

TROPOS LOGIKOS. FILOZOFIE HISTORIOGRAFIE GUSTAVA ŠPETA

Peter Steiner

Tropos logikos: Gustav Spet's Philosophy of Historiography

Gustav G. Spet (1879–1937) is one of those formidable Russian thinkers who, in the early years of the last century, orchestrated a revolutionary paradigm shift across a broad swath of the humanities and social sciences, which is still reverberating today. We lack, however, a comprehensive view of the manifold heterogeneity of his intellectual endeavours. This article focuses on one prominent lacuna in our knowledge of Spet: the theory of history that he advanced in the 1910s. In many respects his theory anticipated the 'linguistic turn' that occurred in Western historiography during the last quarter of the twentieth century, which is most often identified with Hayden White. But whereas White analyzes the historian's discourse in terms of tropology and narratology, for Spet predication is the key logical mechanism generating the production of texts about the past. The divergence of these two approaches, the article concludes, can be explained through the hidden Kantian underpinnings of White's thought, which contrasts sharply with the explicit Hegelianism of Spet's theorizing.

Peter Steiner (*1946), působí na University of Pennsylvania ve Filadelfii, psteiner@sas.upenn.edu

„Nihil est in intellectu, quod non fuerit in historia, et omne, quod fuit in historia, debet esse in intellectu.“

GUSTAV ŠPETA, Moudrost nebo rozum (1917)

Připomínaje si opojnou atmosféru Moskevské univerzity před první světovou válkou, kdy hlásit se k některému z posledních směrů soudobé německé filozofie patřilo k dobrému tónu, Boris Pasternak píše: „Přivrženci göttingenského husserliánství nacházeli podporu u Špeta.“¹ Tato letmá poznámka (v *Glejt*u není Špetovo

1 BORIS PASTERNAK, *Glejt*, Praha, 1965, s. 33.

jméno už dále zmíněno) vzbudila mou pozornost hned z několika důvodů. Ten první je jen triviální: v době, kdy Pasternak psal svůj autobiografický román, nemohl vůbec tušit, že se jeho tehdy sedmiletý syn Jevgenij – v knize žertem přirovnávaný k filozofovi Hermannu Cohenovi – ožení se Špetovou vnučkou Jelenou. Dva zbývající důvody si zasluhují detailnější vysvětlení.

Gustav Gustavovič Špet (1879–1937) byl dítětem neklidné doby, což jeho život a násilná smrt názorně ilustrují.² S politikou se zapletl dost brzy, po dokončení prvního ročníku Kyjevské univerzity na přelomu století, když vstoupil do marxistické sociálnědemokratické strany. Ač byl zatčen a vypovězen z města pro svou radikální činnost, podařilo se mu do Kyjeva vrátit a roku 1905 zde i promovat. S přesídlením do Moskvy o dva roky později začala jeho hvězda na ruském intelektuálním obzoru rychle stoupat: vědecké cesty do ciziny, články a knihy o filozofii, historiografii, psychologii a roku 1918 vytoužená profesura na Moskevské univerzitě. Přežil revoluci a občanskou válku, Špet odmítl v roce 1922 možnost emigrovat a nalezl se sovětskou vládou modus vivendi, jenž mu umožňoval až do roku 1929 zastávat úřad místopředsedy GACHN (Gosudarstvennaja akademija chudožestvennych nauk), jež se po občanské válce stala proslulým moskevským intelektuálním a kulturním centrem. Zde pokračoval ve svém mnohostranném výzkumu, nakonec se však soustředil na studium jazyka. Politika do Špetovy vědecké dráhy podruhé vtrhla v roce 1929, kdy hurikán stalinismu odfoukl jeho ochrannou akademickou skořápku: GACHN byla zrušena a on se ocitl v šedé zóně společenské kvazi-existence, v šestiletém limbu, jenž předcházela jeho sibiřskému exilu a následné popravě. Během té doby se živil převážně jako překladatel, avšak vydávat své vlastní texty již nesměl. Roku 1930 se stal terčem zlovolné tiskové kampaně, která jej vykreslila jako nežádoucího pohrobka reakční ideologie, zákeřně zneužívajícího své pozice v GACHN a za peníze proletariátu vydávajícího knihy této třídě zjevně nepřátelské. *Glejt*, a to je druhý důvod, proč mne Pasternakova zmínka zaujala, který vyšel roku 1931, byl patrně tou poslední publikací, ve které si Špet mohl přečíst své jméno nepošpiněné negativními epitety.

Co je však nejdůležitější, Pasternakova lakonická poznámka Špeta zařazuje do přesně určeného intelektuálního rámce jako hlavního příznivce husserlovské fenomenologie v Rusku. Chtěl bych zdůraznit, že tento náhled nebyl mezi Špetovými současníky neobvyklý. Tak třeba jeho spolužák z Kyjevské univerzity V. V. Zeňkovskij, jenž na rozdíl od Špeta z Ruska ve 20. letech emigroval, uvádí ve svých často citovaných *Dějínách ruské filozofie*, že Špet byl „tím nejortodoxnějším

2 Informace o Špetově životě čerpám především od M. K. POLIVANOVA, *O sud'be G. G. Špeta, Voprosy filosofii* 1990, č. 6, s. 160–64, a ze sborníku *Gustav Gustavovič Špet: Archivnyje materialy, vospominanija, stat'ji*, (ed.) T. D. MARTCINKOVSKAJA, Moskva 2000.

Husserlovým stoupencem“, který „přistupoval ke všem rozdílně uvažujícím s oporvením a podrážděností“. ³ S větším pochopením zmiňuje Špeta Roman Jakobson v několika svých statích o kořenech meziválečné strukturální lingvistiky a poetiky. Jakobson Špeta připomíná jako prostředníka, díky němuž bylo nově vznikající interdisciplinární paradigma obohaceno o některé ze základních fenomenologických postulátů: „V Moskevském lingvistickém kroužku se počátkem 20. let nepřetržitě a vášnivě debaty vedené Gustavem Špetem – podle Husserla jednoho z jeho nejpozoruhodnějších žáků – týkaly jazykovědného využití *Logische Untersuchungen* a zvláště zásadní výzvy Edmunda Husserla a Antona Martyho k návratu k „myšlenice univerzální gramatiky“. ⁴

Důvody, proč současníci viděli Špeta právě tímto způsobem, nejsou zanedbatelné. Jeho pobyt na Göttingenské univerzitě v létě 1913, kdy se poprvé setkal s Edmundem Husserlem a obeznámil se s jeho tehdy ještě nepublikovanými *Idejemi II*, patří k těm nejslavnějším topoi v biografii ruského filozofa. Navíc korespondence mezi těmito dvěma mysliteli z let 1913–1918 dokládá jejich přátelský vztah, stejně tak jako Špetovo věnování své první knihy *Jev a smysl* (1914) Husserlovi vyjevuje autorův hluboký respekt k německému mysliteli. Prozkoumáme-li však Špetovy spisy blíže, zjistíme, že jeho vztah k fenomenologii byl daleko méně pasivní, než jak se jevílo jeho současníkům. Špeta nadchla myšlenková přísnost této filozofické školy, a proto také přijal mnohé z jejích pojmů a metod. Činil tak však způsobem navýsost selektivním. Případná poznámka George Klinea, že by totiž „bylo přesnější nazvat [Špeta] neohusserliánem (...) poněvadž v hlavních filozofických otázkách byl blíže Platonovi a Hegelovi než (ranému) Husserlovi“, dobře charakterizuje celkové zaměření jeho filozofie. ⁵ Vždyť i výzkumný záměr jeho již výše

