

CO MŮŽE ZNAMENAT „FILOZOFIE“ V TZV. „FILOZOFII DĚJIN“

Miloš Havelka

Weil die Vorstellung dem Willen untertan ist, unterrichtet sie uns eben nicht über die Aussenwelt. Insofern – aber nicht in anderer Weise – ist sie einer Tätigkeit wie dem Zeichen verwand...

Ludwig Wittgenstein

What Can “Philosophy” Mean in What is Known
as the “Philosophy of History”

Taking an overview the evolution and transformations of what is known as “philosophy of history” from Voltaire to the present, this article looks at the question of the content and functions of “philosophy” (and theoretical-philosophical thought) in historiography as a whole and in the specific, often challenged discipline of “the philosophy of history” in particular. This makes it possible to get over the Simmelian dualism of the “content-related” and “theoretical-methodological” understanding of the “philosophy of history” and at the same time to distinguish between three paradigms that gradually emerge as we define philosophy: the ontological, the metalistic and the linguistic. They differ from each other by their realistic, constructivist and communicative perspective, by having difference concepts of historical fact, different intellectual themes of historical investigation and also different conceptions of truth (“unconcealment” / *alétheia*, “necessity and validity”, freedom from logical contradiction or communicative competence) and so on, and they can be personified in different figures (e.g. Ranke – Weber – White). In the thematisation of the subject of philosophy of history (and the meaning of history) as a certain unifying interpretative (or even normative) perspective on vision of the historical process, the author sees the possibility of reopening the discussion on the frontiers of radical constructivism, historical relativism and the cognitive possibilities of cultural history.

Problém „filozofie dějin“ je starší než jeho pojmenování, které pochází od Voltaira (1694–1778). Ten tímto obratem (*Philosophie de l'histoire*) označil roku 1756 záměr a cíl úvodu¹ ke své knize *Pokus o světové dějiny, o mravy a ducha národů od Karla velikého až po naše časy*.² Se samotným problémem filozofie dějin jako otázkou po obecném výkladovém pojivu jednotlivých událostí dějin a po jejich sjednocujícím významovém rámci, jako s hledáním duchovního či strukturního podkladu historického dění; po jeho nosných silách a posledních účelech se totiž můžeme setkat při podrobnějším ohledávání základů každého pokusu o překročení pouze narativního vyličení předčasnosti, současnosti a následnosti historických událostí, ale zejména při všech pokusech jak o národní dějepisectví, tak při snahách o podání univerzálních dějin lidstva.

1 VOLTAIRE, *Essay sur l'histoire générale et sur les moeurs et l'esprit des nations depuis Charlemagne jusqu'à nos jours*, Paris 1756. Důležitá je v této souvislosti rovněž závěrečná, 197. kapitola Voltairovy knihy pojednávající různé možné obecné *Závěry z historie*. Zřetelný je zde autorův příklon k perspektivě univerzálních dějin a požadavek kritiky pramenů: „Památníky dokazují fakta jen tehdy, když jsou nám pravděpodobná fakta odevzdána osvícenými současníky. Věřme událostem potvrzeným veřejnými záznamy, souhlasem současných autorů, kteří žili v hlavním městě, jeden druhého poučovali a psali před očima hlavních představitelů národa.“; důraz na přírodní („příroda šíří jednotu a upevňuje všude malý počet nezměnitelných principů“) a kulturní prostředí. Podle Voltaira „tři věci mají neustále vliv na lidského ducha: podnebí, forma vlády a náboženství“, a z nich má zejména náboženství zvláštní integrující roli: sjednocuje („náboženství učí téže mravnosti všechny národy bez výjimky“) a zároveň vytváří zákony („víra udělala zákony“). Jedním ze závěrů, který z toho vyplynul, je: „vše, co závisí na zvycích, je rozličné a jest to náhoda, vyskytne-li se tu podoba. Říše obyčejů je mnohem rozsáhlejší nežli říše přírody; zasahuje do mravů, do všeho, co je běžné, a šíří rozmanitost na scéně světa. Příroda tam šíří jednotu, upevňuje všude malý počet nezměnitelných principů. A tak je základ všude týž, ale kultura vydává ovoce rozmanité.“ Srov. VOLTAIRE, *Myslitel a bojovník*, díl 2, Praha 1957, s. 10–11, 13, 16–17, 47.

2 Jak známo, Voltaire minil tento spis jako polemiku se starší *Rozpravou o obecných dějinách*. *Pojednání o světových dějinách pro dauphina za účelem objasnění vývoje náboženství a proměn říší – Discours sur l'histoire universelle à Monseigneur le Dauphine pour expliquer la suite de la religion et les changements des empires Jacques-Bénigne Bossueta z roku 1681*. Oproti Bossuetově snaze pojímat dějiny v zásadě nábožensky (jako analogii k teologickému výkladu biblických dějin jakožto manifestaci boží Prozřetelnosti, jako kontinuálně se rozšiřující Zjevení) a difference historického vývoje ukazovat z působení odlišného (mravního) charakteru jednotlivých národů, jejich panovníků a mužů neobyčejných. Srov. JACQUES-BÉNIGNE BOSSUET, *Rozmluva o dějinách všeobecných. Psaná pro dauphina*, Praha 1893, s. 265, usiloval Voltaire vykládat jednotlivé historické události nenábožensky jako výsledek neměnné lidské přirozenosti prosazující se v různých situacích. Filozofie dějin zde byla protikladem „teologie dějin“ a vlastně synonymem pro nenábožensky vyloženou jednotu historických událostí. To např. umožnilo Voltairovi rozšířit chápání dějin o muslimský Orient (poukaz na islám jako svébytné, ke křesťanství paralelní, a dokonce tolerantnější náboženství bylo, jak nás např. upozorňují mimo jiné Montesquieuovy *Perské listy*, obecnější osvícenskou tendenci), ale také o Indii a Čínu jakožto kultury ne-křesťanské, a tak myslet dějiny mimo dějiny křesťanské spásy.

Filozofující úvahy o dějinách jsou totiž téměř tak staré jako lidská civilizace, jak může doložit např. mýtus o čtyřech dobách světa u Hesioda z doby přibližně 700 let před Kristem (zlaté, stříbrné, měděné a železné),³ anebo přibližně stejně starý teologický, v zásvěti založený starozákonní výklad života a osudů Izraelců v babylonském zajetí⁴ a vůbec představa (židovské) víry jako paměti přítomnosti Boží v jednotlivých (dějinných) událostech.⁵

S teologickými výklady dějin se setkáváme i v novověku, jakkoli byl důraz téměř bez výjimky přenesen na Nový zákon, jako je tomu třeba právě u J.-B. Bossueta. Od Francouzské revoluce pak vzniká řada odlišných představ o základech a průběhu dějin, což nakonec otevřelo možnost pro jednostranné intervence humanistického (Herder), idealistického (Hegel), pozitivistického (Comte), ekonomicko-materialistického (Marx a Engels) či biologického (sociální darwinismus nebo Spengler) myšlení do dějin.

Systematicky se slovní spojení „filozofie dějin“ bez ohledu na starší Voltairovu konceptualizaci začalo používat až později. Ojedinele na konci 18. století,⁶ kariéru ovšem koncept udělal v romantice a německé klasické filozofii v první třetině

3 HESIODOS, *O původu Bohů. Práce a dni*, Praha 1958.

4 Snad jako vůbec první propracovanou „filozofii dějin“ v tomto smyslu je možné chápat starozákonní *Knihu Danielovu*, vyprávějící události babylonského zajetí v jednoznačné (dějinné teologické) perspektivě návratu do „země zaslíbené“.

5 Srov. k tomu práce německého starozákonního teologa GERHARDA VON RADA, *Geschichtliche Studien zum Alten Testament*, Tübingen 1958, který působil kolem poloviny minulého století. Ten ve své *teologii historických a prorockých tradic*, srov. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, hrsg. von Kurt Galing, Tübingen 1961, s. 762, zdůrazňoval význam prokazatelných tradic i jejich původ v sakrálních institucích a aktech, přičemž vycházel z přesvědčení o důležitosti lidské paměti jak pro existenci individuů, tak pro existenci lidských společností. Síla paměti hraje podle něho rozhodující roli ve vědomí identity osobní i kolektivní, při zprostředkování hodnot a také při legitimizaci institucí, zakládání tradic apod. Paměť je pro von Rada rozhodujícím prostředkem pro spojení původu a budoucnosti, a proto rozhodující sférou identity. Sílu paměti v náboženském smyslu podle Rada snad nejlouběji uchopilo právě starozákonní židovstvo, pro které víra v Boha znamenala víru v boží přítomnost v určitých událostech dějin židovského národa. Starý zákon je proto podle Rada třeba vidět jako knihu o skupinové (identitu vytvářející a reprodukcující) paměti, případně – moderněji řečeno – kniha je vyprávěním obrazů dějinných událostí a jejich udržováním v paměti národa. Jde o neustálé připamatování si boží přítomnosti v událostech, o sdílení a intelektuální obnovu zkušenosti s božím působením v určitých dějích, a tím současně také o naději na konečné překonání fundamentální rozpolcenosti dobra a zla ve světě, naději na znovusjednocení rozpojeného. Paměť v tomto smyslu znamená tajemství vykoupění. Kdo ale zapomíná (nejen na boží příkazy, ale i na Boží přítomnost v dějinách), ztrácí víru. Z tohoto hlediska by se pak dalo dodat, že vyprávěné dějiny jsou vždycky zvláštní formou víry.

