhého, providenčního výkladu, se věci tak staly, protože se ve světě uskutečňuje věčný božský záměr, a to v součinnosti Boží prozřetelnosti a lidské svobody. Jako dělník, když osekává kámen, si neuvědomuje jeho určení, dokud ten kámen není položen na místo, které mu přísluší podle plánu stavitelova, tak i ve stavbě věků, kde každý národ osekává svůj kámen, lze po dokonaných událostech zkoumat, jakou úlohu měl ten nebo onen národ v božském plánu, vysvětlovat jeho rozkvět nebo úpadek podle speciálního poslání, které mu dala božská prozřetelnost, a chápat, že různé říše povstávají a povznášejí se ctnostmi, hynou pak nepravostmi, jak ukázal svatý Augustin v prvních knihách *De civitate Dei* kritikou římského imperialismu a jak to ukazují jeho pokračovatelé od Salviana (*De gubernatione Dei et de iusto Dei praesetique iudicio libri VIII* 438/39) až po Bossueta (*Discours sur l'histoire universelle* 1681).

V duchu Písma a církevního učení je třeba kromě Boha a člověka uznávat i třetího svobodného činitele dějin, totiž ďábla. Dábel je podle slov Kristových »kníže tohoto světa« (*Jan 16, 11*), ne sice v tom smyslu, že by vládl světu jako svému vlast-

nictví, nýbrž v tom smyslu, že zlí lidé se protiví Bohu a tím se dobrovolně dávají v jeho poddanství. Pak ovšem je třeba se tázat: děje se v dějinách vůle Boží? Děje se vůle člověka? Děje se vůle ďábla?

Theodor Haecker odpovídá:

»Děje se podle různosti těch tří vůle všech tří. Ale je v tom ohromný rozdíl. Od věčnosti je Bůh Stvořitel a děje se jeho vůle. A není rovnosti mezi Ním a Jeho tvory, ať andělem či člověkem, nýbrž nepřekročitelná propast nerovnosti. On je pán dějin. On chce, aby vůle rozumného tvora byla svobodná, je tudíž svobodná. A potud se děje v dějinách i vůle ďábla i vůle člověka podle věčného záměru a to v nepřekročitelných mezích podstatné bezmoci vzhledem k tomu, co o sobě je možné, kdežto božská vůle je neomezeně svobodná a všech možností schopná a proto všemocná. Proto také užívá obojí vůle, vůle padlého anděla i vůle člověka k uskutečnění svých neměnných cílů a účelů. Neboť měrou těch tří rozdílných vůlí je potentia ve svém dvojmém významu jako reálná subjektivní moc a jako reálná objektivní možnost, jež obě jsou jen v Bohu totožné. Myslit si ty tři nestejně síly, z nichž jedna, božská všemoc, je, jak řečeno, podle své nevnitřnější podstaty nesrovnatelná, jako síly v dějinách spolu působící, vyžaduje těžkého a to znamená i bdělého myšlenkového úsilí. Ale máme-li mít na zřeteli veškeré dění, není jiné cesty. Před ničím neprožívá pravý myslitel a badatel větší obavu, než aby nevynechával něco z bytí, neboť ví, že jeho myšlení musí sledovat bytí. Úpadek evropské filosofie, i filosofie dějin, pokud vůbec nějaká byla,

je v tom, že ta spasitelná obava byla ztracena a že se filosofové spokojili s „pohodlnější“ cestou.“ (Theodor Haecker, *Der Christ und die Geschichte*. Jakob Hegner, Leipzig 1935, p. 91—2.)

ad: 2.

Základním prvkem dějin je společenství. Jedinec jako jedinec nemá dějin. Dějiny jsou spojení mé existence s existencí druhých. Bez smyslu pro tradici nevzniká dějinné vědomí. A tradice není nic jiného než vědomí sounáležitosti generací. Kdo si nepřičítá svou vlastní minulost, bude si tím méně přičítat minulost předků. Individualista, který se pokládá za ojedinelou bytost bez vztahu k společnosti, musí nakonec ztratit i jakýkoliv dějinný smysl.

Dějinný smysl se zakládá na solidaritě. Křesťanství překonává individualismus nepodmíněnou sounáležitostí lidstva na základě stvoření a dědičného hříchu. Ale ta solidarita, jak již Donoso Cortés ukázal, není skutečnost poznatelná rozumem, nýbrž článek víry, a správně také dovedl, že novodobý socialismus je jen výpůjčka z oblasti Zjevení. (Donoso Cortés, *Der Staat Gottes*. Eine katholische Geschichtsphilosophie. Badenia, Karlsruhe 1933, p. 300 sq.) Solidaritu nelze odvodit z rozumu, poněvadž pouhý rozum vede k vypočítavému sobectví. Také ji nelze vyvodit ze zkušenosti. Dává-li zkušenost za pravdu nějakému filosofickému systému, pak jistě ne tomu, který prohlašuje solidaritu, svobodu, rovnost a bratrství celého lidstva. Spíše dává za pravdu soustavě Hobbesově, podle níž přirozený

a také původní stav lidstva je obecná, trvalá a současná válka.

Vzhledem k jednotě lidského pokolení jsou dějiny prvotně dějiny universální. Kromě nich jsou i dějiny partikulární. Ale to adjektivum partikulární již předpokládá universální. Nejlépe je možno říci, že v rámci universálních dějin jsou obsaženy i partikulární dějiny plemen a národů. Haecker upozorňuje, že křesťan může mít jasné ponětí o smyslu universálních dějin, jímž je návrat lidstva k Bohu, ale současně že může být v nejistotě o smyslu dějin partikulárních. Ale to už náleží k dějinám: na rozdíl od herců v dramatech, vybásněných lidmi, neznají herci dějin závěr svého dramatu: jsou výtvoři i utvářitelé, herci a dokonce i diváci svého dramatu současně. I diváci:

»To je výsada, která jako každá výsada může vést k zneužití a k hříchu, poruší-li se jednota. Bez té výsady je ovšem člověk degradován na pouhého člověka činu (Tatmensch), který je pod zvířetem. Neboť i ve zvířeti je nějaká analogie dívání: pasivita, s jakou zvíře přihlíží tomu, co se s ním děje. »Přihlížení« člověka nejen k tomu, co se s ním děje, nýbrž i k tomu, co mocí své svobody a vědomě dělá, je pasivita aktivní, předtucha duchovního života; blažené přitakání tvůrčí hře moudrosti pro lásku.« (Theodor Haecker, *Der Christ und die Geschichte*, p. 95.)

ad: 3.

Dějiny nejsou jen pouhé dění, nýbrž i jednání, *res gestae*, jak říkali Římané. Něco se konečně děje i v oblacích, ale nejsou to dějiny, nýbrž jen dění.

Dějiny začínají a jsou jen tam, kde se rozhoduje. Rozhodnutí odděluje dějiny od rytmického a cyklického dějství přírodního, které bylo i před člověkem a je na člověku nezávislé. *Alea iacta est* praví Caesar přecházeje Rubicon. Caesar ví, co jsou dějiny. Dějiny jsou rozhodování.

Na počátku lidských dějin je rozhodnutí. Člověk se rozhodl proti Bohu. A to rozhodnutí má dějinný ohlas. Že minulost trvá v přítomnosti, na tom se zakládá odpovědnost. A minulost lidstva je vina. Vědomí viny prostupuje dějiny lidstva od nejstarších dob. A s ním je spojena touha po očistě, po vykoupení a smíření, jak svědčí oběti a očistné obřady všech národů. Jednota lidského pokolení se vyvrcholuje a potvrzuje vědomím společné viny.

Vina lidstva však není přítomna jen ve vědomí lidstva, nýbrž je přítomna i svými následky. Pokud dědičný hřích znamená jen privaci takových darů, které by chyběly i v ryze přirozeném stavu člověka, nemůže se současný bědný stav lidstva pokládat za důkaz existence dědičné viny, nýbrž, jak Scheeben připouští, lze ji na základě toho stavu jen nepřímou a nejasně tušit. (Matthias Josef Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*. Herder, Freiburg im Br. 1941, p. 255.) Pascal má ovšem pravdu, když naopak ve zjeveném tajemství dědičného hřichu spatřuje vysvětlení lidské bídy. Na druhé straně však není neproniknutelným tajemstvím, že Bůh mohl zachování a ztrátu těch darů učinit závislým na rozhodování hlavy a zástupce lidstva. Tajemstvím však zůstává, že Adamovou vinou způsobený odvrát lidstva od Boha není pro lidské pokolení jen dědičným zlem, nýbrž i dědičnou vinou.

Bez zřetele ke skutečnosti zla ve světě nelze rozumět dějinám — tak právem soudí Reinhold Niebuhr: »Kde jsou dějiny, je svoboda; kde je svoboda, je hřích.« (*The Nature and Destiny of Man*. Scribner's, New York 1949, II/80.)

ad 4.

Solidaritě lidské viny odpovídá solidarita vykoupení. Nejen v Adamovi jsme jedno, nýbrž také a především v Kristu. Dějiny národa izraelského jsou dějiny poměru vyvoleného lidu k Jahvovi. Obsahem dějin izraelských je smlouva lidu s Jahvem. Dějiny jsou to, co se děje mezi osobním Bohem a jeho lidem. Ale děje se to *sub specie futuri*: vlastní smlouva s Hospodinem, jednota Boha a lidu a jednota údů v národě, ba ve všech národech, to je messiánský cíl, který už není partikulárním cílem vyvoleného národa, nýbrž univerzálním cílem celého lidstva, nového Izraele, jež má na mysli svatý Petr, když píše bývalým pohanům v Malé Asii, narážející na proroka Oseáše (1, 6—9; 2, 23—24): »Kdysi jste nebyli ‚lid‘ (Boží), nyní však jste ‚lid Boží‘, byli jste ‚bez milosrdenství‘, nyní však jste došli milosrdenství« (1 Pet 2, 10).

Kristem vstupuje věčnost v proud času. Bůh sám jako bytost věčná, to jest mimočasová, bezčasová a nadčasová, nemůže mít dějiny. Ale Bohočlověk, to jest pravý Bůh a pravý člověk, je osoba dějinná, protože je pravý člověk, který přišel na svět, když »přišla plnost času« (Gal 4, 4), a je středem dějin, poněvadž je pravý Bůh.

Je-li mimo pochybnost, že Kristus je středem dějin biblických, je možno se tázat, jaký smysl mají ději-

ny nebiblické, to jest dějiny předkřesťanské, mimokřesťanské a protikřesťanské, od stavitelů egyptských pyramid a moudrých čínských králů až po Napoleona a Lenina. Především je třeba říci, že i z křesťanského hlediska je třeba při výkladu dějin uznávat určitá tajemství. Proč jsou univerzální dějiny zároveň plurální, nevíme ani z rozumu, ani ze zjevení. Křesťan věří, že Bůh řídí svět a osudy národů — ale to neznamena, že ví, jak je Bůh řídí, anebo že v jednotlivých úsecích a údobích dějin dovede rozpoznat »cesty Boží«. Druhé tajemství, které je třeba mít na zřeteli při výkladu dějin, je tajemství mravního zla (*mysterium iniquitatis* 2 Sol 2, 7). Rozum se táže: Proč Bůh stvořil lidi, když ve své vševědoucečnosti předvídal, že zhřeší, a když ve své všemohoucnosti jejich hříchu zabránit mohl a ve své dobrotě mu zabránit měl? Formuluje-li se to tak racionálně a předpokládá-li se mylně, že Bůh může například odnímt člověku svobodu, kterou ho obdařil a která je odleskem svobody božské, nedovedeme dát racionální odpověď a musíme říci, že nevíme. Víme jen a zkušenost to potvrzuje, že Bůh může i mravního zla užít k splnění svých záměrů. A konečně je třeba si uvědomit, že neexistují dějiny jen jako rozhodování, nýbrž i dějiny v nevlastním smyslu, jako vznikání odpovědného subjektu. Národové nemají jen historii, nýbrž i prehistorii. Dějiny člověka jsou vklíněny do procesu přírodního, který sám o sobě není dějinný. Dějinný život se rozvíjí takřka na nedějinném materiálu jako cosi středního mezi přírodou a dějinami. Kultura sama o sobě není dějinná, nýbrž jen takřka šlépěj dějinného člověka, který má ovšem své předdějiny. A předdějiny

jsou příprava k dějinám, jinými slovy zrání k rozhodování.

Člověk před Kristem je sice odpovědný, ale nikoli plně. Dějiny předkřesťanské a dějiny v přímém smyslu mimokřesťanské — například existence Indiána před příchodem Kolumbovým — se označují v Písmě jako »časy nevědomosti, které Bůh přehlédl« (Sk ap 17, 30), jako »čas shovívavosti« (Řím 3, 26), jako »doby, kdy Bůh nechával všechny národy choditi po jejich cestách« (Sk ap 14, 15). Ale ti národové zčásti odpovědni byli, neboť Bůh »ustanovil určité časy a pevné hranice jejich přebývání, aby hledali Boha, zdali by se ho mohli dotknouti nebo ho nalézti, ačkoli není daleko od každého z nás« (Sk ap 17, 27).

Teprve Kristem se stává svět v pravém slova smyslu dějinným, poněvadž teprve Kristem počíná doba rozhodování v plném významu. Tak o něm předpovídá Simeon: »Hle, tento je určen k pádu a povznesení mnohých v Israeli a na znamení, jemuž budou odpírati« (Luk 2, 34). Člověk, který slyšel buď přímo nebo nepřímo zvěst o Kristu, může jen dvojí: buď se rozhodnout pro něho nebo proti němu. Proto nyní už není pozice nevěřících tak relativně nezávadná, jako byla pozice předkřesťanských pohanů. Ateismus moderní doby není pouze ateistický, nýbrž zároveň antiteistický, nekřesťanství je protikřesťanské, pohanství není naivní, nýbrž uvážené a polemicky pohanské (Emil Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen. Furche-Verlag, Berlin 1937, p. 468—75).

V určitém smyslu je svět křesťanský i proti své vůli.

Velké ideje filosofické a velké koncepce politické jsou křesťanského původu. Jen slova jsou jiná. Lze říkat altruismus, socialismus, humanita, demokracie — ale v podstatě je to láska k bližnímu — a není-li, není to vůbec nic. I nevěřící člověk užívá křesťanských pojmů, kategorií a výrazů, které se scholastikou a překlady Písma staly obecným duchovním statkem západního lidstva. Ale i východní člověk, i když se ke Kristu výslovně nezná, přijímá křesťanský vliv: emancipační snahy hinduistických žen mají kořen v Novém Zákoně a buddhistická sdružení mládeže mají vzor ve formách křesťanského apoštolátu. A není bez významu, že mužové jako Vivekananda a Ghandi se vyslovují o Kristu s největší úctou.

