

## ÚVAHY O POKROKU NĚKOLIK METODOLOGICKÝCH POZNÁMEK

Bedřich Loewenstein

Reflections on Progress  
Some Methodological Notes

Using the form of an essay, the author gives an account of historical-philosophical thought on the idea of progress in the 20<sup>th</sup> century with the emphasis on its methodological grounding. He takes as his starting point John B. Bury's theory, which defined the idea of progress in terms of secular intellectual climate. In opposition to this approach, he then looks with a critical overview at the contrary or polemic concepts put forward by Robert Nisbet, Karl Acham, Heinz-Dieter Kittsteiner or Johannes Rohbeck, which rehabilitate the history of philosophy and seek to identify the evaluative criteria of progress, one of the basic obstacles in thinking about the reality of progress. The author also devotes great attention to attempts to disconnect progress from subjective or culturally-based value judgements by using terms like "development" or "modernisation", while also considering critiques of these attempts in detail.

**Bedřich Loewenstein** (1929), emeritní profesor novějších dějin na Svobodné univerzitě v Berlíně

Myšlení pokroku je vždy poznamenané rázbu reálně historických zkušeností, nikdy však není jejich prostým výrazem. Už každá zpětná strukturace dějin znamená hodnotící výběr z mnoha kontingentních dějství; určit různorodou minulost hledisky přítomnosti. Odhlížíme přitom od mnohaznačnosti historických skutečností, od svébytných konstelací a krátkodobých motivů jednajících a podsouváme dění presaznou souvislost, skrytý účel, který ze strážlivé analýzy fakt a příčin bezprostředně nevyplývá. Takovéto abstrakce nemusí vycházet ze zbožného přání vymýtit z historie náhodu a vyvážit zaslepenost – či zlou vůli – aktérů vyšším dějinným smyslem. Všechny varianty historického osmyslování jsou však tomuto myšlenkovému vzorci více méně poplatné.

V ještě větší míře se ukazuje podíl normativních předpokladů v dimenzi *budoucnosti*, která je pro myšlení pokroku konstitutivní. Jako je Starý zákon v křesťanské tradici užíván coby „epifetie“, nazpět obrácené profetie, a slibuje budoucí naplnění, tak se v budoucnosti posedlé moderně, se stále méně trvalými

hodnotami a kontinuitou životních pořádků, minulost stává pouhým odrazovým můstkem.<sup>1</sup> Lidé se vždy snažili přelstít neodvratnou individuální smrt – ovlivňováním vzpomínky pozostalých nebo souhrnu mrtvých; teď se mají velké výkony a oběti na naší dějinné pouti spojit v pevný a stále rostoucí poklad nezvratného pokroku. Není třeba dodat, že je to výpověď sotva ověřitelná. Konkrétní historické okolnosti dávají očekávání pokroku pokaždé odlišnou podobu; máme-li však dobře rozumět těmto „dobovým mýtům“, musí být vztahovány k historicky starší obecné myšlenkové figuře (Friedrich Rapp).

Duchovní pozadí evropského pluralismu a vzájemného křížování rozmanitých myšlenkových tradic nám zakazují pojmut myšlení pokroku výlučně jako *moderní* intelektuální historii, s implicitním nárokem, že tím obrážíme reálný pokrok. Taková ale byla koncepce po dlouhou dobu směrdatné monografie Johna B. Buryho *The Idea of Progress* (1920). Pro filozoficky zainteresovaného britského starověkáře († 1927) se idea pokroku omezovala na určité, totiž sekulární duchovní klima, zatímco cyklické pojetí času a převážně rezignativní myšlení antiky, stejně jako středověké učení o dědičném hříchu a historii soustředěné na boží zásahy, vzniku myšlenky nepřezitého zlepšování lidského pozemského osudu jen bránily.<sup>2</sup>

Bury nebyl naivním stoupcem přírodovědeckého evolucionismu, třebaže pokrok chápal vcelku analogicky k biologické adaptaci jako vzestupný učební proces lidstva; varoval však před finalitním myšlením. Pod pokrokem rozuměl i vůdčí ideu epochy, „znamení času“, které aperceptivně ovládá naši zkušenost. „Psychický ráz kauzálních vztahů mění problém od základu,“ poznamenal už v roce 1909 na adresu biologických dějinných výkladů, ignorujících subjektivního činitele (*Darwinism and History*). Byl však strážlivým pozitivistou, pro kterého ani po zkušenosti světové války nebylo aktuální kriticky revidovat pojem pokroku, nezbytně relační, tzn. vázaný na určité stanoviště. Vzhledem k zásadně nejisté budoucnosti, „která stráží naši perspektivu“, ale Bury přece jen zakazuje z příliš úzké základ-

1 Karl Löwith problematizuje nejen výlučnou zaměřenost na budoucnost, nýbrž i teleologickou interpretaci evoluce, zacílenou na člověka: KARL LÖWITH, *Das Verhängnis des Fortschritts*, in: *Die Idee des Fortschritts*. Neun Vorträge über Wege und Grenzen des Fortschrittsglaubens, hrsg. von Erich Burck, München 1963.