6 Jako bod obratu se uvádí myšlení J. G. Herdera (1744–1803), pro kterého byla filozofie dějin vědecko-světónázorovým uvažováním o bytostném určení, smyslu, cíli a pokroku dějin a postavení člověka v nich.

19. století. Na jejich konci se pak v jeho souvislosti stále zřetelněji přestávalo jednat o otázku poučení se z dějin, o jednotný smysl historického dění, případně o legitimizaci přítomnosti, ale zato stále více o záruky vědeckosti historického vědění. To mimo jiné souviselo s odmítnutím pokantovského, do romantiky směřujícího pojetí vědy a vědeckosti, které vycházelo z přesvědčení, že jakýkoliv poznatek a každá znalost (ať už přírody nebo dějin) se jako plně pravdivé mohou ukázat až tehdy a pouze tehdy, pokud jsou integrovatelné do celku lidského vědění a v něm umístěny na patričním místě.⁷ Jediným prostředkem vytváření tohoto celku a jeho posledním správcem pak měla být filozofie, ať už jako „filozofie pří-

7 Zde se jedná o důležitý motiv německé klasické filozofie, rozpracovávaný zejména F. W. J. Schellingem a G. W. F. Hegelem, totiž o snahu překonat údajně „rozdvojení“ (Entzweiung) člověka a světa, tj. na jedné straně (zvěčňující) objektivitu osvícenského rozumu (přesvědčeného, že vzdor chaosu na povrchu leží v základech všech věcí racionální zákonitosti), a na druhé straně subjektivitu (jako rezerváru všeho, co není tímto rozumem uchopitelné: jedinečnost historických konstelací i neopakovatelnost prožitků a událostí, velikost a původ, originalita a tvorba). U obou, u Schellinga i Hegela, bylo rozdvojení ukazováno jako důsledek Kantova fundamentálního rozporu mezi zkušenostně vázaným rozumem (Verstand – rozvažování) a mezi světem, pro „plně“ poznání v zásadě nedostupným a existujícím na člověku nezávisle, zároveň ale jednotlivci žitým a prožívaným. Rozhodující perspektivou překonání tohoto stavu rozdvojenosti a základním prostředkem filozofie se měl v této situaci stát pojem „absolutna“, tj. v Schellingově představě substance světa, původně, přítomně i v budoucnosti integrující ducha a přírodu do vnitřně i navenek dokonalého celku, a sice do takového celku, v němž se umění a filozofie, vědění a víra atd. nutně ukazují jen jako různé formy původního, jednotného a čistého rozumu veškerenstva, jež není možné odlišit ani od rozumu praktického, ani od soudnosti, tj. celku, který je v principu pravdivý, dobrý a krásný zároveň. Podobně, i když s jinou intencí, uvažoval G. W. F. Hegel: Jestliže ze světa a ze života člověka „zmizela síla sjednocení a protiklady ztratily svůj živoucí obsah, přestaly vzájemně působit a osamostatnily se, pak vzniká potřeba filosofie“ (právě jako nové syntézy), v níž rozum (Vernunft) „v nekonečné činnosti vznikání a produkování sjednocuje to, co bylo rozloučeno a absolutní rozdvojení staví jako relativní, již podmíněné původní identitou“. Pouze filozofie jako médium rozumu je schopna vykročit za nutné rozdvojení a myslet celek světa, a sice jako změnu a kontinuitu zároveň. Proto tato jednota nemůže být něco jen původně daného, co je třeba obnovovat – jako tomu bylo u Schellinga –, ale právě jako proces, jako zaměřené dění v čase. Srov. G. W. F. HEGEL, *Jenaer Schriften*, Berlin 1972, s. 12–13. V Hegelově pojetí historického procesu jako „sebezpoznání ducha“ tak měla být nakonec znovu sjednocena veškerá rozmanitost konkrétního světa a zároveň na společného jmenovatele převedeny i všechny jeho možné rozpory a dualismy, i když za tu cenu, že v této jednotě nezbylo příliš místa pro konkrétní individua, pro „žabí perspektivu“ jejich vidění světa a „přízemní“ povahu otázek jejich života. K problematice „rozdvojení“ srov. zejména průkopnickou práci MILANA SOBOTKY, *První období Hegelovy filosofie v Jeně*, Acta Universitatis Carolinae, Philosophica et Historica 5, Praha 1979, přesvědčivě ukazující původ i působení této problematiky ve vývoji německé klasické filozofie, a také studie JOACHIMA RITTERA, *Hegel und die Französische Revolution*, Köln-Opladen 1957, znovu vydáno v knize *Metaphysik und Politik*, Frankfurt 1977, s. 183–234; ODO MARQUARDA, *Zukunft und Herkunft. Bemerkungen zu Joachim Ritters Philosophie der Entzweiung*, in: Týž, *Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien*, Stuttgart 1994, s. 15–30.

rody“, anebo jako „filozofie dějin“. Teprve ona prý nakonec korunuje lidské poznání, neboť rozhoduje o pravdivosti našeho vědění jak o přírodě, tak o dějinách, a sice proto, že jen ona sama je schopna syntetizovat to, co je jinak jen jednotlivé a partikulární, a vřadit jednotlivé poznatky do obecného a vnitřně zákonitého systému vědění o celku světa, který je aktuálně (F. W. J. Schelling) anebo potenciálně, resp. historicky (G. W. F. Hegel), absolutní, tj. vznášet nárok na to, být vědění úplným (totálním), a proto i absolutně pravdivým.⁸

A právě v této víře v syntetickou sílu filozofie je možné vidět původ např. Hegelova (a vůbec romantického) odmítání čistě empirických výsledků poznání a pouze deskriptivních forem vědění, neboť ty údajně nevidí celek, nejsou s to dospět k formulaci pravidelností (nebo dokonce zákonitostí) světa a jako takové jsou vlastně jen jinou podobou existujícího, která sama o sobě je podobně nepřístupná syntéze. Filozofie přírody zde proto byla nadřazována přírodovědě a filozofie dějin „pouhé“ historiografii. Dějepisectví je podle Hegela vědou údajně jen natolik, nakolik je schopno zachycovat historické obecně (tj. především vnitřní nutnost příštího vývoje, jeho cíl a jeho zákony), tedy nakolik v něm byla přítomná filozofie. Pravda je celek (a zároveň tedy i cesta, která k pravdě vedla, a to nikoli jen ve smyslu metodologickém, ale i historickém, tj. v zásadě vývojově metafyzickém), zněla známá Hegelova maxima považující současný stav – podobně jako je to u Augusta Comta – za nadřazený předchozím.

Toto pojetí integrativně-syntetizující role filozofie dějin, spojující možné poučení z dějin výlučně s odhalením jejich směřování (s představou vnitřní nutnosti a prediktivní hodnoty poznaného historického procesu),⁹ které je v poslední instanci zodpovědné za hodnotu každého konkrétního historického poznání, ustupovalo od poloviny 19. století do pozadí v souvislosti s úvahami o konci filozofie, resp. konci metafyziky jako hledání prvních příčin a posledních účelů, věčných sil a nosných substancí.

Emancipaci vědeckého poznání z područí filozofie je možné obecně charakterizovat jako procesy zvědečtování vědy a historizace dějin.¹⁰ Tato emancipace byla

8 Bylo by jistě zajímavé položit si otázku, do jaké míry jsou dlouho přezívající představy o uspořádání lidského vědění a hierarchii věd a také požadavky na úplnost poznání (a to od Augusta Comta až u nás třeba po Emanuela Chalupného, nebo dokonce až po mnohem pozdější marxisticko-leninské zastřešující pojetí „vědeckého“ světového názoru, vlastně jen zvědečtělým následkem těchto romantických úvah a nároků na integrativní povahu pravdy.

9 Jedním z nejrozhodnějších kritiků této perspektivy poznání byl ve 20. století KARL REIMUND POPPER, *The Poverty of Historicism*, *Economica* 11–12/1944–1945, London; *The Open Society and its Enemies*, díl 1: *The Spell of Plato*; díl 2: *The High Tide of Prophecy. Hegel Marx and the Aftermath*, London 1945.

10 Srov. k tomu: HERBERT SCHNÄDELBACH, *Philosophie in Deutschland 1831–1933*, Frankfurt am Main 1983, s. 89–94.

nesena étosem zkušenosti a indukcionistickými představami milovského pozitivizmu,¹¹ orientací na fakta a vírou, že jednoznačnost výkladu je předem a výlučně obsažena v datech (nebo v pramenech) samých, resp. v kauzalitě, již zakládají události, o kterých prameny vypovídají. Nechtěným vedlejším následkem bylo jednostranné zdůrazňování individuální kauzality¹² událostí a přesvědčení, že historické poznání nemá co do činění s kolektivními sociálními jevy a obecnými procesy (jejich poznání vyžaduje abstraktní analytické pojmy jako např. „feudalismus“, „občanská společnost“, „industrializace“, „modernizace“ atp.), ale výlučně s jevy individuálními, jimž jsme schopni porozumět pouze „vcítěním“ (Ranke), „ponořením“ (Droysen) či „prožitkem“ (Dilthey).