Je jisté, že Kristus žije dnes mezi lidmi více než kdy jindy. Nelze se mu již vyhnout. Je ctěn, milován a vzýván. A je také odmítán, popírán, vysmíván a tupen — nejvíce a nejčastěji ve svém mystickém těle, Církvi, kterou založil a v níž žije. Mnozí lidé byli milováni. Sokrata milovali jeho žáci, Caesara jeho legionáři, Napoleona jeho granátníci. Ale ti lidé již nenávratně zmizeli, žádné srdce již pro ně nebije, žádný člověk není ochoten pro ně obětovat život ani statky. Ale nikdo také jimi nepohrdá, nikdo se jím nevysmívá a nikdo je netupí. A nikdo také nevyhlašuje jejich životopisce za podvodníky a lháře, nikdo netvrdí, že jejich životy jsou pouhé mýty, a nikdo nedokazuje, že vůbec neexistovali. Nemělo by to smyslu. Ti lidé už nežijí. Ztratili vliv. Jsou překonáni. A jako ti, kteří ukřižovali Krista, báli se i jeho chladného těla a postavili k jeho hrobce stráž, tak se snaží zapečetit jeho hrob i jeho

nepřátelé dnes a stavějí k němu stráž historické kritiky. Ale on povstává vždy znovu z hrobů slavnější a zářivější než kdy předtím — a tak to bude až do skonání světa, až do ustavení jeho věčného království, v němž bude naplněn a dokonán smysl lidských dějin. (Giuseppe Ricciotti, *Život Ježíše Krista*. Vyšehrad, Praha 1948, p. 600—602.)

BIBLIOGRAFIE

- O. BAUHOFFER, **Das Geheimnis der Zeiten**. Christliche Sinngebung der Geschichte. Kösel-Pustet, München 1935.
- Nicolas BÉRDIAEFF, **Au seuil de la nouvelle époque**. Delachaux & Niestlé, Neuchâtel—Paris 1947.
- Nicolas BÉRDIAEFF, **Dialectique existentielle du divin et de l'humain**. J. B. Janin, Paris 1947.
- Nikolaus BERDJAJEW, **Der Sinn der Geschichte**. Versuch einer Philosophie des Menschengeschickes. Otto Reichl, Darmstadt 1925.
- Isaiah BERLIN, **Historical Inevitability**. University Press, London—New York 1954.
- Ernst BERNHEIM, **Úvod do studia dějepisů**. Jan Laichter, Praha 1931.
- Henri BERR, **La synthèse en histoire**. Alcan, Paris 1911.
- Gustave Le BON, **Bases scientifiques d'une philosophie de l'histoire**. Flammarion, Paris 1931.
- L. BRÉHIER—G. DESDEVISES du DEZERT, **Introduction aux études historiques**. Bloud, Paris 1914.
- Kurt BREYSIG, **Naturgeschichte und Menschengeschichte**. Walter de Gruyter, Berlin 1933.
- Kurt BREYSIG, **Psychologie der Geschichte**. M. & H. Marcus, Breslau 1935.
- Goetz BRIEFS, **Untergang des Abendlandes, Christentum und Sozialismus**. Eine Auseinandersetzung mit Oswald Spengler. Herder, Freiburg im Br. 1920.
- Jacob BURCKHARDT, **Weltgeschichtliche Betrachtungen**. Alfred Kröner, Leipzig 1932.
- Donoso CORTÉS, **Der Staat Gottes**. Eine katholische Geschichtsphilosophie. Badenia, Karlsruhe 1933.
- Christopher DAWSON, **The Making of Europe**. An Introduction to the History of European Unity. Sheed & Ward, London 1932.
- Theodor DERAVANNE, **Konfuzius in aller Welt**. Ein tragisches Kapitel aus der Geschichte des Menschengeschehens. J. C. Hinrichs, Leipzig 1929.
- Mircea ELIADE, **Le mythe de l'éternel retour**. Gallimard, Paris 1949.
- Denis FAHEY, **The Mystical Body of Christ in the Modern World**. Browne and Nolan, Waterford—Dublin—Belfast—Cork—London 1935.
- Karel GALLA, **Filosofie dějin**. E. B. Moser, Praha 1929.
- José Ortega y GASSET, **Geschichte als System und über das römische Imperium**. Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart—Berlin 1943.
- Pieter GEYL, **Debats with Historians**. J. B. Wolters, Groningen 1955.

- Juleš GIRARD, **Essai sur Thucydide**. Fasquelle, Paris 1860
- Romano GUARDINI, **Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik**, Eine theologisch-politische Besinnung. Thomas-Verlag, Zürich 1946.
- Theodor HAECKER, **Der Christ und die Geschichte**. Jacob Hegner, Leipzig 1935.
- Theodor L. HAERING, **Die Struktur der Weltgeschichte**. Philosophische Grundlegung zu einer jeden Geschichtsphilosophie. C. B. Mohr, Tübingen 1921.
- Theodor L. HAERING, **Grundprobleme der Geschichtsphilosophie**. Braun, Karlsruhe 1926.
- Paul HAZARD, **Die Krise des europäischen Geistes**. Hoffmann & Campe, Hamburg 1939.
- Friedrich HEGEL, **Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte**. Reclam, Leipzig 1924.
- J. HUIZINGA, **Incertitudes**. Essai du diagnostic du mal dont souffre notre temps. Librairie de Médicis, Paris 1946.
- J. HUIZINGA, **Im Bann der Geschichte**. Benno Schwabe, Basel 1946.
- Bohdan CHUDOBA, **O dějinách a pokroku**. Edice Akord, Brno 1939.
- C. G. JUNG, **Aufsätze zur Zeitgeschichte**. Rascher, Zürich 1946.
- Zdeněk KALISTA, **Cesty historikovy**. Václav Petr, Praha 1947.
- Fritz KAUFMANN, **Geschichtsphilosophie der Gegenwart**. Junker & Dünnhaupt, Berlin 1931.
- J. S. KON, **Kritický nástin filosofie dějin 20. století**. Nakladatelství politické literatury, Praha 1963.
- Kamil KROFTA, **Naše staré legendy a začátky našeho duchovního života**. Jan Laichter, Praha 1947.
- LANGLOIS et SEIGNOBOS, **Introduction aux études historiques**. Hachette, Paris 1899.
- Harold LASKI, **Réflexions sur la révolution de notre temps**. Éd. du Seuil, Paris 1947.
- Theodor LESSING, **Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen**. Oskar Beck, München 1921.
- Josef MACŮREK, **Dějepisectví evropského východu**. Historický klub, Praha 1946.
- Jacques MARITAIN, **Pour une philosophie de l'histoire**. Editions du Seuil, Paris 1960.
- Henri-Irénée MARROU, **De la connaissance historique**. Editions du Seuil, Paris 1954.
- Thomas MICHELS, **Das Heilswerk der Kirche**. Ein Beitrag zur Theologie der Geschichte. Anton Pustet, Salzburg—Leipzig 1937.
- Hugh MILLER, **History and Science**. A Study of the Relation

- of Historical and Theoretical Knowledge. University of California Press, Berkeley, California 1939.
- Reinhold NIEBUHR, **The Nature and Destiny of Man**. Scribner's, New York 1949.
- Reinhold NIEBUHR, **Faith and History**. Scribner's, New York 1949.
- Nikola PETRUZZELIS, **Il valore della storia**. Ermes, Roma—Bari 1946.
- Joseph PIEPER, **La fin des temps**. Méditation sur la philosophie de l'histoire. Desclée De Brouwer, Paris 1958.
- Jiřina POPELOVÁ, **Dějiny a hodnoty**. Václav Petr, Praha 1940.
- Jiřina POPELOVÁ, **Tři studie z filosofie dějin**. Dělnické nakladatelství, Praha 1947.
- Emanuel RÁDL, **O smyslu našich dějin**. Čin, Praha 1925.
- Heinrich RICKERT, **Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung**. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. C. B. Mohr, Tübingen 1929.
- Paul RICOEUR, **Histoire et vérité**. Éditions du Seuil, Paris 1955.
- Wilhelm RÖPKE, **Crises and Cycles**. W. Hodge, London 1936.
- Georg SIMMEL, **Probleme der Geschichtsphilosophie**. Duncker & Humblot, Leipzig 1922.
- A. SCHUTZ, **Gott in der Geschichte**. Eine Geschichtsmetaphysik und Theologie. A. Pustet, Salzburg 1936.
- Othmar SPANN, **Geschichtsphilosophie**. Gustav Fischer, Jena 1932.
- Josef STÜRMANN, **Der Mensch in der Geschichte**. München 1948.
- Josef ŠUSTA, **Dějepisectví**. Jeho vývoj v oblasti vzdělanosti západní ve středověku a v době nové. Historický klub, Praha 1946.
- Arnold TOYNBEE, **Civilization on Trial and The World and the West**. The World Publishing Company, Cleveland and New York 1964.
- Ernst TROELTSCH, **Der Historismus und seine Probleme**. J. C. B. Mohr, Tübingen 1922.
- Pierre VENDRYÈS, **La probabilité en histoire**. Albin Michel, Paris 1952.
- Alfred WEBER, **Abschied von der bisherigen Geschichte**. A. Francke, Bern 1946.
- Alfred WEBER, **Das Tragische und die Geschichte**. H. Goverts, Hamburg 1943.
- Peter WUST, **Die Dialektik des Geistes**. Benno Filser, Augsburg 1928.
- Peter WUST, **Naivität und Pietät**. J. C. B. Mohr, Tübingen 1925.

ORIENTACE

Svazek 2.

Řídí Dominik Pecka

DOMINIK PECKA

ČLOVĚK A DĚJINY

Vydalo nakladatelství VYŠEHRAD v Praze, Karlovo nám. č. 5,
jako účelový tisk.

L. P. 1969

Připravila studijní skupina biskupského ordinariátu, Brno

Obálku navrhl František Syseľ

Odpovědný redaktor Ladislav Jehlička

Vytisklo družstvo LOGOS, Brno

Vydání první. Stran 70

Cena brožovaného výtisku Kčs 10.—

ThDr. Dominik Pecka: Člověk a dějiny

Obsah:

I. Psychologie dějin

II. Noetika dějin

III. Filozofie dějin

IV. Teologie dějin

Ryze racionální chápání člověka je nutně nedějinné jednak proto, že ratio (diskursivní rozum) odvozuje proměnné z neproměnného, hybné z nehybného, ojedinělé z obecného, jednak proto, že ratio vyhledává pravidelnost a zákonitost, kdežto reálně historické dějství je vždy jedinečné. Ať už je člověk vysvětlován teleologicky z ideje nebo kauzálně z přírody, ať je zařazován do oblasti ryze duchové nebo do oblasti ryze přírodní, není vysvětlován vůbec, poněvadž v obojím případě je pouze průchodním bodem a prostředkem neosobního procesu. A v obojím případě je nazírán nedějinně. Historie však není ani proces ryze duchový ani proces ryze přírodní, protože člověk bytné sice náleží do obojí říše, duchové i přírodní, avšak do žádné z nich nenáleží výhradně a cele.

Obecným přesvědčením o rozdílnosti přírodního a duchového dění se snaží otřást **Kurt Breysig** v knize „*Psychologie der Geschichte*“ (M. & H. Marcus, Breslau 1935). Avšak monistické sklony nějakého filozofa samy o sobe nejsou důkazem jednotnosti přírodního a duchového dějství a Ziehanova „mozková duševěda“ (*Denk-Hirn-Lehre*), o kterou se Breysig opírá, není věda ani o mozku ani o duši, nýbrž prostě psychologický monismus, který je pro vědecký výklad duševních jevů celkem neplodným předpokladem; víme například, že všechny psychologické zákony o vybavování představ byly stanoveny pouhou duševní introspekcí; znalost

mozku a nervů k zjištění těch zákonů nepřispěla a nemohla přispět naprosto ničím. Proto také nelze přenášet přírodovědné zákony na dějiny a vysvětlovat je jako mechanický pochod:

„Všude v dějinách vládne svoboda nebo i zvůle, logika nebo i nelogičnost ducha. Ty svobody a divy ducha lze v dějinách přímo nahmatat. Divem ducha bylo, že malé, mezi sebou nejednotné řecké státy mohly odolat ohromným perským vojskům; divem bylo, že z malého selského státu Římanů se vyvinula nejmocnější říše světa; divem bylo, že slabší Řím zvítězil nad mnohem silnějším Karthagem; divem bylo, že učení Lutherovo se mohlo šířit, aniž Řím to pozoroval, tak dlouho, až bylo schopné podstoupit zápas; divem bylo, že německý protestantismus, který 1629 byl téměř zničen, se zachránil nečekaným vystoupením Gustava Adolfa 1630; divem bylo, že vyčerpané a okleštěné státy, Rakousko a Prusko, mohly porazit nepřemožitelného Napoleona v tak četných a velkých bitvách 1813, 1814, 1815; divem bylo, že malé Prusko se postupně povznášelo nad mocnější Rakousko, až je vyloučilo z říše; divem bylo, že hrstka lidí z arabské pouště mečem vnutila své náboženství tolika zemím; divem bylo, že »první velké kultury dějin« se objevily ve zcela nepříznivém prostředí, v kamenité Mezopotámii a bažinaté nížině nilské, podobně jako Řím vyrostl v tiberských močálech; je div, že cikáni po staletí žijí mezi evropskými kulturními národy a přece se nestali usedlým národem; je div, že malý židovský národ žije tisíce let rozptýlen po celém světě, nemá ani vlastní řeči a zčásti ani nevěří ve své náboženství a přesto zůstává národem — div, jehož smysl je nejasný a nezbadatelný. Kde je zde naturalismus se svým učením o prostředí, přizpůsobení, se svou sociální fyzikou, sociální statikou a dynamikou, přírodní zákonnosti a vývojem? Veškerý naturalismus se rozplývá jako zlý přízrak, jakmile

vstoupí do světla dějin (*Othmar Spann, Geschichtsphtlosophie. Gustav Fischer, Jena 1932, p. 380*).

V objektivním smyslu jsou dějiny dění v čase a prostoru. Nejvlastnějším elementem dějin je faktum, a to v tom smyslu, že někdo něco učinil, ne však v tom smyslu, že se něco stalo. Ryze přírodní děje jsou historické jen v nepřímém a nevlastním smyslu, pokud totiž dávají podnět lidskému myšlení a jednání. V subjektivním smyslu jsou dějiny poznání, zjištění, uvědomění a popis fakt. Ten význam má řecké slovo *historia*: pátrání, zpráva, výklad, poznání, věda, vypravování, dějepis. *Historiein* znamená pátrati, vyzvídati, dovídati se, poznávati, vypravovati. Objektivní a subjektivní význam dějin je třeba přísně rozlišovat. Dějiny nejsou dějepis, nýbrž jen předmět dějepisu.

