

zřejmě vyjádřit, že takové pojetí přijímají mnozí, zvláště praktičtí dějepisci, bez reflexe, z pouhé bezděčné závislosti na běžném, „lidovém“ způsobu nazírání. O takovém způsobu nazírání se obvykle říká, že je „filosoficky naivní“, a Heidegger – snad aby zdůraznil svou distanci – je nazývá „vulgární“.

Nelze, myslím, popřít, že na tomto Heideggerově stanovisku něco pravdy je: pozorujeme alespoň, že různé spekulace o tzv. podmínkách možnosti, zpochybňující realistický (naivní, vulgární) dějepisný postoj, jsou dnes stále živé, kdežto realistické pojetí, ač mezi historiky velmi rozšířené, filosofickými prostředky soustavně projednáváno nebývá.

Jsem osobně stoupencem realistického pojetí dějepisné práce, mám nicméně za to, že stanovisko, které zastávám, nemusí být nutně filosoficky nereflektované, a tudíž v uvedeném smyslu „vulgární“. Jsem přesvědčen, že realistické pojetí dějepisné práce obstojí bez úhony i v žaru kritického zkoumání, jemuž je vystaví filosofická reflexe. Protože jsem však ve mně známé literatuře nenalezl příspěvek, jenž by to prováděl způsobem, který by mě uspokojoval, pojal jsem úmysl koncipovat náčrt takového příspěvku podle svých sil sám. Jak jsem již naznačil, byl výsledek mého úsilí zamýšlen původně jako kapitola do mé připravované, výše zmíněné práce. Protože však text svým rozsahem a hlavně obecnějším zaměřením rámec plánované kapitoly přerostl, rozhodl jsem se zveřejnit jej jako samostatnou studii.

Neargumentuji v této studii ve prospěch realismu obecně, nýbrž z realistického přesvědčení vycházím a na tomto základě zkoumám, v čem spočívá dějepiscova práce. K otázce platnosti realismu samého se krátce vyjádřím teprve v doslovu k této studii, jenž tak vytvoří spolu s tímto úvodem jakýsi její rámec.

V Praze 4. února 2019
Stanislav Sousedík

I. Dějiny jako *factum brutum*

1. Úvod

Slovo „dějiny“ náleží k výrazům všeobecně známým a při jeho užívání v běžném dorozumívání obvykle nedochází k neporozumění. Míjíme tím slovem minulé společenské děje určitého druhu, ty, jimž sv. Augustin říká *res gestae*, o nichž jedná dějepis. Dějepis sám, chápaný většinou jako určitý druh vyprávění o dějinách, se pak v pozdní latině, jmenovitě u Augustina, nazývá *historia*.² Ukáží později, že významy obou termínů, dějiny (*res gestae*) a dějepis (*historia*), spolu sice úzce souvisí, ale přece ne tak těsně, aby bylo možné dát za pravdu některým, kteří rozdíl mezi nimi neuznávají, protože pro ně jsou dějiny vlastně vždy jen dějepis.³

Od dějin chápaných jako *res gestae*, tj. dějin, nakořlí jsou předmětem dějepisného líčení, odlišují dějiny jako *factum brutum* čili *dějiny o sobě*. Rozumím jimi veškerou minulost lidstva, jaká je předtím, než se (vždy ovšem jen některá její část) stane předmětem dějepisu.

Postup mého výkladu bude takový, že *za první* povím něco o dějinách ve smyslu *factum brutum*, tj. jako o určitých reálně probíhajících, přesněji proběhnuvších změnách či procesech (I. část), *za druhé* přejdu k úvaze o dějinách jako *res gestae*, tj. dějinách, pokud jsou předmětem *dějepisu* (II. část), konečně pak *za třetí*

² Pro Augustina je *historia index rerum gestarum* (česky: dějepis je ukazatelem věcí, jež se odehrály, *De civ. Dei*, XVII,10). Výrazem *tempus rerum gestarum* vyjadřuje též autor (tam., XVI,15) to, co bychom česky nazvali „časová posloupnost dějinných událostí“. Tohoto výrazu užívá tam, kde chce upozornit, že reálná časová posloupnost událostí, tj. *tempus rerum gestarum*, se může lišit od posloupnosti, v níž o nich vypráví historická kniha (může se tedy lišit, jak to Augustin vyjadřuje, *a sermone libri*).