2 Otázku po budoucím pokračování pokroku a jeho zaměření na žádoucí cíle chce strážlivý historik přenechat prorokům. Odlišně to vidí Charles S. Beard, který v roce 1932 napsal programovou předmluvu k Buryho knize. Vycházejí z obrovského vlivu užité vědy a praktického usilování o blahobyt, bezpečí, zdraví atd., odvážil se hodnotové prognózy, že lidstvo bude docházet k stále novým objevům a rozšiřování svého obzoru. I kdyby se minulost prokázala být bezcílným chaosem, zůstane pronásledování velkou myšlenkou proměny nutnosti ve svobodu a podrobování přírody racionálním účelům. Také Herbert Lüthy zdůrazňuje radikální zlom v západním myšlení oproti dřívějším formám dorozumívání, lidskému světu jako obrazu nadřazeného kosmického řádu, s nímž lidé hledali shodu jako svou nejvyšší normu – HERBERT LÜTHY, *Geschichte und Fortschritt*, in: *Das Problem des Fortschritts heute*, hrsg. von Rudolf W. Meyer, Darmstadt 1969.

ny novověké evropské zkušenosti usuzovat na celkový vývoj lidstva. Dimenze budoucího vskutku působí na naše jednání silou očekávání a naopak – nečekanou zkušeností – nazpět mění náš obraz dějin.<sup>3</sup>

Pokrok je i pojem perspektivní; je odkázán na souvislost smyslu, popřípadě na projekci hodnot v obou směrech: na možnost vnímat minulé lidské jednání jako nejen pochopitelné, ale také schopné navazování pro pozdější jednání. Předpokládá abstrakci od disparátních a singulárních obsahů naší paměti: rozmotáváme pestré klubko historického dějství a redukuje je na privilegovanou červenou nit pokroku. Není to jen poznávací akt, nýbrž i volba *víry*, přinejmenším „kreativní rekonstrukce“ typu Bible, která vyvolenou část povyšuje na celek. Pojetí dějin v emfatickém smyslu, dějin, které nejsou „obludou, která pohltí sama sebe a zrodí se znovu taková, jaká byla“ (Fichte), nýbrž dějiny jako stále pokračování v přímé linii, nespočívá na faktickém konstatování: jsou – jako v německém idealismu – vůdčí myšlenkou jednatelů člověka, morálně filozofickým postulátem. Dějiny jako pouhé kauzální dějství či ryzi časová následnost, Foucaultovy „duchovní dějiny bez ducha“, bez přesahné hodnotové souvislosti, dávají vyznět naprázdno i největším jednotlivým výkonům; zůstává neodbytná pochybnost, zda to, co přežilo, je i „vyšší“, tj. hodnotnější. Po duchovní revoluci historismu je ale obtížné opřít perspektivu pokroku o více než jen subjektivní, „decizionistickou“ opci, spojovat očekávání budoucího s „důvěrou ve svět“, perspektivou světa schopného objektivního zdokonalení.<sup>4</sup>

Takovou ideou, primárně zaměřenou na jednání, se idea pokroku, nositelka specifických hodnot a průsečík evropských duchovních vztahů, jeví Buryho kritikovi, americkému duchovněci Robertu Nisbetovi.<sup>5</sup>

Nisbetova poněkud vágní koncepce pokroku vychází jednak z pocíťované zkušenosti vzestupu, jednak z kontinuity mezi minulými vzory a vlastním usilováním o vyšší hodnoty budoucí. Pokrok v jeho pojetí především spočívá na víře, nikoli na racionálním propočtu či kvantitativním ověření; jako axioma, samoevidentně předcházející zkušenosti. Idea pokroku je pro Nisbeta příznačně formována

3 JOHN B. BURY, *Historie jako věda* – nástupní přednáška roku 1902. Cituji podle FRITZ STERN, *Geschichtes und Geschichtsschreibung*, München 1966, s. 224. Dějiny jako by se stále samy „přeinterpretovaly“. „Pokud existuje budoucnost, zůstávají úsudky o minulosti prozatímní“ – ALEXANDER DEMANDT, *Endzeit?*, Berlin 1993, s. 51n.

4 Ernst Bloch ironizuje abstraktní časový sled samočinného pokroku jako „fetišismus času“, a proti jen subjektivnímu historickému smyslu na bázi zdravého rozumu staví nutnost hluboké důvěry v člověka a svět *Differenzierungen im Begriff Fortschritt* (1957). Tento spis byl v rámci Blochova tübingského *Úvodu do filosofie* (1970) v některých částech změněn – srov. GEORG G. IGGERS, *Der Fortschrittsgedanke, noch einmal kritisch betrachtet*, Saeculum 16/1965, s. 409–422 (dobrý souhrn problematiky); HEINZ-DIETER KITTSTEINER, *Naturabsicht und Unsichtbare Hand*, Frankfurt am Main-Berlin-Wien 1980, s. 90n.