Dějiny nejsou obsah dějepisného vyprávění. Je-li *historia* pátrání, záleží na tom, co historik vypátral, jak to vypátral a jak to uspořádal. Historik se snaží uvést události v jednotu. To však je možné, jen když ty události soustřeďuje do určité kategorie. Takovou kategorií může být národ, stát, lidstvo, objektivní duch. Ale taková kategorie je myšlena a dána již před historií. Mluví-li se o dějinách Evropy nebo Prahy, musí už Evropa nebo Praha být předem myšleny jako skutečné. Historie je popis dějů soustředěných v ohnisko určité ideje a v tom smyslu je to úsilí sjednocovací.

Hlavním prostředkem sjednocování fakt je vyhledávání příčin. *Vere scire est per causas scire*. Historik hledá příčiny válek a revolucí, vzniku a zániku států, hospodářského rozmachu a rozvratu, kulturního rozkvětu a úpadku. Nechce jen vyprávět, co se stalo, nýbrž chce zároveň i vysvětlit, proč se to stalo, a tak ukojit kauzální potřebu našeho myšlení. Jenže dějiny jsou děje v čase a často pouhá následnost budí zdání příčinnosti podle rčení:

post hoc, ergo propter hoc. Tak viděl Zenger příčinu první světové války v meteorologických vlivech. Obráceně pak Stentzel vysvětloval počasí v roce 1916 jako následek dělostřelecké palby.

Do dějin nelze zavádět přírodní zákonitost. Přírodní věda se zabývá pravidelnými (fyzikové fikají zapříčiněnými) ději, kdežto dějepis se zabývá mravními činy — mravními proto, že vycházejí ze svobodného rozhodování lidské vůle. V dějinách nelze vysvětlovat jednu událost z druhé, nýbrž jen jednu myšlenku z druhé myšlenky, poněvadž spolu souvisely buď logicky nebo svými nositeli. Historické dějství není bezpříčinné, ale účinnou příčinou (ne tedy pouhou podmínkou) se v něm nemůže rozumět jednotlivá událost nebo okolnost, nýbrž jediné rozumná vůle. V historii neplatí, že stejné příčiny mají stejné následky, poněvadž v ní není stejných příčin a tudíž nic nutně se opakujícího. Lze však připustit, že v dějinách podobné příčiny, to znamená podobná snahy, tužby ideály, tendence, směry a rozhodnutí mají podobné následky. Z kauzální potřeby se dá vysvětlit i snaha historiků vyhledávat v dějinách „vinu“ a „viníka“ v osobě nějakého vojevůdce, vladaře nebo státníka. To vyhledávání není často nic jiného než *logificalio post festum*, dodatné vymyšlení souvislosti, kde ji ve skutečnosti nebylo, tedy jakési prorokování do minulosti podle italského přísloví *Cosa fatta capo ha*

- hotová věc má smysl, což znamená, že lidé nemají klid, dokud se jim událost nějak nevysvětlí, podobně jako nemocní nemají klid, dokud se jim neřekne jméno jejich nemoci. To uvádění událostí v soulad s rozumem má určitý význam. Říká-li Hegel, že *"veškeré dějiny jsou rozumné"*, Leibniz, že *»dějiny jsou zjevení ducha«* a Ed. v. Hartmann, že *"historické dění je život nevědomého rozumu"*, znamená to, že si nikdo nedovede představit dějiny jako dění bez smyslu.

I.

PSYCHOLOGIE DĚJIN

Říká se, že dějiny jsou paměť lidstva. Historické vyprávění se vskutku zakládá na paměti a svědectví. Člověk, který si nic nepamatuje, nám nemůže nic vyprávět. Ale už z běžné zkušenosti víme, že výpovědi více osob. o jedné a téže události se značně různí podle toho, kterou stránkou té události byl kdo zaujat a která mu více utkvěla v paměti. Úkolem historika je nejen, aby zkoumal věrohodnost osob, které podávají určité zprávy, nýbrž aby bral i zřetel k nepřesnosti a nespolehlivosti lidské paměti vůbec.

Za spolehlivé se zpravidla pokládá svědectví „přímých“ účastníků nějakého děje. Ale právě ti mohou mít o něm velmi omezené a nepřesné ponětí. Při automobilové nehodě „přímými“ účastníky jsou přejetá osoba a řidič vozu. Ale jejich výpovědi mohou být méně spolehlivé, přesné a objektivní, než výpovědi pouhých diváků. Voják, který se účastnil polního tažení, se často teprve z plukovních zpráv, z novin nebo z rozhlasu dovídá, co vlastně prožil a oč vlastně šlo, a zpravidla to pak vypravuje v té formě, v jaké to slyšel od určitých zpravodajů. Dějepisec Eforos odmítl pozvání Alexandra Makedonského k účasti na jeho výpravách: „*Tvé dějiny mohu psát, jen když zůstanu doma.*“

Napoleon se vyjádřil o historii takto: „*Skutečných pravd je tuze nesnadné se dobrat historií. Naštěstí jsou většinou spíše předmětem zvědavosti než skutečné důležitosti. Je tolik pravd! Ta historická pravda, tak žádoucí, již se kde kdo o překot dovolává, bývá často pouhým slovem; v samém okamžiku*

událostí, v horku křižujících se vášní, je nesmyslná a směšná; a jestli ji později připustí, to proto, že již není přívrženců ani odpůrců. Ale co je nejčastěji ta historická pravda? Smluvená bajka, jak bylo velmi důmyslně řečeno. V každé takové věci jsou dvě podstatné části velmi od sebe odlišné: hmotné události a vnitřní úmysly. O hmotných událostech by se zdálo, že jsou nesporná, a přece vizte, zda jsou dvě zprávy, jež se sobě podobají; jsou takové, jež zůstávají provždy předmětem sporů a záhadami. A jak možno se vyznat ve vnitřních úmyslech, i když připustíme poctivost u vypravěčů? A co teprve, jsou-li zajedno v nepoctivosti, stranictví a vášni? Dal jsem nějaký rozkaz; kdo však mohl číst dno mé myšlenky, můj pravý úmysl? A přece každý co nevidět se chopí toho rozkazu, bude jej měřit svým měřítkem, ohýbat jej podle svého plánu a svého individuálního systému. A každému se bude věřit, co bude vyprávět!“ (Josef Florian, Dicta napoleonská. Stará Říše 1925, p. 31).

Je přirozené, že to, co utkví nebo neutkví v paměti, závisí také na duševní úrovni svědka, jeho věku, vzdělání, povaze a způsobu hodnocení. Když hrál vynikající pianista Leopold Mayer před císařem Ferdinandem Dobrotivým a jeho dvorem, vyzněl císařův úsudek o jeho hře slovy: „*Slyšel jsem Chopina, Liszta a Thalberga, ale musím říci, že žádný se tak nepotil jako vy.*“

Na určité lidi činí často veliký dojem událost, která by jinak zůstala nepovšimnuta. Na dojmech mnoho záleží. Požívají-li největší historické slávy válečníci, dobyvatelé a diktátoři a vůbec „úspěšní“ lidé, je to tím, že dovedli lidi ohromovat, děsit, znásilňovat, věznit a popravovat. Proti nim vědci, umělci a filozofové požívají mnohem menší slávy, třebaš lidstvu prospěli a duchovně je obohatili: jejich „úspěch“ zůstal skryt, často neuznán a zapomenut. Proto řekl Fridrich Pruský: „*Dějiny nás*

nesoudí podle našich zásad, nýbrž podle našich úspěchů. Co nám tedy zbývá? Musíme mít úspěchy.“ Do jaké míry mění úspěch historický úsudek, lze ilustrovat zprávami, které přinášely francouzské noviny po útěku Napoleonově z Elby asi v tomto postupu a znění:

Netvor unikl ze svého vyhnanství.

Korsický vlkodlak vystoupil v Luz-Juan na pevninu.

Tygr se ukázal v Gapu. Ze všech stran se k němu blíží vojenské sbory. Bloudí v horách jako bídný dobrodruh.

Nestvůra se dostala, neznámo jakou zradou, do Grenoblu.

Tyran byl v Lyonu; hrůza jímala každého, kdo ho spatřil.

Usurpátor se odvážil přiblížit hlavnímu městu na vzdálenost šedesáti hodin.

Bonaparte se blíží rychlými kroky, ale do Paříže se nikdy nedostane.

Napoleon bude zítra v Paříži.

Císař je ve Fontainebleau.

Historická sláva jedinců se nezakládá ani tak na jejich skutečných hodnotách, jako spíše na tom, že lidé na ně přenesli své ideály a ještě spíše na tom, že v nich viděli nějak sebe. Nejúspěšnější postava historie je zpravidla postava ztělesňující davového člověka, takže většina se v ní poznává a slepě se jí podrobuje. Největší zločiny v dějinách byly možné proto, že nějaký jedinec nebo nějaká skupina lidí jimi vyjádřila a uskutečnila přání davu. Proto známá otázka, co je v dějinách prvotní, zdali jedinec či celek, je otázka špatně položená. Dějiny lze vždy brát z dvojí stránky: **osobní nebo společenské**. Ale ty dvě stránky nelze od sebe odlučovat. Jedinec může být dějinnou osobností, jen když je ve spojení se svým okolím, nikoli však, je-li zcela sám. Tvrzení, že izolovaný jedinec není nositelem dějin, nevylučuje ovšem, že každý jednotlivý člověk má nějakou

dějinnou úlohu a že je jeho povinností, aby svým způsobem přispěl k duchovnímu a mravnímu rozvoji lidstva.

Z psychologického hlediska je třeba mezi hybné síly dějin počítat i určité ideály. Je sice pravda, že i hmotné a výrobní vztahy určují směr dějinného procesu, avšak ten směr neurčují jako **příčiny účinné** (causae efficientes), nýbrž jen jako **příčiny látkové** (causae materiales).

Kdyby hospodářské síly byly jediným vysvětlením dějinného procesu a všechno ostatní, věda, umění, filozofie a náboženství, bylo jen projevem nebo nadstavbou těch sil, musel by běh dějin být zcela hladký. Avšak dějiny jsou plny konfliktů. Vymýšlejí tudíž hlasatelé historického materialismu novou hypotézu, podle níž jsou dějiny přechod z jedné hospodářské soustavy do druhé, a tudíž i odpovídajícím přechodem z jedné politické soustavy do druhé, což má vysvětlit dějinné konflikty a převraty: například měšťáckou revoluci, která učinila konec agrikulturnímu feudalismu, proletářskou revoluci, která učinila konec merkantilnímu měšťáctví. Musíme se však tázat: jsou zemědělství, obchod a průmysl neslučitelné činnosti? Nedoplňují se navzájem a netvoří jednotu? Jak tedy mohou samy o sobě být příčinou konfliktů? (*Hugh Miller, History and Science. A study of the relation of historical and theoretical knowledge. University of California Press, Berkeley, California 1939, p. 48.*)

Dějiny nejsou jen hospodářský, nýbrž i duchovní proces, v němž se uskutečňují určité ideály. Ideálem se rozumí vzor, soujem dokonalosti jsoucna i činnosti a vytoužený nejvyšší cíl. Ideál je **účelový obraz** (Zweckbild říká R. Müller-Freienfels). Rodí se z hlubin lidské bytosti a usměřňuje rozumovou úvahou. Je však možné, že účast rozumu při tvorbě ideálu je jen nedokonalá, a v

tom případě je správné mluvit o ilusi a ne o ideálu. V ilusi převládá prvek citový nad rozumovým. Avšak i iluse se může stát účelovým obrazem a hybnou silou lidského snažení a jednání. A jako v minulosti byly vedeny nejúpornější zápasy pro náboženské přesvědčení, tak je pravděpodobné, že budoucí boje lidstva nebudou jen konflikty zájmů hospodářských, nýbrž i konflikty iluzí psychologických. Gustave Le Bon soudí, že všechny vnější síly, jež působí na člověka, síly hospodářské, historické, zeměpisné etc se nakonec proměňují v síly psychologické, vyvěrající z podvědomí, obsahující dědictví dlouhé řady minulých pokolení a šířící se jakousi duševní nákazou (*contagion mentale*), to je bezděčným přijímáním určitých představ a názorů. Ta nákaza se může šířit nejen osobním stykem, nýbrž i nepřímo knihami, novinami a rozhlasem. (*Gustave Le Bon, Bases scientifiques d'une philosophie de l'histoire. Ernest Flammarion, Paris 1931, p. 176, 304—312*). C. G. Jung pokládá masová hnutí naší doby za psychické epidemie, to je za abnormální duševní jevy. Jako mají národy svou zvláštní psychologii, tak mají i svou zvláštní psychopatologii, jež vzniká nahromaděním četných abnormálních rysů, z nichž nejsilnějším je národní sugestibilita. (*C. G. Jung, Aufsätze zur Zeitgeschichte. Rascher Verlag, Zurich 1946, p. 128—9*).

Myšlenka je živá síla, která směřuje k svému uskutečnění. Myšlenka je požehnání nebo kletba dějin — podle toho, jeli dobrá nebo špatná. To ovšem neznamena, že by člověk mohl ohýbat dějiny podle svého přání a fantazie, ale znamená to, že člověk může uvádět do dějin nové směry, které nejsou předem stanoveny vývojem nebo osudem. S určitou výhradou, ke které nás nutí zkušenost, že člověk nazíraný kolektivně žije málo vlastním lidským Životem rozumu a svobody, můžeme říci, že dějiny jsou uskutečňování myšlenky. Nikdy lidé nevykonali to, več nevěřili, a nikdy nevykonali víc, než doufali vykonat. Jako

plavec na širém moři zná svou cestu jen proto, že vzhlíží k hvězdám, tak i národ tvoří své dějiny tím, že spěje k svému společnému cíli a usiluje uskutečnit určité hodnoty. Síla tvořit ideály je vlastní síla života- ideál směřuje k uskutečnění. Jeho znakem je životnost. Upřílišněný zájem o vše minulé může znamenat abdikaci činného člověka. Stařec mnoho vzpomíná, poněvadž už přestává být činný. Vrací se k svým minulým skutkům a zážitkům, poněvadž už nemá

ideály, které by uskutečňoval, nebo dosti sil, aby vůbec ještě něco uskutečňoval. Vzpomínání je často jen útek před bednou přítomností. A tak je možné, že nehledáme v historii ani tak obraz skutečnosti, jaká byla, nýbrž spíše osvobození od skutečností, jaká je. Historie může tak být pramenem útěchy ponížným a uraženým. A jako ve vzpomínkách jednotlivé osoby se minulost vždy jeví krásnější než přítomnost, zlé a trpké ustupuje do pozadí a zůstává jen dobré a sladké — tak i v historii mizí vše ohavné, kruté a barbarské a do popředí se dostává vše vznešené, hrdinské a příkladné. S tím souvisí známá zkušenost. Že všechny hanopisy rychle upadají v zapomenutí. A jen proto, že stíny minulosti stále ustupují a nakonec se zcela ztrácejí, stává se historie „učitelkou života“ a palaestrou občanských ctností, školou lásky k vlasti, udatnosti a úcty k slavným hrdinům, učebním předmětem ve školách, přednášeným tak, aby ospravedlňoval stávající řád, podpíral »trůn« a zajišťoval aktuálním držitelům klidný spánek.