³ Stoupenci takového mínění jsou filosofové, teoretici dějepisectví, kteří bývají – poněkud vágně – označováni jako „postmoderní“. Známí i u nás jsou např. Hayden White, Jacques Derrida, Michel Foucault aj. Instruktivní (ovšem pouze popisný) přehled o současné problematice poskytuje: G. G. Iggers, *Dějepisectví ve 20. století*.

kriticky přihlédnou k filosofické disciplíně, jejíž existence je dějepiscem podmíněna, totiž k filosofii dějin (III. část).

1.1. O povaze dějin chápaných jako *factum brutum*

Co rozumím slovním spojením „dějiny chápané jako *factum brutum*“, jsem již vysvětlil. Připomínám, že v některých souvislostech budu (pro stručnost) ve stejném smyslu užívat výrazů „dějiny o sobě“ a „minulost o sobě“. V souvislosti s těmito dějinami o sobě vyvstává více otázek a první, nezákladnější, je otázka po celkové povaze takto pojímaných dějin. Otázka, o níž se jedná, zní:

1.2. Jsou dějiny chápané jako *factum brutum* skutečností přírodní nebo umělou?

Dějiny takto chápanými rozumím, jak jsem již naznačil, veškerou minulost lidstva, přesněji: soubor všech společenských událostí a procesů, k nimž v minulosti došlo. K různým procesům a událostem dochází však i mimo oblast společenského života člověka, tedy v přírodě. Nemají snad i takové procesy dějinnou povahu? Nasvědčovalo by tomu, že někteří současní autoři, hlavně přírodovědci, mluví např. o dějinách života, o dějinách sluneční soustavy, či dokonce, zcela obecně, o dějinách přírody!⁴ Jsou-li však dějiny přírody dějinami ve stejném smyslu jako dějiny společenského vývoje, netvoří snad obojí jakési kontinuum? Někteří autoři⁵ to tak pojmají. V jejich pojetí lidské dějiny navazují na evoluční pohyb přírody jako jeho stejnorodé pokračování.

Jedná se o myšlenku poměrně nedávného původu. Staří dějepisci dějiny do souvislosti s přírodními jevy neuváděli. Soudili, že pro dějiny je charakteristické, že v nich vzniká něco nového, nebývalého, ale to se právě podle staré představy světa v přírodě nedělo: vše tu bylo ovládáno stereotypním, odvěkým otáčením nebeských těles, takže zde docházelo pouze k ustavičnému opakování starého. Pozornosti starého dějepisce docházely přírodní jevy pouze, když nějakým neočekávaným způsobem zasáhly do

⁴ Např. C. F. von Weizsäcker, *Dějiny přírody*.

⁵ Významným představitelem tohoto mínění byl kdysi velmi známý, dnes však již jen řidčeji citovaný Teilhard de Chardin.

lidské oblasti, např. když výbuch Vesuvu roku 79 ukončil dějinnou existenci města Pompejí. Stanovisko těchto dějepisců bylo ovšem založeno na představě, že časovým měřítkem dějin je „co lidská paměť sahá“. Je třeba připustit, že z tohoto hlediska jsou oběhy nebeských těles skutečně stále stejné a počet druhů všech věcí ve světě opravdu konstantní. Zde tedy vskutku platí ono biblické „nic nového pod sluncem“. Novověká věda ovšem pracuje s časovými měřítky neporovnatelně delšími. A užije-li se takových měřítek, vychází najevo, že i v přírodě dochází k nebývalým událostem. Po této stránce tedy přírodní procesy nejsou lidským dějinám nepodobné, a to pak vede některé autory, že mluví o dějinách přírody ve stejném smyslu, jako se dříve mluvilo jen o dějinách člověka.⁶

