

Zdeněk Kalista, *Cesty historikova myšlení. Prameny k moderní české historiografii*,

sv. 1, k vydání připravil a studii opatřil Zdeněk Beneš, Praha 2002, Garamond, edice Historica, 286 s., ISBN 80-86379-40-X.

Nedávno vyšla zásluhou Zdeňka Beneše edice tří teoretických textů Zdeňka Kalisty. Jsou v ní zahrnuty jeho *Cesty historikovy* (poprvé vydané roku 1947) a dva texty doposavad nepublikované: *Dějiny duchové* a *Prozřetelnost v dějinách*. Edice je uvozena Benešovou studií (s. 5–19), v níž v návaznosti na své starší studie zařazuje Kalistu do kontextu vnitřně se již rozrůznňující tzv. Gollovy školy a do kontextu „rozumějícího dějepisu“.¹ Dále pak věnuje větší prostor rozboru *Duchových dějin*. Právě na tento Kalistův text bych se chtěl na tomto místě především zaměřit. Pokusím se načrtnout jeden z možných způsobů zařazení *Dějin duchových* do kontextu metodologických diskusí, jak se odvíjely ve 20. století. Budu si při tom počínat místy záměrně ahistoricky (Kalistův více než padesát let starý výklad budu posuzovat i s ohledem na mínění současných autorů). Nečiním tak nikterak ve snaze Kalistovy metodické úvahy snižovat, nýbrž chci takto dílčím způsobem přispět k posouzení povahy teoretického myšlení českého dějepiscetví sklonku 40. let minulého století. Ač jsou naše dnešní metodologické úvahy výrazně ovlivněny zahraničními diskusemi, přece v nich větší či menší měrou stále působí vliv starších českých debat a postojů. I proto považuji Kalistovy *Dějiny duchové* za hodné pozornosti. Tento text chápu jako podnět k dalším diskusím. Již proto se budu snažit v Kalistových výkladech vidět spíše vnitřní rozpory a napětí.

(1.) [*Povaha duchových dějin:*] *Dějiny duchové* „mají“ – vymezuje je Kalista – „jako svůj předmět lidského ducha,² tj. onu potenci jednotlivcovu i větší či menší společnosti lidské, která jim umožňuje vytvářet duchové hodnoty (pojmy, morální imperativy), je chápat i sdílet činitelům dalším“ (s. 194). Ihned po tomto vymezení uvádí Kalista do své koncepce určité napětí, jež vznikne, položíme-li si na jedné straně otázku, zda vůbec „má lidský duch nějaké dějiny“, zda není „potenci, která je dána člověku jako druhová“ (s. 194). Na druhé straně pak ale upřesňuje Kalista

1 ZDENĚK BENEŠ, *Pojmy jako předmět historiografického studia*. (Příklad: Gollova historická škola a její zakladatel), ČČH 93/1995, s. 359–395; TÝŽ, *Zdeněk Kalista v kontextu rozumějící historiografie*, in: Zdeněk Kalista a kulturní historie. Z Českého ráje a Podkrkonoší, Supplementum 6, Semily 2000, s. 13–24. Názorové rozrůznění českého dějepiscetví ve 30. a 40. letech popisuje např. též ANTONÍN KOSTLÁN, *Druhý sjezd československých historiků (5.–11. října 1947) a jeho místo ve vývoji českého dějepiscetví v letech 1935–1948*, Praha 1993.

2 V citátech z Kalisty zvýrazňuji kurzívou sám.

vymezení „předmětu“ duchových dějin jako „proměny, jimiž procházejí jednotlivé projevy lidského ducha“ (s. 200). Toto napětí se pak projevuje i v pohledu na dějinnost vlastních pojmů a idejí.