I známé rčení, že dějiny jsou **světový soud** (Die Geschichte ist das Weltgericht), je spíše výraz určitých přání, než ověřitelná pravda. Historie může strhovat škrabošky, odhalovat pravou tvář nepravých velikánů, snímat se slavných hlav nezasloužené vavříny; může také dát za pravdu nepochopeným myslitelům a zneužitým průkopníkům vědy, literatury a umění, může z propadlých zapomenutí vynést na světlo zásluhy nedoceněných dobrodinců národa a lidstva. To vše může historie Ale to

zdaleka není světový soud, nýbrž opět jen hodnocení v mezích lidské relativity, kterého se drží lidé, kteří nevěří v **poslední soud Boží** — podobně jako lidé, kteří nevěří v nesmrtelnost duše. Hledají náhradu v „nesmrtelnosti“ rodové (existence v potomstvu) nebo historické (existence v paměti lidí). Ostatně je vždy snadnější být spravedlivý k mrtvým než k živým. Často ti, kteří stavějí pomníky mrtvým prorokům, kamenují živé. Z posmrtného dostiučinění nikdo nic nemá. Že historie tu a tam někoho dodatně a posmrtně za hodného člověka prohlásí přesto, že jeho současníci ho pokládali za darebáka, není útěchou pro nikoho, poněvadž bez osobní důstojnosti a vědomí vlastní hodnoty nelze žít.

V jedné přednášce o dějinách vyznal **Jacob Burckhardt**, že podle jeho mínění jsou velké doby jen výtvary obraznosti. Velkými dobami se totiž rozumí doby, v nichž se mnoho děje. A píše-li někdo historii, bezděčně prý spěchá, aby dospěl tam, kde si jeho obraznost může „zahýřit“. Ve skutečnosti velké jsou doby chudé na »velké« události jako jsou války a revoluce. Právě ty „velké“ události znamenají prach, slzy, krev, bídu a zmar životů a hodnot. „Velikost“ epochy je psychologicky vysvětlitelný omyl. Ale význam obraznosti v historiích je i pozitivní. Dějepisné dílo se zakládá na lidské paměti. Ale rozvíjí se ne snad jen pořádací činností rozumu, nýbrž i tvořivou činností obraznosti. Jen obraznost je schopna nalézt souvislost tam, kde zdánlivě není souvislosti, živě si představit určité osoby, místa a děje a názorně je vylicít. Dějepis je tvořivá lidská činnost, na které mají účast všechny duševní mohutnosti a která je výrazem historikovy osobnosti a ovšem i jeho dobové, rodové a třídní příslušnosti. Žádný osvícený historik se nechlubí naprostou objektivitou a naprostým vyloučením všech subjektivních prvků ve své práci. Něco takového je možné jen

tam, kde se jedná jen o pouhou reprodukci, registraci nebo transkripci, tedy před prahem vlastní historické práce.

II. NOETIKA DĚJIN

Historie je poznání skutečnosti. Předmět historie musí být skutečný: jím se liší historický předmět od předmětu historického románu nebo historické povídky. Základní otázka historického poznání je otázka, poznáváme-li v dějinách obecné či ojedinělé. A jelikož základním rysem vědy je poznání obecného a vědy o ojedinělém není, pokládají mnozí historii nikoli za vědu, nýbrž za umění. Je pravda, že není vědy o ojedinělém jakožto takovém. To však neznamená, že není možné nepřímé rozumové poznání ojedinělého jakožto takového například na základě »reflexe« o smyslových vjemech nebo prostřednictvím citové srovnatelnosti. Charakterologie, grafologie, nauka o temperamentech jsou vědy o ojedinělém, vědy, které zachycují ojedinělé do sítě obecných pojmů subspecifických a nadto se zdvojují uměním, v němž zkušenost a ratio particularis hrají podstatnou roli.

Historikové připouštějí, že dějinné události jsou sice ojedinělé, ale tvrdí, že přesto mají "obecný ráz", a to hlavně vzhledem k neměnnosti lidské přirozenosti. To ovšem předpokládá, že neměnnost lidské přirozenosti je nám odněkud známa. Ale nemůže nám být známa odjinud než z historie: *Was der Mensch sei, erfährt er nur durch die Geschichte* - to je základní axiom Diltheyova historismu. A to je ovšem circulus vitiosus.

Pravda je, že v dějinách není nic pouhým opakováním předešlého. A také nic úplně nového. Žádná historická událost

není reprodukcí nějaké události dřívější, ale každá má nějakou dobu v minulosti. Ovšem otázka je, do jaké míry jsou ty události analogické a do jaké míry se to dá zjistit. Je nemálo myslitelů, kteří se vzpírají přiznat historii vědecký charakter nebo vůbec nějaký význam. Tak Valéry:

*„Jsem považován za vysloveného nepřítele historie. Jsem však jen nepřítelem nároků, které si historie činí, neznalosti pravého významu historie a pověstných naučení, jež z ní domněle vyplývají. Vidíme dobře nesmysly a škody, které se zrodily z těch vzrušujících obrazů: o tom není pochyby; ale kdo může dokázat, že kdy naučily něčemu jinému? Můj úmysl vybádat a přesně vystihnout to, co nazývám »pravým významem« historie, oprostit stále utajované postuláty, definovat, co nebylo dosud definováno, názorně vyložit hrubý mechanismus modloslužby minula, se nesplní snad nikdy. Nyní jen říkám, že nás neučí historie, nýbrž historikové, mají-li styl, ducha a nadání, aby nás přivedli k víře v »příčiny« nebo »zákony«, to jest, dovedou-li přizpůsobit naší zálibě v pořádku a vysvětlování to, co vzali tu nebo tam u sobě podobných, neboť koneckonců dělají knihy pomocí knih. Je to umění: nic méně; ale také nic více.“ (André Berne-Joffroy, *Presence de Valéry, précédé de Propos me concernant* par Paul Valéry. Plon, Paris 1945, p. 11—12.)*

Historická teorie poznání byla dlouho v zajetí **Heglovy filozofie dějin**, jak ji rozvinul zejména ve svých *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* 1837. Dějiny jsou Heglovi pochodem rozumovým, jímž světový duch si uvědomuje svou svobodu. Za svého předchůdce pokládá Hegel Anaxagoru, který učil, že svět řídí Nus — Rozum. Z pozorování světových dějin vyplývá, že vše se v nich děje rozumně, že jsou rozumným a nutným pochodem světového ducha, který je podstatou dějin, ducha, jehož přirozenost je stále jedna a táž a který tu svou

přirozenost rozvíjí ve světě. Dějiny jsou zjevování ideje pokroku lidstva, jehož účel je totožný s účelem lidstva. Jednotlivý národ je jen výrazem určitého momentu světového ducha a splní-li svůj úkol, ustupuje jinému národu, neboť vývoj světového ducha se děje protivami, napětím, kontrastem a ustavičným bojem, v němž jeden stav přemáhá druhý: národ překonává národ, jedinec jedince. I když lidské jednání se zdánlivě přičí vývoji celku, přece bezděky k němu přispívá: všechny individuální pudy slouží rozumu, který jich lstí užívá jako prostředků k uskutečnění svého záměru, a ten je všeobecný, kdežto jednotlivé národy a historické osobnosti jsou jen nástroje. Jen v celku má jedinec své místo a jen v duchu národa svého ducha. Každý člověk je syn svého národa a své doby, každý je svobodný, ale přitom nástrojem ducha. Dějiny jsou pokrok v uvědomování svobody. Z počátku si uvědomuje svobodu jen jeden, později někteří a nakonec všichni. Orientálci věděli pouze, že jeden je svobodný, Řekové a Římané věděli, že někteří jsou svobodní, my pak víme, že jsme svobodní všichni. Tím jsou dány v dějinách tři hlavní období: období orientálního despotismu, období řecké demokracie a římské aristokracie a konečně období germánské monarchie. Historie postupuje jako slunce od východu na západ. Čína a Indie jsou pouhé předstupné státy. Čínská říše je rodinný stát, indická je společnost kastovní ustrnulých stavů. Teprve perská říše je opravdový stát, a to stát vojenský a dobovatelský. V jinošském a mužném věku lidstva nastupuje na místo jedinovlády svrchovanost lidu, ale v ní ještě nemají všichni vědomí svobody a otroci nemají podílu na vládě. Principem řeckého světa je individualita, a proto je v něm množství malých států, mezi nimiž Sparta předjímá římský charakter. Římská republika se vyznačuje vnitřním zápasem mezi patricii a plebejci a vnějším úsilím dobýt světa. Z poměru obecného k ojedinelému, jež proti sobě stojí jako abstraktní stát a abstraktní osoba, vyvíjí se nešťastná doba císařů. Římským

císařstvím a židovstvím byly dány podmínky pro příchod křesťanství. Křesťanství přineslo ideu humanity: každý člověk jako člověk a jako rozumná bytost je svoboděn. Osvobození bylo z počátku jen náboženské, působením germánského ducha se stalo i osvobozením politickým.

Cílem světových dějin je, aby duch dospěl k vědomí toho, čím vskutku je a aby to vědomí zpředmětnil a ve světě objektivně uskutečnil. Jeho podstatou je aktuosita, nikoli klidné bytí. Duch se utváří sám, pro sebe a sebou, Duch je absolutní, proces. V tom procese jsou různé pohyby, změny a stupně: ty však všechny směřují k tomu, aby duch sám sebe poznal a tím sám sebe utvářel. A utváří se v určitých národech, z nichž každý představuje zvláštní stupeň dějinného vývoje. A tak jsou světové dějiny zobrazení božského, absolutního procesu ducha v jeho nejvyšších útvarech, a těmi jsou různé se svým mravním životem, uměním, vědou a náboženstvím. Ty národy jsou však jen momenty, kterými se duch v dějinách povznáší k uvědomění své celosti n obecnosti.

Průlom do Heglova názoru učinil **Leopold von Ranke** (1795 — 1886) veden snahou zachovat lidskou svobodu a s ní individuální svéráz dějinného období v rámci světových dějin. Ranke hledá v dějinách obecné i ojedinělé. Ale nechápe ojedinělé jako pouhý článek ve vývoji celku a nepřipouští, aby »všichni lidé byli pouhými stíny a schematy« zbavenými vlastního života a pohybu. Účtuje také s Heglovým pojmem Boha, který používá lsti a ve velkých osobnostech vyvolává podněty k činům, aby dospěl k vlastnímu svému cíli, k sobě samému jako jediné skutečnosti. *»Avšak právě v té nauce«, praví Ranke, »podle níž světový duch přivozuje události jaksi podvodem a používá lidských vášní, aby dosáhl svých účelů, tkví nanejvýš nedůstojná představa o Bohu i o lidstvu; ta nauka*

může důsledně vést jen k pantheismu; lidstvo je pak vznikající bůh, který se sám rodí duchovním procesem, který je jeho přirozeností."

I Ranke zná »vůdčí ideje« a "převládající tendence« v jednotlivých údobích světových dějin. Ty ideje a tendence mohou sice být popsány, nikoli však shrnuty v jediný pojem. Úkolem historika je, »aby rozpoznal velké tendence staletí a rozvinul velké dějiny lidstva, které jsou právě úhrnem těch tendencí«.

Přesto není Ranke pouhým estetickým okoušečem ojedinělého, nýbrž snaží se právě ojedinělé uvést v souvislost s obecným, jak už naznačuje jeho badatelská cesta od partikulárních dějin k dějinám světovým. Jakákoliv »apriorní konstrukce dějin« je mu cizí, i když jinak v důsledku svého náboženského přesvědčení sleduje stopy božské Prozřetelnosti v dějinách: ale právě pohled na ojedinělé v něm budí úctu před tajemstvím dějin.

V odporu proti spekulativní dějinné konstrukci se staví Rankemu po bok **Jacob Burckhardt** (1818— 1897). Určujícím prvkem dějin není Burckhardtovi Boží plán jako Bossuetovi ani osvěta jako Voltaireovi, ani ideje jako Heglovi nebo zčásti i Rankemu, ani politické zřízení jako Sybelovi, ani národní výchova jako Treitschkemu: tím prvkem je mu člověk. A ten člověk je v podstatě stále týž. Týž trpící, bojující a jednající člověk, jaký vždy byl a vždy bude, je jediným možným středem dějin. Podstatou dějin je sice změna, ale je to změna ne člověka, nýbrž změna zřízení: mění se formy v oblastí státu, náboženství a kultury.

Od počátku je Burckhardt přesvědčen o hodnotě a důstojnosti jednotlivého člověka, třebas mu individuum není tím nejvyšším jako takové, nýbrž jen individuum, pokud je nositelem a tvůrcem kultury a pokud je obrazem obecného typu. V tom

smyslu pak vyznívá i Burckhardtův názor, že ve vynikajících uměleckých dílech se neprostředně projevuje božský prvek. Ta díla jsou mu smyslem dějin podobně jako Schellingovi a Schopenhauerovi. Jsou to jediné stálé věci ve světě, který se mění. A podle toho je mu každá historická událost projevem určité epochy proměnného lidského ducha, ale zároveň, jeli uvedena ve správnou souvislost, i "svědectvím kontinuity a nepomíjivosti ducha". Ojedinělé má smysl jen na pozadí obecného, zvláštní jen jako symbol typického. Jen tak je dána úloha historické vědy: chápat ojedinělé jako příklad obecného a živé zákony forem vyjádřit jasnými formulacemi.

V rámci romantickoidealistické noetiky setrvává do určité míry i zakladatel bádenské školy axiologické **Wilhelm Windelband** (1848—1915), ač dospívá k mnohem přesnějšímu řešení problému obecného a ojedinělého v dějinách. Windelband rozlišuje metodu generalizující a individualizující a na základě toho rozlišení rozeznává vědy **nomothetické** a **idiografické**. V přírodních vědách odezíráme od ojedinělého a hledáme to, co jevům je společné, abychom tak získali obecné pojmy a obecně platné zákony. Přírodní vědy jsou **vědy zákonové** (Gesetzeswissenschaften), čili vědy nomothetické. Ve vědách duchových naopak zkoumáme jednotlivé jevy a události v jejich individuální životnosti a názornosti postupem idiografických, zaujati jejich jedinečností. Cílení idiografických věd je nalézt a zobrazit to, co jest jen jednou (das Einmalige).