Přes uvedenou dílčí podobnost „přírodních“ a „lidských“ dějin jsou nicméně rozdíly mezi oběma těmito oblastmi tak podstatné, že užíváme-li slova „dějiny“ pro obě oblasti, není tomu tak ve stejném smyslu. Základem rozdílu je, že ve společenské oblasti jsou subjektem dějinných změn lidé, tj. inteligentní, svobodné,⁷ tj. záměrně jednající a budoucnost plánující bytosti. Aristotelés, jenž považoval naši předvědeckou zkušenost za východisko veškerého dalšího zkoumání, rozlišoval mezi *přirozeným*, jímž mínil, jak bychom dnes zhruba asi řekli, „mimo záměrnou činnost člověka vznikajícím“, a *umělým*, tj. tím, co naopak vzniká úmyslným působením člověka. *Přirozeným* se zabývá v jeho pojetí „fyzika“, avšak dějiny (či v jeho pojetí spíše jen „lidské příběhy“, *historiai*), tj. procesy a události vznikající *záměrným* lidským chováním, do oblasti zkoumání aristotelské fyzikální vědy nenáleží. Aristotelés sám se sice nezabýval teoretickým zkoumáním dějepisu, je však jasné, že dějiny, resp. události, z nichž sestávají, jsou v jeho duchu něčím *umělým*: jsou kulturním výtvozem *sui generis*, jenž nemůže být prostým pokračováním či prodloužením infrahumánních přírodních procesů, tedy ani (později objevené) evoluce. Je ovšem pravda, že se „dějiny“ přírody lidským dějinám něčím podobají. Díky této

⁶ K těmto autorům však nenáleží v pozn. 4 zmíněný C. F. von Weizsäcker.

⁷ „Svobodou“ zde budu zatím rozumět nikoli svobodu rozhodování lidské vůle, nýbrž pouze skutečnost, že lidské chování lze předvídat s podstatně menší měrou pravděpodobnosti, než je tomu např. při chování makroskopických těles v našem okolí pomocí zákonů mechaniky či chemie.

nepodstatné podobnosti lze některé přírodní procesy také dějinami nazývat, ovšem jen metaforicky! Tato metafora by však neměla zastírat propastný rozdíl, který mezi oběma oblastmi ve skutečnosti zeje. Ten se projevuje mimo uvedené i v tom, že v oblasti lidských dějin jsme s to porozumět pohnutkám a záměrům lidských činitelů, kteří v nich vystupují, a to způsobem (jakousi dějepisnou empatií), jenž je u činitelů vyvolávajících změny v oblasti přírody nepoužitelný. Je tomu tak, protože minulé lidské dějiny (na rozdíl od dějin přírody) vytvářeli lidé stejné biologické povahy, jako jsme my, kteří si je připomínáme. Vždyť my i oni jsou bytosti, jak jsem již řekl, inteligentní a svobodné, krátce: bytosti téhož zoologického druhu.

2. Jak dospíváme k poznání dějin o sobě

Dějiny uvažované, jak jsou o sobě, jsou tedy útvarem kulturním. Máme-li popsat, jak takto chápané dějiny probíhají, narážíme však zjevně na obtíž: aby totiž bylo možné splnit alespoň částečně tento úkol, potřebujeme mít o takto pojatých dějinách nějaké informace, ale ty nám může poskytnout právě jen dějepis. Jenže představa o minulosti o sobě, kterou si utvoříme pomocí dějepisu, nebude již představou dějin pojatých jako *factum brutum*, nýbrž to bude představa minulosti vždy již tak či onak „zpracované“ přístupem či pohledem dějepisce.

Přemýšlím-li, jak tuto obtíž překonat, přichází mi na mysl prostý, chcete-li „naivní“, způsob, jak ji obejít. Zdá se mi, že by snad bylo možné přínos dějepisce (tj. to, co musí s „brutálními dějinami“ udělat, aby je mohl líčit) nějak zjistit a pak (námi zjištěný) přínos jeho dějepisné práce od jejího výsledku odečíst. Tím bychom snad dospěli k představě, jak dějiny (či nějaká jejich část) vypadají bez dějepiscovy ingerence. Získali bychom tak ovšem jen představu určitého fragmentu celkové minulosti lidstva, ale zobecněním důležitých rysů onoho fragmentu bychom si již snad byli s to utvořit povšechnou představu jejího celku. Děláváme něco podobného přece i v jiných oblastech: Máme-li před sebou např. mramorovou sochu, dovedeme od její hmoty odečíst práci sochaře a utvořit si tak povšechnou představu mramorového bloku, z něhož byla vytesána. Proč by něco takového nebylo možné i v oblasti, již se zabýváme, v dějepisu? Tak jako v sochařství můžeme rozlišit

neopracovanou přírodní látku (kámen, mramor) od formy, kterou jí sochař propůjčí, podobně bychom mohli rozlišovat i zde, v úvahách o dějinách, látku, totiž minulé dějiny uvažované jako *factum brutum*, a umělou formu, jež k této látce připojí dějepisec. Dělá-li ostatně dějepisec něco s hrubou látkou dějin, musí o ní něco přece „předem“ poznat „nedějepisně“ (podobně jako sochař musí předem vidět hrubý mramorový blok, než jej může opracovat).