5 ROBERT A. NISBET, *History of the Idea of Progress*, New York 1980, 1994<sup>2</sup>.

náboženskými představami nebo „intellectual constructs derived from religion“. Nisbet si je vědom, že jednotlivé složky víry v pokrok si mohou protřečít a více vědění a technické dovednosti nemusí znamenat více štěstí či mravní zdokonalení; i totalitarismus 20. století se dovolával zneužitých idejí pokroku. Pokrok je v jeho očích „podpurná víra“ dvouapůl tisíciletí, víra, která více než kterákoli jiná západní idea dokázala uvolnit tvořivé síly a naději. – Je jistě pravda, že se myšlenka pokroku nedá omezit na utilitární měřítko, nýbrž předpokládá historicky starší myšlenkové figury a hodnotové představy; Nisbetova metoda však postrádá kritické pojmové nástroje: *kontinuita slov* ještě není dostatečným důkazem totožné fakticity (Koselleck) a musí být nejprve sémanticky prozkoumána co do jejího reálného soudobého významu.<sup>6</sup>

Tomuto deficitu chtějí odpomoci další autoři už tím, že při rekonstrukci myšlení pokroku nevycházejí z ideje, nýbrž ji interpretují jako derivát reálných dějin (Karl Acham). Východiskem je jim zpravidla specificky novověký pocit vtažení do zrychleného dějinného procesu, v němž se do velké míry ztrácí relevance dosavadní zkušenosti. Zvýšené vědomí technické dovednosti a dynamizovaný, historicky imanentní čas předurčují nový tělos. Ovládnutí přírody, vůle podrobit racionálnímu řádu i samotné dějiny, zkrátit např. koloběh pozdně feudálních krizí, však naráží na hranice. Světu už nelze rozumět jako spořádanému *kosmu*, a stejně málo je mu možné porozumět bez pomoci tradičních dějinných symbolů.<sup>7</sup>

Nejde zajisté o nejnepřesnější nadstavbový redukcionismus, když Kittsteiner paralelizuje nové vědomí pokroku s reálným dějinným procesem akumulace kapitálu, a nový příklon k historii odvozuje od nepodařené stabilizace krizí 17. a 18. století. Není také bez důvtipu, že přitom spojuje setrvalé dějinně-teologické kategorie „skrytého smyslu“, „dobrotivé prozřetelnosti“ nebo „racionálního úmyslu přírody“ po vzoru Maxe Horkheimera s nezvažitelnými odcizujícími tržní společnosti. Poukaz na náboženský původ nemusí dějinně-filozofické pojmy zbavit legitimitu, třebaže „nová obsazení v hereckém souboru dějinné eschatologie“ (Odo Marquard) nemohou zcela zakrýt skutečnost, že je stále na pořadu stará hra jménem *spasení*.

6 Je přitom nutné zkoumat nejen jazykové proměny, ale i sociálně historická data: „Každá sémantika má co dělat s mimojazykovými obsahy“ – REINHART KOSSELLECK, *Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte*, in: *Typ, Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1979, s. 114.

7 H.-D. KITSTEINER, *Naturabsicht und Unsichtbare Hand*, Frankfurt am Main-Berlin-Wien 1980. Odo Marquard ironicky konstatuje, že se po propuštění Boha z odpovědnosti šíří formulky vyplňující jeho vakanci roli dějinného aktéra: nárok na autonomii vyvolává potřebu alibi, zvláště u nepřijemných jevů. Povinnost hledat důkaz boží existence se zvrací v povinnost prokázat existenci nepřítelů – ODO MARQUARD, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1973, s. 73n.

Kittsteinerova znalá a v mnoha aspektech seriózní korektura reálně historicky nezakotvené filozofie dějin přirozeně není posledním slovem teorie pokroku. Svou koncepci ostatně po roce 1980 zmodifikoval a zaměřil na kritiku všech teleologických zpětných historických pojistek, včetně marxistické. Podle něho nenastal konec všech Lyotardových velkých legitimačních vyprávění a už vůbec ne Fukuyamův *konec dějin*, nýbrž jen konec pastí dějinně-filozofických teleologií.<sup>8</sup>

Co to obnáší pro pojem pokroku, by přitom ještě bylo třeba ujasnit; zda jeho kritické historické rozpracování znamená apriorní rozhodnutí proti možnosti jeho aktualizace. Teleologie se staly nediskutovatelnými – nejpozději od Karla Poppera a jejich postmoderní „dekonstrukce“ coby strategie nadvlády, ne-li instance ospravedlňující útlak a teror. Je přesto možné zachránit teorii pokroku na tak říkajíc úbytkovém stupni dějinné filozofie, na podkladě jejího vědeckotechnického jádra? Od 18. století se kritici stále znovu pokoušeli delegitimovat dosavadní dějiny válek a omšelých hodnotových desek ve prospěch dějin vědeckotechnického pokroku. Rohbeckova nedávná „rehabilitace“ dějinné filozofie se chápe takových jemu důvěrně známých koncepcí osvícenství jako teoretického základu – ne bez moudré výhrady, že se opotřebovala utopická naděje spojená s technickým pokrokem jako promotorem humánních poměrů. Střednědobá filozofie dějin, zavázaná osvícenství, „bez technoeuforie a beze strachu z odcizení“, podle autora odpovídá urychleným proměnám radikalizované moderny.<sup>9</sup>

I toto zkoumání se v jednotlivých aspektech prokazuje jako užitečná korektura, např. strohé dichotomie kultury a civilizace; historicky slepá technika sice stále ruší minulost jako zdroj normativity, svým přebytečným potenciálem však otvírá i nové obzory jednání a nové hodnotové představy. Technika a kultura se navzájem pronikají, ba podle Rohbeckovy formulace neexistují autentické potřeby, které by bylo třeba vzít v ochranu proti technice. – To je značně odvážná teze, která např. přehlíží legitimní konflikt mezi Lübboho „příběhy původu“, na nichž záleží

8 V návaznosti na Derridu se praví: „Ve 20. století se ‚skoncovalo‘ s tolika lidmi, protože vládlo přesvědčení, že lze naplnit podstatu člověka v dějinách.“ – HEINZ-DIETER KITSTEINER, *Listen der Vernunft*, Frankfurt am Main 1998, s. 40.