Windelbandovu teorii rozvinul **Heinrich Rickert** (1863—1936) a to tím, že rozdíl věd nomothetických a idiografických nahradil rozdílem věd **generalizujících** (přírodních) a **individualizujících** (kulturních). Právě pojmenování »individualizujících« je velmi důležité pro řešení celé otázky. Avšak ani individualizující vědy nemohou postihnout v

individuích celou skutečnost, nýbrž musí činit jakýsi výběr. Ale ten výběr nemůže být libovolný, nýbrž musí se řídit vztahem k hodnotám. Historik nesmí hodnotit, to je chválit nebo hanět podle svých osobních zálib, nýbrž objektivně vztahovat historické události a osoby k obecně platným hodnotám. jako jsou náboženství, právo, mravnost, věda, literatura, umění, hospodářství a technika. Musí tedy historik vybírat z proudu dějin to, co je objektivně významné a hodnotné. Ovšem má-li se naprosto vyloučit jakýkoliv subjektivismus v hodnocení, musí být nějak stanoveno, které hodnoty jsou vskutku obecně platné, což je ovšem úkol filozofie hodnot. Ten úkol splní filozofie hodnot tím, že ony hodnoty, vysouzené z historického pozorování kultury, aplikuje na skutečný život a tak nalezne třetí říši, v níž je naprostá totožnost skutečnosti a hodnot. Ta třetí říše se ustavuje tím, že chápeme smysl světa a života a tak nalézáme odpověď na otázky, kam spějeme a jakými normami se máme řídit, abychom dosáhli svého cíle.

Podobný názor na význam duchových věd jako bádenská škola projevuje i **Wilhelm Dilthey** (1833— 1911) zejména ve svém úvodu do duchových věd, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* 1883, doplněném studií *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* 1910. Základem duchových věd činí Dilthey psychologii, vymaněnou však z experimentální povrchnosti a vnějšnosti - a chápající obsah duševního života v jeho živých vztazích. Duchovědná psychologie musí být základem všech věd o společenském a dějinném životě lidstva. Poznávací proces duchových věd se liší od poznávacího procesu přírodních věd hlavně tím, že ve vědách duchových je základem zkušenosti individuum a čin, a pramenem poznání skutečnosti, jaká opravdu je (Realität, wie sie ist), je takzvané znovuprožití (Nacherleben), nikoli nejasné obecniny.

Po celý život usiluje o překonání historismu **Ernst Troeltsch** (1865-1923) a historickou metodou dospívá k takzvanému náboženskému apriorismu, podle něhož naše vědomí poznává vyšší duchový svět a priori. Avšak dějiny samy, v nichž Troeltsch stále naráží na neproniknutelné jádro individuality, osobního rozhodování a tvořivé činnosti, neodhalují božský prvek. To může jen náboženství, které Troeltsch prožívá jako autonomní sílu života. Avšak vystihnout souvislost náboženského živlu s nekonečným tvořením dějin je sice nejvyšší cíl vší životní moudrosti, ale přesahuje všechny řešitelné úkoly filozofie dějin. A tak končí Troeltsch zjištěním, že *»veškeré poznání je konec konců podmíněno prakticky a účelově, takže vzhledem ke všemu konečnému nikdy není poznání o sobě, nýbrž vždy zároveň výběrem a utvářením konečného ve službách duchového rozvoje«* (*Der Historismus und seine Ueberwindung*, Berlin 1924, p. 81).

Právě ojedinělé a osobní, rozhodování a čin konkrétního člověka to jsou, jež určují meze myšlení v soustavách a celcích. Skutečnost »existence« je to, co vymezuje krajní možnosti poznat obecné a odvozovat ojedinělé z obecného. Jinými slovy, existence ojedinělého a konkrétního člověka je hranice i krize idealismu, pokud se jím rozumí prvenství obecného. A řekl-li Ranke, že historie je věda i umění, je možno přisvědčit, ale nutno dodat: víc umění než věda.

III.

FILOZOFIE DĚJIN

Po své vnitřní stránce se jeví lidské dějiny jako spor úsilí o vytvoření organizované společnosti a úsilí o svobodu osobnosti na straně jedné a jako mocenský zápas skupin a jednotlivých

osob na straně druhé. Po své vnější stránce se pak jeví jako ustavičný boj státních útvarů o životní prostor a rozšíření moci. a konečně po vnitřní i vnější stránce se jeví jako stálé prolínání prospěchu a ideálu.

vyvěrají tudíž dějiny

1. z instinktivní i vědomé potřeby společenského života i z její přirozené protivy, to je z individuálního i kolektivního egoismu;
2. z vůle k moci v jejích nejrůznějších podobách, jako jsou mocenské úsilí jedinců uplatňované buď nad společností nebo pro společnost, snaha rozšířit moc na cizí společnost, na společnost přenesená vůle k moci;
3. z idealismu, to je z touhy uskutečnit „pravou“ dokonalou a pravedlivou společnost, státní, kulturní nebo náboženskou.

z toho přediva sil a tužeb vystupuje trojí problém:

1. problém rovnováhy společnosti a osoby se zřetelem k dvojí stránce lidské přirozenosti, individuální a sociální a se zřetelem k dvojímu sklonu člověka, sebeuplatňovacímu a spolčivému;
2. problém rovnováhy organizovaných společností se zřetelem k dvojí stránce společnosti, jež se jeví potlačováním individuálního sobectví uvnitř a uplatňováním kolektivního sobectví navenek;
3. problém rovnováhy prospěchu a ideálu vzhledem k podvojně povaze člověka jako bytosti přírodní a duchové.

Odjakživa doufal člověk, že se protivy nějak vyrovnají a že svět dospěje k vyšší jednotě a harmonii. Avšak »vyrovnání« a »harmonie« jsou pojmy, které značí konec pohybu. Život je v podstatě protichůdný pohyb, ustavičné střetání prvku racionálního a iracionálního, tvaru a netvárnosti, smyslu a

nesmyslnosti, nutnosti a svobody. »Překonat« ty protivy znamená zastavit pohyb života. »Vyrovnán« je člověk, až leží na prkně.

Je jisté, že v té »rovnovážné« problematice se nemůžeme cele přiklonit ani na jednu ani na druhou stranu: tedy ani individuum, ani kolektivum; ani egoismus, ani altruismus; ani příroda, ani duch; nýbrž to vše, ale nic z toho výhradně. Kdybychom například pokládali s Nietzschem příchod nadčlověka za „cíl“ dějin, musela by se společnost stát pouhou podnoží toho jedinečného jedince. A kdybychom s Kantem pokládali stát za cíl dějin, museli bychom si uvědomit, že dokonalý stát je možný jen na útraty jedince. Podobně kdybychom nepožadovali potlačení individuálního egoismu, nemohla by se společnost ani ustavit ani udržet. A kdybychom požadovali potlačení individuálního egoismu, nemohla by se společnost ani ustavit, ani udržet. A kdybychom požadovali potlačení kolektivního egoismu, vydali bychom blaho společnosti na milost i nemilost dravých imperialistických tendencí. A konečně kdybychom s historickými materiály pokládali hmotné zájmy a výrobní vztahy za jedinou základnu dějinného procesu, nebyli bychom praví přirozeností člověka, jemuž nestačí ukojení hmotných potřeb, právě tak, jako bychom ji nebyli právi, kdybychom neviděli, že Člověk není pouhý duch a že i jeho duchovní život má hmotné předpoklady.

A poněvadž jak život jedince, tak život lidstva je svár, protiv, stálá oscilace mezi protilehlými póly a podstatné napětí, mají i dějiny dramatický, ba více: tragický ráz. Barbaři boří nádherný antický svět. Rodící se křesťanství je po tři sta let krutě pronásledováno. Konkvistadoři ničí kulturu Inků a Aztéků. Humanismus ústí v náboženskou revoluci a duchovní rozštěpení Evropy. Osvícenství osmnáctého století končí hrůzami

francouzské revoluce. První světová válka je dračí setbou nových mezinárodních sporů. Poválečné hospodářské a sociální krize uvrhují národy do epidemie fašismu a nakonec do třetího světového konfliktu, jehož závěrem není vyřešení, nýbrž přiosťření všech dosavadních krizí. Uváží-li se, kolik životů a hodnot přišlo nazmar moderním technickým válčením, je zřejmé, že optimismus má v dnešním světě pramalé oprávnění. Dovolávaje se přetvářecí tendence lidského rozumu (Verstand als Versteller des Erlebens) pokládá Theodor Lessing dějepis za dodatečné vkládání smyslu do toho, co nemá smyslu:

»Dějinná souvislost, přehled, vývoj, smysl mohou být jen tam, kde zážitky již se staly historickými, to jest, když už v nich nevězíme, nýbrž když už jsme Je zjistili, to znamená přetvořili a tím od sebe odloučili. Ohromí-li nás nějaká událost, velká ztráta, úmrtí, nešťestí, stupňuje se hned nesmírně činnost našeho vědomí a neustává, dokud neučiní nepochopitelné »pochopitelným«, Čili dokud to nezkreší tak, aby se to hodilo do zvykové soustavy našeho nazírání. A nelze-li to žádným jiným způsobem uskutečnit, to jest vybočuje-li historické pozorování úplně ze všech nám známých souvislostí, objevuje se v nás tendence nebrat je na vědomí; je opouzďřováno jako cizí látka, podobně jako bakterie, které nemohou být jiným způsobem zneškodněny, tvoří v tělesné tkáni izolované ostrůvky. Historie jako sebevědomost celého národa pracuje přesně podle stejných psychologických zákonů, podle nichž vědomí jedince utváří svou vlastní historii; zkresluje vše, co porušuje souvislost a ideál souvislosti, a to tak dlouho, až se to do souvislostí hodí, a naproti tomu všechno, co nemůže být nijak logicky stkáno, nechává opouzďřeno stranou.« (Theodor Lessing, Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen. Oskar Beck, München 1921, p. 68—9).

Avšak Lessing zůstává se svým skepticismem celkem na povrchu a v syntetické části své knihy si vypomáhá planým psychologizováním a mytologizováním na téma Weltgeschichte ist Weltgedicht. I když vládní smyslu do dějin je v mnohých případech jen výrazem lidských přání, není tím ještě prokázáno, že dějiny nemají smyslu vůbec. Dějiny nejsou pouhé pokračování procesů přírodních. V dějinách se projevuje především lidská vůle. A zkoumáme-li svůj nejvnitřnější poměr k dějinám, shledáváme, že se známe právě k jejich tragickým stránkám. Historické hrůzy nesrážejí člověka k zemi, nýbrž učí ho hrdinství a oběti, která je největším projevem a důkazem lidské svobody. Člověk cení více obět než úspěch, schopnost snášet neštěstí více než štěstí. A zná-li se člověk k tragedii dějin, zná se tak ke své nejhlubší podstatě. Šťastný stav lidstva, jež slibují uskutečnit sociální utopisté, by mohl být uskutečněn jen násilím a početní převahou. Avšak ztrácí-li člověk svobodu, ztrácí ve svých vlastních očích i smysl a hodnotu. A ze všeho donucování nejnesmyslnější je donucování k dobrému, neboť dobro stojí svobodou a padá nesvobodou.

Je zvláštní, že Řekové nevytvořili filozofii dějin. Podle výkladu Windelbandova převládal v jejich myšlení pojem přírody a kosmu tak, že časový sled dění byl pokládán vždy za něco druhotného, za něco bez metafyzického významu. Přitom zkoumala řecká věda nejen ojedinelého člověka, nýbrž i celé lidstvo se všemi jeho osudy, činy a strastmi jen jako nějakou epizodu a jako přechodný útvar světového procesu opakujícího se podle věčných a neměnných zákonů. Otázka, jaký smysl má historie lidstva a jaká je souvislost historického vývoje, nebyla jako taková nikdy dána a nikdy ani žádnému ze starých myslitelů nenapadlo se jí obírat. Vlastní příčina, proč Řekové nevytvořili filozofii dějin, byla v tom, že nedospěli k pojmu svobody a věřili v osudovost, kterou vyjadřovali různými

jmény: heimarmené osud, moira úděl, aisa sudba, tyché náhoda. Řecké dějepisectví je bezvýhradně ovládáno představou nutnosti. U Herodota je to neosobní osudový princip, jemuž podléhají bohové i lidé. Thukydides, který byl žákem mechanistického fyzika Anaxagory, se neustále snaží líčit chod lidských věcí jako nějaký přírodní proces podrobený neúprosné kauzalitě. Avšak bez pojmu svobody, jenž určuje dramatismus dějinného procesu a jeho tragiku, je pojem dějin nemožný. Není-li svobody, není světového procesu, nýbrž místo něho nutná, dokonalá a předem stanovená harmonie. Smyslem dějin nemůže tudíž být žádné fatum ani nemesis a vůbec žádná osudovost, neodvratnost, ať už by se rozvíjely lineárně (přímka je symbol pokroku) nebo cyklicky (kruh je symbol věčného návratu věcí) nebo konečně spirálně (spirála je symbol pokroku ve spojení s věčným návratem věcí). Z téhož důvodu nemůže být smyslem dějin pokrok chápaný ve smyslu biologickém, jak si jej pod vlivem evoluční teorie mnozí před stavují. Kdyby smyslem dějin byl takový pokrok, znamenalo by to, že každý právě dosažený stupeň vývoje se všemi svými hospodářskými, sociálními, kulturními a politickými »vymoženostmi« by se mohl, ba musil pokládat za stav oprávněný a ospravedlněný právě nutností přírodního vývoje, za který nikdo není odpovědný.

Odmítnutí nutného pokroku jako smyslu dějin není odmítnutí ideálů a norem, které se v dějinách uskutečňují, ani proměn, kolísání a obnov v historickém dějství a dokonce ne ustavičných dějinných konfliktů, jimiž se dramaticky projevuje život lidstva. Je to však odmítnutí představy, že dějinný proces v čase a prostoru směřuje pravidelně, přímo a nutně k něčemu stále vyššímu a dokonalejšímu. Není pokroku z nutnosti, nýbrž jest jen pokrok ze svobody. **Berdjajev** vidí v představě pokroku z nutnosti přímé popření principu svobody. Ta představa znamená

uctívání budoucnosti na úkor přítomností a minulosti a proměňuje každou lidskou generaci v pouhý nástroj k dosažení konečného cíle: dokonalosti, moci a blaženosti budoucího lidstva, již nikdo z žijících dnes nebude účasten. Učení o pokroku bez svobody nebo z nesvobody spojuje bezměrný optimismus vzhledem k budoucnosti a bezměrným pesimismem vzhledem k minulosti a řeší lidský úděl ne v oblasti věčnosti, nýbrž v časovém proudu dějin, v nějakém okamžiku budoucího času, který v poměru k ostatním předchozím okamžikům vystupuje jako zžírající upír (*Nikolaus Berdjajew, Der Sinn der Geschichte. Versuch einer Philosophie des Menschengeschickes. Otto Reichl, Darmstadt 1925, p. 256—9*).