2.1. Vzpomínka

Pokusme se tedy uvedeným způsobem, zprvu jen opatrně a jakoby na zkoušku, postupovat! Cestou se nám již samo bude jistě ukazovat, jdeme-li správným směrem, či spějeme-li v bezcestí. Abychom se však vyhnuli obtížné otázce, které historické dílo si vybrat ke zkoumání dějepiscova přínosu k dějinám o sobě, obrátíme prozatím svou pozornost nikoli hned k dějepisu (s jeho nepřebornou nabídkou velmi různě zaměřených minulých i současných spisů), nýbrž k útvaru elementárnějšímu, na němž se v posledku každá dějepisná práce zakládá, totiž ke vzpomínce. I vzpomínka na minulé totiž k minulosti (k dějinám o sobě) něco přičiňuje a něco z tohoto, co k nim přičiňuje, přebírá pak ze vzpomínek jistě i dějepis.

Za příklad svého experimentu si volím dvě vzpomínky z vlastního života. Jsou takového rázu, že je každý čtenář, bude-li to považovat za užitečné, může nahradit dvěma na obdobný předmět zaměřenými vzpomínkami vlastními.

Vzpomínka první: Jak jsem poprvé spatřil moře

K moři jsem se jako vnitrozemčan s omezenými možnostmi cestování vypravil poprvé teprve v pokročilejším dospělém věku. Jel jsem vlakem do přímořského města, po cestě jsem měl zajímavý rozhovor se spolucestujícím Rakušanem. Do cílové stanice jsem dorazil pozdě večer, již za tmy jsem se ubytoval v městském hotelu, z něhož jsem se toho dne pro únavu již nevzdálil. Druhý den brzy ráno jsem se vydal nedočkavě k moři. Šel jsem dosti dlouho mírně se svažujícími městskými ulicemi, stále jsem čekal, že se mi pojednou otevře rozhled na očekávaný „zázrak“, stále marně. Z netrpělivosti jsem se dal posléze do běhu. Ulice se přestala svažovat a po čase jsem před sebou spatřil množství do výše čnicích železných jeřábů, mezi nimi různé, jak se mi zprvu

6. Dějiny bez hodnocení

Připomeňme si, že při hodnocení dějinných skutečností (různých subjektů dějin a událostí) přikládáme těmto skutečnostem určitý větší nebo menší (případně nulový) význam. Pokud tento význam pouze konstatujeme, jedná se o hodnotu objektivní, pokud tento význam je v nějakém smyslu významem pro nás, pro nějaký zájem vzpomínajícího (dějepisce), jde o hodnotu subjektivní. To vše jsem však vyložil již výše (str. 19 nn.).

Naše otázka je, zda se hodnoty vyskytují v dějinách o sobě, anebo jsou to jen „nálezký“ vzpomínajících či dějepisců. I na to jsem však již vlastně dal odpověď v předchozím. Stručně: Nálezkem dějepiscovým je vlastně pouze jeho subjektivní hodnocení. Jeho hodnocení objektivní (je-li správné) konstatuje skutečnost, které se v dějinách o sobě již vyskytuje nezávisle na dějepiscově činnosti. Pokud jde o hodnocení uskutečněná dějepiscem vzpomínanými minulými osobami, jsou tato hodnocení vždy obsažena v dějinách o sobě (ať již se jedná o hodnocení objektivní nebo subjektivní).

7. Dějiny bez řetězení

Ani k otázce řetězení nemám zde již mnoho co říci. Některé druhy řetězení dějinných událostí (např. řetězení kauzální či časové) jsou zřejmé v dějinách o sobě. Jiná, např. řetězení logické, vznikají činností dějepiscovou a nemají vždy věčný protějšek. Některá taková řetězení se v dějinách o sobě nevyskytují.

