

JIRÍ ŠUBRT (ed.), *Historické vědomí jako předmět badatelského zájmu: Teorie a výzkum*,

Kolín 2010, Nezávislé centrum pro studium politiky, 140 s.
ISBN 978-80-86879-25-3

Obrat pozornosti k problematice historického vědomí, o který publikace připravěná Jiřím Šubrtem usiluje, je jednoznačně záslužný, a to tím více, že koncept historického vědomí založil jedno z paradigmat historického poznání, které bylo už před lety vytlačeno přístupy vycházejícími od jazyka (*linguistic turn*) a kultury (*cultural turn*), a v současnosti je výrazně silnou „centralizací paradigmatu paměti“ (Dan Diner), aniž došlo k hlubší reflexi tohoto procesu, případně k vyhodnocení, co se tak získalo nebo naopak ztratilo, přičemž teoreticko-metodologické důsledky této změny se až příliš často přijímají jako neproblematické a samozřejmé.

Budeme-li totiž souhlasit, že „minulost jako taková vzniká teprve tím, že se k ní lidé vztahují“ (Jan Assmann), tak by přesto stálo za to ukázat, jak odlišně se může minulost ukazovat (a organizovat) v procesech historické paměti a jak v perspektivě historického vědomí.

S výjimkou třetího článku posuzované publikace, nadepsané *Historické vědomí a potřeba s jeho výzkumem dříve a nyní* (s. 31–46), jejímž autorem je Miroslav Hroch, který na podobné problémy dost přesvědčivě ukazuje a který základní přesvědčení recenzované publikace, že historická paměť je jen plynulým a neproblematickým postupem od historického vědomí, do značné míry problematizuje, lze toto konstatování vztáhnout na všechny ostatní texty sborníku.

Očekávání syntetizujícího výkladu, případně vypracování jednotné pozice vezme za své hned po prvním prolistování: nejedná se totiž, jak editor tvrdí v úvodu *K otázce historického vědomí* (s. 7–10), o „kolektivní monografii“, ale bohužel o pouhý sborník (ve smyslu mechanického nakupení, případně nahodilé agregace) o sobě jinak zajímavých a podnětných, avšak různorodých příspěvků odlišného zaměření, různého východiska a individuálního přístupu. Diference, vzájemný vztah a hierarchie jednotlivých používaných pojmů jako „historické vědomí“, tzn. „nejen souboru znalostí, dojmů a představ o minulosti“, nýbrž „vědomí určitých souvislostí (...) mezi minulostí (...) přítomností a budoucností“ (s. 21), a „historické povědomí“, tzn. „bazální roviny historických informací a zacházení s nimi“, (s. 14), resp. „souhrnu vědění, jež má nehistoriografický, tj. mimooborový charakter“ (s. 21), a vedle toho „historické vědění“, „kterým dis-

ponují obyčejní lidé coby aktéři každodenního sociálního života“ (s. 21), a dále také „časové vědění“, „historická paměť“, „smysl dějin“, „historické myšlení“ jako souhrn „historického poznání, historického vědomí a historického povědomí“! (s. 14), a dokonce i „filozofie dějin“, s čímž všim autoři v jednotlivých příspěvcích pracují, se v úvodu sborníku vydavateli nepodařilo dostatečně vymezit a případně sjednotit ani konceptuálně, ani pragmaticky. Nehledě na určení funkcionálního, resp. strukturálního vymezení dalších příbuzných, srovnatelných a v soudobém historickém diskurzu hojně používaných, v publikaci však ani nezmiňovaných pojmů, jako například „historické reprezentace“ (Ankersmit), „obrazy dějin“ (Peckař), a jako je zejména „historické zapomínání“ (Esposito), což, jak dokládá řada publikací z poslední doby, je tematizováno jako samostatný sociální a kulturní proces, který je pro utváření aktuálních podob paměti a odtud se odvíjejících národních identit asi důležitější než samotné historické vědomí, k němuž se výklady sborníku usilují vztahovat.