9 JOHANNES RÖHBECK, *Technik-Kultur-Geschichte. Eine Rehabilitierung der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt am Main 2000. Téma vlastní dynamiky zákonitých dějství, vzájemně se stupňujících, spolu svázaných sil, často personifikovaných abstrakt, se neomezuje na modernu: ALEXANDER DEMANDT, *Zur Trichterstruktur historischer Prozesse*, in: *Kausalität und Zurechnung. Über Verantwortung in komplexen kulturellen Prozessen*, hrsg. von Weyma Lübbe, Berlin 1994; JOHANNES RÖHBECK, *Die Fortschrittstheorie der Aufklärung. Französische und englische Geschichtsphilosophie in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 1987, a jeho rozsáhlý úvod k ANNE-ROBERT JACQUES TÜRLOT, *Über die Fortschritte des menschlichen Geistes*, Frankfurt am Main 1990.

naše identita, a abstraktní logikou přesažných historických procesů.<sup>10</sup> Rohbeck se však distancuje od slepého instrumentalismu a pouze navrhuje prověřovat a tvořivě využívat technicky vzniklé prostory našim jednáním. To zní rozumně, ale většina snah o kulturní osmyslování od dob Herderových bývala spíše protestem či zpomalováním, a stála tudíž napříč postupu instrumentální racionality.

Nahradiť staré dějiny určované mocenskými a ideologickými konflikty jediným vědecko-technickým pokrokem je pochybené také proto, že jeho otcem až příliš často bývala *válka*, takže „technologickou“ perspektivou sotva unikneme obvyklým tématům dosavadních dějin. Bádání je i dnes politikum; nutné investice a aparatury vytvářejí společenské závislosti. Jestliže navzdory urychlení a globalizaci skutečně nedochází ke ztrátě historické perspektivy, je to povětšinou důsledkem hnutí, která technické pokroky problematizují, asimilují, ale především jich využívají pro vlastní účely. A jestliže se v současné době neprosazuje „společnost vědy“, nýbrž industrializace všech životních sfér, včetně samotné vědy, pak jde o velkou *výzvu* – vědecké racionalitě, zvláště však „kulturně“ motivovanému protestu.

Rohbeckova uvážení hodná polemika ve své snaze bránit účelovou racionalitu proti výtce neschopnosti hodnotících postojů nejednou smetá se stolu i opravdové problémy, jako propast mezi osvícenskými koncepcemi na bázi zásadně morální struktury světa, odpovědného myšlení a jednání, kultivace lidského soužití, a na straně druhé rozpoutanou dynamiku bezcílného procesu, vymknuvšího se kontrole svobodným lidským rozhodováním. Rohbeck současné urychlovací procesy interpretuje jako pouhou radikalizaci klasické osvícenské moderny, která už reagovala na obdobné zvrátové situace; ale jeho zpětná vazba je příliš krátká a jeho chápání osvícenství příliš jednostranné, než aby mohlo dodat nosnou základnu pro teorii pokroku, natož pro obecnou teorii dějin.<sup>11</sup>

Lidé obvykle z vlastních preferencí a dobových zkušeností usuzují na odlišné epochy, a tak se stává historickým měřítkem i náš technicky určený svět. To v jednotlivých aspektech může zpřesnit pohled, v jiných však vede k chybným závěrům:

technika se vždy uplatňuje v rámci určitého kulturního rámce, který se případně stává překážkou. Technika vyvýšená na epochální kategorii moderny byla od počátku odkázána na společenskou poptávku a kulturní rámec, ke kterému přibyl i mechanistický obraz světa, tedy nahrazení smysluplně spořádaného vesmíru představou světa jako objektu k dispozici. Rozpojení řádu sociálního a kosmického je však jen poloviční pravdou. Jestliže technické myšlení tíhne k tomu vytknout před závorku normativní otázky a redukovat všechny otázky na sektorální, věcné problémy, pak z toho vyplývá, že není kompetentní pro hodnotová rozhodnutí a že i v dalekosáhlé technizovaném světě jednoduše nepřipadá rozhodování odborníkům; naopak nemůžeme „techniku“ činit odpovědnou za ztrátu smyslu, za drancování světa a další zla naší civilizace.<sup>12</sup> Pouhá efektivita a užitek, ale i specializovaná věda nedodávají kritérium toho, čeho je třeba si přát, rozvažuje Rapp ve weberovské novokantovské tradici: volba hodnot, navzdory simplifikujícímu hledání viny u anonymních systémových nutností koneckonců závisí na přinejmenším tichém souhlasu lidí – pachatelů a obětí v jednom. Vzhledem k nepostradatelnému lidskému činiteli byla i v minulosti každá historická situace v zásadě otevřená, s nepředvídatelným obzorem budoucnosti. Na druhé straně lze dosáhnout pozitivního obratu, např. ekologické společenské smlouvy, která by kladla meze technicko-ekonomické dynamice, jen za pomoci více rozumu, a nemůže to znamenat návrat k prostším, zdánlivě přirozeným poměrům. Tuto zásadu je třeba uvítat – ve srovnání s fatalistickými vizemi zániku nebo s iracionálním aktivismem. Ale smysluplná orientace není bezedná, nýbrž vyžaduje zpětné vazby na stabilizující tradice dorozumívání.<sup>13</sup>