Záhy se ale začalo ukazovat, že to, co je na historických událostech a konstelacích sociálních fenoménů „očividné“, co je bezprostředně přístupné porozumění a víceméně deskriptivně zachytitelné, přestává dostačovat pro jejich vysvětlení, a že je třeba sestoupit do multikauzálních, funkcionálních a strukturálních souvislostí zkoumaných událostí, k historickým trendům a sociálním procesům. Nešlo jen o to, nač začalo znovu poukazovat tehdejší novokantovství, že totiž tzv. vědecká „zkušenost“ není nic samozřejmého, ale že se jedná o velice složitou kombinaci momentů empirických a racionálních a v některých případech také o intervenci hledisek kulturních, že přechod od zkušenosti předmětu k pojmu předmětu má charakter metodologické konstrukce (Max Weber), resp. kulturní konstituce

11 Ze tří nejdůležitějších tezí, které John Stuart Mill ve své slavné knize z roku 1843 *A system of Logic, Ratiocinative and Inductive* s podtitulem *Being a Connected View of the Principles of Evidence, and the Method of Scientific Investigation – System deduktivní a induktivní logiky. Výklad základních pouček učení o důkazu a metodách vědecké práce* zformuloval, totiž (a) že existuje jednotná vědecká metoda platná právě tak pro přírodovědy jako pro „duchovědy“ (tj. tzv. *Gesisteswissenschaften*, jak zněl od roku 1849 německý ekvivalent k Millovi moral science), a že standardy této metody vytvářejí poznání nikoli filozofické, ale přírodovědní; dále (b), že dokonce všechny tzv. přísné (či deduktivní vědy) jako geometrie, aritmetika, formální logika atp. jsou vlastně induktivního původu, tzn. vzniklé zevšeobecnováním zkušenosti; a konečně (c) že všechny vědecké pojmy a teorie jsou nejen získány zevšeobecnováním (vyvozeny ze zkušenosti), ale že jsou přímo založeny v zákonech tzv. „induktivní logiky“, na jejímž základě se toto zevšeobecnování děje, se pak v diskusích o vztahu historiografie a sociologie prosazovalo zejména přesvědčení o výlučně empiricko-induktivní povaze vědeckého vědění, v tomto případě vědění založeného v jednoznačných a přesně interpretovaných pramenech. Jediným problémem dosažení absolutní pravdy o dějinách a společnosti, a tedy jediným omezením jistoty dosavadního vědění vědy pak byla možnost „úplné indukce“, tj. empirická znalost všech historicky, aktuálně anebo v budoucnosti daných (tj. také všech možných) případů, protože naše přítomné vědění, jakkoli se postupně blíží vědění absolutnímu, může být v zásadě jen relativní.

12 Ta sice nepopírá příčinnou souvislost určitých (jednotlivých) událostí, ale jedná se o kauzální řetězce, jejichž průběh nelze formulovat v podobě zákona. Jinak řečeno: v duchovědách mají podobné příčiny odlišné následky a podobně platí, že následky se mohou odvíjet z různých příčin.

(Heinrich Rickert), a že to, co spontánně považujeme za historicky významné či „hodné poznání“, pochází především z celkového stavu vědění v oboru, často dokonce z našich hodnot a zájmů, a to spíše než z látky samé; úměrně k tomu se začala prosazovat potřeba teorií a hypotéz právě jako prostředků k identifikaci „neočividného“ a zprostředkovaného. Od poslední třetiny 19. století se o tomto tématu vlastně nepřestalo diskutovat. Praktickým východiskem se jak známo stala potřeba jít vstříc studiu problémů, jež přinesla první průmyslová revoluce.

Metodologická sebereflexe se tak začala stávat zásadním předpokladem a zároveň i důležitou součástí provozu poznání, dokonce předpokladem tvorby teorií o předmětu, což je trend, který vrcholí ve vědosloví Maxe Webera. Jeho vliv je ve světové vědě dodnes nepřehlédnutelný.

Postupně se vytvořily dva základní koncepty pojmu filozofie dějin, s nimiž se v různých modifikacích můžeme setkávat až dodnes a které odpovídají dvěma různým významům samotného slova dějiny: filozofii dějin je totiž možné jednak (1) chápat „obsahově“ jako filozofii historického dění, což odpovídá snahám o zachycení jednoty zákonů a směru dějin ve smyslu *res gestae*,¹³ tzn. jedná se o „filozofii historického procesu“, o hledání jeho univerzálního směru, vnitřní jednoty, hlavních sil a nosných proudů historického pohybu, které existují jako (reálné a objektivně zjištěitelné) historické substance. V tomto smyslu se vykládala „filozofie dějin“ až do konce 19. století (a v marxismu téměř až do konce 20. století). U nás se s tímto pojetím setkáme jak známo u T. G. Masaryka, který hovořil o náboženském, resp. humanitním smyslu českých dějin, a od prvních recenzí jeho knihy *Česká otázka* (1895) se v této souvislosti hovoří o *filozofii českých dějin*.¹⁴ Ve století 20. byl tento starší koncept stále častěji nahrazován (2) „transcendentálním“ pojetím „filozofie dějin“ navazujícím na novokantov-

13 Slovo „dějiny“, které souvisí se slovem „dění“, „dít se“ a týká se výsledků „dění v čase“, může mít v dnešním použití tři významy: (1) „Dění“ ve smyslu událostí a stavů, které jsou předmětem zkoumání (dějiny ve vlastním slova smyslu, tj. časová následnost událostí). Nejen to, co přichází, ale především to, co se přibíhá, jak říká krásně jedno dnes už skoro zapomenuté české slovo („přiházet se“, z něhož pak povstala také „příhoda“ jako to, co se přihodilo), tedy to, co se děje a výsledkem čeho jsou pro nás různě důležité události a co lze vyprávět. Slovo „dějiny“ tedy zaprvé znamená *res gestae* a udává děje kolem nás, které odplývají v čase: Dějiny tedy nejsou jen to, co dávno minulo (třicetiletá válka), ale také to, co my sami činíme a prožíváme (např.: „sametová revoluce“, evropská integrace apod.) (2) Slovem „dějiny“ se ale označuje i líčení (vyprávění) toho, co se přihodilo, co se událo, co odplynulo v čase, tedy „historiografie“ čili tzv. *historia rerum gestarum*, tedy to, co se píše a co se studuje v „děje-pise“ (např.: kniha Josefa Pekaře *Československé dějiny*). A konečně (3) dějiny jako souhrn obojího, tj. studium toho, co se opravdu událo, to znamená kritické zpracování historického dění a také kritické studium zpracování líčení toho, co se událo, tj. *historická věda* vůbec („studoval dějiny na filozofické fakultě v Brně“).

14 JOSEF SVATOPLUK MACHAR, *Česká filosofie*, České noviny 14. 7. 1895.

ské metodologické diskuse. Zde se filozofií dějin mínila teoreticko-filozofická analýza předpokladů historického vědění a možnosti historie jako vědy mezi ostatními duchovními vědami, případně teoreticko-metodologická reflexe platnosti a (vnitřní) nutnosti historického poznání vůbec. To je použití, které se zřetelně ukazuje např. v polemikách Josefa Pekaře s Janem Slavíkem na přelomu 30. let minulého století (polemikách spojených se staršími diskusemi o smyslu českých dějin a významu husitství); tehdy se také hovořilo o „historické noetice“.¹⁵

Obecně se tedy jedná o analýzu toho, co, jak a proč se píše a studuje v dějinách (tj. v oné *historia rerum gestarum*) různých národů, různých epoch či různých oborů lidské činnosti, o úvahy nad různými způsoby zachycení a výkladu historických událostí.¹⁶ Poprvé v tomto smyslu (jako teoretickou reflexi předpokladů, základů a metod historického poznání), a tedy jako svého druhu „metateorii historie“ vložil filozofii dějin německý filozof, sociolog a teoretik kultury Georg Simmel

15 Srov. k tomu např. JAN SLAVÍK, *Dějiny a přítomnost. Vira v rakousko a věda historická*, in: (ed.) Miloš Havelka, *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*, Praha 1995, s. 622–673.