To možný přínos publikace oslabuje podobně jako absence příkladů, které by naznačovaly, co je prostřednictvím pojmosloví, vypracovaného v prvních třech teoreticky orientovaných statích (Z. Beneš, *Mezi dějinami, dějepiscetvím a pamětí*; J. Šubrt a Š. Pfeiferová, *Nástin teoreticko-sociologického přístupu k otázce historického vědomí*; M. Hroch, *Historické vědomí a potíže s jeho výzkumem dříve a nyní*), badatelsky vlastně tematizovat a konkrétně historicky a sociologicky poznávat. Do druhé poloviny publikace zařazené stati totiž spíše než k historickému vědomí nebo i k historické paměti poukazují k veřejnému mínění, ideologické dimenzi historiografie, úrovni historického vědění obyvatelstva, resp. ke vztahu populace k národním dějinám, ke generačním rozdílům ve vnímání dějin případně k problémům národní identity. Rozvíjet historické vědomí a historicky myslet je totiž něco jiného než znát určitý počet dat a stručných obsahů událostí.

Jinak řečeno: je možné se ptát, v čem jsou zjištění a závěry těchto více méně empirickosociologických příspěvků k hlavnímu tématu publikace závislé na zavedení pojmu historické vědomí, resp. historická paměť, v čem konkrétně získaný empirický materiál tyto pojmy a pochopení jejich vztahu obohacuje a zpřesňuje, anebo naopak problematizuje, v čem podrobněji určuje možnosti a kontexty jejich používání a v čem jsou jejich výsledky na používání historické vědomí nezávislé. Jako by zhotovení datového souboru už dostačovalo.

Každý z jednotlivých autorů posuzovaného sborníku k problematice přistupoval ze svých vlastních pozic, s víceméně zvláštním badatelským záměrem a s vlastní teoretickou perspektivou. S ohledem na název sborníku má druhá část knihy povahu nanejvýš ilustrativní.

Rozhodně by tedy stálo za to, aby se odlišný genetický i teoreticko-logický původ obou základních konceptů, historického vědomí a historické paměti, které

jsou zde viděny téměř jako synonyma, vyjasnil a upřesnil, a především aby se historizoval, tzn. aby se vysvětlil jejich původ a poukázalo se nejen na jejich vývojové proměny, ale také na odlišné funkce v různých dobách. Zajímavé by rovněž bylo zjišťovat, jak se produkty historického vědomí, resp. historické paměti, dodatečně institucionalizují, případně jaké formy historických reprezentací nabízejí.

Zřetelným historickým kontextováním a pojmoslovným sjednocením v jednotlivých příspěvcích by se nepochybně ozřejmilo, proč současná teorie i metodologie historického poznání od pojmu „historické vědomí“ ustoupila, případně se dokázalo silné tvrzení z úvodu ke sborníku, že „problematika historického vědomí [je] nahlížena nejčastěji prizmatem teorie kolektivní paměti! (s. 7), což neplatí ani v čase (s ohledem na dějiny pojmu), ani v prostoru (ve významu pro národní dějepisectví).

Pak by se totiž pozornost asi musela obrátit k výkladu důsledků strukturalistických kritik dějinnosti a subjektu, jak se pod Foucaultovým vlivem pro-sazovaly v 70. a 80. letech, anebo k pozdější kritice „historických metanarací“ svobody a pokroku v *Postmoderním údělu* Françoise Lyotarda, případně dokonce k Fukuyamově obnově ideje „konce dějin“ či k jeho snaze „historické vědění“ neutralizovat a jeho orientující potenciál převést na aktuální politické zájmy, případně na lidské potřeby a univerzální antropologická určení. „Osamostatnění“ budoucnosti, ke kterému tak ve všech těchto případech víceméně došlo, může být vnímáno právě tak jako její „vyprázdnění“, jako se mohlo stát východiskem pro jiné, v zásadě nezávazné postmoderní porozumění dějinám.