Rapp svou filozofii techniky už dříve podezdil analyticky reflektovaným rozbořením myšlenky pokroku.<sup>14</sup> Ta je podle jeho názoru nesena snahou zajistit se přesažným děním, překonat kontingentní existenci; v tom smyslu je skutečně náhražkou náboženského osmyslení. Narostlá působivá myšlenková figura pokroku je v každé své variantě závislá na hodnotících soudech o dosavadních a budoucích dějinách, koneckonců neverifikovatelných vůdčích ideách a souvislostech smyslu

12 FRIEDRICH RAPP, *Die Dynamik der modernen Welt. Eine Einführung in die Technikphilosophie*, Hamburg 1994.

13 Smysl dějin pojmu podle H. Lübbeho spočívá v tom, že se pojmové pořádkové schéma historickým rozpracováním stane průhledným: stabilizovat pojmy „bez pána“, „vymklé z kontextu“. Naopak je jejich pravdou osvědčení, tj. schopnost učinit starý obsah adekvátním novým zkušenostem a úmyslům – HERMANN LÜBBE, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg 1965, s. 16. Karl Acham se brání proti kultu tzv. hard facts, který stávající svět utužuje ve vědomí a svým pozitivismem faktů šíří rezignaci i bez vědomí rezignace – KARL ACHAM, *Vernunft und Engagement*, Wien 1972, s. 32.

14 FRIEDRICH RAPP, *Fortschritt, Entwicklung und Sinngehalt einer philosophischen Idee*, Darmstadt 1992.

10 HERMANN LÜBBE, *Geschichtliche Identität und Kontingenz*, in: Normen und Geschichte, hrsg. von Willi Oelmüller, Paderborn-München-Wien-Zürich 1979; TÝZ, *Fortschritt als Orientierungsproblem. Aufklärung in der Gegenwart*, Freiburg 1975. „Naše historicko-genetická identita, celek, naši historické existence, je faktem, nikoli rozumovou nutností“ – přes legitimaci moci ideologickou hašteřivostí (s. 15).

11 Také pro Hertu Nagl-Docekalovou není myšlení pokroku zdaleka obsoletní, nikoli však jako deterministicky založený proces s vlastní dynamikou, nýbrž jako Kantův praktický imperativ svobodného řádu – při němž reklamuje i pro budoucnost metaforu o „krvím dřevu, z něhož nelze udělat nic rovného“ – HERTA NAGL-DOCEKAL, *Ist Geschichtsphilosophie heute noch möglich?*, in: Der Sinn des Historischen, hrsg. von Herta Nagl-Docekal, Frankfurt am Main 1996, s. 31n.

typu nezadržitelně pokračujícího osvícení, ovládnání přírody či demokracie, lidských práv atd. Myšlenka pokroku se vždy rozvíjí na pozadí konkrétních kulturních či politických daností, které jsou klíčem k jejímu pochopení; každá kultura je realizovaným systémem hodnot.<sup>15</sup>

Do 70. let 20. století byly podnikány pokusy pokud možno odpojit pokrok v podobě „vývoje“ nebo „modernizace“ od subjektivního, popřípadě dílčího kulturního hodnocení, a pojmut jej v pojmech jediného objektivního, měřitelného procesu; ukazateli byly stupeň urbanizace, industrializace nebo mobilizace; výkonost institucí a hospodářství, vzdělání, zdravotnictví, participace atd. Problematiké na podobných teoriích imanentního, vnitřně řízeného vývoje a univerzální jednosměrné dráhy do „moderny“ je zejména vytěšňování jejich kontingentních předpokladů a specifických hodnot, které jsou pro nás s pojmem pokroku spojovány.

Podle Rappa je možné hodnotově neutrálně, geneticky popsat vznik něčeho nového, ale není možné to, co fakticky vzniklo, prohlásit za *vyšší*; idea pokroku ale tak činí zpětně strukturujícím zásahem, který různorodý empirický materiál minulosti zvedá na abstraktní rovinu nezvratné, přesažné perspektivy; vedlejším produktem je zrušení protikladu náhody a zákonitého dění, subjektivního úmyslu a reálného výsledku jednání protagonistů. Hlavní potíž myšlení pokroku tkví v moderním zákazu teleologie, ve ztrátě nezpochybnitelného Archimedova bodu, který by spojil současnost se zmizelou minulostí a ještě neexistující, otevřenou budoucností. Rappův výhled však není rezignativní, nýbrž zůstává zaměřen na pokrok ve významu vždy fragmentárních řešení: existuje pouze kontextuální smysl, s nadějí na naplnění našeho vždy prozatímního „života na úvěr“.