Jsou-li u Kalisty při prvotním vymezení (s. 194) pojaty „dějiny duchové“ tak, že by bylo možné uvažovat o *nadčasovosti duchových hodnot* (rozhodně více o nadčasovosti, ne-dějinnosti, než o nějakém *dějinném procesu vývoje ducha* v Hegelově smyslu či o *imanentním vývoji ducha* v Cassirerově smyslu), další výklad pak vede Kalistu k – pro gollovský dějepis příznačnému – odkazu k „*struktuře doby*“, k „*dobovému prostředí*“ apod. (s. 202) či ke „*struktuře myšlenkového života doby*“ (s. 208). Zároveň se Kalista dostává – s odkazem na Lamprechtův kolektivistický dějepis – i k otázce „*obecného vývoje lidského ducha*“, s. 245). Vrací se tak k problému, jež otevřel již v *Cestách historikových*, totiž ke propojování či křížení „*zákona doby*“ a „*zákona vývoje*“.

Souhrnně lze říci (a tento názor bude ještě níže podrobněji zdůvodněn), že Kalistovy *Dějiny duchové* – byť jsou velmi významným projevem posilující způsobilosti soustavnější metodické sebereflexe českého dějepiscetví 40. let – nesou v sobě mimo svrchu uvedeného napětí (jež by samo o sobě nemuselo být závadou) ještě jeden problém. Kalista totiž příliš nerozpracovává ani pojmový aparát, jehož pomocí by popisoval jednotlivé badatelské kroky, tj. metodologické pojmosloví (např. ve smyslu Weberova rozlišení: aktuální rozumění – rozumění výkladem),³ ani pojmosloví, jež by mohl použít jako nástroj pro odlišení jednotlivých entit či vrstev „*ducha*“ a vztahů mezi nimi, tj. pojmosloví, jež by mělo povahu badatelských analytických kategorií.⁴ Níže uvedené pojmy jako „*styl*“ či „*takt*“ jsou spíše výjimkou. Nadto nejsou přesně vymezeny.

Mimo jiné i proto mají Kalistovy duchové dějiny tak *výraznou holistickou tendenci* (té se Kalista patrně ani nebránil), je v nich místy *nejasnost* v tom, *co je objekt bádání* a *co je nástroj jeho uchopení* (např. „*myšlenková struktura*“), a není v nich konečně alespoň teoreticky odlišováno mezi z hlediska aktérů *vědomým* a *podprahovým* prvkem duchových dějin. Vynikne to při porovnání – jak již řečeno zajisté ahistorickém – Kalistových úvah kupříkladu s nynějšími kritikami *dějepisů menta-*

3 MAX WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehende Soziologie*, (revidiert von J. Winkelmann), Tübingen 1972⁵, s. 2–4; TÝŽ, *Metodologie, sociologie a politika*, Praha 1998, s. 136–139.

4 K tomuto problému práce s pojmem „*duch doby*“ v českém dějepiscetví doby tzv. Gollovy školy podrobněji srov.: JAN HORSKÝ, EVA PAVLÍKOVÁ, *Pojmoslovný aparát českého dějepiscetví mezi „francouzským“ a „německým“ stylem dějepisného myšlení*, in: Francouzská inspirace pro společenské vědy v českých zemích, (ed.) Pavla Horská, Martin Nodl, Cahiers du CeFRes 29, Praha 2003, s. 205–225; JAN HORSKÝ, „*Duch doby*“ v českém dějepiscetví a francouzský dějepis mentalit, in: Semináře a studie Výzkumného centra pro dějiny vědy z let 2002–2003, (ed.) Antonín Kostlán, Markéta Devátá, Praha 2003, s. 235–252.

lit či s Geertzovým rozlišováním aktérských interpretací prvého řádu a badatelských interpretací druhého a dalších řádů.⁵