„Filozofie dějin“, v úvodu sborníku (dost zjednodušeně) zmiňovaná jako forma historického vědomí, je nejen mnohem starší a na „historickém vědomí“ víceméně nezávislá; především ale vyrůstala z odlišných potřeb. Ve své zárodečné starozákonní podobě „teologie dějin“ se spojovala s „pamětí na boží přítomnost v událostech“ (Gerhard von Rad) a své výklady zjištěných „obsahů dějin“ podrobovala hledisku jejich „směrování“, orientovaného ze zsvětna. Od svých počátků tedy usilovala o syntézy událostí a průběhu dějin, což pak podrobovala metafyzické podstatě a hledání vyšších důvodů historického dění, představě celku, „který je více než pouhou sumou svých částí“ (Herder). V tomto celku historická změna byla a je především výrazem směrování věcí, událostí a procesů k jejich konci, k zesvětštěnému „eschatonu“ (K. Löwith) jakožto definitivnímu překonání stávající rozpolcenosti dobra a zla. V opozici k tomu mělo být historické vědomí spíše jen východiskem možností, jak k dějinám přistupovat a jak zajišťovat objektivitu historického poznání.

Jinak řečeno, na rozdíl od všech podob filozoficky dějinného uzavírání dějinného procesu, od starozákonní knihy Danielovy a sv. Augustina přes Jáchyma z Fiore, Jeana Jacquese Rousseaua, Georga Wilhelma Friedricha Hegela, konec

konců i Karla Marxe až pro Francise Fukuyamu, pro kterého jsou historická změna a vývoj definitivním potvrzením konečného vítězství principů dění dějin, totiž tržní ekonomiky a parlamentní demokracie, což je u Fukuyamy proklamováno jako „konec dějin“, bylo historické vědomí spíše východiskem možností, jak k dějinám přistupovat, jak jim rozumět a jak zajišťovat objektivitu historického poznání.

To bylo spojováno s požadavkem, aby vysvětlení průběhu historických událostí rostlo výlučně z nich samých, aby používalo pouze dobových pojmů a zároveň mělo objektivní charakter „nutnosti“ (události nejsou vysvětlitelné jinak) a „zřetelnosti“ (líčení bude všem srozumitelné).

Strážlivé historické vědomí se stalo médiem emancipační (nemetafyzické, protiteologické, protiteologické a dnes zejména proti-ideologické) historizace dějin, tzn. výzvou pro objektivistické neutralizace jejich výkladu.

Pojem historického vědomí se v dějinách myšlení prosadil zejména v souvislosti s pokusy o budování alternativní filozoficko-teoretické pozice k objektivisticko-unitarizujícímu pojmu rozumu v osvícenství, který mezitím ztratil svůj metafyzicko-univerzalistický nárok, být základem jistoty veškerého poznání, tj. principem logické „nutnosti“ a praktické „platnosti“ našich pojmů a nakonec i našeho vztahování ke světu (jak známo, na prvních stranách Rozpravy o metodě Descartes vysvětluje, proč přerušil svá historická studia a proč podle něho dějepiscectví nemůže být pro svou partikulárnost a selektivnost vědou).

Nepochybně právě zde je možné hledat nejpůvodnější základy tzv. dualismu věd, jejich rozlišování na „nomotetické“ a „idiografické“ (W. Windelband), na „přírodovědy“ a „duchovědy“ (W. Dilthey), případně na „vědy o přírodě“ a „vědy o kultuře“ (H. Rickert), resp. „vědy o skutečnostech kultury“ (M. Weber). Poznávající vědomí jako základ osvícenského rozumu, tak jak je známe z dějin novověké filozofie mezi Descartesem a Kantem), přestalo být postupně východiskem/základem, ke kterému se myšlení a jednání musí nutně vztahovat, aby byly pravdivé, a bylo nahrazeno vědomím historickým. Z univerzalistických nároků se prosazující „víra v pokrok“ (B. Loewenstein) sice umožnila vykládat vývoj mravními cíli a jako závazek vedoucí k aktivismu, ale právě to zároveň oslabovalo historicitu předmětu, tj. například pochopení individuality průběhu národních dějin, zvláštností kultury a odlišností epoch i civilizací.