3 V. V. ZEŇKOVSKIJ, *Istorija ruskajj filozofii*, Paris 1950, díl 2, s. 369–372. Můžeme se jen domýšlet, že Zeňkovského nepřátelství k Špetovi sahá až třicet pět let do minulosti, kdy Špet recenzoval, velmi kriticky, Zeňkovského dílo o kauzalitě v psychologii. „Autor,“ napsal tehdy Špet nezakrytě, „měl vynikající plán, ale realizace postrádá jakoukoli logiku, jakoukoli metodu. [...] Nevznesl bych tuto námitku, kdyby nebylo autorova prohlášení, že používá (...) fenomenologickou metodu. Základní prohrěšek této knihy spočívá v tom, že se neřídí smyslem této metody.“ A účtuje s nebohým Zeňkovským, Špet uzavírá svou recenzi: „Po pečlivém prozkoumání jeho knihy kategoricky tvrdím, že v ní nejsou termíny *fenomenologie* a *fenomenologická* užity *byl i jedinkrát* správně ve smyslu Husserlovy fenomenologie.“ – srov. GUSTAV ŠPET, *Kritičeskije zametki k probleme psichičeskoj pričinnosti: Po povodu knigi V. V. Zen'kovskogo „Problemy psichičeskoj pričinnosti“*, *Voprosy filosofii i psichologii* 1915, č. 2, s. 290.

4 ROMAN JAKOBSON, „Retrospect“, in: *Selected Writings*, The Hague 1971, díl 2, s. 713. Srov. TÝŽ, *Toward the History of the Moscow Linguistic Circle*, in: *Selected Writings*, Berlin 1985, díl 7, s. 281.

5 GEORGE KLINE, *Meditations of a Russian Neo-Husserlian: Gustav Shpet's „The Sceptic and His Soul“*, in: *Phenomenology and Skepticism: Essays in Honor of James M. Edie*, (ed.) Brice R. Wachterhauser, Evanston 1996, s. 144.

zmíněné cesty do Göttingen byl krajně cizí fenomenologické agendě obvyklé před první světovou válkou. Do zahraničí totiž odejel sbírat materiál pro svůj habilitační spis, který vyšel roku 1916 pod názvem *Historie jako problém logiky*.⁶ A byla to nejspíše Špetova orientace na historiografii, jež mu ukázala meze Husserlový transcendentální fenomenologie, na něž upozornil po návratu do Ruska roku 1914 v knize *Jev a smysl*: její neschopnost vypořádat se se sociálním rozměrem našeho vědomí. Historická fakta (jako ostatně všechny předměty kultury) se zásadně liší od jednoduchých intencionálních předmětů a jejich adekvátní vnímání vyžaduje zvláštní duševní úkon, který v Husserlových popisech aktu vnímání zahrnut není. Jediným zdrojem historického poznání, prohlašuje Špet, je specifická „rozumová intuice“, s pomocí které znovu vytváříme to, čeho už není.⁷

Zdá se, že Špetova filozofie historiografie, předložená v jeho výše zmíněném habilitačním spise a následně dále rozpracovaná v obsáhlé studii *Historie jako předmět logiky* (1917/1922),⁸ nevyvolala žádnou významnou odezvu mezi jeho současníky. Zda připsat tento nedostatek ohlasu nehostinným sociálním a politickým okolnostem, válce a revoluci, nebo zjevně ikonoklastickému rázu jeho myšlenek, zůstává nerozhodnuto. Faktem je, že Špet sám se počátkem 20. let od historiografie odvrátil a místo toho obrátil svou pozornost k estetice, jazykovědě a sociální psychologii. Dle mého názoru však patří Špetova filozofie historiografie mezi jeho nejpůvodnější myšlenkové příspěvky mezi všemi disciplínami, jimiž se kdy zabýval. Svým způsobem předjala „jazykový obrat“, ke kterému v západním myšlení o historiografii došlo v poslední čtvrtině 20. století a pro něž je tou nejznámější zástupkyní *Metahistorie* Haydena Whitea.⁹ Principy historické vědy, které Špet předložil ve svých pracích na toto téma, ukazují, do jaké míry jsou jeho úvahy již zmíněnému teoretickému proudu blízké: 1) zdrojem historického poznání jsou spíše slova než fakta; 2) historik ani nepopisuje, ani nevysvětluje, nýbrž interpretuje; 3) historie je především historiografií, zpřítomněním minulosti z nové perspektivy; 4) metody historie nejsou striktně mono-disciplinární, ale stejně tak dobře použitelné i v jiných vědeckých oborech.¹⁰

6 Srov. například THOMAS NEMETH, *Translator's Introduction*, in: Gustav Shpet, *Appearance and Sense*, Dordrecht 1991, s. X.

7 GUSTAV ŠPET, *Filosofija i istorija: Reč*, *Voprosy filosofii i psihologii* 1916, č. 4, s. 437.

8 GUSTAV ŠPET, *Istorija, kak predmet logiki*, *Naučnyje izvestija Narkomprosa* 2/1922, s. 1–35 (text je datován 25. únorem 1917).

9 HAYDEN WHITE, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-century Europe*, Baltimore 1973.

10 Užitečný přehled současného „sporu historiků“ nabízí ALUN MUNSLOW, *Deconstructing History*, London 1997.

Přístupme však již k samotným Špetovým pracím a začněme názvy dvou výše zmíněných textů, které poněkud nejasně snoubí slovo „historie“ se slovem „logika“. Rád bych hned z kraje zdůraznil, že toto spojení nikterak neimplikuje postoj, který Karl Popper přezdívá „historicismus“, tj. předpoklad, že dějiny sledují svou vlastní, předurčenou logiku a studium minulosti nás opravňuje k vynášení soudů o běhu věcí budoucích.¹¹ Špet si byl homonymie slova „historie“ dobře vědom: „označuje zároveň skutečný proces stejně jako nauku o něm“.¹² Tyto významy jsou však zcela vylučné a „logika“ se týká výhradně promluvy o datech, nikoli posloupnosti dat samých. V Špetově pojetí „logika“, jak budu mít ještě dostatečnou příležitost ukázat, odkazuje k historiografii, tj. k produkci textů o minulosti.

Na rozdíl od „historie“ Špetovo užití termínu „logika“ vzdoruje jasnému a stručnému výkladu. Jde o ústřední termín jeho teoretického jazyka, navýsost frekventovaný ve všech jeho spisech. Různorodost referentů, k nimž tento pojem poukazuje, a Špetův vlastní intelektuální vývoj značně rozšiřují jeho extenzi. V tom však netřeba spatřovat jakýsi příznak jeho intelektuálního selhání, nýbrž spíše znamení doby. Pro filozofy, zabývající se na přelomu 19. a 20. století teorií logiky, byla tato disciplína „dosud v tyglíku: nejen jí příslušný rozsah, předmět, pojem a metody, ale také její postavení vůči matematice, psychologii a (...) teorii významu byly problémy, které bylo ještě nutno vyřešit“.¹³ A tak mi namísto mapování proměn tohoto termínu v Špetově jazyce dovoluť alespoň zhruba osvětlit, jak se jeho chápání „logiky“ v několika důležitých bodech odlišovalo od způsobu, jak s tímto obsažným pojmem nakládal Edmund Husserl ve svých průkopnických *Logische Untersuchungen*.