(2.) [*Metody duchových dějin:*] Kalista uvažuje o samostatné metodě duchových dějin a v jistém smyslu jim připisuje *induktivní ráz* (s. 206). Následuje již zmíněný odkaz „duchových dějin“ k rozboru *dobové myšlenkové struktury*. Studovat určitý duchový prvek (pojem, představu, mravní hodnotu) podle Kalisty znamená studovat jeho zařazení v této myšlenkové struktuře doby (s. 202–208). „Duchové dějiny“ na některých místech jeho výkladu stojí jakoby *nad* vůči sobě paralelními či navzájem se překřičujícími „strukturami“, kupř. *myšlenkovou strukturou doby a strukturou filosofického systému* (s. 206). Nejednou při tom nelze rozhodnout (i s ohledem na to, co je zde řečeno níže o Kalistově pojmu „myšlenková struktura“) jednoznačně, zda „strukturu“ myšlení doby či (nad-dobového) filosofického systému chápe Kalista ve smyslu „noetickém“ – je to historikův nástroj orientace v mnohotvarosti duchových projevů (kupříkladu ve smyslu pojmu „outillage mentale“, jež zaváděl Lucien Febvre), nebo (pracovně řečeno) „ontologickém“ – je to reálná strukturace ducha. Paralelnost „myšlenkové struktury doby“ a „struktury filosofického systému“ by spíše napovídala prvému, avšak s jistotou nelze rozhodnout.

Uvedené nejasnosti si můžeme představit na následující ukázce z Kalistova výkladu: „*Skutečného života* nabude však tato myšlenka teprve, když se ocitne v *časovém prostoru*, který jí poskytne určitou rezonanci, který jí dá rozeznout se dalšími světlými a rozeznat dalšími hlasy, kde nebude osamocena a zdušena sama v sobě, nýbrž bude se nám jevit jako *myšlenkový prvek*, pronikající v nejrozdílnějších obměnách současným děním jako kus myšlení, které větší nebo menší měrou odráží se ve formách současné společnosti“ (s. 222).

Lze se tázat: Jak se ona „myšlenka“ ocitne v „časovém prostředí“? Tím, jak ji doboví aktéři, již si jí budou vědomi, svým reálným životem do tohoto prostředí vnesou; nebo tím, že historik, který nalezne v nějakém pramenném textu určitou myšlenku (či spíše určitý termín, slovní spojení, pod nímž bude rozumět určitý myšlenkový obsah), si tuto myšlenku bude chtít promítnout do svého obrazu celkových dobových souvislostí? Ona „rezonance“, ona „další světla“ a „další hlasy“, o kterých Kalista mluví, budou znít a jevit se dnešnímu historikovi; nebo již aktér, když onu myšlenku vnášel do společnosti své doby, mohl tyto světla a hlasy znamenat?

Kalistova snaha – pravda – nahlížet myšlenku jako neosamocenou a neuzavřenou samu v sobě, čili snaha tuto myšlenku kontextualizovat zajímavě kontrastuje

5 ROGER CHARTIER, *New Cultural History*, in: Kompass der Geschichtswissenschaft, (hrsg.) Joachim Eibach, Günther Lottes, Göttingen 2002, s. 194–197; CLIFFORD GEERTZ, *Interpretace kultur*, Praha 2000, s. 22–26.

se způsobem, jímž s idejemi v dějinách nakládal Tomáš G. Masaryk či Emanuel Rádl. Ostatně způsob, jímž Kalista pracuje s pojmem „vědomí“ v *Cestách historikových*,⁶ dovoluje říci, že se na něj již jen těžko může vztahovat Rádlova kritika naturalismu metody Gollovy školy a že zároveň v jeho myšlení české dějepiscetví nabízí vůči filozofickému pohledu konkurenční teoretický náhled na problematiku historického vědomí. Pro Kalistu v *Cestách historikových* stojí otázka dějinného vědomí jinak než pro Tomáše G. Masaryka, Emanuela Rádla či Mirko Nováka. Nejde mu o to, jak vědomí konstituuje samotnou dějinnost, nejde mu o porozumění dějinnému významu aktu vědomé volby (porozumění funkci), nýbrž o problém, jak může jedno individuální vědomí porozumět druhému (porozumění materiálové, obsahové). To je krok směrem, jímž jde i Simmelova či Weberova metoda, a směrem, jenž se ukázal produktivní v metodických diskusích evropského dějepiscetví druhé poloviny 20. století.