8. Dějiny bez abstrakce

Vše to, od čeho vzpomínající nebo dějepisec abstrahuje, náleží ve skutečnosti do dějin pojatých jako *factum brutum*. Máme-li si učinit jakousi představu o takto pojatých dějinách, musíme, abych tak řekl, „abstrahovat od své abstrakce“. Od čeho všeho vzpomínající nebo dějepisec abstrahuje, se budeme ještě více zabývat v druhé části.

9. Bilance první části

Připomeňme si znovu, že nám ve všech předchozích úvahách šlo o to, vytvořit si představu o dějinách o sobě, o dějinách uvažovaných jako *factum brutum*. K jaké představě jsme tedy dospěli, když jsme předtím odhlédli od všeho, co k dějinám o sobě přičiňuje vzpomínající či dějepisec, ode všech jejich „nálezků“?

Dějiny pojaté jako *factum brutum* se nám jeví jako jakési husté, v časoprostoru se vyskytující předivo, složené (jakoby z vláken) z bezpočtu subjektů a událostí, jež na těchto subjektech bez přesného vzájemného ohraničení (neartikulovaně) probíhají. Subjekty jsou prostřednictvím událostí kauzálně činné především samy na sebe (to je jejich imanentní působení, při němž starší fáze kontinuálního procesu ovlivňují fáze pozdější), dále však tyto subjekty působí kauzálně i na subjekty odlišné (interakce). V důsledku toho, že některé události jsou některým subjektům společné, dochází i k jejich v časoprostoru se uskutečňujícímu vzájemnému „překřívání“ (interference) vláken, z nichž jsou dějiny jakoby utkány. Důležité je, že kontiguálně na sebe navazující fáze událostí nabývají tu a tam povahy nebývalosti. Tyto fáze jsou nebývalé jednak vzhledem k předchozím fázím změn, k nimž došlo v rámci téhož subjektu, anebo vzhledem k fázím změn, k nimž došlo v rámci subjektů podobných.

To je pozitivní charakteristika dějin o sobě. Negativně o nich nutno konstatovat, že se v nich nevyskytují některé druhy hodnot, že po sobě následující události, k nimž dochází v témže subjektu (v téže „molekule“), nemají vůči sobě navzájem přesnou hranici, nýbrž přecházejí postupně jedna v druhou.

Tak tedy zhruba vypadá onen „materiál“, k němuž dějepisec přistupuje, aby mu vtiskl dějepiscovou formu. V čem to spočívá, to již náleží do oblasti, kterou se budeme zabývat ve druhé části této studie.

historik za dobově podmíněné, a tedy relativní, nikoli jen to či ono, nýbrž postaví-li se na stanovisko, že je v dějinách dobově podmíněné všechno, mluví-li o plynoucí minulosti, v níž héra-kleitovskou povahu nemá jen říční proud, ale v níž jsou plynoucí i břehy a posléze i sami pozorovatelé.¹⁴⁷ S tím jsme se setkali, i když ne v tak extrémní podobě, u A. Comta a něco podobného je patrně i v pozadí Gadamerovy hermeneutiky. Hegel sám však něčemu takovému neučil. Soudil, že cesta rozumu (ducha, pojmu) k pravdě je dlouhá a že se jí dosahuje teprve na konci. Pravda, již je na konci dějinné cesty dosaženo, je však absolutní, a pro Hegela představuje dokonce absolutno samo. Zde by tedy nebylo správné mluvit o historickém relativismu. Ten platí, jak jsem již dříve upozornil (str. 117 nn.), pro období cesty k pravdě, nikoli pro dobu jejího ukončení.

Na druhé straně je třeba uznat, že je tento závěr platný pouze v závislosti na platnosti celku Hegelovy metafyziky, na oné představě, že absolutní idea se zvnějšňuje ve svém jinobytí, v přírodě, vrací se k sobě v lidských dějinách atd. Je známo, že tato spekulativní, smím-li se tak vyjádřit, „story“ po krátké době nadšení, jež vyvolala během Hegelova života, byla již záhy po jeho smrti shledána nevěrohodnou a opuštěna všemi (kromě historiků filosofie). I tak ovšem z takto „dekapitovaného“ Hegelova systému mnohé působilo (a působí) nadále. Z hlediska, které nás tu zajímá, je to především historismus, jenž ovšem bez svého Hegelem koncipovaného (nebo nějakého jiného) metafyzického svorníku trpí chronickým nedostatkem rezistence vůči svodům historického relativismu a je s ním, takto okleštěně pojat, nakonec vlastně totožný.