Zpočátku, například u zakladatele historické právní školy a průkopníka genetického přístupu k duchovním útvarům Friedricha C. von Savignyho (1779–1861), označovalo historické vědomí nejširší vědomí o historické proměnlivosti celku světa i jeho jednotlivostí. Kauzalitu, která spojuje události, instituce i historické celky, Savigny vykládal jako jen individuální souvislost (I. Kant v podobné souvislosti hovořil o „kauzalitě ze svobody“), tj. takovou souvislost, která sice může

odhalovat jedinečné příčiny vzniku, vývoje a proměn věcí, událostí a procesů (včetně pomíjivosti institucí), ale která nedovoluje formulovat ani historické pravidelnosti, ani historické trendy a už vůbec ne historické zákonitosti.

V pokantovské filozofii historické vědomí vystupovalo jako předpoklad porozumění dějinám a jako takové mělo být východiskem historického poznání vůbec. Analogicky k transcendentálnímu vědomí v případě poznání předmětů přírody mělo historické vědomí zajišťovat charakter „nutnosti“ historického poznání (události nejsou vyložitelné jinak) i jeho „zřetelnosti“ (vnitřní bezrozpornosti zobrazení). Historické vědomí se stále více zabydlovalo v prostoru vědy jako předpoklad „historického rozumu“, nabízejícího nejen alternativy k systematickým a univerzalistickým výkladům přítomnosti, ale i obrazy budoucnosti.

Výrazným „dispozitivem“ (Foucault) výkladu světa se historické vědomí stalo zejména v romantice (Novalis) i v biedermeieru, které byly dobou utváření moderního (střed-)evropského dějepisectví (Ranke, Savigny, Niebuhr, Lelevel, Palacký a mnoho dalších) a nepochybně také snahou o rozchod s filozofií dějin, umožňující přítomnost vykládat revolučně jako její historickou nedokončenost a „nehotovost“. Důsledkem byl tzv. historismus, který se pak ve druhé polovině 19. století rozšířil i do architektury a do výtvarného i slovesného umění.

To, že tato původní perspektiva, vykládající historické vědomí jako „apriorní“ předpoklad historického poznání vůbec, případně jako existenciální perspektivu radikální (většinou proti náboženství zaměřené) konečnosti člověka a světa, nebyla zapomenuta ani po více než sto padesáti letech, je možné například doložit na řadě míst u velkého teoretika interpretace i vykladače dějinných útvarů ducha Hanse-Georga Gadamera. Historické vědomí mu bylo něco jako smysl pro historii vůbec, totiž schopnost historika rozumět minulosti, a to způsobem, který principiálně vychází z jejího vlastního kontextu a zdrojů; historické vědomí umožňuje „myslet výslovně na historický obzor, zahrnující celý život, který žijeme a který jsme žili“. Což mělo zároveň znamenat, že teprve historické vědomí a nikoli pouhá znalost vnějších událostí v minulosti činí z jejich vyprávění dějiny. Podobně argumentují i historici: Zatímco „vzpomínka a paměť jsou vázány na zkušenosti, které mají individua na základě vlastního života (...) historické vědomí se snaží tematizovat celou minulost“, a tomu, co „se v proměnách času ukazuje jako nahodilé a singulární, dává smysl“ (J. Rüsen).

V tradicích historiografických sebereflexí tedy historické vědomí není ani pouhou znalostí vnějších událostí minulosti, ani pouhým zjednodušujícím zažíváním reprezentací dějin (památek, oslav, jubileí atp.). Spíše se tak vyslovuje fakt, že vše, co každodenně prožíváme, chápeme jako něco „dějinného“, jako něco vzniklého, že naše prožitky chápeme a vysvětlujeme „historicky“, resp. geneticky. To se týká