První náznaky filozofie dějin se objevují v **posvátných knihách národa izraelského**. Spisovatelé starozákonních knih, jak historických, tak prorockých, stále ukazují, jak blaho vyvoleného národa závisí na jeho věrnosti zákonu Hospodinovu. Příznačný je hebrejský název knih Paralipomenon: Dibrehajjamim — slova dnů, to je smysl dějin izraelských. A příznačný je ovšem i jejich obsah. Jejich autor chce přesvědčit novou židovskou obec, že má svědomitě zachovávat smlouvu, kterou učinil Jahve s jejími otci na Sinaji, zejména pak, že má přinášet obětí předepsané bohoslužebným řádem. Tu smlouvu jsou židé povinni zachovávat, poněvadž jsou potomky těch, kteří se za sebe i za budoucí pokolení slavně Bohu zavázali, že jí věrně budou dbát. A jako zdělili po otcích povinnosti, tak zdělili i právo doufat, že Jahve sliby dané otcům a dosud nesplněné splní jim. Žít věrně podle zákona Hospodina je třeba i proto, že dějiny národa Izraelského podávají nesčetné doklady o věrnosti Hospodina, odměňujícího ty, kteří jeho zákon zachovávají a trestajícího ty, kteří ho nedbají. Dějiny jsou tu brány ne jako osudové dění, které člověk nemůže změnit, nýbrž jako svobodný a živý vztah k Bohu Tvůrci a Zákonodárci.

Zvlášť jasně vystupuje souvislost generační: sliby předků jsou závazné i pro potomky, naděje otců může být splněna synům, za viny otců mohou pykat synové. To již je pravá filozofie dějin, to je pochopení kontinuity dění v čase a prostoru a jeho smyslu, inonrozákth aj.

Výraznou koncepcí světových dějin obsahuje **kniha proroka Daniele**, jehož život je spjat s vývojem východní světové říše od Nebukadnezara (605— 526), až po Kyra (538—529). Kniha začíná výkladem Nebukadnezarova snu o soše, jejíž hlava byla ze zlata, plece a paže ze stříbra, břicho a slabiny z mědi, lýtka ze železa a chodidla zčásti ze železa a zčásti z hlíny. Ta socha byla rozdrcena balvanem odděleným od hory »bez přispění rukou« (Dan 2, 27—45). Sen znamená: po postupném zániku Čtyř světových říší, Nebukadnezarovy, Belšazarovy, Kyrovy a Alexandrový, dá nebeský Bůh vzniknout království, které nebude rozbořeno na věky a nebude dáno jinému lidu, rozkotá a zahladí všechna království a potrvá na věky. (Dan 2, 44.) Horou lze rozumět Boha, balvanem spadlým »bez přispění rukou« příchod Kristův a věčným královstvím duchovní říši Mesiašovu. Čím méně bylo pro hříchy a cizí nadvládu splněno, co Jahve slíbil otcům, tím živější bylo v lidu židovském vědomí, že »jsou velký národ a slavný rod a že není Jiného Boha tak velikého, který by měl své bohy tak blízko jako je blízko jejich Bůh při všech jejich modlitbách« (Deut 4, 6) a tím více se v nich budila myšlenka na příští mesiánské království. Tou ideou utěšovali svůj lid starozákonní proroci, jí připravoval Jan Křtitel, poslední prorok Starého Zákona, předchůdce Kristův, cestu Páně: *»Čiňte pokání, neboť se přiblížilo království nebeské«* (Mat 3, 2). Království Boží je poslední slovo Starého zákona a první slovo Zákona nového. To je první a úvodní myšlenka Kristova veřejného vystoupení: *»Čas se naplnil a království Boží se přiblížilo«* (Mar 1, 15). To království Boží však není splnění politických tužeb židovského národa, jak si to představovali

farizeové, nýbrž duchovní říše, jejímiž údy se mohou a mají stát všichni lidé, tedy i pohané, zatím co mnozí židé pro svou nevěru z něho budou vyloučeni: *»Mnozí přijdou od východu i od západu a budou stolovat s Abrahámem, Izákem a Jakubem v království nebeském; synové království však budou vyhnáni ven do tmy; tam bude pláč a skřípění zubů«*. (Mat 8, 11 — 12.).

Tím je naznačen společný cíl lidstva: říše Boží ustavená poznáním a milováním pravého Boha. Podle výkladu svatého Pavla všichni lidé potřebují ospravedlnění, židé i pohané. Pro pohany není omluvy, *»neboť ač poznali Boha, neoslavili ho jako Boha, nýbrž klaněli se tvorstvu místo Tvůrci, a proto je Bůh vydal v žádostech jejich srdce nečistotě a hanebným náruživostem«* (Řím 1, 18—23}. Dějinný proces se tak jeví jako nejhlubší součinnost Boha a člověka, božské milosti a lidské svobody. Prostředníkem té součinnosti je Mesiáš, jenž *»za svého pozemského života obětoval s hlasitým voláním a se slzami prosby a modlitby k Tomu, jenž ho mohl vysvobodit od smrti, a pro svou úctu k Bohu byl vyslyšen. A přesto — i jako Syn Boží — musil poznat poslušnost svým utrpením. Tak byl přiveden k slávě a stal se původcem věčné spásy pro všechny, kteří ho poslouchají, a od Boha Otce byl nazván "prostředníkem nové úmluvy, aby skrze smrt podstoupenou na vykoupení za hříchy spáchané za první úmluvy dostali zaslíbené věčné dědictví ti, kdož jsou povoláni«* (Žid 9, 15).

I ti, kdo popírají, že by dějiny měly náboženský nebo specificky křesťanský smysl, nepřímou jej potvrzují tím, že i jejich myšlení je v podstatě mesiánské a prorocké. Je-li nějaká filozofie dějin, je prorocká a mesiánská — a nemůže být jiná, to znamená také, že nemůže být vědecká, poněvadž není možná věda o tom, co se dosud nestalo a nenaplnilo. Tak dělí Hegel dějiny na tři období, z nichž první je thesis, druhé antithesis a třetí synthesis: v tom

třetím se ustaví dokonalý řád a zvítězí rozum. Comte věří, že po teologickém a metafyzickém stadiu dějin nastane stadium pozitivní, v němž bude veškerý život určován vědou. Marx věří, že po období kapitalistického vykořisťování a zotročení člověka nastane období vítězného socialismu, že proletáři, jakási mesiánská, vyvolená třída, osvobodí nejen sebe, ale i celé lidstvo a zřídí beztřídní a bezstátní říši spravedlnosti. Novodobí osvícenci od Condorceta a Herdra hlásají dějinný pokrok ve smyslu neomezeného zdokonalování člověka a stálého rozvoje humanitních ideálů. Všichni filozofičtí evolucionisté, ztotožňující evoluci a melioraci, jsou přesvědčeni o přístím fyzicky i duševně dokonalejšího člověka a jejich víru vyvrcholuje Nietzsche svým snem o nadčlověku. Ty a podobné představy, které jistě nejsou založeny na vědě, je nutno pokládat s Berdjajevem za sekularisovanou podobu křesťanské ideje království Božího jakožto základního tématu obecných dějin. (*Nicolas Berdiaeff, Dialectique existentielle du divin et de l'humain. J. B. Janin, Paris 1947, p. 205—222*).

Tím je dána i odpověď na otázku, je-li nějaká filozofie dějin možná. Tu odpověď formuluje Maritain v tom smyslu, že v rukou pouhého filozofa, který uznává toliko světlo přirozeného rozumu, se filozofie dějin stává buď něčím bezvýznamným anebo se vydává v nebezpečí mystifikace, poněvadž nutně předpokládá data prorocká, kterých ovšem pouhý filozof nemá. A proto otázka možnosti filozofie dějin je kladně řešitelná, jen když připustíme takovou filozofii, v níž přirozené poznatky jsou prozařovány světlem víry a teologie. Teprve tehdy, zachovávající arci nadále v mnoha bodech povahu dohadů a domněnek, může se ustavit určitá filozofie dějin, hodná jména filozofie nebo moudrosti. (*Jacques Maritain, Humanisme intégral, F. Aubier, Paris 1936, p. 257*).

Maritain se obíral problematikou historie a filozofie dějin i později a výsledky svých úvah uveřejnil pod názvem *O filozofii dějin* (*On the Philosophy of History*. New York 1957). Ryze faktová historie je podle jeho názoru naprosto nutná, není to však »věda«, jak si to představoval pozitivismus 19. století. Historie má co činit jen se zvláštním, konkrétním a nahodilým, kdežto věda má co činit s obecným a nutným. Výklad, který podává historik jako historik, je výklad individuálního, individuálními okolnostmi, motivy nebo událostmi. Je to druh bezprostředního intelektuálního přístupu ke zvláštnímu a zejména z té příčiny naráží historie na nevyčerpatelné. Historická pravda je faktická, nikoli racionální.

Nemůže-li se historie povznést nad popis jednotlivých faktů, je zřejmé, že jejich smysl nemůže být vědecky poznán. Zbývá pak otázka, jak je možná filozofie dějin, není-li historie vědou. »Tomistická filozofie si nečiní nárok, aby rozbírala kola a páky dějin lidstva za tím účelem, aby uviděla, jak ta historie pracuje, a intelektuálně ji zvládla. Historie není pro ni problém vyžadující řešení, nýbrž tajemství, o kterém je třeba hloubat: tajemství, které v některých směrech stojí nad naším chápáním do té míry, jak závisí na Božích smyslech, a v jiných směrech pod naším chápáním do té míry, jak zahrnuje hmotu a náhodnost a závisí na nebytí, které do ní vnáší člověk, když páchá zlo. Jedná se tedy jen o to, abychom v takovém nevyčerpatelném předmětu postřehli určité, rozumem postižitelné aspekty, které zůstanou vždy zvláštní a rozdrobené.

Filozofie dějin je částí morální filozofie, která je nemožná bez vyššího světla teologie. A tak odděluje Maritain filozofii dějin od teologie dějin v tom smyslu, že filozofie dějin zkoumá výlučně posloupnost lidských realit z hlediska jejich dočasných a kulturních rozměrů, kdežto teologie zkoumá lidské vztahy výlučně z hlediska věčné spásy. To znamená, že neexistuje

ucelená nebo adekvátní filozofie dějin, není-li spojena s nějakými prorockými nebo teologickými údaji.

Maritain navrhuje hrubý voluntarismus subjektivistických koncepcí a uznává, že v historickém procesu je určitá nutnost, která nezávisí na vůli a vědomí lidí. Ačkoliv se dějiny vcelku jeví determinovány a člověk nemůže libovolně měnit jejich kurs podle svého přání, může však v nich vytvářet nové proudy, které prolínajíce se s proudy a silami už existujícími, dodávají historickému období specifickou orientaci, jež není vývojem stanovena předem. Zákony dějin rozděluje Maritain na dvě skupiny. První skupina jsou axiomatické formule či funkční zákony, jež vyjadřují vztah mezi některými rysy postžitelnými rozumem a některými obecnými objekty myšlení. Druhá skupina jsou typologické formule či vektorové zákony, které demonstrují mnohost věků a týkají se jednotlivých vektorů neboli segmentů dějin a jejich vzájemných vztahů. Tak mezi axiomatickými formulami figuruje »zákon dvojakého rozporného pokroku«, podle něhož se dějiny rozvíjejí současně ve směru dobra i zla, »zákon světového významu historických událostí«, podle něhož důležité události, ať se sběhly kdekoli, dotýkají se celého světa, »zákon hierarchických prostředků«, který upevňuje převahu mírových prostředků nad prostředky násilnými a převahu evoluce nad revolucí. Mezi vektorovými zákony uvádí zákon přechodu od civilizace »svaté« k civilizaci »světské«, »zákon politického a sociálního zrání národa«, který se projevuje v růstu demokracie a samosprávy.

Je nepopíratelné, že historický proces probíhá rozporně a často i antagonisticky. V každém okamžiku nám ukazují dějiny lidstva dvě tváře: jedna z nich dává důvod k optimismu, druhá k pesimismu. Mravní zlo však má své kořeny jen ve svobodné lidské negaci. Zlo je zápor, nebytí. Bez Boha nemůže člověk

učinít nic kladného, ale za zlo má plnou odpovědnost. Boží plán v lidských dějinách je stanoven nezměnitelně a jednou provždy. Byl však stanoven s ohledem na jeho ponižování člověkem, které Bůh ve své věčné přítomnosti vidí. Člověk tak vstupuje do věčného plánu, nikoli však proto, aby jej změnil. Vstupuje do samého jeho stanovení a věčného potvrzování tím, že může říci NE.

Odmítá racionalistický optimismus Condorcetův, odsuzuje Maritain zároveň i pesimistické teorie historického koloběhu stejně jako absolutní relativismus existencialismu a věří ve společenský pokrok, který však není jen ve vývoji vědy a techniky, nýbrž především ve vývoji mravního vědomí člověka. *Zákon mravního pokroku je nejdůležitějším zákonem ve filozofii dějin.* (p. 104.) Maritain je dalek hlásání lhostejnosti k světu a nečinnosti jakož i jakéhokoliv spoléhání na milosrdenství Boží. Jakmile je člověk v dějinách, musí jednat, i když nemůže předvídat následky svých činů: *»Dobře ví, co chtěl vykonat, ale neví, co ve skutečnosti vykonal a čemu to posloužilo. Ale musí se snažit, aby jednal správně — a o statní ponechat Bohu.«*

IV.

TEOLOGIE DĚJIN

Nikde více než v otázce dějin platí Anselmovo slovo: *Credo, ut intelligam* (Věřím, abych rozuměl). Tážeme-li se, která teologické nauky hlavně pomáhají ustavit rozumu přijatelnou filozofii dějin, je třeba říci, že jsou to hlavně nauky

1. o Božské prozřetelnosti,
2. o jednotě lidského pokolení,
3. o dědičném hříchu,
4. o vykoupení.

1. Kdo věří v Boha a ve stvoření světa, musí důsledně věřit i v Božskou prozřetelnost. Boží péče o stvořené bytosti vyplývá přímo ze samého pojmu Boha, jeho moudrosti, dobroty a všemohoucnosti, nepřímo pak z fyzického a mravního řádu.

2.

Božskou prozřetelnost popírají:

- a) **materialisté**, kteří tvrdí, že světová hmota trvá od věčnosti a vlastními silami s naprostou nutností se vyvíjí;
- b) **pantheisté**, kteří ztotožňují Boha a přírodu a učí, že božstvo se ve světě imanentními silami nutně rozvíjí a zdokonaluje;
- c) **fatalisté**, kteří nejen svět, nýbrž i samo božstvo podřizují nezměnitelnému osudu;
- d) **deisté**, kteří sice připouštějí existenci Boha a stvoření, ale tvrdí, že Bůh se o stvořený svět dále nestará;
- e) **dualisté**, kteří přepokládají dva věčné principy, jeden dobrý a druhý zlý, vše dobré připisují principu dobrému a vše zlé principu zlému.