Vzhledem ke svému cíli – nalezení zcela evidentního základu všech věd – byl Husserlův přístup nevyhnutelně reduktivní. Oč mu šlo především, bylo nalézt jakýsi *calculus ratiocinator*, čistou logiku předcházející jakémukoli skutečnému jazyku a všem jazykům společnou. Aby vyhověla těmto formálním omezením, Husserlova logika pojednávala pouze o ideálních, kategorických a atemporálních jazykových formách schopných podržet si svou eidetickou sebejistotu v každé ze svých faktických reiterací. Takováto logika nejenže vymycovala z jazyka všechny jeho empirické složky, ale týkala se vylučně sémantiky a syntaxe (univerzální gramatika

11 Srov. například *Bída historicismu*, Praha 2000. Detailnější rozbor Špetova odmítnutí progresivistického názoru na dějiny podává GEORGE L. KLINE, *Gustav G. Špet as Interpreter of Hegel*, *Archiwum historii filozofii i myśli społecznej* 44/1999, s. 181–190.

12 *Istoriya kak problema logiki: Kritičeskije i metodologičeskije issledovanija. Materialy v dvuch častiach*, Moskva 1916, s. 49.

13 DAVID BELL, *Husserl*, London 1990, s. 87.

poskytující kombinační pravidla pro čisté významy), vykazujíc komunikaci mimo svůj obzor. Dle Husserla slova nejsou nikterak s to přenášet logický význam mezi dvěma subjekty. Překročí-li totiž – jako prostředek sdělení – bezpečnou hranici jedincova vědomí, degenerují na pouhé příznaky duševního stavu mluvčího nebo nějakého segmentu skutečnosti.

Špet nemohl být spokojen s Husserlovým pojmem čisté logiky z celé řady důvodů. V praxi pracují empirické vědy, mezi které řadil i historii, s přirozenými jazyky. A ty nejsou nikdy jen čistým ztělesněním rozumu, nýbrž entitami daleko neurčitějšími. Jak Špet napsal: „Strukturou slova rozumím (...) organicky hlubinnou stavbu: od předmětu smysly vnímatelného po předmět formálně-ideální (eidetický), se všemi stupni vztahů rozprostírajících se mezi těmito dvěma termíny.“¹⁴ Ani jedna z těchto jazykových vlastností nemůže být zcela odstraněna ze strukturního celku, jak tomu chtěl Husserl, aniž by byl onen zničen. Jinak vzato, i když je jazyk užit pro ty nejformálnější účely, jeho materiální substance zůstává přítomna, byť jen *in potentia*, jako nerealizovaná, schematická možnost.

Rovněž tak na teoretické úrovni Špetův základní náhled na jazyk zcela odporoval Husserlovi. Pojímaje jazyk primárně jako kalkul, německý filozof naň pohlížel jako na něco samo o sobě a v sobě samém nedůležitého.¹⁵ Jen čirá nezbytnost nás nutí používat ten který jazyk, ale onen není jakýmsi vězením, ze kterého nelze uniknout. Pravda je totiž právě tak přístupná prostřednictvím jiných jazyků díky jim všem společně univerzální formě. V tomto ohledu byl Špet blízký především Humboldtovu stanovisku, které zdůrazňovalo v našem vztahu se světem konstitutivní roli jazyka. Rozdíl mezi smyslovou zkušeností a poznáním je kvalitativní. Empirické se stává kognitivním, tvrdí Špet, pouze pokud je formováno jazykem. A aby zdůraznil tuto svou myšlenku, prohlašuje: „slovo je principium cognoscendi našeho poznání“. Z tohoto hlediska je potom logika spíše než metodou hledání pravdy disciplínou „zabývající se slovem jako výrazem poznání“.¹⁶ Tento postoj, jak brzy ukáží, má důležité důsledky pro to, jak Špet pojímá historikovu práci.

Avšak uvažovat o jazyku pouze jako o svět-vyjevujícím-prostředku, jako o univerzálním médiu skýtajícím interpretační klíč k chápání nás obklopující reality, omezuje podle Špeta jeho potenciál v jednom podstatném ohledu. Vidí totiž jazykovou praxi pouze jako vztah mezi subjektem a objektem: jako akt individuální mysli propůjčující význam jevům, které se právě ocitají v ohnisku její pozornosti. Již

14 GUSTAV ŠPET, *Ěstetičeskije fragmenty*, Petrohrad 1923, díl 2, s. 11–12.

15 Hlubší úvahu o tomto tématu podává MARTIN KUSCH, *Language as Calculus vs. Language as Universal Medium: A Study in Husserl, Heidegger and Gadamer*, Dordrecht 1989, s. 55–76.

16 GUSTAV ŠPET, *Mudrost' ili razum*, in: Týž, *Filosofskije čtjudy*, Moskva 1994, s. 294–295.

ve své první knize odmítl Špet nahlížet lidské vědomí z takto solipsistické perspektivy. „Absolutní společenská izolace,“ zdůraznil svou averzi k této myšlence v *Jevu a smyslu*, „pobyt na samotce‘ není osudem individua jako takového, nýbrž pouze duševně chorého“.¹⁷ A jak opakoval i v dalších svých pracích, lidské vědomí není nikdy osobním majetkem jediného vlastníka, ale vždy kolektivní tvorbou.¹⁸ Tím, kým jsme, a to, jak vnímáme skutečnost, je především funkcí jazyka, který sdílíme s ostatními členy stejného společenství. Toto „sdílení“ však nesmí být chápáno jako pasivní přejímání již hotové kognitivní optiky. Jazyk nebyl pro Špeta statický *ergon*, nýbrž dynamická *energeia*. A nikde se jeho procesuální charakter nevyjevuje lépe než v komunikaci, v komplementárním mechanismu otázek a odpovědí, díky kterému směřujeme s jinými informace o světě a skládáme z nich jeho obraz.

A zde se konečně dostáváme k jádru věci. Vzhledem k tomu, jak všudypřítomná je role jazyka v naší interakci se světem a lidmi, všechny úvahy o jakési prvotní, prapůvodní, nezprostředkované zkušenosti nemohou pro Špeta nebýt než zavádějící. Jakákoli introspektivní analýza toho, jak víme to, co víme, nám nutně odhalí, jak hluboce zakořeněné v mluvě je naše poznání (ať už přímo či nepřímě). Takže i čistě smyslové může být de facto považováno za funkci jazyka. Tato premisa má samozřejmě důležitý důsledek pro to, jak chápat naši interakci se světem. Slova totiž nejsou zvnějšku pozorovatelné fyzikální objekty, nýbrž znaky, nosiče společenských významů přístupné jen skrze výše zmíněnou „rozumovou intuici“: „pochopení“ nebo „srozumění“, abychom použili Špetova vlastní slova.¹⁹ Vyznat se v této spletité sémiotické síti však vyžaduje logiku odlišnou od té, které využívají na matematice založené přírodní vědy, zaobírající se jen čistě materiální skutečností. Taková logika by měla být především dialektická dle Sokratovy „definice *dialogos* v původním a plném smyslu“, tj. „společné myšlení“.²⁰ A dále by měla být hermeneutická, analyzovat znaky uvnitř kruhové struktury: „zkušenost-výraz-porozumění“.²¹

17 G. ŠPET, *Appearance and Sense*, s. 160.

18 GUSTAV ŠPET, *Soznanije i jego sobstvennik: Zametki*, Sbornik statej po filosofii, posvjaščennyh G. I. Čelpanovu, Moskva 1916, s. 205–206; G. ŠPET, *Istorija kak problema logiki*, s. 4.