16 Z těchto dvou systematických možností a jejich kombinace pak vyplývá možnost různých funkcí, jež může filozofie dějin plnit. Vídeňský kantovec Robert Reiningger se je před více než půlstoletím pokusil enumerovat ve svých přednáškách do systematické filozofie způsobem co možná nejúplnějším. Filozofie dějin podle něj může znamenat: (a) teoretickou anticipaci určitých speciálně vědních problémů, původně řešených historiografií, které však později sedimentovaly do zvláštních oborů, jako jsou kulturní dějiny, etnologie, právní věda, historická antropologie, politická ekonomie, politologie atp.; (b) sociální psychologii historických individuí, a to jak osobností, tak jednotlivých skupin a tříd, případně jednotlivých národů; (c) noetický průzkum základních pojmů a metod historických věd; (d) filozofické pojednání jednotlivých historických fenoménů v jejich celku a jejich shrnutí do jednotného obrazu vývoje pomocí metafyzických idejí; (e) otázky (teleologické) zacílenosti dějin, (jejich „konečného cíle“ a poslední smysl), (f) rozvrhy historických interpretačních modelů (např. „organického“ či diskontinuitního vývoje) a paradigmát; (g) hledání hnacích sil a tendencí dějin (které mohou být různě zpomalovány a ovlivňovány vnějšími okolnostmi) a formulace jejich významu pro vytváření našich světových názorů a politických přesvědčení atd., např. našich představ o lidstvu a jeho poslání, o smyslu a cíli života, o charakteru vývoje či spravedlnosti apod.; (h) hodnocení historických jevů z hlediska mravních norem, např. otázka morálního charakteru dějin (zdokonalování, výchova apod.), (ch) možnost přebírat určité státní a právní ideály jako normy a „využívat“ je pro „zlepšení“ daného stavu apod. Srov. např. ROBERT REININGER, *Einführung in die Philosophie*, Wien 1973, s. 73. Jako zvláštní podobu „filozofie dějin“ by pak bylo asi možné zmínit i většinu starších (tzn. přibližně do etablování prognostiky jako vědecké disciplíny v 70. letech minulého století) úvah o budoucnosti lidstva. Už italský filozof Benedetto Croce hovořil v této souvislosti o *futuristickém myšlení* – srov. BENEDETTO CROCE, *Antihistorismus*, München-Berlin 1931, s. 13. Koncem 60. let Wilhelm Kamlah pokusil „filozofii dějin“ jako zvláštní disciplínu „praktické filozofie“ odlišit od myšlení utopického a eschatologického a kultivovat ji jako kritiku futuristického rozumu. WILHELM KAMLAH, *Utopie, Eschatologie, Geschichtstheologie. Kritische Untersuchungen zum Ursprung und zum Futuristischen Denken der Neuzeit*, Mannheim 1969, s. 36.

(1858–1918) v roce 1892.¹⁷ Jako příklad metateoretické perspektivy zde lze zmínit třeba nedávné diskuse o postmoderním dějepisectví¹⁸ nebo o něco starší tzv. analytické pojetí¹⁹ dějin, jímž se rozuměly takové teorie historického poznání, které jsou blízké tzv. analytické filozofii.

S ohledem na soudobé, z moderní teorie vědy vycházející odlišení metahistorického významu teorií (v historickém poznání ve smyslu reflexe předpokladů, podmínek, provozu a vývoje, povahy jeho pojmů atp.) a teorií (hypotéz) ve smyslu badatelském (tj. konkrétně vázaném na předmět poznání a jeho dobu jako prostředku k identifikaci historiografického problému a návrhu na jeho řešení) se nyní zdá možné, abychom od sebe také odlišili různé možnosti výkladu obsahu a funkcí „filozofie“ v konceptu „filozofie dějin“. Nejde jen o to, že je v nich rozdílně vymezována a členěna filozofie jako věda, ale odlišně jsou pojaty také její předmět, její metoda a její chápání pravdy.

V zásadě existují tři typologicky navzájem zřetelně odlišitelná paradigmatata filozofie,²⁰ s nimiž se ve filozofických reflexích dějin a historiografie můžeme setkat. Tato paradigmatata jsou stejně hodnotná a stejně oprávněná, protože rozhodnutí o přijetí toho kterého není záležitostí argumentativní, nýbrž spíše kulturní nebo mentální.

17 GEORG SIMMEL, *Philosophie der Geschichte*, Leipzig 1892.

18 Srov. k tomu např. zasvěcený výběr: (edd.) CHRISTOPH CONRAD, MARTINA KESSEL, *Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion*, Stuttgart 1994; LUTZ NIETHAMMER, *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?*, Reinbeck bei Hamburg 1989.

19 Za jednoho ze zakladatelů analytické teorie společenských věd vůbec se považuje PETER WINCH, *The Idea of a social Science*, London 1958, pro historiografii se nejčastěji uvádí ARTHUR C. DANTO, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge 1965. K problematice se shrnujícím způsobem v poslední době vyjádřil HANS-JÜRGEN GOERTZ, *Linguistic turn und „bitorische Referentialität“*, in: H.-J. Goertz, *Unsichere Geschichte, Zur Theorie historischer Referentialität*, Stuttgart 2001, s. 11–32. K tomu dále v souvislosti s „lingvistickým paradigmatem“ ve filozofii.

20 Zde přebírám (a z výkladových důvodů zjednodušuji) koncept filozofických paradigmat HERBERTA SCHÄDELBACHA, EKKEHARDA MARTENSE, *Philosophie. Ein Grundkurs*, díl 1, Rheinbeck bei Hamburg 1991, s. 46–76. Autoři vycházejí z teze, že každou historicky existující podobu filozofie lze v principu převést na jedno z těchto paradigmat. Slovo „paradigma“ se zde používá ve smyslu systematicky vypracovaného souboru představ o předmětu a způsobech jeho danosti, o formách tematizace látky, které jsou v jeho rámci umožněny, a o pravidlech identifikace problémů, o přípustných metodách jejich řešení atp. Důležitá je zde přítomnost synchronní koexistence různých paradigmat (slovo zde má blíže k představě třeba gramatického „vzoru“), nikoli problém jejich diachronní návaznosti. Pojem je tedy používán poněkud jinak než ve slavné knize THOMASE KUHN, *Struktura vědeckých revolucí*, Praha 1999.

Pro názornost je možné zkonstruovat následující tabulku:

PARADIGMA	OBLAST ZAJMU	PŘEDMĚT ANALÝZY	VÝCHOZÍ OTÁZKA	INTELEKTUÁLNÍ ORIENTACE	CHARAKTER „PRAVDY“	NAPŘ. (ideálně typicky)
ONTOLOGICKÉ („realistické“)	Bytí	Jsoucí	Co to je „je“? (co to znamená, že něco „je“)?	Údiv	„Neskrytost“, „očividnost“, „odraz“, resp. „shoda“ předmětu a jeho pojmu	Platon Aristoteles M. Heidegger N. Hartmann
MENTALISTICKÉ („konstruktivistické“)	Vědomí	Představy	Co mohu poznat?	Skepsa	„Nutnost“ a „platnost“ pojmu	R. Descartes I. Kant K. R. Popper
LINGVISTICKÉ („komunikativní“)	Jazyk	Tvrzení (věty)	Čemu mohu rozumět?	Konfuze	Logická bez-rozpornost, „komunikativní kompetence“	Stoikové L. Wittgenstein, H.-G., Gadamer

(1) V první řadě jde o paradigma ontologické, které je v zásadě identické s klasickou metafyzikou. Těžiště je zde viděno ve zkoumání samotného bytí („bytí jsoucího“) a v rámci tohoto paradigmatu se ptáme, *co je to jsoucí*, co jsou jeho principy a nosné síly, jaká je jeho povaha, jaké jsou jeho formy, jeho příčiny i poslední účely.²¹ Ontologické filozofování je vždycky filozofováním z pozice předmětu a v této perspektivě se odlišuje např. fyzická existence (bytí) předmětů („existence tohoto papíru“), jejich psychická existence (např. existenci bolesti v případě „bolí mne hlava“) a jejich „sémantická“ (tj. existence významů jako na-

21 K tomu srov. např. slavnou a často citovanou pasáž z Platona, která podává základní určení všeho toho, co je, co existuje: „Ke každému ze jsoucna náleží tři věci, jimiž musí vznikati vědění, čtvrtá věc pak je vědění samo a za pátou je třeba pokládati samo to, co lze opravdu poznati, a to jest opravdové jsoucno. Z těch věcí jedna je jméno, druhá výměr, třetí obraz, čtvrtá pak vědění. [...] Cosi se nazývá „kruh“. Jeho jméno je právě to, co jsme nyní vyslovili. Jeho výměr je druhá věc; ten se skládá ze jmen a výroků, neboť „to, co má od obvodu ke středu všude stejnou vzdálenost“, jest asi výměr toho, co se jmenuje kulaté, okrouhlé, kruh. Třetí je to, co bývá malováno a smazáváno, soustruhováno a ničeno, avšak s pravým kruhem, k němuž se to všechno vztahuje, se neděje rádná z těchto změn, neboť ten je něco jiného než tyto věci [totiž idea kruhu, „kruhovitost“]. Čtvrté pak jest vědění a rozumové poznání i pravdivé mínění o těchto věcech; také toto všechno je nutno pokládati zase za jedno [za něco zvláštního], poněvadž to není obsaženo ani ve zvucích, ani v prostorových tvarech, nýbrž v duších.“ „To páté“, o kterém zde pak Platon píše (opravdové jsoucno), je ne všem přístupné poznání „ideje dobra“ jako posledního základu všeho jsoucího. Srov. PLATON, *Listy*, Praha 1945, s. 59–60.

příklad: $(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$, případně kulturní existence (tj. existence poznatků, norem a hodnot).²² Každý z těchto způsobů existence vyžaduje přirozeně jiné prostředky své evidence a takřka „tlačí“ na poněkud jiný přístup.