Nebylo by slušné, kdybychom redukovanou ideu pokroku zpochybnili otázkou po *věřiteli*: musí nám stačit zodpovědné jednání. Přesto se hlásí nesměle pochybnosti: zda omezení se na moderní víru ve vědu nezužuje náš problémový obzor a neposiluje v neposlední řadě naši bezradnost. Každé historické vědomí se opírá o tradice, k nimž patří i „pořádající moc opozice“, nutnost se vypořádat s odlišnými pozicemi; jsou-li oponenti z dohledu, ztrácí vlastní věc půdu pod nohama.

Jsou zajisté i další důvody, proč jsme se hodně vzdálili od condorcetovské univerzální koncepce, která předpokládá nepřetržitě vědecko-technické pokroky, z nichž vycházejí nezadržitelné změny k lepšímu ve všech ostatních oblastech. Vedoucí sektor v žádném případě neochabl, jsme si však v rostoucí míře vědomi

ambivalence pokroku jako jediného vzestupného procesu. Vznikají také pochyby pokud jde o jeho nosnost a neomezené rozšiřování na další země dosud méně pokročilé, proto „rozvojové“. Nevychází snad všechno posedlé usilování o kontrolu a vylepšování světa ze slepé arogance a nejde možná spíše než svět změnit o to nechat jej na pokoji (Odo Marquard)? Nezhodnocuje vize nikdy nedosaženého horizontu budoucnosti každou svébytnou přítomnost; nezanechává pokrok vždy rostoucí horu kulturních trosek (Walter Benjamin) a nevytvářejí naše řešení jen stále větší problémy?

Mýtus moderní civilizace v podobě triumfu rozumu v neposlední řadě zrodil sen na míru šitého, plánovitě rozvrženého světa, s lidskou společností jako plastickým materiálem, který mají příslušní „sociální inženýři“ uvést ve správnou formu. Ve světle takto výlučně pesimistického pohledu na modernu, interpretovanou jako vylučování a usměrňování vši ambivalence a kontingence, se genocidy 20. století nejeví jako barbarický regres, způsobený iracionálními mastičkáři, nýbrž jako „cvičení v sociální technice“, které slouží vytvoření perfektního homogenního řádu.<sup>16</sup>

Také Alexander Demandt si pohrává s představou, že budoucnost projeví lítost nad zmeškanou příležitostí atomové katastrofy jako šance důstojného odchodu největšího škůdce živého světa; sarkasticky uvažovanou perspektivu lidstva pro něho tvoří i nietzscheovský apatický „vlažný soumrak“ po všech stránkách zaopatřené, ahistoricky rotující společnosti Fajáků; a také se mu nabízejí paralely k pozdně antickému Římu a jeho uplácením neklidné „fertilitas barbara“.<sup>17</sup> Finský filozof G. H. von Wright patří k spíše tradičním kritikům technologicky určené společnosti, pro niž se technické prostředky staly důležitější než *dobrý život*, ba pro které se absolutizované ovládnání přírody stalo prokletím. To je extrémní: sociálně destabilizující a přírodu devastující důsledky technicko-ekonomických tlaků jej vedou k soudu, že dokonce kantovské pojetí pokroku jako postulát praktického rozumu a návod pro lidské jednání se za dnešních podmínek stalo „a foolish view“.<sup>18</sup>

Je asi pravda, že dosloužilo Velké Vyprávění o lineárním vzestupu lidstva coby vůdčí myšlenka a že – podle hegelovského obrazu Minerviny sovy – za soumraku naší prozatímně konečné stanice nutno nově uvažovat o možných perspektivách a prioritách. V očekávání přicházející stávky matky Gaji a stejně pravděpodobného sociálního rozkladu v centru i v rozrušených okrajích současného světa Wright pokládá cyklický historický čas za přiměřenější než moderní čas lineární; ztráta

16 ZYGMUNT BAUMAN, *Moderna a ambivalence*, Praha 1992.

17 ALEXANDER DEMANDT, *Endzeit?*, Berlin 1993.

18 G. H. VON WRIGHT, *Progress: Fact and Fiction*, in: *The Idea of Progress*, (ed.) Arnold Burgen, Berlin-New York 1997.

15 Jestliže, jako u Sartra, neexistuje lidská přirozenost, ale jen starost, existence k smrti, strach a hnus, jsou dějiny jako celek nesmyslné; zůstává jen opcionální perspektiva v rámci omezených cílů – G. G. IGGERS, *Der Fortschrittsgedanke, noch einmal kritisch betrachtet*, passim.

západních standardů a nový začátek na základě odlišné kulturní tradice podle něho tvoří naši příslušnou vyhlídku do budoucnosti.

\*\*\*

Nevíme samozřejmě doopravdy, co nám přinese budoucnost. Mohlo by však být, že pesimistický obzor tvoří sebenaplňující se proroctví, extrapolaci až příliš bázi- věho ducha času; nechtěný výsledek mentality přesycené každou normativitou a pamatující jediné na to, aby se „posthistoricky“ zabezpečila proti všem myslitel- ným eventualitám. Skutečně duchovní situace je prizma, kterým se stejná fakta mohou pokaždé jevit v odlišném světle. Příznačné pro náš jednodimenzionální hodnotový obzor, zaměřený výlučně na ekonomická nebeská znamení, je mimo jiné redukováné chápání politiky. Tato někdejší historická osudová instance, od níž závisel charakter budoucnosti, je pokládána už jen za tlumočnicka daných vývo- jových tendencí, ne-li opravárenskou dílnu pro technicko-ekonomicky způsobené maléry. Problémy jsou nesmírné a 20. století i v dalších ohledech ne právě přispě- lo k optimistickým výhledům do budoucnosti; učarovane hledět na hada však pomohlo málokterému králíkovi.