19 G. ŠPET, *Appearance and Sense*, s. 160.

20 G. ŠPET, *Filosofija i istorija: Reč*, s. 428.

21 GUSTAV ŠPET, *Germenevika i jeje problemy*, rukopis 1918. Vycházím z dosud nevydaného překladu Eriky Freiberg-Sheihkoleslami (*Hermeneutics and Its Problems*, s. 241), jehož kopii mi laskavě poskytl editor knihy George L. Kline. Ve svých pozdějších dílech Špet tyto dva termíny spojil do jediného pojmu „dialektická hermeneutika“ – srov. *Vnutrennjaja forma slova: Etjudy i variacii na temy Gumbolta*, Moskva 1927, s. 116.

Po tomto krátkém a poněkud schematickým úvodu mi dovoluňte přistoupit k detailnějšímu výkladu Špetova pojetí nauky o historii. Pojem „zkušenost“, který jsem právě zmínil, mi k tomu skýtá jeden možný začátek. Tradičnímu historikovi, inspirovanému Rankeho slavnou maximou vyjevit minulost *wie es eigentlich gewesen*, se „zkušenost“ jeví jako kategorie pohříchu ošidná. Je zřejmé, že minulost nemůže být *stricto sensu* znovu prožita. Proto se ti, kdo si přeji věrně „zpřítomnit“ již uplynulé, musí uchýlovat k všelikým důvtipným manévřům, jež by jim umožnily vstoupit takřikajíc do stejné řeky podruhé. A netřeba zdůrazňovat, o jak vysokou sázku v této hře jde. Jestliže se těm, kdo si vsadili na tuto kartu, nepodaří vysvětlit minulé události příčinně, jejich tvrzení, že historie je vědecký obor srovnatelný s fyzikou nebo chemií, ztratí notnou dávku své přesvědčivosti.

Avšak v druhé polovině 19. století se tento univerzální gnozeologický přístup ke všem vědám *en gros* stal předmětem soustředěné kritiky. Dilthey a bádenská škola (abychom zmínil jen některé z těch, kdo ovlivnili Špetu) rozdělili systematický poznávací proces do dvou rozdílných kategorií, z nichž každá se řídí svými vlastními metodami: zhruba řečeno na „nomotetické“ přírodní vědy, jež se snaží podřadit všechny jednotlivosti obecným zákonům, a „ideografické“ *Geisteswissenschaften* (například historie), které připisují každé jednotlivosti jedinečnou hodnotu v rámci příslušného kulturního kontextu. Řešení tohoto problému nabízené Špetem je překvapivě neobvyklé. Z jedné strany se sice vrací k singulárnímu gnozeologickému modelu, ze strany druhé však radikálně obrací jeho mimetický řád. Zatímco kanonická verze degradovala historii na chudého příbuzného *strenge Wissenschaften*, odsouzeného věčně a za každou cenu napodobovat jejich metody, pro Špetu je to historie, jež by měla být modelem veškerého systematického poznání. Jak zdůrazňuje sám: „Proti dosud panujícím přesvědčení zrozenému v 19. století, že logikou věd empirických je logika přírodních věd, musíme postavit kategorické tvrzení, že logikou věd empirických je především logika historie.“²²

Pokud tušíte, že tento postoj má co do činění se Špetovým pojetím jazyka jako univerzálního média, jehož prostřednictvím se nám vyjevuje svět, nemýlíte se. Ale dovoluňte mi obalit kostru vaší intuice trochou masa. V souladu se zásadami fenomenologie Špet jednoznačně odmítl předpoklad, že nejprvotnějším zdrojem vědy je přímá smyslová zkušenost jako taková. Toto jsou, jak vysvětlil, zcela neslučitelné kategorie. „Vědění, a obzvláště jeho systém, není zkušeností, nýbrž její reflexí, není to zkušenost, ale kritika zkušenosti.“²³ Jedním příkladem takové kritiky (Špetem

22 G. ŠPET, *Istorija, kak predmet logiki*, s. 12.

23 G. ŠPET, *Istorija, kak predmet logiki*, s. 6.

v *Předmětu* zmiňovaným) je noematicko-noetický model z Husserlových *Idejí*. Tímto způsobem je z našeho vnímání vyděleno vše subjektivní, pomíjivé a poznání je založeno na *esenciální struktuře* zkušenosti. Špet sám však svého učitele na této cestě nenásleduje, protože, jak uvádí, stupeň formální redukce přijatý Husserlem v jeho úsilí dosáhnout *reine Wesensschau* je příliš abstraktní pro empirické vědy.

Pro Špetovu filozofii historiografie se zdá být nosnějším Husserlův rozbor aktu reflexe, jehož prostřednictvím si uvědomujeme vlastní zkušenost. Taková meta-zkušenost by měla současně vykazovat dvě vlastnosti: na rozdíl od paměti by měla být se zkušeností souběžnou, ale zároveň od ní i odlučitelnou, přístupnou následnému duševnímu zpracování. Ale Husserl pečlivě odlišil reflexi od soudu, druhotného výkladu zkušenosti, náchylného k nebezpečným zkreslením.²⁴ Pokud mne paměť neklame, otec fenomenologie nikterak neobjasňuje, jakým způsobem by nezkruslená reflexe mohla setrvat v našem vědomí, poté co by zkušenost ji vyvolávající uplynula. Avšak Špet nabídl řešení tohoto problému. K zafixování momentů stejnosti ve stálém proudu živé zkušenosti je třeba zvláštního média, jímž je jazyk. „Abyste byli schopni zastavit před sebou na chvíli zkušenost a učinit ji předmětem ‚pozorování‘, musíte být schopni říci: ‚tady to je‘, ‚tu je něco‘, ‚to je to, čeho si chci být vědom‘, atd. Tyto původní, nedefinované, čisté perceptivní věty bezprostředně vyvolávají celý systém nových vět (...) podobné perceptivně demonstrativní formy: ‚to je něco‘, ‚to je příznak toho‘, ‚to je následek toho‘ atd., a poté celý mnohotvárný systém abstraktních, konkrétních, prostých a složitých vět atd. atd.“²⁵

Transformující vjem v myšlenku – předmět poznání – členíme námi vnímanou skutečností na diskretní části, jímž tímto způsobem připisujeme i určité kvality. A tento duševní akt je, podle Špeta, totožný s logickým aktem predikace (tradičně znázorňovaným rovnicí $S = P$), tedy základním mechanismem, jímž tvoříme věty. Z tohoto úhlu pohledu nemůže být systematické zkoumání v kterékoli oblasti proudu jazyka. To se obzvláště dotýká přírodních věd, které byly, přinejmenším od dob pozitivismu, považovány za produkt čistého pozorování, nezátíženého žádnými vnějšími faktory. Ale pokud je, jak napsal Špet, „prvním *logickým* aktem myslí oděním zkušenosti slovesnou formou“,²⁶ je i tento typ poznání již od samého svého počátku svázán s jazykem. A aby posunul svou paralelu s historiografií ještě o krůček dále, nazývá Špet každou interpretaci zkušenosti „čtením“.