V tomto paradigmatu hraje důležitou roli představa, poprvé zformulovaná už předsokratovským myslitelem Parmenidem (asi po 515 před. n. l.), že mezi bytím světa a způsoby jeho pravdivého poznání existuje zásadní shoda a že svět sám nám v této perspektivě jakoby vnucuje, jak může a jak má být poznáván, a také co je pravda.

To má své důsledky i pro pojetí metody, která musí jít jednoznačně a principiálně vstříc předmětu a odpovídat mu, musí mu být „přiměřená“ a řídit se jím. Pro poznání zde existuje vždy jen jediná možnost a důležité pro ně je (pouze) to, co je věčné, stálé a neměnné, co platí vždy a za všech okolností; intelektuálním motivem poznání je „údiv“ nad bytím věcí (jejich povahou a řádem veškerenstva). Poznání samotného bytí je nutně nezávislé na pouhém lidském mínění (*doxa*) o věcech a jejich proměnlivosti. Odtud vyplývá, že i „pravda“ jako výsledek poznání je vlastně jen to, co platí stále a je víceméně neměnné, co je přirozené, zřejmé, nebo dokonce „očividné“, co nám věci jakoby na sebe prozrazují (v antickém Řecku se pravda řekla „neskrytost“ – *alétheia*), a sice proto, že řád světa, řád našeho poznání a konec konců i řád našeho života koexistují v nepřehlédnutelné jednotě (přirozeného řádu věcí – *nomoi fysikoi*, společného původu – *arché*, řádu stvoření – *ordo*).

V souvislosti s historiografií může být ontologické paradigma (a sice pro svůj důraz na přirozenou platnost historických předmětů a událostí na podmínkách naší zkušenosti a „nezávislost“ na našem předběžném vědění) charakterizováno rovněž jako „realistické“ ve středověkém smyslu slova. Jde o přesvědčení, že „obecniny“ („univerzálie“ jako „národ“, „humanita“, „pravda“ apod.) existují jako zvláštní substance a podobně jednoznačně (a nezávisle), jako v realitě existují jednotlivé předměty a události; dokonce, že jednotlivá jsoucna jsou na nich „závislá“ (platonismus), že jsou jejich základem (aristotelismus) a že je lze z „věcí“ takřka „odčítat“ jako ze rtů. To pak vytváří nejzákladnější fólii realistického přesvědčení, že to, co dějiny nese („pokrok“, „emancipace“, „modernizace“, „náboženská humanita“), je od počátku do konce víceméně obsaženo v základech zkoumaných historických jevů; že za účelem jejich získání se do dějin musíme „ponořit“ nebo „vcítit“, že je třeba z nich „vyčíst“ jejich „pravé“ základy, že je třeba jít za jevy k jejich substancím, a dokonce poznávat jejich „zákonitosti“. Přejít od sesbírané látky k obecným pojmům a tvrzením je zde neproblematičtější, není vázán na žádné zvláštní předpoklady.

22 Srov. např. RAFAEL FERBER, *Philosophische Grundbegriffe. Eine Einführung*, München 1994, s. 98–125.

Jinak řečeno, to, co je na historických jevech obecné (nadindividuální), údajně existuje ve skryté podobě (výlučně) v historických pramenech, z nichž, jak se posmíval Jan Slavík Josefu Pekařovi, mají být významy vydestilovány jako hroznový cukr z ovoce;²³ naproti tomu Slavík sám zdůrazňoval, že znalost minulosti není jen znalost pramenů, nýbrž také znalost toho, jak se obraz minulosti tvoří.²⁴

Výsledkem historického realismu má být poznání jednoznačné, neměnné a provždy závazné. Existuje jediná pravda dějin a podíly historika, jeho doby, stavu oboru, vládnoucího diskurzu apod. jsou přehlíženy nebo bagatelizovány silou představy o jednoznačnosti látky (pramenů); subjektivita je přítomná nanejvýš jen jako literární obratnost či neobratnost vyprávění.

Jen na okraj zde upozorníme, že vlastně obě základní pozice tzv. sporu o smysl českých dějin, reprezentované na jedné straně T. G. Masarykem a Josefem Pekařem na straně druhé, byly vypracovány v rámci tohoto ontologického (realistického) paradigmatu. Rozdíl spočíval v hledání rozdílné substance dějin: proti Masarykově „humanitě“ postavil Pekař „národ“.

(2) Mentalistické paradigma, nejméně přítomné v noetické filozofii novověku, naproti tomu zdůrazňuje vědomí, sféru lidské mysli (*mens*). Vnější svět je nám údajně dán pouze ve strukturách našeho vědomí a teprve analýza vědomí nám může zprostředkovat poznání vnějšího světa, neboť to, s čím máme v procesu poznání co do činění, zde nejsou věci samy, ale naše „před-stavy“, které si o věcech vytváříme. A rozhodující je pak to, co my sami jsme s to si před sebe postavit (definovat) jako svůj „před-mět“.²⁵ Zjednodušeně řečeno: svět není to, co leží před námi, ale to, co jsme s to z něho vnímat, případně co o něm můžeme vědět. Zde není metafyzika učením o neměnných principech bytí, ale je pojata jako učení o neměnných principech myšlení a vědomí, případně jako tzv. „induktivní metafyzika“, jako to, co se z našeho vědomí o větě vytvoří jako jeho nezpochybnitelná univerzální souvislost anebo jako jeho princip.

Tuto mentální proceduru „před-stavování před-mětu“ vědomí můžeme chápat jako filozofický základ všech metodologických konstruktivismů; jejich společným znakem (zjednodušeně vyjádřeno) je, že existenci nějakého objektu můžeme tvrdit jen pak, jestliže víme, jakou podobu má v našem vědomí, pokud máme k dispozici princip a metodu jeho mentální konstrukce. Těžiště poznání tedy není „co“, ale spíše „jak“, a to znamená zřetelný posun od předmětu k metodě.

23 Srov. JAN SLAVÍK, *Dějiny a přítomnost. Víra v Rakousko a věda historická*, s. 632.

24 Srov. JAN SLAVÍK, *Dějiny a přítomnost. Víra v Rakousko a věda historická*, s. 627.

25 Zde se chce etymologizovat: jde o to, co si „stavíme před“ sebe (tj. „před-stavu“) jako svůj „předmět“, tedy to, co „máme“ před sebou jako svůj „před-mět“.

Poznání zde nevzniká (jako v ontologickém paradigmatu) jakoby dar jsoícího, ale je závislé na poznávajícím subjektu (což samozřejmě neznamená, že je „subjektivistické“), tj. na člověku, a tato závislost se opírá o zjištění, že každé intelektuální vztahování se k předmětům je zároveň sebevztahováním, každá změna skutečnosti změnou nás samých, že každé poznání je zároveň sebereflexí, či – jak věděli již stoikové – že poznání je vždy zároveň „sebestřehováním“ (*syneisthesis*).²⁶

Poznání proto nemůže počínat pouze nezaujatým sběrem materiálu, ale spíše ohledáváním svých vlastní předpokladů, svých možností a mezí, principů své platnosti a také dosavadních forem vědění. Konkrétním východiskem není zájem o předmět vůbec, ale formulace problému, který chceme vysvětlit (řešit). A protože problém nakonec není nic jiného než zjištění, že něco v našem vědění o předmětech není v pořádku, že naše dosavadní vědění neplatí zcela nebo že v něm existují rozpory, poznání má především charakter ověřování teorií a hypotéz,²⁷ které jsme vypracovali, abychom problém vyřešili. Spíše než na látce samé (nebo přinejmenším stejně jako na látce) závisí proto poznání na stavu vědění v daném oboru, ve kterém byl „problém“ identifikován. V tomto smyslu je skutečnost schopna poskytnout pouze odpověď na otázku, kterou jsme s to jí položit, a její odpověď je závislá pouze na kvalitě otázky; sama je němá.

Poznání je zdůrazněno jako výkon lidské aktivity a vědomé zaměřenosti a v určitém smyslu je vlastně jen „sebezpoznaním lidské mysli“, určitým způsobem stimulovaným z vnější.²⁸ Důležité je proto ohledání a zajištění těch složek lidského

26 K vlivu stoické *syneisthesis* v novověké filozofii *sebevědomí* srov. např. DIETER HENRICH, *Die Grundstruktur der modernen Philosophie*, in: *Selbstverhältnisse, Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1982, zejména s. 86–87.

27 Srov. k tomu např. KARL R. POPPER, *Logik der Forschung*, Tübingen 1978; TÝŽ, *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Oxford 1972.