¹⁴⁷ J. Popelová, *Tři studie z filosofie dějin*, str. 110; autorka přebírá tuto myšlenku z díla K. Heussiho, *Die Krisis des Historismus*.

Doslov

V studii, která předchází, šlo o to ukázat, v čem spočívá dějepiscova práce, díváme-li se na ni z realistického hlediska, tj. z hlediska, z něhož většina filosoficky či ideologicky nepředpojatých dějepisců de facto spontánně vychází. Usiloval jsem o to obhájit tento jejich běžný postup filosofickými prostředky, tak aby nemohl být nadále *tak snadno* označován za „vulgární“. Jak jsem již vysvětlil v úvodu k této studii, vycházel jsem při tom z realistického hlediska jako z předpokladu, jehož platnost jsem v studii samé neobhajoval; na uvedeném místě jsem nicméně přislíbil, že se o to krátce pokusím v doslovu, tedy zde a nyní.

Realismus obecně

V té souvislosti musím nejprve objasnit, co vlastně slovem realismus míním. Tak jak toho slova zde užívám, je to prosté přesvědčení, že hmotný svět, jímž jsem obklopen, existuje nezávisle na mém poznání, tj. existoval by, i kdyby mne, jenž ho poznávám, nebylo. Slovem realismus, jak jej uplatňuji, míním tzv. realismus mírný. Co vyjadřuje přívlastek mírný, proč je ho třeba? Je ho třeba, protože jednotlivé věci, s nimiž ve světě a jeho dějinách přicházíme do styku, charakterizujeme pomocí obecných pojmů, např. panovník, ministr financí, válka, revoluce atd. Když o Jiřím z Poděbrad řeknu, že „je panovník“, charakterizuji ho pomocí obecného pojmu panovník. Obecné pojmy se však jako takové (tj. jako obecné) ve světě nevyskytují. Ve světě jsou pouze věci jednotlivé, např. Jiří z Poděbrad, A. Rašín, třicetiletá válka, Velká francouzská revoluce atd., tedy věci, které ony obecné pojmy (panovník, ministr financí atd.) ztělesňují čili, jak říkají logikové opatrněji, exemplifikují. A právě tato skutečnost, že jednotlivé věci, které jsou ve světě, charakterizujeme pomocí obecných pojmů, jež ve světě nejsou (a nikoli např. pomocí jiných jednotlivých věcí, které ve světě jsou), je důvodem, že realismus, který zastávám, nazývám mírný.

Formulace realistické teze, že svět existuje nezávisle na člověku, je sice správná, ale takto formulována nevyjadřuje ještě mé stanovisko úplně. Řekne-li se totiž pouze, že „svět existuje nezávisle na člověku“, není z toho ještě zcela patrné, jakým způsobem člověk k tomuto zjištění dospívá. K tomu však může docházet různým způsobem, a to i takovým, který je s realismem, jak tomu slovu zde rozumím, ve sporu. Tak se to má např. s postupem R. Descarta, jenž sice uznává existenci na našem poznání nezávislých materiálních věcí, ale jen proto, že prý máme *magnam propensionem ad credendum*, tj. velkou náklonnost věřit, že ideje materiálních věcí, které máme, jsou do nás vysílány materiálními věcmi samými a že nás tato víra, protože je výsledkem náklonnosti, kterou do nás vložil sám dobrotivý Bůh, nemůže klamat. Descartes, jak patrně, vyznává tedy také jakýsi realismus, ale ten spočívá na pouhé víře, jejímž garantem musí být v posledku sám Bůh.