24 Ve větší šíři toto téma pojednává ERAZIM KOHÁK, *Idea & Experience: Edmund Husserl's Project of Phenomenology in Ideas I*, Chicago 1978, s. 105–120.

25 G. ŠPET, *Istorija, kak predmet logiki*, s. 17.

26 G. ŠPET, *Istorija, kak predmet logiki*, s. 18.

„Pozorovatel se ve skutečnosti nezaobírá ničím jiným než svým vlastním *systemem vět* o předmětu studia. To řečeno jinak znamená, že se pozorovatel ve svém poznávání zabývá svými vlastními soudy o předmětu a poznává tím, že čte věty, které sám vytvořil. Zdá se, že přírodovědec čte svou vlastní, dosud nezaznamenanou práci, zatímco historik čte tu již zaznamenanou, dodanou jinými. Stačí pouze připomenout, kolik cizích názorů, předpokladů a z knih vyčtených teorií si pozorovatel přináší do svého aktuálního pozorování, abychom si uvědomili, že tento rozdíl je vcelku relativní a v každém případě nikoli principiální.“²⁷

Závěr, který Špet vyvodil ze srovnání těchto dvou druhů interpretace, je elegantní ve své jednoduchosti. Protože se jako čtenář zabývá daleko složitějším sémiotickým systémem, je historik nadřazen přírodovědci. Jestliže druhý při reflektování svých pozorování používá jazyk dosud ve stavu zrodu, s mnoha zárodečnými a nedokonalými tvary, historik se zabývá slovy v celé jejich složitosti. Je proto zcela logické, že to je právě jeho hermeneutická metoda, která poskytuje nejlepší model interpretačního umění.

Při přetřásání pojmu „vnímání“ jsem se chtěl nechtě posunul o krok vpřed (či vzad) ve Špetově hermeneutickém kruhu. Uvědomovaná *zkušenost* je vlastně jazykovou transsubstanciací vjemů, tj. jejich *porozuměním*. Měl bych však také připomenout, že zde je ještě třetí člen, z kterého se tento kruh skládá: *výraz*. Aby nebyl přerušen, musí být osobní pochopení učiněno srozumitelným pro ostatní, přeloženo z vnitřní řeči do veřejného diskurzu, kterým je ve vědě obvykle psaný text. Tento proces je zjevný v přírodních vědách, kde lze kvalitativní skok od pozorovaných faktů k teoriím stěžejí přehlédnout. Naproti tomu v historiografii, kde slova jen odrážejí další slova, se rozdíl mezi těmito dvěma stranami mince jeví spíše zdánlivým a bývá povětšinou ignorován. Historiografii na škodu, soudí Špet.

Jako v každé jiné vědě se i v historii dle Špeta snoubí dvě rozličné činnosti: vlastní výzkum a jeho podání. Mezi historiky jeho doby byla však první z těchto činností obecně považována za daleko důležitější než druhá, jako by byl výklad historických dat pouhým přívěškem archivní práce, vyčerpávajícím podáním jejich výsledků ve formě zcela průzračné. Avšak tento názor, bráný současníky za bernou minci, přímo odporoval tomu, co Špet ve vědě považoval za nejdůležitější. „Přesně řečeno to, co charakterizuje systematické vědění, je jen jeho druhý moment – ať už k poznání dospějeme jakkoli, podstatné je, že je zprostředkujeme takovým způsobem, že nevzbudíme pochyby, ale *dokážeme* je.“²⁸ Aby porozuměl nabytým znakům,

27 G. ŠPET, *Istorija, kak predmet logiki*, s. 17.

28 G. ŠPET, *Istorija, kak predmet logiki*, s. 32.

musí být historik čtenářem. Avšak aby své porozumění předal ostatním, musí být také spisovatelem. Mezi těmito dvěma „povoláními“, je ochoten připustit Špet, existuje jistá souvztažnost. Tato je ale asymetrická. „Je zřejmé, že tak jako to, co je *pochopeno*, nepokrývá *veškerý* obsah zdroje, tak ani to, co je předáváno dále, „nepodává“ jeho obsah doslova.“²⁹ Každý z obou přístupů je svým způsobem selektivní, a proto také vyžaduje svou vlastní metodologii. Heuristika, kterou Špet po vzoru Gerarduse Johannese Vossiusa příležitostně též nazývá „historikou“, byla dle jeho názoru nutnou, leč jen pomocnou vědou, která historika poučuje, jak přistoupit k materiálu a jak ho analyzovat.³⁰ Je ale plně podřízena logice, „nauce o formě výrazu systematického historického vědění“.³¹

V tomto bodě by patrně bylo užitečné se vrátit k tvrzení, kterým tento článek začal, totiž že Špetova filozofie historiografie do jisté míry předjala jazykový obrat, jenž se v západní historiografii vynořil nějakých šedesát let po zveřejnění jeho studií na toto téma. Jenomže neodporuje jeho výhradní důvěra v logiku jako hlavní matici historiografie tomu, že se jí lingvisticky orientovaní historici, kteří našli své analytické nástroje v různých odvětvích literární vědy (tropologii a naratologii), výslovně zřekli?

Co se vyprávění týče, tato kategorie hraje v Špetově teoretizování pouze omezenou roli. Jeho typologie způsobů psaní historie, odvozená z knihy Ernsta Bernheima *Lehrbuch der historischen Methode*, rozlišuje tři metody ztvárnění minulosti: 1) narativní; 2) didaktickou či pragmatickou; 3) genetickou. „Narativní historie je příběhem o událostech uvedených do pohybu čistě estetickými potřebami a v tomto ohledu je správně s ostatními žánry slovesné, „literární“ tvorby.“ Zatímco hodnota těchto textů, tvrdí Špet, je primárně umělecká, díla didaktické historie sledují pragmatické cíle. Zásobují čtenáře „normami či maximami chování formou „historické morality.“ Konečně genetická historie nikoho nenabádá, ale místo toho se snaží vysvětlit, jak se uplynulé události odehrály a jak vznikly.³²

Toto rozdělení není pouze klasifikační, ale též genealogické. Narativní historie je dle Špetova názoru primitivnějším stadiem historiografie než pragmatická a tato zas byla na oplátku vytlačena v průběhu doby genetickým pojetím. Špet sám toto schéma trochu komplikuje přidáním jedné mezifáze: „filozofické historie“.

29 G. ŠPET, *Istorija, kak predmet logiki*, s. 32–33.

30 Špet tvrdí, že podle Vossiusa „by měla být historika odlišena od historie se stejnou péčí jako poetika od poezie. [...] Obě poskytují pravidla: historika pro skládání historie, poetika pro poezii.“ – G. ŠPET, *Istorija, kak predmet logiki*, s. 34.

31 G. ŠPET, *Istorija, kak predmet logiki*, s. 62.

32 G. ŠPET, *Istorija, kak predmet logiki*, s. 25–26.

Přechod od moralismu k vědě, který se odehrál během osvícenství, byl podnícen filozofickými úvahami o předmětu a metodologii historiografie, jež ji posléze zformovaly v disciplínu, kterou známe dnes. Toto vývojové schéma naznačuje, že vyprávění bylo Špetovi diskurzivní strategií, charakterizující jeden typ historického diskurzu, nikoli však celou historiografii.