28 To je možné chápat – velice zjednodušeně řečeno – jako vyjádření pozice Kantovy a zároveň jako východisko pokusů o její překonání např. u F. W. J. Schellinga a G. W. F. Hegela. Oba poukazovali na důsledek Kantova fundamentálního rozporu mezi zkušenostně vázaným rozumem (*Verstand* – rozvažování) a mezi světem, pro „plné“ poznání v zásadě nedostupným a existujícím na člověku nezávisle, ale zároveň jednotlivci žitým a prožívaným, jímž je „rozdvojení“ člověka a světa. Nová – s Maxem Weberem bychom mohli říci *účelová* – racionalita nastupující epochy modernity, zdůrazňující nezaujatost, praktičnost a pokrok, především ale jinou podobu mravní zodpovědnosti (srov. jeho rozlišení *etiky podle smýšlení* a *etiky podle zodpovědnosti* – srov. MAX WEBER, *Věda jako povolání*, in: Max Weber, *Metodologie, sociologie a politika*, Praha 1998, zejména s. 284–290, zde byla nahlédnuta jako kontrapozice k člověku jakožto individu, které i nadále ve svém nitru fatálně nese vše, co objektivita moderní vědy začala vytěsňovat ze svého dosahu do soukromé sféry jako to, co sice asi existuje, ale co zároveň zůstává vědecky nerozhodnutelné: svobodu a naději, lásku, víru a svět citů vůbec, subjektivitu a tradice, krásu a hodnoty atd. Teprve až zde, v pojmu „rozdvojení“, se jako by plně prosadil onen protiklad subjektu a objektu, jehož neblahé základy jsou tak často shledávány v samotných základech vývoje novověké filozofie vůbec.

rozumu, které jsou všem lidem společné a které nám umožňují svět poznávat tak, že tomu všichni rozumí a že to všichni akceptují, že to z hlediska našeho rozumu nemůže být jinak (kritérium „nutnosti“), a zároveň nám to umožňuje orientovat se intelektuálně ve světě způsobem, který je závazný i pro ostatní lidi (kritérium platnosti). Zatímco ontologické stanovisko je spojeno s „údivem“ nad existencí světa, nad jeho řádem a nad naší přítomností v něm, mentalistické tázání koření ve „skepsi“, tj. v takovém postoji, který zdůrazňuje, že nic není jisté a pravdivé samo sebou, předem, samozřejmě a beze všeho, ale že věci světa nás mohou klamat. Kromě toho, předměty si před sebe stavíme vždy jen určitým způsobem, a nikoli v jejich „plnosti“, pouze v určité perspektivě závislé na naší (intelektuální, zájmové, historické apod.) pozici. V tomto smyslu je poznání historických konstelací vždy

Asi poprvé problém „rozdvojení“ člověka a světa tematizoval ve svém *Úvodu k Idejím filosofie přírody* právě Schelling, který ho odvodil přímo z prosazování Kantovy filozofie. Jejím počátkem bylo podle Schellinga právě „odpojení“ světa a autonomního poznávajícího vědomí, „představy“ a „věci“, tj. v Kantově jazyce „věci pro nás“ a „věci o sobě“, což byl problém, který v mnohém ohledu filozofy trápil až do konce první třetiny minulého století. „Reflexe“, údajná síla Kantovy filozofie, se totiž Schellingovi ukazovala zároveň jako její rozhodující slabost: fakt, že věci nám nejsou dány bezprostředně, ale vždy jen z odstupe jako obsah našeho vědomí, a dále fakt, že každé naše vztahování se k předmětům světa je vždy zároveň sebezvtažováním („sebevědomím“), v němž je skutečnost prostřednictvím vědomí rekonstruována, nebo dokonce přímo konstruována, údajně znemožnilo pochopit svět, přírodu, kulturu a člověka jako vzájemně se podmiňující jednotu. „Reflexe“ byla sice pro Schellinga nevyhnutelným prostředkem pro vystoupení filozofie z jejího *přírodního stavu* (tj. zejména ze spontánního dogmatismu, přesvědčeného o bezproblémové povaze vztahu mezi předmětem a jeho pojmem), ale zároveň se pro něho stala jen jednostranným stanoviskem, rozbíjejícím svět do nejrůznějších protikladů (ducha a hmoty, objektivita a niternosti, duše a těla, rozumu a rozvažování, víry a vědění, svobody a nutnosti, konečného a věčného, logického a historického, budoucnosti a původu atp.), a proto zůstává jen analýzou bez možnosti syntézy. Analytická orientace Kantova myšlení podle Schellinga dokonce usiluje učinit odloučení (*Trennung*) člověka a světa trvalým, a sice proto, poněvadž „považuje svět za věc o sobě, již nedovede postihnout ani názor (*Anschauung*), ani fantazie (*Einbildungskraft*), ani rozvažovací schopnost (*Verstand*), a dokonce ani rozum (*Vernunft*).“ Srov. *Úvod k Idejím k filosofii přírody*, in: F. W. J. Schelling, *Výbor z díla*, Praha 1977, s. 38.

Rozhodující perspektivou překonání tohoto stavu rozdvojenosti a základním prostředkem filozofie se měl v této situaci stát pojem „absolutna“, tj. v Schellingově představě substance světa, původně, přítomně i v budoucnosti integrující ducha a přírodu do vnitřně i navenek dokonalého celku, a sice do takového celku, v němž se umění a filozofie, vědění a víra atd. nutně ukazují jen jako různé formy původního, jednotného a čistého rozumu veškerenstva, jež není možné odlišit ani od rozumu praktického, ani od soudnosti, tj. celku, který je v principu pravdivý, dobrý a krásný zároveň. Podobně k absolutnu směřoval i Hegel.

Znovu sjednocena v něm měla být nejen veškerá rozmanitost konkrétního světa a zároveň na společného jmenovatele převedeny i všechny jeho možné rozpory a dualismy, i když za tu cenu, že v této jednotě nezbylo příliš místa pro konkrétní individua, pro „žabí perspektivu“ jejich vidění světa a „přízemní“ povahu otázek jejich života.

zároveň závislé na konstelaci přítomnosti. Důležitý je proto také úhel pohledu (velice zjednodušeně řečeno, „rudá“ barva je něco jiného pro chemika zabývajícího se barevnou fotografií, něco jiného pro historika sociálních a hospodářských konfliktů a něco jiného pro anarchistu, pro básníka nebo módního návrháře).

Pro pravdivé poznání je proto třeba mít předem vypracované stejně platné instance (pravidla logiky, kategorie, pravidla konstrukce objektů, neměnné axiomy, hierarchie hodnot) pro všechny poznávající subjekty, které na našich představách předmětů od sebe přesvědčivě oddělí zdání a skutečnost, pravdu a klam, pravděpodobné a nepravděpodobné. Jinak řečeno, naše poznání musí být vnitřně odůvodněné (což znamená, že už žádné další odůvodnění – třeba teologické nebo metafyzické – nevyžaduje), musí být metodicky úplné a obsahově dokonalé, nesmí se nepohybovat v kruhu²⁹ (to, co je vysvětlované, a to, co vysvětluje, nesmí být zaměňováno) a jeho jednotlivé kroky jsou průhledné a každým opakovatelné.³⁰

Jako příklad mentalistického, resp. konstruktivistického pojetí poznání v oblasti duchověd (tj. věd o lidském duchu a jeho výtvorech, jako je právo, stát, náboženství, politika, filozofie, umění apod.) je možné uvést tvorbu a používání Weberových „ideálních typů“, reprezentujících zvláštní představu o přechodu od případu (empirie) ke zobecnění (k pojmu a teorii) a zásadně otevírající možnosti historické komparace a stimulující pojmotvorbu v oblasti sociálních dějin; důraz zde byl položen na charakter ideálního typu jako badatelské konstrukce vycházející z poznávacího zájmu historika a/nebo jeho doby, a tomuto zájmu odpovídající; přitom samozřejmě nemusíme přistoupit na Weberovo přesvědčení, že vlastně všechny pojmy historických a sociálních věd mají osudový charakter ideálního typu a že se navzájem liší pouze mírou historikovy reflexe tohoto faktu.³¹

29 Zvláštní problém v této souvislosti představuje Diltheyův princip tzv. „hermeneutického kruhu“, chápaný ovšem většinou produktivně jako zvláštní způsob prohlubujícího se porozumění, které sice postupuje v kruhu od „vysvětlujícího“ k „vysvětlovanému“ a zpět, ale tak, že obojí se navzájem obohacuje.

30 Toto jsou základní principy konstruktivistického programu tzv. Erlangenské školy, která od poloviny minulého století konstruktivistickou teorií vědy rozvíjela a kultivovala a jejímiž dnešními představiteli jsou např. Peter Janich, Friedrich Kambartel, Jürgen Mittelstrass a Oswald Schwemmer.

31 Předpokladem tvorby ideálních typů bylo Weberovo přesvědčení, že „poznání obecného, tvorba abstraktních druhových pojmů (...) a poznávání pravidelnosti“ samy o sobě nejsou „cílem, nýbrž jen prostředkem (společenskovědního) poznání“; tomu se nakonec vždy musí jednat o „zachycení významu, který má pro nás individuálně uzpůsobená skutečnost života vždy v určitých jednotlivých vztazích. Pojmy nejsou cílem, nýbrž prostředkem k poznání souvislosti, které jsou významné z individuálních hledisek: právě proto, že obsahy historických pojmů jsou nutně proměnné, musí být v daném okamžiku formulovány přesně. Bude (se) pouze požadovat, aby byl při jejich užívání vždy pečlivě zachován jejich charakter ideálních myšlenkových útvarů, aby ideální typ nebyl zaměňován s dějinami. MAX WEBER, *Objektivita sociálněvědního a sociálněpolitického poznání*, in: M. Weber, *Metodologie, sociologie a politika*, s. 34–35, 58.