Pravděpodobně ztráta politiky a tradice naopak posiluje naši nespěšnost, ačkoli je jednou z pověstných ironií dějin, že od dob Saint-Simonových a Comtových pokrok zdánlivě velel, že minulost se pro nás stává irelevantní a racionální politi- ka se má omezit na správu věčných procesů. Tato svým původem *preddemocratic- ká* myšlenka byla iluzorní, ale i kontraproduktivní: logika politiky se pouze vrace- la v nové podobě, avšak scientistický duch doby soustředěný na „tvrdá fakta“ ztratil míru. Naše potíže, praví fyzik F. C. von Weizsäcker, nepocházejí z nedostatečné vlády nad silami fyzického světa, nýbrž z toho, že jsme ztratili „klíč k podstatě člo- věka“.<sup>19</sup>

I zvědečtější historiografie k tomu nechtěně přispěla tím, že politiku a ideje sociálně historicky zdevalvovaly, což nám objevením nových tematických oblastí nesporně dopomohlo k poznávacím ziskům; přesto bylo lehkomyšlné udělat tvor- bu vůle a vědomí jakoby funkcí socioekonomických procesů; to mimo jiné zna- menalo vázat politický pokrok na zdánlivě objektivní, „samočinné“ procesy. – Jean Blondel, politický teoretik vůči podobnému zarovnávaní politiky do sociologie opatrný, přinejmenším rozlišuje měřitelná, obecně konsensu schopná data „život-

19 „Když scientismus sází raději na to, že nám věda ze své nejvlastnější podstaty dá nutný návod v lidských záležitostech, tak je to falešné náboženství.“ – CARL FRIEDRICH VON WEIZSÄCKER, *Die Tragweite der Wissenschaft*, Stuttgart 1990, s. 15n.

ní úrovně“, a na straně druhé neredukovatelné politické hodnoty ve vlastním smyslu, které závisejí na preferencích, popřípadě hodnotících soudech.<sup>20</sup>

*Culture matters*, záleží na kultuře, od Samuela Huntingtona říkájí i liberální eko- nomové doplňkem dosavadní vůdčí tezi, že modernizace tradiční hodnoty vyprazdňuje: vývoj je „závislý na (dosavadní) cestě“, praví například R. Inglehart. Málo povzbuzující příklady některých postsocialistických a afrických společností přinejmenším ukazují, že demokratické ústavy ztroskotávají na utkvělých menta- litách a strukturách – z čehož se ovšem vyvozuje primát hospodářského vývoje vůči demokratickým hodnotám „sebeartikulace“. Společnosti rezistentní vůči vývoji, jak zdůrazňuje argentinský liberální publicista Grondona, jednotlivce usměřují; v soutěži vidí formu agrese a autoritářskou formou vlády brání individuální moti- vaci a kreativitu. Jak ale tyto rezistence odbourat? Harvardský ekonom Michael Porter, který zkoumá činitele brzdící produktivitu, dochází k poněkud snadnému závěru, že všeobecně platný recept tkví ve správné ekonomické teorii, zatímco „národní“ znaky spočívají na chybných ekonomických zásadách.<sup>21</sup>

Je samozřejmě, že podobná doporučení nemusí být v praxi chybná, třebaže z jejich naivně jednorozměrných očekávání typu více bohatství-více demokracie čpí pochybený determinismus. Také teoretické pojmy rázu „eficience“, „diferenci- ace“, „autonomie“, „pluralismus“ samy o sobě ještě nedodávají měřítko pro poli- tický pokrok, přece však – podle již zmíněného Jeana Blondela – tvoří elementy pro koncept „možného intersubjektivního konsensu“. Rozšíření participace, vyšší výkonnost politických institucí ve smyslu „good governance“, otvírání společnosti uvnitř i navenek, nakonec nahrazení faktoru donucení jednáním pro Blondela tvoří přinejmenším *kritérium* pokroku. Jistě nelze tvrdit, že to je skutečně „směr dalšího vývoje“, přece však můžeme doufat, že se na tom mohou domluvit pomě- ně rozmanité snahy.<sup>22</sup>

„Intersubjektivní konsenzus“ by měl zahrnovat „interkulturní konsenzus“. To vzhledem k našim současným zkušenostem není příliš jisté; přesahuje to ale rámec našeho zkoumání, které netematizuje chybějící nebo odlišné předpoklady pro uplatnění pokroku v mimoevropských kulturách. Když Japonci svého času volili

20 „Political systems can be distinguished (...) according to their substantive goals [while] there is broad agreement about a number of ‚basic‘ social and economic values.“ K tématu také WILLIAM OSGOOD AYDELOTTE, *Quantifizierung in der Geschichtswissenschaft*, in: *Geschichte und Soziologie*, hrsg. von Hans-Ulrich Wehler, Königstein 1984; PETER BURKE, *Soziologie und Geschichte*, Hamburg 1989.