Kalista – vrátíme-li se k *Dějinnám duchovým* – odkazuje dále problém jejich metody k otázce pramennosti (s. 209) a ukazuje, že viděno z hlediska dějin duchových stojí jiným způsobem problém „pravdivosti pramene“ než v tradičním dějepisném tázání (s. 214–215). Zcela v duchu odlišování „vnějšího“ a „vnitřního“, při němž tendují často historici Gollovy školy k tomu, že do „vnitřního“ počítají i „duchovní“ či „duchové“ – řečeno Kalistovou terminologií –, tj. aktéry namnoze nereflektované prvky,⁷ říká Kalista, že „dějiny duchové“ usilují o „obraz, zachycující *kus vnitřního života*“ člověka určité doby (s. 220). Historik duchových dějin tak směřuje svoji pozornost ke „stylu“ pramene. Nejde však o styl formální, ve smyslu kategorií dějin literatury, nýbrž jde o pozorné naslouchání „všude tam, kde autor jeho pramene se snažil – namnoze *třeba i neuvědoměle* – nějakým *stylovým prostředkem vyjádřit* tu či onu myšlenku, ozřejmit pevněji a jasněji hranice nějakého pojmu, vyknturovat účinněji určitou svoji představu“ (s. 221).

Kalista záhy ale dodává, že při studiu tohoto *stylu* „nelze stanovit žádných metodických pravidel“, aby nedocházelo k „omezení badatelovy duchovní bdělosti“ (s. 222). To je právě projevem onoho (vlastně záměrného) nedostatku snahy vymezit si pojmové nástroje ke specifikaci vlastní metody a k popisu toho, jak se může utvářet (či pojednat) dějinný kontext určitého textu (pojmu, představy, ideje). V tomto duchu Kalista pak pracuje i s pojmem historického „faktu“ (s. 225) a dostává se – stejně jako v *Cestách historikových* – také k problému *subjektivit*y dějepisného poznávání (rozumění). Nemíní jí rezignaci na „pramenné opory“ (s. 231) histori-

6 Podrobněji to rozebírám v knize *Kulturní a sociální skutečnost v dějepisném myšlení. Příspěvky k dějinám českého dějepiscetví doby Gollovy školy*, (ed.) JAN HORSKÝ, Ústí nad Labem 1999, s. 69, 173–176, 184–186.

7 Srov. *Kulturní a sociální skutečnost*, (ed.) JAN HORSKÝ, s. 48–50 a 78; TOMÁŠ HERMANN, *Emanuel Rádl a české dějepiscetví. Kritika českého dějepiscetví ve sporu o smysl českých dějin*, Praha 2002, s. 144.

kových tvrzení. Problém spatřuje spíše v rovině poměru mezi badatelovým vymezením určitého pojmu a užíváním tohoto pojmu v prameni (s. 232). „Vědomí subjektivnosti“ – říká Kalista (a neškodí se Zdeňkem Benešem znovu připomenout, jak je to velký obrat oproti mínění Gollova) – „subjektivní vázanosti a subjektivní podmíněnosti každého duchového projevu, je v tomto případě nejučinnějším antitoxinem proti nebezpečí subjektivizace, které jinak historikovi dějin duchových – jako každému jinému historikovi – hrozí“ (s. 233). I zde v *Dějínách duchových*, stejně jako v *Cestách historikových*, jak upozorňuje Zdeňk Beneš (s. 13–14), je pro Kalistu subjektivita (historikova tvořivá činnost) spojena s historickou vědeckou erudicí, zejména ve smyslu pramenné kritiky.