Mohl by tu být ale ještě další důvod, proč Špet nevěnoval velkou pozornost narativnímu aspektu historiografie: jeho vlastní praxe historika. Neměli bychom zapomínat, že byl nejen filozofem historiografie, ale také autorem tří knih o dějinách filozofie. Vedle *Historie jako problému logiky* z roku 1916, která na zhruba čtyři sta stranách nastiňuje formování evropského historického myšlení v 18. a raném 19. století, napsal v roce 1918 *Hermeneutiku a její problémy* – přehled a komentář stavu disciplíny od antiky po svou dobu – a roku 1922 první část *Nártu vývoje ruské filozofie*.³³ Jako dějiny myšlení nejsou tyto texty příběhy (zřetězením minulých událostí dle žánrových formulí), ale chronologicky seřazenými debatami o idejích vyzdvižených z minulosti kvůli jejich předpokládanému významu pro přítomné myšlení.

Špetův postoj k tropologii byl daleko komplexnější. Je jasné, že jeho dialogická a hermeneutická logika se jen málo podobá oné vědě, kterou odmítá White, tedy disciplíně, jež nakládá s jazykem historiografie jako „se souborem prázdných forem čekajících na vyplnění faktuálním a konceptuálním obsahem či připojení k již ve světě existujícím referentům“.³⁴ Od samého počátku své vědecké dráhy ruský filozof trval na tom, že logika (ve smyslu čistě formální disciplíny, jak ji chápe i White) je neschopna zacházet s historickými pojmy adekvátně. Ty totiž ztělesňují to, co Špet provizorně nazval *sémiotickým věděním*, které „vyžaduje svou vlastní gnozeologii“.³⁵ V historickém diskurzu, abych parafrázoval jeho myšlenku, jsou slova vždy již meta-znaky: uzly nekonečné spleti sémiotických permutací, substitucí a refrak-

33 GUSTAV ŠPET, *Očerk razvitija russoj filosofii*, Petrohrad 1922.

34 HAYDEN WHITE, *Literary Theory and Historical Writing*, in: *Figural Realism: Studies in the Mimesis Effect*, Baltimore 1999, s. 5.

35 Jak vysvětlil v poznámce připojené k tomuto tvrzení: „Odlíšnost takové teorie poznání se stává zjevnou, je-li srovnána s logikou. Logika pojmu jakožto výrazu je ve své podstatě sémiotická disciplína. Avšak jestliže v případě dalších empirických věd může logika konceptualizovat jejich předmět jako význam nějakého výrazu, v případě historických pojmů je situace komplikovanější, poněvadž jejich skutečný význam je již znakem, dešifrovatelným pouze s pomocí zvláštní hermeneutiky. Není příliš obtížné nahlédnout,“ uzavírá Špet, „že při znovuzavádění termínu *sémiotika* jsem blíže Lockovi než způsobu, jak chápe sémiotické poznání současná filozofie (viz Gustav Teichmüller).“ – GUSTAV ŠPET, *Pervojij opyt logiki istoričeskich nauk: K istorii racionalizma XVIII veka*, *Voprosy filosofii i psichologii* 1915, č. 3, s. 381. Tento článek je dřívější verzí třetí kapitoly Špetovy knihy *Istorija kak problema logiki*, s. 245–302.

cí. Tyto sémantické posuny však Špet popisoval spíše jako rozličné dichotomie prostupující užívání jazyka – možné vs. aktuální, význam vs. reference, kontext vs. rekontextualizace – nežli jako básnické tropy *per se*.

To však neznamená, že by problematiku figurativního jazyka Špet zcela opomněl. Probral ji ve své *Vnitřní jazykové formě* (s příznačným podtitulem *Etudy a variace na humboldtovská témata*) z hlediska, které ve skutečnosti nebylo natolik odlišné od Whiteova pojetí. Neexistuje žádný formální rozdíl mezi básnickými obrazy a vědeckými pojmy, prohlašoval Špet v roce 1927. „Vzdušný oceán“ je svou formou stejně tak pojmem jako „atmosféra“ a „atmosféra“ (*atmos + sphaira*) je stejně tak tropem jako „vzdušný oceán“.³⁶ To, co je odděluje, jsou jim příslušné způsoby označování. Zatímco tropy odkazují jen nepřímou (díky zprostředkování dalších slov), pojem (u něž bylo původní obrazné spojení mezi zvukem a významem do značné míry zahlazeno) tak činí přímo. Jestliže však Špet věřil, že historické pojmy (na rozdíl od pojmů vědeckých, ale krajně podobné básnickým obrazům) jsou znaky znaků, proč nikdy nepocítil nutnost učinit formální tropologii částí své filozofie historiografie?

Abych zodpověděl tuto otázku, dovoluji mi nabídnout jen zcela zkoumou paralelu mezi Špetovou a Whiteovou představou dějepisce. Oběma se jeví v jistém smyslu starozákonním bohem vznášejícím se nad amorfní masou dat o minulosti. Promluví a světlo se oddělí od tmy. Rozdíl je však v tom, jak říká to, co říká: jeden totiž mluví ve větách a druhý v obrazech.³⁷ Rozdíl mezi těmito dvěma řečovými modalitami není nikterak propastný. Tropus může být snadno nahlížen jako zkrácená predikace: nazývat Achillea lvem je stejně jako říkat, že je lvem v jistém ohledu nebo nějakou svou schopností. Zcela okrajově bych tu ještě rád poznamenal, že pro Špeta nebyla predikace nejmenším stavebním prvkem jazyka, sestávajícím ze tří neredukovatelných členů: „S je P“. Jednotky této triády nesou dle jeho názoru jisté vlastnosti ještě předtím, než vstoupí do nějaké skutečné věty.³⁸ Ponecháme-li stranou tuto technickou otázku, rozdíl mezi logikou a tropologií se zdá spočívat ve stupni diskurzivní svobody, jež tyto dvě modalitty mluvčímu skýtají. V predikaci je

36 G. ŠPET, *Vnutrennjaja forma slova*, s. 183.

37 Jedním z důvodů, proč má paralela mezi Špetem a Whitem není přímá, je okolnost, že pro Whitea je prvním krokem historikova výzkumu tvorba předobrazu svého vlastního „předpojmového jazykového protokolu“ (slovník, gramatika, syntax, sémantika). Avšak i tento „zásadně předobrazný“ akt, dodává White, je obrazný nejen v tom smyslu, že je „popsatelný pojmy dominantního tropologického způsobu, kterým byl zformován“, ale také proto, že je „poetický, poněvadž je v rámci provozu historikova vlastního vědomí prekognitivní a předkritický“. – H. WHITE, *Metahistory*, s. 30–31.

Podle Whitea, zdá se, historik nemůže než myslet v obrazech.

38 G. ŠPET, *Istorija, kak predmet logiki*, s. 20.

syntetická síla vědomí zbavena pout: S může být usouvztažněno s P z jakéhokoli důvodu. Na druhé straně Whiteova tropologie, skládající se z metafory, metonymie, synekdochy a ironie, povoluje pouze čtyři druhy asociace, ani víc, ani méně. Proč zrovna čtyři, či přesněji, proč právě tyto čtyři?

