

Tomáš Hermann, *Emanuel Rádl a české dějepisectví. Kritika českého dějepisectví ve sporu o smysl českých dějin,*

Praha 2002, Sešity Ústavu českých dějin Univerzity Karlovy, řada B, svazek 1, 198 s., ISBN 80-7308-038-9.

Česká literatura, zabývající se filozofií dějin a metodologickou a noetickou reflexí dějepisectví, byla obohacena o práci Tomáše Hermanna, jež je konzistentní studií postojů a myšlenek Emanuela Rádla, zformulovaných v rámci kritiky české historiografie. Hermann spatřuje v Rádlově díle „pokus (...) nově formulovat možnosti evropského ducha, kultury a filozofie“ (s. 186). Rádlovo myšlení zařazuje zejména do kontextu české filozofie dějin a českého „historického myšlení“. Nabízí pak soustavnou a myšlenkově přesnou analýzu Rádlových názorů. V závěru práce se dostává k otázce, „zda je tento“ Rádlův „pokus odsouzen k zapomenutí jako česká historická kuriozita, nebo zda ještě může být inspirativní i mimo čistě historický zájem“ (s. 186); ponechává ji však nezodpovězenou. Chtěl bych zde využít této otázky a pohlédnout na studii Tomáše Hermanna mimo jiné také jako na prostor pro diskusi. V té bych chtěl především položit otázku ohledně našich postupů při rozboru Rádlových úvah. Na mysli mám především potřebu Rádlovy noetické teorie určitým způsobem – s Popperem řečeno – falzifikovat, a to zejména tím, že je nahlédneme z pozice dějepisectví, sociologie či kulturní antropologie.¹

Tomáš Hermann se snaží Rádlovo pojetí historické vědy (a věd vůbec), samotné historie a smyslu dějin usoustavnit. Spoléhá na to, že Rádl měl ucelenou teorii vědního a dějepisného poznávání (rozumění smyslu apod.). Mezi historiky známý Rádlův text z roku 1925 (*O smysl našich dějin*) tak na nejednom místě určitým způsobem domýšlí či interpretuje pomocí Rádlových úvah z konce 20. let; vychází kupříkladu z *Války Čechů s Němci* (1928) a ze spisu *Národnost jako vědecký problém* (1929). Nechci nikterak Hermannovu metodu zpochybňovat. Je nesporně jednou z legitimních cest, jak přistupovat k tomuto tématu. Avšak, může-li se jít z filozofického hlediska příhodným spoléhání na Rádlův koherentní myšlenkový systém (byť by byl námi ve své souvislosti zčásti domyšlen), nemusí to být

¹ O tento postup jsem se pokusil ve stati *Problém dějinného vědomí u Emanuela Rádla, jež je referátem předneseným na Mezinárodní konferenci Emanuel Rádl – vědec a filosof, konané u příležitosti 60. výročí úmrtí a 130. výročí narození, pořádané Přírodovědeckou fakultou Univerzity Karlovy a Výzkumným centrem pro dějiny vědy při Ústavu pro soudobé dějiny AV ČR ve dnech 9.–12. února 2003.*

vhodné viděno z pozice dějepisců. Je zde totiž určitě rozdíl mezi filozofickým a dějepiscovým přístupem, mezi možností nějakou entitu filozoficky pojednat (teoreticky ji vymezit) a možností učinit ji dějepiscovně badatelsky (pramenně) dostupnou.

Kritika, kterou Rádl ve 20. letech vůči českému dějepiscovství vyslovoval (zejména pokud jde o absenci kritické práce s pojmy, sklon k psychologizujícímu naturalismu a o určitý sklon českého dějepiscovství k „víře v národní instinkt“ – s. 97), byla nesporně oprávněná, právě tak jako byla na místě i jeho moralizující kritika českého nacionalismu. České dějepiscovství, nezvyklé klást si příliš metodické a noetické otázky, této kritice prvotně namnoze nerozumělo (např. pokud jde o noetickou funkci pojmů – s. 133–134). Ač se i v něm kupříkladu díky Bedřichu Mendlovi, Janu Slavíkovi, Františku Kutnarovi či Zdeňku Kalistovi pozvolna rodila způsobilost metodické sebereflexe, zůstávalo české dějepiscovství poměrně snadným objektem metodické kritiky. To ale neznamená, že Rádlova kritika (byť z hlediska filozofie či etiky oprávněná) je ve všech svých bodech z hlediska dějepiscovského (z pohledu metodologie historické vědy) opodstatněná a že její závěry jsou vždy dějepiscovně badatelsky aplikovatelné. Projevem rozdílu filozofického a humanitně vědního pohledu je mimo jiné i to, že se setkáváme s přinejmenším dvojnásobným pohledem na problém dějinného vědomí (jedním u Rádla a obecně u filozofů dějin, druhým u historiků či sociologů) a s rozmanitým pojetím rozumění (ve vztahu k určitému smyslu).