Kalista tím, že z proniknutí do „dobové“ myšlenkové struktury činí zvláštní metodický krok (zvláštní noetickou operaci – nápadný rozdíl kupř. oproti noetickým úvahám Georga Simmela či Maxe Webera) dějin duchových, tím, že klade důraz na tyto „dobové“ souvislosti, přibližuje se spíše tomu, co by Weber označil jako rozumění výkladem (ne však ve vztahu k sociálnímu jednání jako Weber, ale ve vztahu ke kulturnímu či duchovému celku), než k rozumění „aktuálnímu“. Tam, kde Kalista uvažuje o možnosti „duchových dějin“ navázat na bádání a konstatování faktu jiných disciplín a o možnosti „dospět ku poznání skutečností dalších, jež v jistém smyslu stojí nad těmito fakty“ (s. 206), odpovídá jeho přístup Chartierem (jakožto přetrvávající ohlas Hegelovy filozofie dějin) konstatované a kritizované představě o všeobjímajícnosti a všeprostopnosti dějinného ducha.⁸ Ve chvíli, kdy otevírá problematiku „stylu“ pramene (nikoli stylu myšlení doby), jako by pak Kalista vykročil tímtež směrem, kam se upíralo úsilí kupř. Johana Huizingy či Roberta Mandroua. Avšak tento krok je velmi rychle zvrácen vniveč tím, že Kalista záměrně rezignuje na přesnost metody. Kalistova rezignace na přesné ustanovení metody studia stylu pramene (popř. přeneseno i na styl myšlení) souvisí se spíše intuitivním způsobem pronikání nejednoho dějepisce Gollovy školy do holisticky pojatého ducha doby.⁹ Znamená to však, že historik se v nejednom kroku mění z badatele, snažícího se strukturovaně porozumět minulým stavům ducha a obsahům vědomí, v – s dovolením – pouhého tušitele duchovních obsahů.

V *Dějínách duchových* tak narazíme na tentýž problém, jenž byl patrný již v *Cestách historikových*. To, co je tušené, mj. i emotivně jakoby znovuprožívané, není pojmově komunikovatelné. Avšak právě komunikovatelnost (čili potažmo racionalitu) rozumějících ideálně typických konstrukcí kladl Max Weber jako

8 ROGER CHARTIER, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Paris 1998, s. 235–242.

9 Neškodí připomenout zamítavou kritiku holistického předpokladu obsaženého v myšlení historismu/historicismu, srov. KARL R. POPPER, *Bída historicismu*, Praha 1994, s. 23–24, 69–75.

podmínku jejich vědeckosti. Tento rys Weberovy „verstehende Soziologie“ zdůrazňuje kupříkladu jak Miloš Havelka, tak Georg G. Iggers.¹⁰ Kalistovo rozumění však není Weberovou racionální ideálně typickou konstrukcí, nýbrž *právě* spíše vciťujícím se znovuprožíváním. „Kdybychom měli nějak označiti pochod“, mohli čtenáři nalézt u Kalisty již v textu publikovaném roku 1947, „kterým se blížíme jedinečným představám, přecházejícím v naše vědomí z vědomí druhého člověka, řekl bych nejspíše, že tyto představy *prožíváme* – třebaže jsem si dobře vědom, že tento diltheyovský výraz není v daném případě zcela přesný (E. Spranger navrhoval místo toho slova: „porozumivé chápání“) a že ho užívám spíše ve smyslu přeneseném, obrazném.“ Kalista si uvědomuje, nakolik je jeho stanovisko odlišné od základů metodologického myšlení Jaroslava Golla. Goll je pro *něj* v mnohém autoritou. Přece však o Gollově dějepisceví říká, že „slovo „prožiti“ či „prožívání“ v metodologických výkladech této historiografie vůbec nepřichází, mohlo by sváďeti, mohla by to býti jakási zadní dvířka, kterými by do pečlivě strážného hájemství vniklo to, proti čemu bylo nejvíce bojováno: subjektivistická „pavěda“! Přes celý onen psychologický proces [tj. přes historikovu metodu prožívání] (...) přechází stať Gollova z VI. roč. „Athenaea“ (...) prostě – mlčením.“¹¹ Rozkrývá se zde tak napětí mezi – soudím – zcela oprávněným požadavkem vědecké racionality a Kalistovou (ale zdaleka ne jen jeho) umělecko-intuitivní a psychologizující tendencí.