Formální podoba tropologie, která Whiteovi slouží k členění historického diskurzu, může být sice arbitrární, avšak její funkce je důsledkem specifických filozofických předpokladů, které profilují jeho myšlení. Dle pronikavého postřehu A. F. Ankersmita existuje úzký vztah mezi Whiteovým systémem tropů a Kantovými transcendentálními kategoriemi rozumu. Duchovním záměrem Whiteovy tropologie je „vyvinout kvazi-kantovskou kritiku historického poznání, a tak úzce spojit svou vlastní teorii historie s imponantně nejvyšším bodem západního vědeckého myšlení. [...] *Metahistorie* je neméně snahou poskytnout nám kvazi-kantovský vhled do kognitivních základů, na nichž spočívají historická představa a význam.“ Takový transcendentalismus však není pouze jalovou intelektuální hrou, nýbrž slouží i praktickému cíli: „přisvojení si“, „zdomácnění“ znepokojivé minulosti. Tato funkce, vlastní všem Whiteovým tropům, pokračuje Ankersmit, je nejzřetelnější v metafoře: „Obecně řečeno, metafora byla pozoruhodně účinná v uspořádání poznání způsobu, které mohou sloužit našim společenským a politickým cílům.“³⁹ Z tohoto hlediska pak omezená povaha tropologie není druhotným produktem její existence, ale prapříčinou jejího bytí, její *telos*. Rastr formálních možností, který poskytuje, umožňuje využít historický diskurz k praktickým úkolům dneška, učinit z imaginace techniku záměrné manipulace minulosti, nástrojem vedoucím dějinné vyprávění kýženým směrem.

Zpět k Špetovi: v protikladu k Whiteovu skrytému kantovství byl jeho postoj k této transcendentální filozofické tradici více než kritický. V dějinách filozofie se stěží najde jiná postava, proti které by útočil tak ostře jako proti Kantovi. Jeho apriorismus – vnucení předjednaných transcendentálních struktur lidské zkušenosti – byl v Špetových očích jen jednou z verzí epistemologického determinismu, jež zabraňuje opravdovému filozofickému zkoumání. V takto pojímaném světě „rozum neobjímá různorodost předmětů a neobjevuje v nich nevyčerpatelný rezervoár svých tvůrčích sil, nýbrž díky své neschopnosti myslet jinak podřizuje vše existující jednotvárným pravidlům a řádu“.⁴⁰ Vzhledem k tomuto Špetovu filozofickému postoji není žádným překvapením, že jeho logika historiografie nenabízí hotovou

39 FRANK R. ANKERSMIT, *History and Tropology: The Rise and Fall of Metaphor*, Berkeley 1994, s. 10–13.

40 G. ŠPET, *Istorija, kak predmet logiki*, s. 4.

taxonomii předem připravených výrazových forem, jež by byla k dispozici každému historikovi ještě před započítím jeho práce. Je však proto predikace vhodnější technikou pro psaní historie? K této otázce se záhy vrátím.

Špet rozpracoval pojem predikace v té samé knize z roku 1927, z níž jsem již citoval jeho úvahy o obrazném jazyce. V souladu s humboldtovským duchem tohoto díla předeslal autor rozbor „vnitřní syntaktické formy“ varováním, že žádná statická formule nemůže zachytit neustálou sémantickou proměnlivost živého dialogu vyvíjejícího se ve specifické situaci. „Věta, uskutečňující se ve svém jazykovém živlu,“ shrnul svůj postoj, „je skutečnou syntetickou *evolucí* v tom nejpřísnějším smyslu slova *evolutio – evolutio libri*.“⁴¹ Ponecháme-li stranou esenciální dualitu všech syntaktických forem (vždy existujících, byť jen potenciálně, uvnitř dvou kontextů), je predikace pro Špeta zhruba řečeno vyrovnáváním nesrovnatelného. Každé slovní tvrzení typu S je P (vyjma čistě formální tautologie) implikuje, že S do jisté míry je a není P. Avšak není ani přímým protikladem S: non-P. Viděno z tohoto hlediska, promluva se odvíjí jako řada mezi sebou provázaných výpovědí, z nichž každá opravuje protiklad vytvořený předchozími tvrzeními a v tomto procesu současně vytváří protiklady nové.

A nyní k otázce, již jsem položil výše. Je sama sobě odporující predikace pro historiografii přiměřenější výchozí pozicí než přesně stanovený soubor tropů? Odpověď na tuto otázku závisí na důvodech, pro které historii píšeme. Ankersmit naznačuje, že Whiteova tropologie má zjevně své praktické využití: poskytuje historikovi přesné nástroje pro „domestikaci“ minulosti tím, že ji činí upotřebitelnou pro aktuální společenské a politické zájmy. Co si však počít s nikdy nekončící permutací stejného jako jiného a jiného jako stejného, jejíž výsledek je naprosto nepředvídatelný? Velmi málo – pokud je minulost pojímána jako předmět poznání přisvojovaný zvnějšíku. Avšak vše – pokud obě splyne v aktu sebereflexe, jímž se historie stává předpokladem poznání a poznání historickým. Toto byla, jak naznačil latinský epigraf mého článku, Špetova pozice. A Špet osvětlil vzestup takového to poznání na příkladu své vlastní disciplíny.

Podle Špeta je filozofie v nejobecnějším významu toho slova poznáním hledajícím samé principy poznání, své vlastní počátky. Ale i tento proces jako takový je nasycen historií, protože myslitelé každé nové epochy se vracejí k filozofickým úvahám svých předchůdců. Čím delší je takováto souvislost, tím větší je tíže minulosti, jak znázorňuje Špetovo srovnání klasického starověku s jeho vlastní dobou: „Filozofie starých Řeků s očima doširoka otevřenými rozjímalá o sobě samé ve své

„přítomnosti“, začínala *kontemplací*. [...] My začínáme pamětí, tradicí, vidíme svět skrze „prach dávných dob“. [...] My i starověký svět hledíme na stejné věci, ale pro nás má *pantha rhei* nový obsah a nový význam: pro nás je (...) především *proudem dějin*.“ Ponaučení z tohoto vývoje je jednoznačně kladné: minulost není nečinnou přítěží, ale podněcující silou. „V tomto smyslu se naše filozofie mění především v *historickou filozofii*. A čím více bude naplněna ideou konkrétního jako historického, tím více se bude stávat historickou filozofií.“⁴²

Počkat, zvolá v tuto chvíli obmyslný čtenář: dějiny jako dialektický proces překonávání protikladů prostřednictvím jejich současné negace a afirmace vrcholící plným sebeuvědoměním ducha. Tento scénář jsem už přece slyšel! Ano, vliv Hegelova myšlení na Špeta je nepopíratelný. Existuje však mezi nimi také několik rozdílů, které jsou důležité pro mé téma. Ačkoliv s Hegelem obvykle souhlasil, ve své knize z roku 1927 Špet upozornil na podivný nedostatek ve vše překlenujícím systému německého filozofa. Mezi oblastmi, ve kterých duch projevuje sama sebe (Hegel tak pečlivě zmapovaných), jedna překvapivě chybí: jazyk. Byla to lingvistika Wilhelma Humboldta, která podle Špeta zaplnila tuto myšlenkovou mezeru. To však v jeho očích Humboldta nedegraduje na Hegelova epigona, jenž jen vyplňuje prázdná místa, na která mistrova ruka zapomněla. Humboldt nejenže doplnil to, co chybělo v jinak vyváženém systému, ale, což je důležitější, podařilo se mu dát mu i nový směr. „Tak jako by Hegel nepopřel, že je jazyk zpředmětněním ducha,“ napsal Špet, „tak by i Humboldt uznal, že umění, zákon, stát jsou zpředmětněním ducha. Avšak Humboldt šel dál než Hegel v tom, že přenesl těžiště hegelovského projektu tam, odkud se jeho pokračování v Hegelově smyslu stalo reálným: samo umění, zákon, stát jsou *jazykem ducha a ideje*.“⁴³ Odtud i Špetovo vlastní ztotožnění logiky historie s historiografií: zpředmětnění nehmotných myšlenek v hmatatelných znacích tvořených vlastnostmi tomuto médiu specifickými.