Jmenovaní bloudí v nauce o prozřetelnosti jaks i »per defectum«, pokud popírají jakýkoliv zásah nadsvětné bytosti v běh přírody a lidského života nebo pokud to zasahování ztotožňují se světovou činností. Negace prozřetelnosti připouští poměrně laciné řešení nejtěžšího problému lidského života a dějin: problému zla. Není-li Boha vůbec nebo ne-ní-li Boha transcendentního anebo nestará-li se Bůh o svět či dokonce vládne-li světu kromě principu dobra i nějaký jemu rovnomocný princip zla, je problém zla vyřešen bez obtíží. Věřícímu v prozřetelnost Boží je však těžkou záhadou, proč Bůh nechává trpět i nevinné, proč dokonce i svého Syna vydává na smrt a své věrné nechává hynout v žalářích a na popravištích. Kristus sám na otázku učedníků týkající se slepého od narození: »Mistře,

kdo zhřešil, tento či jeho rodiče, že se narodil slepý?» odpovídá: »Nezhřešil ani tento ani jeho rodiče, ale stalo se to, aby se na něm zjevily skutky Boží« (Jan 9, 2—3). Na otázku metafyzickou: proč? dává odpověď etickou: nač či k čemu. »Aby se na něm zjevily skutky Boží« může mít dvojí smysl: trpící má snášet bolest a tak dosáhnout mravní dokonalosti — nebo: trpící má být jiným podnětem, aby mu pomáhali, a tak konali skutky Boží, to jest skutky lásky. To je mravní a tudíž prozřetelnostní smysl bolesti.

Proti popěračům božské prozřetelnosti stojí popěrači vlastní lidské činnosti a lidské svobody, kteří zase nadsazují »per excessum«. Především jsou to **okasionalisté** (Descartes a Malebranche), podle nichž Božská vůle je jedinou příčinou činností všech stvořených bytostí, které samy nic nepůsobí, nýbrž jsou trpné a nanejvýš svými změnami dávají Božské vůli příležitost (occasio) k činnosti. Okasionalismus ústí nutně do **pantheismu**, poněvadž stvořené bytosti bez vlastní činnosti by splývaly s božstvem v jednotu. A konečně »per excessum« bloudí i **luteráni, kalvinisté a jansenisté**, kteří stupňují Boží vliv na lidské činnosti tou měrou, že přitom popírají lidskou svobodu.

2. Zjevenou pravdu o jednotě lidského pokolení prohlásil svatý Pavel v Athénách, když mluvil na areopagu: *»Bůh učinil z jednoho (praotce) celé lidské pokolení, aby přebývalo na celé zemi«* (Sk ap. 17, 26).

Druhou jednotu lidského pokolení popírají tak zvaní **polygenisté**, kteří se dovolávají morfologických, fyziologických a psychologických rozdílů mezi lidskými plemy a soudí, že lidské pokolení nemá jednotný původ.

Naproti tomu **monogenisté** vysvětlují plemenné rozdíly podnebím, způsobem života a dědičností a jako důkaz jednoty lidského pokolení zdůrazňují hlavně skutečnost, že všechna lidská plemena se vesměs mezi sebou plodně kříží, a že duševní život všech lidí má jednotný ráz. (Vittorio Marcozzi S. J., *La vita e l'uomo. Problemi di biologia e di entropologia. Casa editrice Ambrosiana, Milano 1946, p. 365 až 369*).

3. S naukou o jednotě lidského pokolení souvisí nauka o **dědičném hříchu**. První člověk nebyl jen tělesnou hlavou, praotcem lidstva, nýbrž i jeho představitelem a zástupcem. Pokud jednal ve jménu svém, když neposlechl Boha, je to jeho hřích osobní; pokud jednal jako zástupce lidstva, je to hřích dědičný, který i se svými zlými následky, hlavně se ztrátou nadpřirozených darů Božích, přešel na všechny lidi, kteří od něho pocházejí. Tak praví svatý Pavel, že »*skrze jednoho Člověka přišel hřích na tento svět a skrze hřích smrt a tak na všechny přišla smrt, poněvadž všichni zhřešili*« (Řím 5, 12).

Dědičný hřích je hříšný stav spočívající v privaci posvěcující milosti. Následkem hříchu Adamova je i ztráta původní harmonie duchové a smyslné stránky lidské přirozenosti (donum integritatis), jejíž místo zaujala nezřízená smyslová žádostivost a s ní souvisící oslabení lidské přirozenosti, jež se projevuje náchylností rozumu k bludu a příklonem vůle k zlému, a konečně je následkem toho hříchu tělesná i duševní strast a tělesná smrt. Bludně učili o dědičném hříchu **pelagiáni**, kteří tvrdili, že stav prvních lidí před hříchem byl zcela přirozený a že první lidé nebyli určeni k nadpřirozenému cíli a že neměli od Boha ani nadpřirozených ani mimopřirozených darů. Hřích Adamův byl podle jejich učení jen hřích osobní a lidská přirozenost nebyla jím nijak změněna — byl jím dán jen špatný příklad ostatnímu lidstvu. Následky dědičného hříchu je třeba pokládat za nutné vlastnosti lidské přirozenosti.

Luteráni, kalvinisté a jansenisté pak hlásali, že dědičný hřích záleží v nezřízené smyslnosti (*inordinata concupiscentia*) a ta že je pozitivně zlou vlastností lidské přirozenosti, jakousi bytně zlou vlohou, jež působí, že člověk je zcela zkažen a dobra neschopen.

S naukou o dědičném hříchu pak souvisí křesťanské učení o vykoupení lidstva. Tu souvislost vyslovuje svatý Pavel: *»Umřelo-li jich mnoho proviněním toho jednoho, tím spíše se daru milosti Boží dostalo milostí jednoho člověka, Ježíše Krista, mnohým v míře přehojné«* (Řím 5, 15). A *»jako se neposlušností jednoho člověka stalo jich mnoho hříšníky, tak se poslušností jednoho stane jich mnoho spravedlivými«* (Řím 5, 19).

Vykoupení lidstva není myslitelné jako čin pouhého člověka — poněvadž činy pouhého člověka, jakkoli vznešené a dokonalé, nejsou sto vyvážit viny celého lidstva. A také není vykoupení myslitelné jako čin pouze Boží, poněvadž Bůh by tak dával zadostiučinění sobě samému. Vykoupení je **dílo Bohočlověka**, Ježíše Krista, který v jednotě osoby božské spojuje dvě přirozenosti, božskou a lidskou. A tak jeho láska a oběť na kříži mají hodnotu nekonečnou a v důsledku toho jeho zadostiučinění božské spravedlnosti je nadbytné (Ef. 1, 7).

Jako duchovní hlava lidstva a Vykupitel je Ježíš Kristus střed a král všeho stvoření- *»On jest obraz neviditelného Boha, prvorozený ze všeho tvorstva. Vždyť v něm bylo stvořeno všechno na nebi i na zemi: viditelné i neviditelné: ať jsou to trůny nebo panstva nebo knížata nebo mocnosti. Všechno je stvořeno skrze něho a pro něho. A on stojí v čele všeho a všechno má v něm své trvání«* (Kol 1, 15— 17).

Bludné názory na vykoupení lidstva vyplývají buď z popírání nadpřirozeného řádu vůbec nebo z popírání Kristova božství zvláště. Podle pelagiánského učení dal Kristus svým utrpením a smrtí jen dobrý příklad a tak lidem usnadnil dosažení spásy. Podle protestantského učení vzal na sebe Kristus a vytrpěl nejen časné, nýbrž i věčné tresty lidstva (satispassio) a tak mu zjednal beztrestnost (impunitas). Milostí Kristovou se však hříšníku jeho hříchy neodpouštějí, nýbrž jen přikrývají; spásy nedochází člověk svými dobrými skutky, nýbrž pouhou vírou v zásluhy Kristovy.

Idea vykoupení prostupuje jak náboženské, tak filozofické představy lidstva všech dob. Spasitel se objevuje ve starých náboženstvích buď

a) jako **mýtická postava**: Osiris v Egyptě, Marduk v Babylonii, Adonis v Sýrii, Attis v Malé Asii, Mithras v Iránu, Orfeus-Dionysos v Řecku, Šiva v Indii;
nebo

b) jako **historická osobnost**, která se buď za spasitele vydávala nebo byla za spasitele vyhlášena: tak byli ve starověku jako spasitelé (sótéres) ctěni Pythagoras, Apollonius z Tyany, Maní, Buddha. Do pozadí ustupuje idea vykoupení v náboženství čínském, japonském, raně řeckém a islámském. Avšak ústřední význam má v brahmanismu a buddhismu.

Ve filozofických soustavách je možno rozeznávat čtyři druhy vykupitelských ideí:

a) **vykoupení poznáním** podmíněné obratem od vnějšího světa a potlačením smyslnosti a životní vůle (Buddha, Sokrates, Platon, Epiktet, Plotin, Spinoza, Schelling, Schopenhauer, Ed. v. Hartmann, Eucken);

b) **vykoupení plněním povinností** a sebevládou (Kant, Fichte);

- c) **vykoupení výchovou** k silnému a krásnému lidství (humanitní ideál renesance, Nietzsche, Hornefer);
- d) **vykoupení hospodářskou a vědeckou činností** směřující k překonání pozemských strastí (Marx, Engels, Oswald, Haeckel).

ad: 1.

Historie není a nemůže být pouhé zaznamenávání událostí. Událostí vyžadují výkladu. Zhruba vzato jsou jen dva možné výklady dějinných událostí. První je deterministický, druhý providenční. Podle prvního se věci tak staly proto, že

- a) buď vládne světu neodvratné fatum, nebo
- b) svět je pouhou evolucí universální duchové podstaty, anebo
- c) historické dějství jest jen pokračováním a obdobou dění přírodního, anebo konečně

d) že historické dějství je to vše dohromady, jak si to představuje například **Kurt Breysig**, když pokládá dějiny za pokračování a jakési zrcadlení dění světového. Existuje prý jednota životního běhu lidstva a dění světového. Svět byl nejprve prajednota, která se rozdělila do tří vývojových skupin: první je říše anorganická, to jest říše nejmenšího

a největšího, elektronů a hvězd; druhá je říše organická a třetí říše lidská. Svět je podstata duchová, poněvadž je v něm řád a zákon. Breysig se vrací k Heglovi a tvrdí, že cíl světového vývoje je v tom, že světový duch se poznává. I ve světovém dění je rozum, fantazie, tvůrčí síla, vůle a cit. Paměť v dějinách je jen obdobou paměti lidské: kotví v paměti světa a projevuje se opakováním forem. Na základě moderních názorů o podstatě hmoty a

energie podává pak Breysig fyzikální obraz světa a snaží se postihnout, jak se přírodní zákony odrážejí a krystalizují v dějinách lidstva. Přitom se stále dotýká tvůrčího napětí, která se projevuje ve světě i v dějinách. Svět a jednotlivé jeho části chápe individuálně jako celky a historické osobnosti jako mocná

ohniska, kolem nichž se soustřeďují události. (*Kurt Breysig, Naturgeschichte und Menschheitsgeschichte. Walter de Gruyter, Berlín 1933.*).

Podle druhého, providenčního výkladu, se věci tak staly, protože se ve světě uskutečňuje věčný Božský záměr, a to v součinnosti Boží prozřetelnosti a lidské svobody. Jako dělník, když osekává kámen, si neuvědomuje jeho určení, dokud ten kámen není položen na místo, které mu přísluší podle plánu stavitelova, tak i ve stavbě věků, kde každý národ osekává svůj kámen, lze po dokonáních událostech zkoumat, jakou úlohu měl ten nebo onen národ v božském plánu, vysvětlovat jeho rozkvět nebo úpadek podle speciálního poslání, které mu dala božská prozřetelnost, a chápat, že různé říše povstávají a povznášejí se ctnostmi, hynou pak nepravostmi, jak ukázal **svatý Augustin** v prvních knihách *De civitate Dei* kritikou římského imperialismu a jak to ukazují jeho pokračovatelé od Salviana (*De gubernatione Dei et de justo Dei praesentque judicio libri VIII* 438/39) až po Bossueta (*Discours sur l'histoire universelle* 1681).

V duchu Písma a církevního učení je třeba kromě Boha a člověka uznávat i třetího svobodného činitele dějin, totiž d'ábla. Dábel je podle slov Kristových »kníže tohoto světa« (Jan 16, 11), ne sice v tom smyslu, že by vládl světu jako svému vlastnictví, nýbrž v tom smyslu, že zlí lidé se protíví Bohu a tím se dobrovolně dávají v jeho poddanství. Pak ovšem je třeba se tázat: děje se v dějinách vůle Boží? Děje se vůle člověka? Děje se vůle d'ábla?

Theodor Haecker odpovídá:

»Děje se podle různosti těch tří vůle všech tří. Ale je v tom ohromný rozdíl. Od věčnosti je Bůh Stvořitel a děje se jeho vůle. A není rovnosti mezi Ním a Jeho tvory, ať andělem či člověkem, nýbrž ne-překročitelná propast nerovnosti. On je pán dějin. On

chce, aby vůle rozumného tvora byla svobodná, je tudíž svobodná. A potud se děje v dějinách i vůle d'ábla i vůle člověka podle věčného záměru a to v nepřekročitelných mezích podstatné bezmoci vzhledem k tomu, co o sobě je možné, kdežto božská vůle je neomezeně svobodná a všech možností schopná a proto všemocná. Proto také užívá obojí vůle, vůle padlého anděla i vůle člověka k uskutečnění svých neměnných cílů a účelů. Neboť měrou těch tří rozdílných vůlí je potentia ve svém dvojím významu jako reálná subjektivní moc a jako reálná objektivní možnost, jež obě jsou jen v Bohu totožné. Myslit si ty tři nestejně síly, z nichž jedna, božská všemoc, je, jak řečeno, podle své nejvnitřnější podstaty nesrovnatelná, jako síly v dějinách spolu působící, vyžaduje těžkého a to znamená i bdělého myšlenkového úsilí. Ale máme-li mít na zřeteli veškeré dění, není jiné cesty. Před ničím neprožívá pravý myslitel a badatel větší obavu, než aby nevynechával něco z bytí, neboť ví, že jeho myšlení musí sledovat bytí. Úpadek evropské filozofie, i filozofie dějin, pokud vůbec nějaká byla, je v tom, že ta spasitelná obava byla ztracena a že se filozofové spokojili s „pohodlnější“ cestou.« (Theodor Haecker, *Der Christ und die Geschichte*. Jakob Hegner, Leipzig 1935, p. 91—2.

ad: 2.

Základním prvkem dějin je společenství. Jedinec jako jedinec nemá dějin. Dějiny jsou spojení mé existence s existencí druhých. Bez smyslu pro tradici nevzniká dějinné vědomí. A tradice není nic jiného než vědomí sounáležitostí generací. Kdo si nepřičítá svou vlastní minulost, bude si tím méně přičítat minulost předka. Individualista, který se pokládá za ojedinelou bytost bez vztahu k společnosti, musí nakonec ztratit i jakýkoliv dějinný smysl.