(3.) [*Dějinnost pojmu*.:] S určitým napětím mezi hodnotou duchových obsahů a strukturou doby souvisí i Kalistův pohled na otázku vlastních dějin pojmů. Na jedné straně říká, že určitý „pojem“, kupříkladu pojem svobody, je „zajisté *ve své podstatě* týž ve všech dobách“ (s. 195). Na straně druhé ale platí, že „jinak se jeví svoboda v duchových souvislostech třeba 14. století – mohli bychom říci *v myšlenkové, duchové struktuře* 14. století“ – než kupříkladu dnes (s. 196). „Základ“ (to, co svrchu Kalista označuje jako „podstatu“ pojmu), „že svoboda je život podle vlastní vůle, tu *zřejmě zůstal*, ale *vymezení tohoto základu, a jeho vlastní podoba se změnilo* podle duchové struktury, do jejichž souvislostí byl pojem zasazen“ (s. 196). Znovu se opakuje křížení ducha doby s nadčasovostí duchových hodnot (s. 256). Na jedné straně lze u Kalisty shledávat snahu, jež souzní s vývojem dějin pojmů a idejí, ve kterých se během druhé poloviny 20. století značně vystupňovalo úsilí o *historizaci* dějepiscem studovaných pojmů a idejí, tj. o *kontextualizaci textů*.¹²

10 MILOŠ HAVELKA, *Max Weber a počátky sociologie náboženství*, in: Max Weber, *Sociologie náboženství*, (ed.) Miloš Havelka, Praha 1998, s. 74–75 a 81–114; GEORG G. IGGERS, *Dějepisectví ve 20. století*, Praha 2002, s. 42–43, 112–113.

11 ZDENĚK KALISTA, *Cesty historikovy*, Praha 1947, s. 118, 146.

12 GÜNTHER LOTTES, *Neue Ideengeschichte*, in: *Kompass der Geschichtswissenschaft*, s. 261; LUISE SCHORN-SCHÜTTE, *Neue Geistesgeschichte*, in: *Kompass der Geschichtswissenschaft*, s. 272–274.

Na straně druhé však Kalista (podobně jako mnozí další) soustavněji nepojednává problém, jenž by šel s odvoláním na *Karla R. Poppera* označit jako otázka poměru „světa 2“ a „světa 3“.¹³

(4.) [*Pojem struktury*.] Svrchu již namnoze vyslovené má svůj projev v tom, jak Kalista zachází s pojmem „struktura“, „myšlenková struktura“, „duchovní struktura doby“ apod. Zmínku zasluhuje to, že – na rozdíl od *Cest historikových*, v nichž mýnil „myšlenkovou strukturou“ náš nástroj poznávání¹⁴ – užívá Kalista v *Dějích duchových* těchto pojmů dvojznačně jak ve smyslu noetickém, ve smyslu nástroje poznání (to či ono můžeme „nahlížet“ tou či onou strukturou), tak ve smyslu toho, o čem se bádá, či toho, co je výsledkem našeho poznávání (s. 202, 234–237, 256). Zároveň je také nutno upozornit, že – byť přenáší pojem „struktury“ do řekněme „ontologické“ roviny – liší se Kalista od striktního strukturalismu tím, že by nepovažoval „duchové prvky“ za vymezené pouze vztahy, ve kterých se nacházejí v rámci dobové duchové, myšlenkové struktury. Kalistův pohled je v tomto směru pro dějiny pojmů a idejí zajisté mnohem produktivnější než přísně strukturalistická koncepce.