(3) Konstruktivistický charakter má i paradigma lingvistické, přičemž oběma konstruktivismům můžeme rozumět právě z jejich distance od „realismu“ paradigmatu ontologického. Avšak na rozdíl od mentalistického paradigmatu se v paradigmatu lingvistickém neusiluje o nalezení, resp. vytvoření jediné procedury poznání platné pro všechny doby, všechny předměty a všechny kultury. Zde se naopak vychází z vědomí rozdílů, které jsou zachytitelné ve způsobech, jak si předměty a problémy uvědomujeme, jak a co o nich víme a jak o nich diskutujeme a zejména jak je komunikujeme. Od mentalistického zkoumání obsahů vědomí se lingvistické paradigma obrací k otázkám jejich vyjádření a prezentace; jeho intelektuálním východiskem je fakt konfuze, nejasnosti, ba přímo „zmatení“ našich různých, většinou protikladných tvrzení o světě. Nejzákladnější přesvědčení lingvistického paradigmatu lze asi vyjádřit pomocí teze britsko-rakouského filozofa Ludwiga Wittgensteina: co se vůbec dá říci, dá se říci jasně; a o čem se nedá mluvit, o tom se musí mlčet;³² to jednak znamená, že myšlení a řeč jsou neoddělitelné, ale zároveň také že určování hranic jazyka je nutně určováním hranic poznání. V tomto smyslu filozofie nemá ani tak produkovat vlastní myšlenky o světě, jako spíše objasňovat možnosti a hranice jazyka i lidského dorozumění a – máme-li dále extrapolovat Wittgensteina – také historický svět (možná dokonce více než kterýkoli jiný) je veškerostí faktů, ale nikoli věcí.³³

To, co je historicky (sociálně, kulturně, politicky atp.) jednotlivé (individuální), nemá být proto zkoumáno s ohledem na svou (případnou) obecnost (tzn. s ohledem na možnost formulovat zákon), ale pouze s ohledem na význam, který má v určitých událostech, kontextech nebo procesech. Z tohoto hlediska je ideální typ výsledkem idealizace (domyšlení) významu určitých daností (empirických předmětů), a nikoli jejich generalizace. Weberův ideální typ nelze chápat jako nějakou definici historické reality skutečnosti, aniž o její zjednodušující „znázornění“ nebo o „odraz“ (což je způsob, jak se slovo „typ“ někdy používá v sociologii literatury, totiž pro označení specificky uměleckého zobecnění – např. typ *zbytečného člověka* v ruské literatuře). Nejde ale ani o „typ (statistický) průměrný“ (např.: *typický konzument supermarketu Delvita*, vezoucí ve vozičku nejčastěji v této prodejně nakupovaný soubor zboží) nebo o „typ“ ve smyslu ztělesnění ideje (např.: *Michel de Montaigne jako typ renesančního myslitele*). Ideální typ je pro Webera výlučně heuristickou (pro určitý účel poznání vytvořenou) konstrukcí, která má plně odpovídat poznávacímu zájmu badatele (jím položené otázce), tj. umožnit vypovídat o předmětech jeho badatelského zájmu. Weber zdůrazňoval, že idealizace jedinečných kulturních a historických skutečností do typu neznamená normativní nebo hodnotovou závaznost, ale pouze fakt, že se jedná o čisté účelovou epistemologickou konstrukci jistých prvků z reality, o „vystupňování“ jejich charakteristických znaků, o jejich vyzdvížení z nepřehledného bohatství jevů skutečnosti a o jejich shrnutí do zvláštní podoby „ideálního typu“.

32 LUDWIG WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 7, in: Ludwig Wittgenstein, Werkausgabe, Frankfurt am Main 1984.

33 LUDWIG WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 1.1.

Toto paradigma prožilo svůj velký rozmach zejména po tzv. *lingvistickém obratu* (linguistic turn) na konci 60. let,³⁴ spojeném s nepřímou kritikou (mentalistické) filozofie subjektu z pozice tzv. „a-subjektivních struktur“, kdy se zdůrazňovalo, že každý fakt získává svou relevanci (svůj smysl a význam) teprve až v konkrétních výkladových kontextech. Poněkud jinak řečeno: význam pojmu není ani tak dán předmětem, na který poukazuje, jako spíše způsobem svého použití a kontextem, ve kterém se vyskytuje. V historiografii to pak bylo podpořeno úvahami o možnostech a pravidlech jazyka historických vyprávění a v souvislosti s tím s objevením různých historiografických tradic jako relativně samostatných „žánrů“, přesněji jako samostatných a přitom jednoznačně určitelných struktur, které si historikovo psaní zvláštním způsobem „podrobují“.

V lingvistickém paradigmatu by ovšem s ohledem na pojem „diskurzu“ neměly být přehlédnuty nové možnosti překonání radikálního konstruktivismu, vycházejícího z mentalistického paradigmatu a jednostranně zdůrazňujícího „kognitivní autonomii“ poznávajícího subjektu a „antirealistické pojetí skutečnosti“, a sice překonání v tom ohledu, že se v něm stále zřetelněji, jak také potvrzuje poslední kariéra pojmu „kultura“ ve společenských vědách, vrací jednotící pojem „smyslu“ (a to i historického smyslu) jako jeden z rozhodujících nástrojů lidské komunikace. Proti „noetickým robinzonádám“ metalistického paradigmatu se tak staví „sociální orientace“ aktérů poznání zasazených do (nadindividuálních) diskurzů doby, kteří rozumějí jejich smyslu a spoluvytvářejí jej.³⁵

Jako příklad historiografie po lingvistickém obratu může sloužit už shora zmíněné analytické pojetí dějin: nejedná se v něm o žádnou teorii dějin ve vlastním slova smyslu, nebo dokonce o nějakou filozofii dějin ve smyslu obsahovém, ale především o analýzu možností a způsobů historického líčení událostí, o to, co skutečně jednoznačného a „smysluplného“ lze o historických procesech vůbec říci, to znamená o zajištění vědeckosti historického poznání prostřednictvím analýzy způsobu jejich vyprávění. Rozhodujícím východiskem zde bylo přesvědčení o výlučně narativní povaze dějepisce, a proto „analytici“ usilovali pročistit jazyk (tzv. *temporální jazyk*, tj. takový, který je *dobově podmíněný*) jednotlivých historických vyprávění, která mohou být buď *jednoduchá* (stabilizace faktičnosti), anebo naopak *významná*, tj. *signifikantní* (spojení faktů). Společným znakem analytických filozofů dějin je přesvědčení, že všechny teoretické a historiografické problémy jsou řešeny analýzou jejich jazykového vyjádření (výpovědí, principů, pojmů i axiomů), konkrétně prostředky formální logiky, a pak shledány buď jako

34 Původcem tohoto idiomu je americký filozof Richard Rorty, který ho razil ve své stejnojmenné knize z roku 1968.

35 Srov. k tomu např. SIEGFRIED J. SCHMIDT, *Geschichten und Diskurse. Abschied vom Konstruktivismus*, Reinbeck bei Hamburg 2003.

smysluplné (je tedy v zásadě možné je empiricky řešit vztahem k látce), nebo nesmyslné (a tedy eliminovat).

Analytické stanovisko bývá také někdy charakterizováno jako *deskriptivní metafyzika dějin*: tento přístup k historickým tvrzením usiloval logicky, sémanticky i pragmaticky projasnit obsah a používání historických pojmů, jako je „individuum“, „společnost“, „stát“, „národ“, „zákon“ apod. Tak chtěl zajistit jednoznačnost určitých historických zjištění (a omezit nebezpečí historického relativismu); jejich platnost je zde ale zajišťována pravidly používání jazyka, nikoli látkou samou.

Ještě radikálnější je s ohledem na význam jazyka pro historické poznání koncepce *Haydena Whita*.³⁶ Ten se na historickém výkonu myslitelů 19. století (jako byli Leopold von Ranke, Jacob Burckhardt, Karel Marx atd.) snažil ukázat, že obraz, který tito myslitelé o dějinách vytvořili, byl výrazně závislý na (vědomě nebo nevědomě) zvolené „poetice vyprávění“ o události (dramatická účast, ironická distance apod.). Jakmile ta která poetika počíná dominovat historikově stylu, proměňuje se podle Whita v jakousi skrytou filozofii dějin, protože už sama je vlastně určitým hodnocením látky, i když spíše v celku než v jednotlivostech. U Whita tedy dějiny už „tím, že se vypráví, tak se také vysvětlují“; vyprávěním se události „modelují“ do určité obecné formy vyprávění, která má archetypální charakter, přičemž počet možností, jak vyprávět historické události, je údajně konečný (a odpovídá škále známých rétorických figur).