Dějinný smysl se zakládá na solidaritě. Křesťanství překonává individualismus nepodmíněnou sounáležitostí lidstva na základě stvoření a dědičného hříchu. Ale ta solidarita, jak již **Donoso Cortés** ukázal, není skutečnost poznatelná rozumem, nýbrž článek víry, a správně také dovodil, že novodobý socialismus je jen výpůjčka z oblasti Zjevení. (*Donoso Cortés, Der Staat Gottes. Eine katholische Geschichtsphilosophie. Badenia, Karlsruhe 1933, p. 300 sq.*)

Solidaritě nelze odvodit z rozumu, poněvadž pouhý rozum vede k vypočítavému sobectví. Také ji nelze vyvodit ze zkušenosti. Dává-li zkušenost za pravdu nějakému filozofickému systému, pak jistě ne tomu, který prohlašuje solidaritu, svobodu, rovnost a bratrství celého lidstva. Spíše dává za pravdu soustavě Hobbesově, podle níž přirozený a také původní stav lidstva je obecná, trvalá a současná válka.

Vzhledem k jednotě lidského pokolení jsou dějiny prvotně dějiny universální. Kromě nich jsou i dějiny partikulární. Ale to adjektivum partikulární již předpokládá universální. Nejlépe je možno říci, že v rámci universálních dějin jsou obsaženy i partikulární dějiny plemen a národů. Haecker upozorňuje, že křesťan může mít jasné ponětí o smyslu universálních dějin, jímž je návrat lidstva k Bohu, ale současně že může být v nejistotě o smyslu dějin partikulárních. Ale to už náleží k dějinám: na rozdíl od herců v dramatech, vybásněných lidmi, neznají herci dějin závěr svého dramatu: jsou výtvoři i utvářitelé, herci a dokonce i diváci svého dramatu současně.

»To je výsada, která jako každá výsada může vést k zneužití a k hříchu, porušili se jednota. Bez té výsady je ovšem člověk degradován na pouhého člověka činu (*Tatmensch*), který je pod zvířetem. Neboť i ve zvířeti je nějaká analogie dívání: pasivita, s jakou zvíře přihlíží tomu, co se s ním děje. »Přihlížení« člověka nejen k tomu, co se s ním děje, nýbrž i k tomu, co mocí své

svobody a vědomě dělá, je pasivita aktivní, předtucha duchovního Života; blažené přitakání tvůrčí hře moudrosti pro lásku.« (Theodor Haecker, *Der Christ und die Geschichte*, p. 95.)

ad: 3.

Dějiny nejsou jen pouhé dění, nýbrž i jednání, *res gestae*, jak říkali Římané. Něco se konečně děje i v oblacích, ale nejsou to dějiny, nýbrž jen dění.

Dějiny začínají a jsou jen tam, kde se rozhoduje. Rozhodnutí odděluje dějiny od rytmického a cyklického dějství přírodního, které bylo i před člověkem a je na člověku nezávislé. *Alea iacta est* praví Caesar přecházeje Rubicon. Caesar ví, co jsou dějiny. Dějiny jsou rozhodování.

Na počátku lidských dějin je rozhodnutí. Člověk se rozhodl proti Bohu. A to rozhodnutí má dějinný ohlas. Že minulost trvá v přítomnosti, na tom se zakládá odpovědnost. A minulost lidstva je vina. Vědomí viny prostupuje dějiny lidstva od nejstarších dob. A s ním je spojena touha po očištění, po vykoupení a smíření, jak svědčí oběti a očištné obřady všech národů. Jednota lidského pokolení se vyvrcholuje a potvrzuje vědomím společné viny. Vina lidstva však není přítomna jen ve vědomí lidstva, nýbrž je přítomna i svými následky. Pokud dědičný hřích znamená jen privaci takových darů, které by chyběly i v ryze přirozeném stavu člověka, nemůže se současný bědný stav lidstva pokládat za důkaz existence dědičné viny, nýbrž, jak Scheeben připouští, lze ji na základě toho stavu jen nepřímou a nejasně tušit. (Matthias Josef Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*. Herder, Freiburg im Br. 1941, p. 255.) Pascal má ovšem pravdu, když naopak ve zjeveném tajemství dědičného hříchu spatřuje vysvětlení lidské bídy. Na druhé straně však není neproniknutelným tajemstvím, že Bůh

mohl zachování a ztrátu těch darů učinit závislým na rozhodování hlavy a zástupce lidstva. Tajemstvím však zůstává, že Adamovou vlnou způsobený odvrát lidstva od Boha není pro lidské pokolení jen dědičným zlem, nýbrž i dědičnou vinou.

Bez zřetele ke skutečnosti zla ve světě nelze rozumět dějinám — tak právem soudí **Reinhold Niebuhr**: »*Kde jsou dějiny, je svoboda; kde je svoboda, je hřích.*« (*The Nature and Destiny of Man*. Scribner's, New York 1949, 11/80.)

ad 4.

Solidaritě lidské viny odpovídá solidarita vykoupení. Nejen v Adamovi jsme jedno, nýbrž také a především v Kristu. Dějiny národa izraelského jsou dějiny poměru vyvoleného lidu k Jahvovi. Obsahem dějin izraelských je smlouva lidu s Jahvem. Dějiny jsou to, co se děje mezi osobním Bohem a jeho lidem. Ale děje se to *sub specie futuri*: vlastní smlouva s Hospodinem, jednota Boha a lidu a jednota údů v národě, ba ve všech národech, to je mesiánský cíl, který už není partikulárním cílem vyvoleného národa, nýbrž univerzálním cílem celého lidstva, nového Izraele, jež má na mysli svatý Petr, když píše bývalým pohanům v Malé Asii, narážejí na proroka Ozeáša (1, 6—9; 2, 23—24J: »*Kdysi jste nebyli lid (Boží), nyní však jste lid Boží, byli jste ,bez milosrdenství', nyní však jste došli milosrdenství*« (1 Petr 2, 10). Kristem vstupuje věčnost v proud času. Bůh sám jako bytost věčná, to jest mimočasová, bezčasová a nadčasová, nemůže mít dějiny. Ale Bohočlověk, to jest pravý Bůh a pravý člověk, je osoba dějinná, protože je pravý člověk, který přišel na svět, když »*přišla plnost času*« (Gal 4, 4), a je středem dějin, poněvadž je pravý Bůh.

Je-li mimo pochybnost, že Kristus je středem dějin biblických, je možno se tázat, jaký smysl mají dějiny nebiblické, to jest dějiny předkřesťanské, mimokřesťanské a protikřesťanské, od

stavitelů egyptských pyramid a moudrých čínských králů až po Napoleona a Lenina. Především je třeba říci, že i z křesťanského hlediska je třeba při výkladu dějin uznávat určitá tajemství. Proč jsou univerzální dějiny zároveň plurální, nevíme ani z rozumu, ani ze zjevení. Křesťan věří, že Bůh řídí svět a osudy národů — ale to neznamená, že ví, jak Je Bůh řídí, anebo že v jednotlivých úsecích a údobích dějin dovede rozpoznat »cesty Boží«. Druhé tajemství, které je třeba mít na zřeteli při výkladu dějin, je tajemství mravního zla (mystérium iniquitatis (2 Sol. 2, 7). Rozum se táže: Proč Bůh stvořil lidi, když ve své vševědoucnosti předvídal, že zhřeší, a když ve své všemohoucnosti jejich hříchu zabránit mohl a ve své dobrotě mu zabránit měl? Formuluje-li se to tak racionálně a předpokládá-li se mylně, že Bůh může například odnít člověku svobodu, kterou ho obdařil a která je odleskem svobody Božské, nedovedeme dát racionální odpověď a musíme říci, že nevíme. Víme jen a zkušenost to potvrzuje, že Bůh může i mravního zla užít k splnění svých záměrů. A konečně je třeba si uvědomit, že neexistují dějiny jen jako rozhodování, nýbrž i dějiny v nevlastním smyslu, jako vznikání odpovědného subjektu. Národové nemají jen historii, nýbrž i prehistorii. Dějiny člověka jsou vklíněny do procesu přírodního, který sám o sobě není dějinný. Dějinný život se rozvíjí takřka na nedějinném materiálu jako cosi středního mezi přírodou a dějinami. Kultura sama o sobě není dějinná, nýbrž jen takřka šlépěj dějinného člověka, který má ovšem své před-dějiny. A před-dějiny jsou příprava k dějinám, jinými slovy zrání k rozhodování.

Člověk před Kristem je sice odpovědný, ale nikoli plně. Dějiny předkřesťanské a dějiny v přímém smyslu mimokřesťanské — například existence Indiána před příchodem Kolumbovým — se označují v Písmě jako »*časy nevědomosti, které Bůh přehlédl*« (Sk ap 17, 30), jako »*čas shovívavosti*« (Řím 3, 26), jako »*doby*,

kdy Bůh nechával všechny národy choditi po jejich cestách (Sk ap 14, 15). Ale ti národové zčásti odpovědni byli, neboť Bůh ustanovil čité časy a pevné hranice jejich přebývání, „*aby hledali Boha, zdali by se ho mohli dotknout nebo ho nalézt, ačkoli není daleko od každého z nás*« (Sk ap 17, 27).

Teprve Kristem se stává svět v pravém slova smyslu dějinným, poněvadž teprve Kristem počíná doba rozhodování v plném významu. Tak o něm předpovídá Simeon: »*Hle, tento je určen k pádu a povznesení mnohých v Izraeli a na znamení, Jemuž budou odpírat*« (Luk 2, 34). Člověk, který slyšel buď přímo nebo nepřímo zvěst o Kristu, může jen dvojitě: buď se rozhodnout pro něho nebo proti němu. Proto nyní už není pozice nevěřících tak relativně nezávadná, jako byla pozice předkřesťanských pohanů. Ateismus moderní doby není pouze ateistický, nýbrž zároveň antiteistický, nekřesťanství je protikřesťanské, pohanství není naivní, nýbrž uvážené a polemicky pohanské (Emil Brunner, *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen. Furche Verlag, Berlin 1937, p. 468—75*). V určitém smyslu je svět křesťanský i proti své vůli.

Poznámka: Vášnivý účastník diskuzí na teologická i jiná témata, psychiatr - gynekolog **MUDr. Prokop Remeš**, s konstatováním v předchozím odstavci ovšem nesouhlasí. V diskuzi na Christnetu proti němu vystupuje a doufá, že ThDr. Dominiku Peckovi bude tento lapsus odpuštěn: (RE: Kristus a dějiny, 2.2.2009 21:12): „*Nu, ano, pokud Dominik Pecka zemřel v milosti posvěcující, můžeme doufat, že i tento lapsus mu byl Bohem* odpuštěn“.

<http://www.christnet.cz/diskuse/prispevek.asp?zobraz=308244>

Velké ideje filozofické a velké koncepce politické jsou křesťanského původu. Jen slova jsou jiná. Lze říkat altruismus, socialismus, humanita, demokracie — ale v podstatě je to láska k bližnímu — a není-li, není to vůbec nic. I nevěřící člověk užívá křesťanských pojmů, kategorií a výrazů, které se scholastikou a překlady Písma staly obecným duchovním statkem západního lidstva. Ale i východní člověk, i když se ke Kristu výslovně nezná, přijímá křesťanský vliv: emancipační snahy hinduistických žen mají kořen v Novém Zákoně a buddhistická sdružení mládeže mají vzor ve formách křesťanského apoštolátu. A není bez významu, že mužové jako Vivekananda a Ghandi se vyslovují o Kristu s největší úctou.

Je jisté, že Kristus žije dnes mezi lidmi více než kdy jindy. Nelze se mu již vyhnout. Je ctěn, milován a vzýván. A je také odmítán, popírán, vysmíván a tupen — nejvíce a nejčastěji ve svém mystickém těle, Církvi, kterou založil a v níž žije. Mnozí lidé byli milováni. Sokrata milovali jeho žáci, Caesara jeho legionáři, Napoleona jeho granátníci. Ale ti lidé již nenávratně zmizeli, žádné srdce již pro ně nebije, žádný člověk není ochoten pro ně obětovat život ani statky. Ale nikdo také jimi nepohrdá, nikdo se jim nevysmívá a nikdo je netupí. A nikdo také nevyhlašuje jejich životopisce za podvodníky a lháře, nikdo netvrdí, že jejich životy jsou pouhé mýty, a nikdo nedokazuje, že vůbec neexistovali. Nemělo by to smyslu. Ti lidé už nežijí. Ztratili vliv. Jsou překonáni. A jako ti, kteří ukřižovali Krista, báli se jeho chladného těla a postavili k jeho hrobce stráž, tak se snaží zapečetit jeho hrob i jeho nepřátelé dnes a stavějí k němu stráž historické kritiky. Ale on povstává vždy znovu z hrobu slavnější a zářivější než kdy předtím — a tak to bude až do skonání světa, až do ustavení jeho věčného království, v němž bude naplněn a dokonán smysl lidských dějin.

(Giuseppe Ricciotti, *Život Ježíše Krista*. Vyšehrad 1948. p. 600-602).

Dominik Pecka. Člověk a dějiny, Vyšehrad 1969.

**ThDr. h. c. Dominik Pecka, O. P.
(1895–1981)**

Dominikánský kněz, vězněný komunistickým režimem. Teolog, filozof, prozaik, esejista, narozený v Čejkovicích na Hodonínsku. Působil jako středoškolský profesor na gymnáziích v Jihlavě a Brně, v letech 1949–1950 jako docent sociologie na teologickém učilišti v Brně. V letech 1954–1960 byl vězněn na Pankráci, ve Valdicích a na Mírově. Z tomistického hlediska se zabýval problematikou filozofické antropologie a křesťanské etiky: *Smysl člověka* (1936), *Umění žít. Katolická mravouka* (1937), *Moderní člověk a křesťanství* (1948), *Člověk. Filosofická antropologie* 1–3 (1970–1971) aj. Dále publikoval díla beletristická (např. historický román *Matka Boží v trní* (1923), *Neviditelný prsten* z roku 1946 aj.), pedagogická, a překladatelská. Autor esejistických knih: *Svatí a lidé* (1934), *Tvář člověka* (1939), *Cesta k pravdě* (1940). Přispíval do časopisů *Archa*, *Vychovatelské listy*, *Filosofická revue*, *Na hlubinu* aj. V letech 1936–1942 redigoval edici *Knihy duchovní orientace*. Autor monografie *Josef Florian* (1976), pamětí *Z deníku marnosti* (1993) a *Starý profesor vzpomíná* (1996). Zemřel v kněžském domově na Moravci (brněnská diecéze).

Na stránky Katolická kultura dáno 9. 2. 2009.

http://katolicka-kultura.sweb.cz/dominik_pecka-clovek_a_dejiny/dominik_pecka-clovek_a_dejiny.html