Můj druhý komentář k rozdílu mezi Hegelovým a Špetovým názorem na historii se týká jejich ekonomii. Zjednodušeně by se dalo říci, že Hegelovo vývojové schéma je uzavřený systém, z kterého se nikdy nic neztratí. Cesta ducha k sebeuskutečnění je řadou *Aufhebungen*: to, co je negováno, však nemizí v nicotě, ale je právě tímto aktem zachováno, vtěleno do svého opaku a pozvednuto na dialekticky vyšší úroveň. Pro Špeta naopak každý kumulativní náhled na růst poznání (ať si dialektický) čpí duchem technologie. V sebereflexivním poznání, jehož je filozofie paradigmatickým případem, roz-poznání není nikdy úplné. Platonská metafora

42 G. ŠPET, *Filosofija i istorija*, s. 433–434.

43 G. ŠPET, *Vnutrennjaja forma slova*, s. 34.

paměti, kterou si Špet vybral k charakteristice jejích počátků, neodkazuje jen k anamnézi, znovunabytí informace, ale též k její ztrátě: zapomnění. Ani kumulativní růst poznání, ani naprostá amnézie, historická filozofie je tvořivou souhrou obojího: „Ve filozofii je růst vždy nový a nový zrod – filozofie nehromadí, ale tvořivě trati.“⁴⁴

Pro reflexivního ducha je krajně svůdné uplatnit takovéto pojetí historie na jeho autora, na osud Špetových vlastních myšlenek. Na začátku svého článku jsem přerušil biografii našeho nešťastného hrdiny v raných 30. letech, kdy poté, co byl zbaven akademického postu, přečkával bouřlivý nečas coby překladatel (mimo jiné i Hegelovy *Fenomenologie ducha*, která nakonec vyšla v roce 1959 bez uvedení jeho jména). Ale pak, roku 1935, byl uvězněn spolu s několika dalšími badateli z již zaniklé GACHN (kupříkladu s Borisem Jarčem a Michailem Petrovským) a obviněn z příslušnosti k německo-fašistické kontrarevoluční organizaci. Naštěstí pro něj byl za své zločiny „pouze“ vypovězen na Sibiř na pět let (tři členové „skupiny“ byli popraveni – mezi nimi i syn Špetova učitele, psychologa Georgije I. Čelpanova). Exil se však ukázal být pouze krátkým odkladem jeho osudu. O dva roky později byl v sibiřském Tomsku znovu uvězněn a po následném tajném a vykonstruovaném procesu zastřelen v listopadu 1937. A poté, na nějakých padesát let, se stal přízrakem, skutečným nikým pro všechny kromě několika málo lidí. Pravda, jeho oficiální status se změnil v roce 1956, kdy byl Špet jako mnoho dalších obětí stalinismu posmrtně rehabilitován. Přesto nebylo ticho obklopující jeho jméno v jeho rodné zemi přerušeno dalších dvacet let. Pokud můžeme samostatné heslo (byť i jen zcela kratičké) ve *Velké sovětské encyklopedii* považovat za znak skutečné akceptace hlídacími psy kremelské ideologie, vrátil se Špet plně až roku 1978, třebaže jen jako „idealistický filozof“, který notabene zemřel roku 1940.⁴⁵ A přesto bylo během následujícího desetiletí, jakoby z hluboce zakořeněného strachu, jeho jméno daleko častěji zmiňováno v zahraničí než v Rusku, zvláště mezi západními badateli zájímavějšími se buď o dějiny poetiky, nebo o německou fenomenologickou tradici. Teprve po roce 1989, kdy byla všechna ideologická tabu v Sovětském svazu zrušena, se Špet vynořil jako jeden ze symbolů potlačené duchovní minulosti Ruska. Konečně, poté co byla jeho krajanům tak dlouho odpírána, začala být jeho díla znovu tištěna a široce probírána. Avšak i dnes, navzdory mezinárodnímu úsilí, stále

44 G. ŠPET, *Filosofija i istorija*, s. 438.

45 A. A. MITJUŠIN, *Špet Gustav Gustavovič*, in: Bolšaja sovětskaja entsiklopedija, Moskva 1978, díl 29, s. 469. Toto datum bylo odvozeno ze smyšleného úmrtního listu zasláného rodině roku 1956, jenž uváděl jako příčinu Špetova skonu zápal plic. Do roku 1990 zůstaly skutečné okolnosti jeho smrti tajné.

postrádáme syntézu širokého rozpětí Špetových teoretických snah. Dosud nejdetailnější studie jeho myšlenek, *Husserl v Rusku* Alexandra Haardta, se zaměřuje především – jak objasňuje její podtitul – na Špetovu lingvistiku a estetiku na úkor dalších dimenzí jeho vskutku mnohostranné badatelské agendy.⁴⁶

Bylo-li toto vše řečeno, je zřejmé, že na bilančním listě intelektuálních dějin patří Špetovy úvahy o historiografii na stranu má dáti. Zmizely: neznámé, zapomenuté, zakázané. Tato ztráta, při samotném Batailleovi, nemůže být nazvána tvořivou, ať už tímto slovem míníme cokoli! Je však možné pootočít kolem štěstěny a těžit dnes nějak z jeho proleptických myšlenek o filozofii historiografie? Není už příliš pozdě přivolat Špeta zpět a zapojit ho do stále pokračujícího dialogu o tom, zda minulost konstruovat, rekonstruovat či dekonstruovat? Melancholická část mého sebereflexivního ega, jako Blokovo Jezulátko nad královskými dveřmi ikonostase, zoufale pláče, že je vše ztraceno, „čto nikto nikogda ne vernetsja nazad“.⁴⁷ Je tu však ještě další část mého já, skrytý démon se slabým, ale neodbytným hlasem, který vytrvale šeptal mé duši, zatímco já skládal tento tklivý příběh: *Besser spät als nie!*⁴⁸

Přeložil František A. Podhajský

46 ALEXANDER HAARDT, *Husserl in Russland: Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Špet und Alexej Losev*, Mnichov 1993.

47 ALEXANDER BLOK, *Devuška pela v cerkovnom chore*, in: Raznyje stichotvorenija: 1904–1908.

48 Tato studie představuje přepracovaný text, který vychází z autorovy stati *Tropos Logikos: Gustav Špet's Philosophy of History*, *Slavic Review* 62/2003, s. 343–358, jež byla založena na referátu předneseném 1. dubna 2002 na konferenci *Between History and System: Slavic Theory Today*, kterou pořádalo Whitneyho středisko humanitních věd při Yaleově univerzitě. V anglické podobě byla původní verze studie přetištěna ve sborníku *G. G. Špet/Comprehensio: Četvrtýje Špetovskije čtenija*, (ed.) O.G. Mazajeva, Tomsk 2003, s. 558–579, a v ruské podobě studie vyšla v časopisu *Voprosy filosofii* 2004, č. 4, s. 154–163. České zpracování vychází v rámci grantového projektu GA ČR 405/06/P336 *Mezi Východem a Západem: K vývojovým aspektům a tradici českého strukturalismu ve Spojených státech*.