1) Vědomá volba jednatelů jako dějiny konstituující historický čin; problém vazby této volby k vědomému smyslu: Rádl v návaznosti na Masaryka a podobně jako Mirko Novák² klade důraz na dějinné vědomí s ohledem na volbu lidí. Má na mysli volbu v širším kontextu života lidí, které historik studuje. Rádl se později (zde jsem ve shodě s výkladem Hermannovým) k Novákovi přibližuje tím, že s volbou a vědomým navazováním na to, co již učinili předkové, spojuje překonávání diskontinuity lidských dějin (ty nejsou kontinuálním procesem typu biologické evoluce). Takové volbě pak Rádl podobně jako Novák připisuje povahu historického skutku (s. 151). Je ale těžké rozhodnout, jak tato vědomá volba v Rádlově pojetí souvisí se „smyslem“ (českých dějin), neboť, jak soudí Miloš Havelka, Rádl (v díle *O smysl našich dějin z roku 1925*) užívá termínu „mysl“ nerozlišeně jak ve významu sémantickém, tak subjektivním (mysl jednání), či konečně nómickém.³ Tomáš Hermann se spíše snaží představit Rádlovo koncepti „myslu“ jako ucelenou tím, že do starších textů z poloviny 20. let promítá soustavnější teorii „myslu“, kterou Rádl zformuloval na konci 20. let (rozebírá ji i Havelka).⁴

2 MIRKO NOVÁK, *Hodnoty a dějiny*, Praha 1947, s. 83–87.

3 MILOŠ HAVELKA (ed.), *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*, Praha 1995, s. 30–31; TÝŽ, *Dějiny a smysl*, Praha 2001, s. 45–50.

4 M. HAVELKA, *Dějiny a smysl*, s. 65–66.

Hermann u Rádla rozlišuje: „mysl, jenž platí jako ‚objektivní‘, neboť platí bez ohledu na jeho poznávání; když jej vědec poznává (...) zachovává si od něj přísně metodickou distanci“. Tento smysl je záležitostí biologie (jak bude ještě ukázáno níže). Vedle něj je však ve vztahu k historii smysl hodnotový, jemuž porozumět znamená přijmout jeho závaznost; jde o rozumění souvislosti subjektivního, resp. non-objektivního smyslu. „K takovému smyslu nelze zaujmout distancovaný postoj, porozumět mu, znamená přijmout jeho závaznost; ‚existuje‘ jen za aktivní účasti na smyslu dějství; smysl je tak vždy spoluvýtvorem individuálního lidského ducha, jenž (a jedině on) spojuje jednotlivá období, minulé s přítomným. Skutečné poznání dějin počítá s tímto jejich smyslem“ (s. 150–151).

Zde se však právě nabízí jedna z možností pokusit se Rádlovo teorii dějinného poznání/rozumění falzifikovat. Poměříme-li právě vyřčené postojem Maxe Webera, nalezneme nápadné rozdíly: Weber by nepopíral zcela to, že náš posudek dějin v sobě nese určitou stopu našeho účastnictví.⁵ Avšak Weber by při ideálně typické konstrukci „myslu“ (sociálního jednání) považoval – vzhledem ke svému učení o hodnotové nezávislosti kulturních věd a vzhledem k tomu, že ideálně typická konstrukce je vždy racionalistická, oproti „empirickým“ smyslům jednání, o nichž to nemusí platit – svůj postoj právě za distancovaný. Ukáže se tak, že přes Rádlovo snahu usoustavnit svou teorii „myslu“ v dějinách, zůstává u něj slito v jedno to, co např. Weber – nutno ale říci v souladu s potřebami dějepiscovské či sociologické badatelské práce – rozlišuje jako „mysl empirický“ a „mysl“ ideálně typicky konstruovaný. Právě v tom je jeden z možných zdrojů vzájemného neporozumění Rádla a dějepiscovství. Poukaz na tuto individuální vědomou volbu může být z hlediska vědního pohledu, jež je vázáno potřebou pramenného dokládání, vnímán sotva jinak než jako odkaz k určité funkci „Já“ (vědomě volit ve vztahu k smyslu), nikoli však jako cesta k porozumění obsahu (materiálovému porozumění – XY tehdy a tehdy volil ve vztahu k tomu a tomu „myslu“).