všech oblastí předmětného světa i všech sfér života: jednotlivé události, navzájem srovnatelné procesy jsou zde viděny jako produkt historického vývoje a ve své konkrétnosti jsou vzdor společným znakům vnímány nejen jako *různé a odlišné*, ale současně také jako *stejně hodnotné*. „Stejnou hodnotu“ proto mají nejen různá historická údobí („všechny epochy jsou stejně blízko k Bohu“, zdůrazňoval Leopold von Ranke), ale jako výsledek vývoje jsou stejně hodnotné i všechny vedle sebe existující regionální, kulturní a etnické útvary, státy, národy, rasy, a také náboženská společenství, společenské vrstvy, politická a světonázorová seskupení atd. Jde tedy nejen o badatelskou výzvu „současné nesoučasnosti“ (Ernst Bloch) jevů, ale také o předpoklad multikulturnosti. Tento toleranční a demokratizační potenciál historického vědomí, že totiž to, co je jiné, co je odlišné, nelze chápat jako „nižší“, „nerozvinuté“ nebo „barbarské“, by se neměl přehlížet.

Ve srovnání s historickým vědomím se paradigma „historické paměti“ prosadilo mnohem později. Jeho původ je sociologický a u intelektuálních následovníků Émile Durkheima koncept vznikl z potřeb institucionální segmentace tzv. kolektivního vědomí, ze zkoumání forem jeho udržování a reprodukce, případně jeho sociálně kohezičních funkcí. To vše mělo prohlubovat deskripce s tím spojených sociálních výkonů. V této perspektivě jsou ale pojmy kolektivní vědomí a kolektivní paměť navzájem nepřevoditelné.

Je proto možná škoda, že Zdeněk Beneš, autor prvního textu, nadepsaného *Mezi dějinami, dějepiscectvím a pamětí* (s. 11–20), namísto toho, aby historické vědomí historizoval, k čemuž mu jeho práce o historické sémantice i jeho postavení zavedeného historika historiografie nabízely dostatečný základ i prostor, a aby ukázal proměny chápání tohoto pojmu v závislosti na změnách jeho předmětu (a tak jednotlivé texty sborníku zřetelně kontextoval), pustil se do pokusu o systematizaci vztahu „historického vědomí“ k „historické paměti“. Tento vztah má u Beneše zprostředkovat široký pojem „historického myšlení“, připomínající stejnojmennou kategorii Ernsta Nolteho, které je pak schematizováno na škále směřující od „historického povědomí“ přes „historické vědomí“ k „historickému poznání“. Přitom je možné klást otázku, které segmenty historické paměti utváří a naplňují kterou z těchto shora uvedených složek. Pro jejich vzájemné vymezení jsou pak sice zavedeny další pojmy, jako například „historický čas“, „časové vědomí“, „identita“, „paměť“, „přisvojování dějin“, „historický stereotyp“, jejich funkcionální, respektive strukturotvorná role je ale v těchto segmentech historického myšlení spíše jen naznačena než prokázána a ukázána. Klíčovou roli se u Beneše zdají hrát pojmy „historický fakt“, tj. objektivně poznaná minulost (v ontickém smyslu), a „historická informace“, která má různě využitelný „historický obsah“, aniž je jednoznačně zřejmé, jak všechny tyto pojmy koření nebo nekoření v aktech (resp. konstrukcích) historické paměti.

Vztah historické paměti a historického vědomí se v perspektivě parsonsovske teorie sociálních systémů snaží propojit zajímavý text Jiřího Šubrta a Štěpánky Pfeiferové *Nástin teoreticko-sociologického přístupu k otázce historického vědomí* (s. 21–30), poněkud uhranutý Parsonsovým modelem AGIL, který už dnes není v sociologii přijímaný bez výhrad. Odhlédneme-li od dalšího vývoje systémových teorií, směřujících od systémového funkcionalismu (T. Parsons) k funkcionální teorii systémů (N. Luhmann), které Parsonsovo v zásadě lineární schéma značně problematizuje, lze se ptát, jaký ontický statut parsonsovske pochopení historické paměti jako sociálního systému vlastně má a do jaké míry odkazuje k něčemu reálně existujícímu, anebo naopak: do jaké míry se jedná pouze o tematizaci určitého badatelského přístupu, který řada současných historiků (například H.-U. Wehler) kritizovala jako abstraktní a pro analýzu konkrétních historických procesů málo použitelný.