Přes zde kritizované prvky Kalistových úvah, jež vynikají právě poměřením s Weberovou noetikou a s uvažováním novějších autorů, je nutno považovat *Dějiny duchové* za práci, která, kdyby byla ve své době publikována a kdyby se poměry v české vědě vyvíjely svobodněji, mohla představovat jeden ze zlomových spisů vývoje metodické sebereflexe českého dějepisectví. Uvážíme-li vedle Kalistových úvah metodickou vyříbenost Bedřicha Mendla a noetické, teoretické a metodologické myšlení Jana Slavíka, Františka Kutnara či Karla Kupky, lze říci, že na sklonku 40. let byla v českém dějepisectví příležitost překonat dosavadní přehlížený postoj k teoretickým otázkám.

(5.) [*Diskuse se Zdeňkem Benešem*.] Můj pohled na *Dějiny duchové*, načrtnutý v předcházejících odstavcích, se liší od jejich výkladu Benešem (s. 11–17) prostě proto, že je podán z jiného hlediska. Zdeněk Beneš sleduje vnitřní souvislost Kalistova textu, já tento text spíše otevírá porovnáním s metodickým myšlením jiných autorů a jeho vnitřní logiku mám – pracovně – až za druhotnou (mé i Benešovo výchozí hledisko mám přitom za zcela legitimní). Nebylo by proto smysluplné chtít diskutovat o takto vzniklých rozdílech výsledného obrazu Kalistových metodologických úvah. Přece však shledávám jeden bod Benešova výkladu, o němž se domnívám, že by si diskusi zasloužil. Zdeněk Beneš konstatuje rozrůznění dějepisectví Gollovy školy do dvou hlavních proudů, scientistního a rozumějícího (s. 6–7). Představitelem prvního je Jan Slavík, druhého právě Zdeněk Kalista. Byť Beneš uvádí dějiny rozumějícího směřování evropského dějepisectví

13 KARL R. POPPER, *Věčné hledání. Intelektuální autobiografie*, Praha 1995, s. 173–179.

14 *Kulturní a sociální skutečnost*, (ed.) J. HORSKÝ, s. 198–200, 203.

(s. 8–11), byť upozorňuje na mnohoznačnost, s níž se o „rozumění“ v dějepisectví mluví (s. 10), přece soudím, že zasluhuje diskusi to, zda má být proti sobě stavěno „scientistní“ a „rozumějící“ dějepisectví. V případě Kalistovů je to značnou měrou srozumitelné vzhledem k jeho spíše diltheyovské koncepci znovuprožívání. Avšak zároveň nutno upozornit na Weberovu koncepci rozumějící sociologie, jež prostřednictvím své racionality chce být plně na vědecké půdě. Pokud bychom jako kritérium vzali to, do jaké míry jednotliví historikové připouštěli možnost uplatnění intuitivního přístupu a pokud bychom „rozumění“ chápali v diltheyovském smyslu,¹⁵ pak bude Benešovo dělení zajisté oprávněné. Avšak za pozornost stojí také třeba to, že právě Kalista a Slavík byli jedni z mála českých historiků, kteří si povšimli vědeckého významu – v jejich pohledu především Rickertovy a teprve druhotně Weberovy – teorie „vztažení k hodnotám“, v němž pochopili nutný badatelský krok při konstrukci předmětu studie.¹⁶ A Slavík z toho, zdá se, vyvodil relativističtější důsledek než Kalista.¹⁷

Jan Horský

15 GUNTER SCHOLTZ, *Zum Strukturwandel in den Grundlagen kulturwissenschaftlichen Denkens (1880–1945)*, in: *Geschichtsdiskurs, dl 4: Krisenbewusstsein, Katastrophenerfahrungen und Innovationen 1880–1945*, (hrsg.) Wolfgang Küttler, Jörn Rüsen, Ernst Schulin, Frankfurt am Main 1997, s. 19–22.

16 *Kulturní a sociální skutečnost*, (ed.) J. HORSKÝ, s. 173–176, 184–186.

17 MILOŠ HAVELKA, *Dějiny a smysl*, Praha 2001, s. 112–115.