2) Individuálnost volby; napětí mezi svobodou jednání a potřebou dějepiscovského výkladu: Hermann oprávněně poukazuje na Rádlovo zdůraznění individuální povahy vědomé volby ve vztahu k určitému smyslu. Avšak i v této věci lze u Rádla narazit na problém, jak ukazuje i Hermann. Rádl mluví o našem právu domyslet to či ono za naše předky a o tom, že kupříkladu v otázce Husovy volby nakonec „musíme ale odpovědět sami“ (s. 129), což bylo hlavním důvodem, smyslem, jenž vedl Husovo rozhodnutí. A tak můžeme vůči Rádlovo výkladu klást otázku: Jde tedy o smysl tehdy prožívaný, nebo o smysl, jenž se dnes rozkrývá nám? Zde nejen opět zůstává nedorozřešen problém, jenž je u Webera pojednán právě pomocí odlišení „empirického smyslu“ a ideálně typicky konstruovaného obrazu tohoto

5 Max Weber, *Schriften zur Wissenschaftslehre*, hrsg. von MICHAEL SUKALE, Stuttgart 1991, s. 111–112.

smyslu. Je zde i napětí mezi individuálním na jedné a kolektivně sdíleným na druhé straně. Tohoto napětí si všímá dnešní metodologická reflexe dějepisců. Přes veškerou kritiku, jež byla kupříkladu v rámci historické antropologie či New Cultural History vyslovována na adresu dějin mentalit za to, že individuální a vědomé podřizovaly kolektivnímu, dobově nevědomému a tušenému, připustilo soudobé dějepiscství, že nelze bezprostředně badatelsky uchopit dějinného aktéra. Stěží totiž mohu aktéra, jeho způsoby, jimiž interpretoval své zkušenosti, to, jak motivoval své jednání, jak prožíval vnitřní i vnější svět, dějepisně uchopit jinak, než že vyjdu z rozboru kulturních (to je ale kolektivně sdílených) kategorií, které tento studovaný aktér měl k dispozici. S odkazem kupříkladu na Hanse Medicka lze říct, že nemáme přístupné zkušenosti konkrétních lidí minulých dob, nýbrž že si jen můžeme konstruovat obraz kulturních kategorií, jejichž pomocí asi mohli své zkušenosti interpretovat. Medick při tom – po vzoru Geertze – důsledně rozlišuje interpretaci, kterou činil aktér, a interpretaci badatelovu. Kulturní projevy navrhuje „číst“ jako „společensky produkováný text“, čímž se v zásadě velmi přibližuje Geertzovu přesvědčení, že kultura je veřejná (tj. kolektivně sdílená).⁶

Rádlův důraz na individuálnost vědomé volby dějinného aktéra vyrůstá z filozofického a etického pojednání člověka v dějinách. Je zdůrazněním způsobnosti jedince svobodně volit a při této volbě svým způsobem odkročit od dějin (od dějin zde myšlených ve smyslu determinujícího procesu kauzálně propojených událostí). Je to postoj ne nepodobný Bultmannovu, zdůrazňujícímu, že dějiny jsou v individuálním „Já“ v každém „Zde“ a „Nyní“ otevřeny k jednání, jež je sice činěno s určitým vědomím o minulosti a v zodpovědnosti za budoucnost, avšak není procesuálně či strukturálně determinováno. Pro historickou vědu může tento Rádlův postoj dodnes platit jako významná výzva, aby neztotožňovala dějepisné porozumění (výklad z dobových mentalitních daností, z logiky vývoje politické situace apod.) s morálním ospravedlněním (ve smyslu je-li událost dějepisně vysvětlitel-

6 REBEKKA HABERMAS, NIELS MINKMAR, *Einleitung*, in: *Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historische Anthropologie*, hrsg. von Rebekka Habermas, Niels Minkmar, Berlin 1992, s. 7–19; HANS MEDICK, „Misionare in Ruderboot?“ *Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte*, in: *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*, hrsg. von Alf Lüdtke, Frankfurt am Main–New York 1989, s. 59–61; STANISLAV KUŽEL, *Zákoutí antropologické „orientace popisu podle aktéra“*, in: *Kulturní a sociální skutečnost v dějepisném myšlení. Příspěvky k dějinám českého dějepiscství doby Gollovy školy*, (ed.) Jan Horský, Ústí nad Labem 1999, s. 87–118; CLIFFORD GEERTZ, *Interpretace kultur*, Praha 2000, s. 13–42; ROGER CHARTIER, *New Cultural History*, in: *Kompas der Geschichtswissenschaft*, hrsg. von Joachim Eibach, Günther Lottes, Göttingen 2002, s. 193–205; ZDENĚK R. NEŠPOR, *Problém subjektivního smyslu jednání v díle Maxe Webera, Clifforda Geertze a Rudolfa Bultmanna*, *Sociologický časopis* 38/2002, s. 553–564.