21 Srov. *Streit um Werte. Wie Kulturen den Fortschritt prägen*, hrsg. von LAWRENCE E. HARRISON, SAMUEL O. HUNTINGTON, Hamburg 2000.

22 JEAN BLONDEL, *Political Progress: Reality or Illusion?*, in: *The Idea of Progress*, (ed.) Arnold Burgen, Berlin-New York 1997.

mezi čínským cyklickým a evropským lineárním časem, rozhodla větší přesnost západních astronomických pozorování a později k tomu přibyl i argument výkonnější západní vojenské techniky. Tato úzká kritéria však nepokládali za příliš relevantní pro vlastní identitu ve srovnání s důležitějšími hodnotami kulturními.<sup>23</sup>

Vědecko-technická výkonnost v dnešním světě tvoří obecný cíl, zdánlivě nezávislý na tradicích jednotlivých kultur. I když není dosažitelná bez příslušné společenské struktury, byla částečná recepce užších západních hodnotových představ spíše dílem politického nátlaku a prestiže amerického hegemonu než „automatismu modernizace“. Zůstává nejisté, zda se Čína, Indie, či dokonce svět islámu otevrou západním hodnotám i mimo oblast vědecko-technickou, nebo se proti nim zabarikádují v kulturní výlučnosti a nenávisti. Budoucnost je otevřená, závisí však v nemalé části i na tom, jak se dosavadní vzor bude ostatnímu světu prezentovat: jako libovolně-ahistorické místo ničivé soutěže a narcistního sebeuskutečňování, jako znejistěná, křečovitě stažena civilizace na sestupu, nebo jako dědictví vědomé si svého původu a zároveň se velkoryse otvírající ostatnímu lidstvu.

I naše myšlenková cesta zpátky je otevřená. Nastupujeme odyseu se sémantickým konstruktem pokroku jako vodítkem, jehož původ nás zajímá neméně než jeho proměnlivý konkrétní obsah a souvislost mezi vůdčím obrazem a danými sociálními praktikami. Také se teprve ukáže, najdeme-li přitom „Ithaku“, nebo cizí ostrov. Nejde nám o melancholický útěk do neporušené minulosti ani o obviňování sporné tradice, která jménem budoucnosti a troufalého monopolu na pravdu vždy prohrála krásnou plurální přítomnost.<sup>24</sup> Snad ale přemýšlení o možných pokrocích v přítomnosti vypracováním evropských „znamení času“, historických cest a slepých uliček získá kus hlubinné dimenze a problémového vědomí.

23 „Those who believe in progress come to depend on one-dimensional measures. To those do not share their value system, such a claim is nonsense. [...] [The Japanese Westernizers] were simply adapting for local purposes the nationalistic Social Darwinian version of progress.“ – SH. NAKAYANA, *The Chinese „Cyclic“ View of History vs. Japanese „Progress“*, in: *The Idea of Progress*, (ed.) Arnold Burgen, Berlin-New York 1997.

24 THOMAS ASSHEUER, *In den Stahlgewittern des Kapitalismus*, *Die Zeit* z 10. března 2005: „Blažené časy než bibliční proroci pozvedli svůj hlas a volali po vyjití z Egypta.“

## DĚJINY HISTORICKÉ VĚDY. NORMATIVNÍ PŘÍBĚH VLASTNÍHO OBORU NEBO REFLEXIVNÍ DĚJINY KULTURNÍ PRAXE? NAD SBORNÍKEM NĚMECKÁ MEDIEVISTIKA V ČESKÝCH ZEMÍCH DO ROKU 1945

Pavel Kolář

*The History of Historical Science.  
A Normative Story of One's Own Field  
or a Reflexive History of Cultural Praxis?*

*On the Collection German Medieval Studies in the Czech Lands up to 1945*

This polemic article is a reaction to the collection *Německá medievistika v českých zemích do roku 1945 / German Medieval Studies in the Czech Lands up to 1945*. In it the author considers contemporary Czech scholarship on German historiography of the end of the 19<sup>th</sup> and first half of the 20<sup>th</sup> century and criticises the methodologically unexplained limitation of the work to medieval studies. He argues against the rigid division of German historiography into university and regional and the unambiguous definition of economic and social history as the matrix for distinguishing between two German historiographies. From the methodological point of view he challenges the use of almost any kind of normative assumptions when writing the history of historiography. He regards the best research approaches to be those that use biographical analysis to uncover the strategic practice of specific historians. Conversely he questions studies concerned with identifying the contribution of German historians to the crimes of Nazism and its legitimisation, and takes a sceptical view of the possibility of distinguishing between ideological “deformation” and “pure scholarship”.

Pavel Kolář (1974) působí v Zentrum für Zeithistorische Forschung v Postupimi kolar@zzf-pdm.de

Stoupající zájem o společenské a kulturní dějiny českých Němců patří bezesporu k nejvýraznějším pohybům v bádání o dějinách českých zemí v posledních letech. Dlouhou dobu pocitovaný i otevřeně zdůrazňovaný deziderát je pozvolna naplňován,