Na schopnosti vyložit historicky konkrétní totiž závisí řešení poměrně principiálního problému, zda máme, podobně jako ve stati Jiřího Šubrta a Štěpánky Pfeiferové zmiňovaný Maurice Halbwachs, chápat paměť v Durkheimově duchu jako složku kolektivního vědomí, ztotožňovat ji se skupinovou pamětí (či pamětí národa), a zdůrazňovat, že jednotlivé kolektivity způsobují její organizace, jejich potřeb, zájmů i jejich institucí atd. formují, integrují a – často manipulativně – určují paměť jejich příslušníků. (Zde jen připomeňme silný obraz permanentního přepisování dějin „ministerstvem pravdy“ v Orwellově románu *1984*, retušování fotografií z ruské revoluce s postavou Lva Davidoviče Trockého anebo příznačnou Clementisovu beranici na Gottwaldově hlavě v Únoru 48 na balkoně Kinského paláce.) Anebo naopak, jak je tomu u shora zmíněného Jana Assmanna, zda máme vycházet z toho, že kolektivity jako národ, společnost, třída, strana, církev atp. žádnou paměť nemají a vlastně ani mít nemohou. Assmann v této souvislosti hovoří pouze o intersubjektivně sdílených rámcích, které jsou dány kulturně a rozhodují o organizování konkrétních podob paměti, ale i o tom, co se bude podržovat a co upadne v zapomnění, tzn. jinými slovy o tom, co se má rekonstruovat jako minulost a co může nebo dokonce musí z minulosti vymizet. S tím pak souvisí rozhodování, co bude události historie reprezentovat a co se stane objektem společného vzpomínání či oslav.

Autory použité Parsonsovo schéma „AGIL“ se opírá o konstatování vzájemnosti sociální adaptace systémů [A], pravidel dosahování cílů [G], forem sociální integrace [I] a způsobů udržování latentních kulturních vzorců [L]. Těmto Parsonsovým komponentám orientace na dosahování rovnováhy sociálního systému autoři přiřazují poněkud mechanicky „prožitou historickou zkušenost“ [A], „ideologický výklad historie“ [G] vlastní „historické poznání“ [I] a „kolektivní paměť“ [L], aniž řeší otázku, do jaké míry se dnes rovnováha sociálního systému

dosahuje prostředky historického vědomí, resp. historické paměti, a do jaké míry tyto složky představují jen její specifický ornament.

Zavedení parsonsovské perspektivy výkladu historického vědomí je pokus nepochybně zajímavý a inspirativní, nicméně jeho východisko by asi bylo vhodné teoreticko-metodologicky konfrontovat s analogickou a v mnohém produktivnější čtveřicí Niklase Luhmanna „komplexita“ – „sebeorganizace“ (autopoiesis) – „propojení“ (Kopplung) – „pozorování“ (Beobachtung), o jehož aplikaci se pokusili např. F. Becker a E. Reinhardt-Becker v monografii *Systémová teorie. Úvod pro historické a kulturní vědy* (2001), a zejména pak na konkrétním případě ukázat, co se adaptací Parsonsova schématu AGIL dá vlastně identifikovat a jaký druh problémů se jím pomáhá řešit. A také: jak lze vůbec převést Parsonsovo přesvědčení o dominanci reálného v sociálních strukturách na vysvětlování v zásadě (dodatečně) konstruované povahy obsahů historické paměti a způsobů sociálního zapominání?! Neboť, jak praví anglické přísloví, existence koláče spočívá v jeho jezení.

Záslužný badatelský a ediční počin tak zůstal do značné míry na půl cesty, což je jistě škoda v situaci probouzejícího se zájmu o historickou sociologii, pro kterou může být téma historického vědomí inspirativní jako předmět i jako výkladové hledisko. Jistě by stálo za to ukázat, do jaké míry pojem historického vědomí, jehož výkladům i pokusům o prezentaci je sborník svým názvem zavázán, je pro historickou sociologii klíčový, jak se zdají naznačovat intence úvodních statí sborníku, anebo naopak, do jaké míry se jedná o nedorozumění, byť dobře míněné.

Miloš Havelka