ná, je mravně zcela omluvitelná). Avšak nelze po dějepiscství chtít, aby vzalo tento filozoficko-dějinný a etický postoj za svou badatelskou metodu. Motiv Husovy volby lze učinit srozumitelnými – abychom se vrátili k výše uvedenému příkladu – zajisté na základě rozborů některých egodokumentů, ale také, ne-li především, na základě rozboru dobových kulturních kategorií. Tak se zde nabízí další příležitost k pokusu o falzifikaci Rádlovy teorie dějepisného poznání/rozumění. Ta by ukázala, že Rádlovi splývá v jedno to, co kupř. Gregor Schöllgen od sebe odlišuje jako „Handlungsfreiheit“ a „Methodenzwang“.⁷

S určitou nadsázkou lze říct, že Rádl v otázce vědomé individuální volby a uvědomování si smyslu po českém dějepiscství požadoval, aby přestalo být dějepisem a stalo se filozofií dějin. Ačkoli Rádlovy noetické a metodologické kritiky byly a doposud v mnohém jsou vůči českému dějepiscství oprávněné, v tomto bodě by nemohlo Rádlovi ustoupit ani dnešní, metodologické problémy adekvátně reflektující dějepiscství Chartierova, Iggersova či Medickova ražení.⁸ Jeví-li se z hlediska filozofického Rádlova konceptu smyslu jako promyšlená a ucelená (Hermannova interpretace), bude z pohledu více sociologického či kulturněvědního (například Havelkův výklad) působit vždy určitou měrou konfužně.

3) Kritika naturalismu: Rádl tihne v díle *O smysl našich dějin* k vyhocování protikladu: buď správný dějepisný pohled, zohledňující vědomou volbu, nebo oprávněně kritizovaný naturalismus, jenž se odvolává na „ducha doby“.⁹ Později, na sklonku 20. let, nabývá Rádlovo stanovisko rysů, jež jsou – pokud jde o postoj k „naturalismu“ v historické vědě – takřka shodné kupř. s Weberovým pojetím. Tento Rádlův vývoj zřetelně vyplývá z Hermannova výkladu. Rádl měl „svůj vlastní koncept duchověd“ (s. 150) a jejich odlišnosti od věd přírodních. Rádl „přitom rozlišuje tři základní vrstvy jevů a poznání“: „Názor na svět jako ‚pouhý fyzikální zjev‘, jenž je (jakoby) objektivně daný před našimi smysly a v naší paměti; vztahuje se na neživou (resp. odživenou) přírodu a úkolem vědy je popis a vy-

7 RUDOLF BULTMANN, *Dějiny a eschatologie*, Praha 1994; GREGOR SCHÖLLGEN, *Handlungsfreiheit und Methodenzwang. Das Dilemma der Handlungstheorie Max Webers*, *Saeculum – Jahrbuch für Universalgeschichte* 33/1982, s. 209–220.

8 ROGER CHARTIER, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Paris 1998, s. 234–254; GEORG G. IGGERS, *Dějepisectví ve 20. století*, Praha 2002; H. MEDICK, „Misionare in Ruderboot?“ *Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte*, s. 48–84.

9 Kritika přílišného psychologismu a naturalistických prvků v užívání pojmu „ducha doby“ byla vůči gollovskému dějepisu oprávněná. „Duch doby“ nebyl poměrně dlouho užíván jako analytická kategorie, ale spíše jen jako slovní obrat odkazující na indiferentní pocit, vnitřně nerozrušený stav ducha. K tomu srov. například JAN HORSKÝ, EVA PAVLÍKOVÁ, *Pojmoslovný aparát českého dějepiscství mezi „francouzským“ a „německým“ stylem dějepisného myšlení*, in: *Francouzská inspirace pro společenské vědy v českých zemích*, (edd.) Pavla Horská, Martin Nodl, *Cahiers du CeFRes* 29/2003, Praha 2003, s. 205–225.