U Whita se v mnohém ohledu jedná o strukturní analogii k tzv. Sapir-Whorfově³⁷ hypotéze (pocházející ze sféry kulturní antropologie), podle které každý jazyk jakožto předem daný rámec možných vztahů formuje myšlenky svého uživatele, a tak vytváří těsnou souvislost mezi jazykem a kulturou. Neboť jazyky (ve Whitově případě to znamená způsoby historického vyprávění), jak zní předpoklad této teze, nelze brát jako volně zaměnitelné prostředky nahodilého vyjadřování myšlenek, podrobené pouze pravidlům rozumu, ale spíše je tomu tak, že všechno myšlení je předem formováno gramatikou (pravidly stylu). Proud jednotlivých vjemů je podle Whorfa jazykově předem organizován lidským duchem, což znamená, že pravidla používání jednotlivých jazyků neustále předem formují to, co je dáno, a také určují pojetí každodenních fenoménů. Podle tohoto (relativizujícího) principu pozorovatel definovaný určitou jazykovou fólií dochází ke zvláštnímu výsledku, který je odlišný od výsledku pozorovatele s jinou jazykovou fólií.

36 HAYDEN WHITE, *Metahistory. The historical Imagination in nineteenth-Century Europe*, Baltimore-London 1973.

37 Srov. k tomu např. BENJAMIN LEE WHORF, *Language, Thought and Reality. Selected Writings*, Cambridge (Mass.) 1956.

Jednotlivé styly historiků podle Whita spočívají na svébytné kombinaci narativního strukturování, formální argumentace, resp. formálního vyzovování. Přitom je ale důležité, že pro Whita se ideologické implikace určitých historických líčení nekryjí s politickým přesvědčením jejich autora, nýbrž jsou právě produktem jeho jazyka, jeho stylu.

Centrální Whitova teze pak tvrdí, že dominantní tropus vyprávění (tj. buď metafora, metonymie, synekdocha nebo ironie) a jemu odpovídající *jazykový protokol* (tj. styl vyprávění) jsou *neredukovatelnou metahistorickou základnou každého historického výkladu*.³⁸ Historické narace jsou proto mnohem víc než na své látce závislé na své rétorické podobě anebo jinak řečeno, teorie dějin se proměňuje v poetiku historického vyprávění.

Existují čtyři základní (Whitem ideálně typicky vyložené) styly historické narace – personifikují je Jules Michelet (podle Whita génius romantické školy a prototyp „historické romance“), Leopold von Ranke (podle Whita pravzor a ideál akademického dějepisce) a spolu s G. W. F. Hegelem autor „historické komedie“, Alexis de Tocqueville (podle Whita zakladatel sociální historiografie, nostalgik odcházejícího světa, spolu s Theodorem Mommsenem vykládající dějiny jako „tragédii“) a Jacob Burckhardt (podle Whita archetypální historik umění, tvůrce estetické historiografie, exponent impresionistického stylu v dějepisce) a reprezentant „dějepisce ironického“.³⁹

38 Srov. H. WHITE, *Metahistory*, s. 16–25.

39 Romance (která je původem dramatu) líčí souvislosti mezi událostmi jako triumf nového nad starým, jako vítězství dobra nad zlem, ctností nad neřestmi, světla nad temnotou. V romanci vítězí jednotlivec (historický subjekt) nad osudem tím, že nachází sebe sama, překračuje svůj dosavadní horizont zkušenosti a nakonec v aktu osvobození (konečné emancipace) nad svou situací vítězí, přičemž toto vítězství je úplné. Autorem romanci (dramatikem) je tedy vedle Micheleta také Karel Marx. Rozhodujícím tropem romance je podle Whita metafora (přirovnání v silném slova smyslu), která vždy identifikuje něco s něčím jiným; je to tropus podobnosti, bytostného zobrazování a přesvědčivé názornosti.

Protikladem romance, která reprezentuje původní jednotu mýtu, je satira, již vedle Burckhardta ztělesňuje také Benedetto Croce. Základním tropem satiry je ironie, tropus nadhledu a vnitřní distance; její tendence je demytologizační. Ironické vyprávění nemá žádné zvláštní centrum ani těžiště, a proto nemůže dospět k žádné představě jednoty dějin. Archetypálně se satira hlásí k přesvědčení, že člověk není pánem a vládcem okolností, ale spíše jejich zajatcem, že vědomí a vůle nikdy nezvládají svůj nejzákladnější úkol, totiž s konečnou platností porazit síly temnoty a zla. Zde vlastně osud vítězí nad jednotlivcem, ale tímto vítězstvím se osud zároveň proměňuje v náhodu, jíž žádné hermeneutické úsilí nemůže pomoci k tomu, aby dostala smysl. Dějiny si běží, kam chtějí, a jednotlivec se s tím, co se s ním děje, může vypořádat jen ironicky.

Historická komedie věří, že rozporné síly v přírodě a společnosti mohou být příležitostně smířeny, a že tedy může existovat štěstí, tj. historický happy end. V komedii je osud přátelskou silou, která sice jednotlivce, přesněji historické individuum, může svést na bludné cesty, ale

Problém filozofie dějin ve svých obou dimenzích, obsahové i reflexivní, jakož i témata, která jsou s tím spojena – určení specifické povahy filozofie i pojetí dějin ve filozofické reflexi dějin, problém „historického vědomí“, vztah a teorie a metody a teorie a empirie, případu a zobecnění v historickém poznání apod. – se zdají v poslední době znovu získávat na významu, a to tím více, čím se zdá vývoj posledních let v duchovědách, zejména v sociologii a historiografii směřovat do oblasti kultury, která – jak naznačují třeba německé diskuse k pracím Wehlerovým, Weltschovým, Merkelovým a dalším – začala být chápána jako jistá alternativa k tradiční problematice sociálních dějin anebo přinejmenším jako výrazné rozšíření jejich zájmu.

Teď se mi nezdá tolik důležité klást si otázku, do jaké míry je tento vývoj možné vidět coby návrat ke staré, na přelomu 19. a 20. století se prosazující redefinici duchověd jako věd o kultuře, jejímiž vrcholy byly nepochybně práce Jacoba Burckhardta, Maxe Webera, Georga Simmela a Ferdinanda Töniése, ale spíše upozornit na jeden důležitý motiv přítomnosti, který bych chtěl zformulovat v podobě poněkud provokativní otázky, zda by totiž dnešní kulturalistický obrat společenských a historických věd neměl být vykládán jako pokus o překonání postmodernistického přístupu k dějinám, od vydání Fukuyamova „konce dějin“ spojovaného podle mne navíc dost nepřesvědčivě s údajně postdějinnou situací. Výrazným rysem tohoto postmodernistického přesvědčení v historiografii – potvrzují to i domácí reflexe této situace – jsou jednak (1) teoreticko-metodologická pozice anti-realistickeho historického konstruktivismu s důrazem na konstituci problémů a konstrukci pojmů, jednak (2) sklon k historickému relativismu (u nás ovšem doktrinálně odmítaný, zejména v oblasti národních dějin).

zároveň jej ochraňuje. Komédie obvykle končí svátkem, skupinovou fotografií jako setkání účastníků politických summitů, na kterém má každý své místo, neboť je identifikován s celkem, i když my víme, jak to ve skutečnosti bylo. V Rankeho evropském koncertu se jednotlivé státy spojují k poslednímu akordu. Každý hraje na svůj vlastní nástroj svou vlastní melodií, ale výsledek musí být harmonický a nikdo nemá chybět. Základním tropem historické komedie je synekdocha, totiž jako možnost porozumění nějakému výrazu prostřednictvím nějakého jiného výrazu, záměny na základě vnější spojitosti věcí (části a celku, druhu a rodu apod.). Synekdocha shrnuje, má syntetizující charakter, připojuje něco k něčemu jinému a podle Whita může sloužit jako náhražka abstrakce.

A konečně pro tragédii jsou jako konečně platné a neodstranitelné síly dějin charakteristické rozdělení, protiklad a rozpad. Také v tragédii se spojuje osud a individuum, ale za cenu podrobení jednotlivého. Osud drtí plány individuí a dějiny pro individuá získávají svůj smysl především identifikací s vítězi. To je Tocquevillovo stanovisko, když přijímá vítězství demokracie jako nutnost vzdor tomu, že odstraňuje jeho vlastní třídu. Základním tropem tragédie je metonymie světa, jeho rozdělování na síly pokroku a zpátečníky, na utlačovatele a utlačované, fašismus a komunismus apod. Metonymie je tropem „přejmenování“, záměny jmen a „nevlastní řeči“, i když zdůrazňující časovou, prostorovou, příčinnou, logickou nebo zkušenostní souvislost.

Rozchod s dominujícím konstruktivismem, zejména s jeho radikálními podobami, a také snaha odpoutat se od relativismu začaly podle mne jinak utvářet problém badatelských orientací, metodologických příslušností, identity historika a zejména komunikace ve vědecké komunitě. Pojem kultury se stal základní půdou dorozumění o odlišnostech a v poslední instanci, jako problém stabilizace „smyslu“, zvláštním předpokladem porozumění různým „diskurzům“ (a také prostředkem jejich analýzy) i sukurzům, podobně jako tvrzení, že lidským jednáním rozumíme pouze tehdy, známe-li jejich smysl, anebo pokud jsme s to tento smysl rekonstruovat; návrat filozofie dějin a rekonstrukce smyslu sice relativismus duchovědného poznání neodstranil (což ani nebylo jeho záměrem), ale spíše jen sesadil z jeho centralistické pozice a otevřel jinou možnost pro vytváření odlišných perspektiv výkladu historického poznání. Už jenom v tomto smyslu se mi zdá užitečné se k „filozofii dějin“ vracet.