světlení z (mechanicko-funkcionálních) příčin“. Dále podle Hermannovy interpretace u Rádlů vystupuje „organická živá příroda“ jako předmět, jež nelze vysvětlit svrhu uvedenou první metodou. Kupříkladu „vznik ptačího hnízda nelze vysvětlit mechanickým působením, ale jeho účelem (objektivním smyslem, plánem) k vyvedení mláďat“. „Tento smysl je“ podle Hermannova výkladu u Rádlů „proto ‚objektivní‘, že platí bez ohledu na jeho poznávání; když jej vědec poznává (jako vládnoucí nad aktuální přítomností předmětu a jeho přítomnost řídící), zachovává si od něj přísně metodickou distanci.“ Konečně je zde „sociální skutečnost“. V té jde o spojitost jině povahy. „V kulturní, lidské historii jde o souvislosti subjektivního, resp. non-objektivního, hodnotového smyslu“, o němž již byla svrhu řeč (s. 150–151). „Historická věda sama“ podle Rádlů „zasahuje do všech tří zmíněných úrovní poznání,“ ukazuje Hermann a dodává, že u Rádlů „věda o lidských dějinách tedy má sama jak duchovně-filozofickou intenci, tak také aspekt pouze mechanické a objektivizující přírodní vědy“ (s. 152).

Tento můj recenzní příspěvek nemá ani snižovat význam Rádlův kritiky, ani nechce zpochybňovat kvalitu studie Tomáše Hermanna (ostatně i Hermann ví o určitém napětí v Rádlově epistemologické a noetické teorii, kupř. pokud jde o odlišování nomotetických a idiografických věd – s. 149). Považoval jsem jen za vhodné upozornit na možnost a vhodnost uplatnění různých, navzájem spíš paralelních způsobů čtení Rádlův kritik.

Jan Horský

Tomáš Hermann, *Emanuel Rádl a české dějepisectví. Kritika českého dějepisectví ve sporu o smysl českých dějin*,

Praha 2002, Sešity Ústavu českých dějin Univerzity Karlovy, řada B, svazek 1, 198 s., ISBN 80-7308-038-9.

Překvapivě zralé a důkladné pojednání, původně diplomová práce, si neklade za cíl rekonstruovat myšlení českého „křesťanského vitalisty“ v celém jeho rozsahu, a soustřeďuje se proto spíše na jeho rozměr historický; činí tak ale způsobem promyšleným a s mimořádnou znalostí problematiky. Rámec Rádlův filozofie českých dějin tu tvoří nejdříve obrys českého duchovního vývoje od 90. let 19. století, v němž národní historický diskurz sehrává zvlášť význačnou roli; Hermann však citlivě reflektuje i širší kontext světových trendů historicko-filozofického myšlení. Povědomí o těchto evropských duchovních proudech, v českém prostředí jen slabě recipovaných (Dilthey, Weber, Troeltsch) nebo spíše ignorovaných, k nám teď přichází s takřka stoletým zpožděním. Druhým, známějším Rádlův inspiračním zdrojem je pak myšlení T. G. Masaryka, přičemž důraz leží na jeho paralelní kritice liberalismu a relativismu z pozic nábožensky popřípadě novokantovsky pojatého humanismu. Ve třetím náběhu je tematizována Gollova škola české historiografie, která je tu charakterizována jako (evropsky) opožděná kombinace filologického pozitivismu a historismu.

Až po těchto přesvědčivých úvodních výkladech se Hermann dostává k samému pokusu vystihnout podstatu Rádlův myšlení. Činí tak v návaznosti na sice dílčí, nikoli ale zanedbatelnou literaturu o tomto dlouho zapomenutém mnohostranném přírodovědci, filozofovi a publicistovi; tuto literaturu také zasvěceně shrnuje. Autor pak dospívá i k vlastním závěrům, např. pokud jde o nietzscheovské vlivy a některé aspekty životopisné. V další kapitole je načrtnut známý spor o smysl českých dějin, v němž Hermann zajímavě poukazuje na společná duchovní kritéria obou stran: realismus a vědeckost (s. 70n.) – obojí přitom bylo možné chápat různě. Spor, jak známo, dostal po roce 1918 nejen naplněním národně státoprávních cílů nový rozměr. A právě to je východiskem Rádlův málo známé, nicméně značně rozsáhlé publicistické kritiky české ideologie: nešlo tu přitom pouze o „instinktivní nacionalismus“, ale také o vědecké pověry programově afilozofické historiografie.

Rádlův metodologický přínos, podle Hermanna dosud málo kriticky studovaný (s. 85), domýšlí některé motivy Masarykovy do budoucnosti obrácené filozo-