Realismus, který zastávám, se od tohoto kartesiánského liší tím, že považuji na našem poznání nezávislou existenci hmotných věcí za *bezprostředně zřejmou* ze svědectví našich smyslů. Je-li nezávislá existence vnějšího světa zřejmá, je i nedokazatelná. Vždyť každý důkaz je myšlenkový postup, jímž dospíváme od něčeho známějšího k méně známému. Je-li však něco zřejmé (evidentní), je to i maximálně známé, a neexistuje tedy nic známějšího, z čeho by to bylo možné dovodit. Descartes však realistickou tezi v rozporu s autentickým realismem (krkolonným způsobem) dokazuje. Již z toho je patrné, že kartesiánský realismus je odlišný od toho, který zde zastávám. Podle mnou zastávané verze realismu není nám ona Descartova náklonnost (*propensio*), kterou pocítujeme k víře v existenci materiálních věcí, vrozena Bohem, nýbrž pochází z materiálních věcí samých, ze zřejmosti jejich nezávislé existence, jež – jako každá jiná zřejmost – nás nutká k souhlasu.

Zde by však někdo mohl vznést námitku: Je-li nezávislá existence materiálních věcí vskutku zřejmá čili evidentní, proč ji pak ale Descartes tak složitě dokazuje? Každý ví, že tak Descartes činil, protože formuloval proti zřejmosti nezávislé existence materiálních věcí různé námitky, jimiž sám sebe – a bohužel i mnoho svých čtenářů – přesvědčil, že nezávislost existence hmotných věcí bezprostředně evidentní není. Hlavní z těchto námitek je, že prý

nedovedeme rozlišit věci, o nichž se nám ve snu jen zdá, od těch, které skutečně jsou.

Je třeba uznat, že kdyby toto byla pravda, že totiž nejsme s to rozlišit věci, o nichž se nám jen zdá, od těch, o nichž v bdělém stavu soudíme, že skutečně jsou, svědčilo by to skutečně o tom, že nám existence materiálních věcí není zřejmá. Jenže tento předpoklad pravdivý není. Je přece velký rozdíl, když se mi v noci pouze zdá, že lyžuji v Krkonoších, a když tam doopravdy na lyžích trávím zimní dovolenou. Připouštím, že otázka, v čem ten rozdíl vlastně spočívá, nás může zprvu uvést do rozpaků. Tak tomu však je pouze z toho důvodu, že odpověď na uvedenou otázku je tak prostá, že hned nepochopíme, na co jsme vlastně tázáni. Odpověď zní: Vnímám-li materiální věci v bdělém stavu, vnímám zároveň jejich zřejmou, na mně nezávislou existenci, tedy určitou jejich vlastnost, kterou na snových předmětech nevnímám (protože jim chybí).

Zdá-li se to někomu málo jasné, pokusím se to přiblížit příkladem z jiné, po této stránce však obdobné oblasti. Předpokládejme, že pan X, povoláním učitel matematiky, nejen zná Pythagorovu větu, ale pamatuje si i její důkaz a že je mu platnost tohoto důkazu zcela zřejmá. Předpokládejme dále, že pan X ulehne večer ke spánku a k ránu má živý sen, že totiž v důkazu Pythagorovy věty objevil fatální chybu vyvracející její platnost. Ráno po probuzení si pan X svůj sen ještě pamatuje, a ihned se proto vzrušeně chopí tužky, aby si myšlenku vyvrácení Pythagorovy věty k užitku celého lidstva, než ji zapomene, zaznamenal. Nějak se mu to však stále nedaří a po chvíli marného přemýšlení si uvědomí, že ono „vyvrácení“ byl pouhý subjektivní stav, jež pan X sice ve snu měl, ale jímž na důkazu Pythagorovy věty objektivně nic chybného nenalezl. Pan X se zasměje svému dočasnému poblouzení a nadále přesvědčuje své studenty o platnosti Pythagorovy věty tím, že jim předkládá a ozřejmuje její důkaz.

Pan X dal tedy přednost tomu, že Pythagorova věta platí, protože mu byl v bdělém stavu zřejmý její důkaz. A já se táži: Zvolili byste si vy na jeho místě přesvědčení, že je ta věta pochybná, jen proto, že se vám to v nějaké popletené, v bdělém stavu nereprodukovatelné noční mátoze zdálo? Myslím, že stěží. A dodávám: S nezávislou existencí hmotných věcí je tomu obdobně.

Realistické pojetí dějepisné práce

Tolik k realismu obecně. Nyní ještě několik slov k zvláštnímu případu takto chápaného realismu, totiž k realistickému pojmání historické práce. Jak jsem již uvedl (srv. str. 9), spočívá takové pojetí v přesvědčení, že 1) minulé dějiny jsou souborem určitých reálně existujících (třebaže minulých) faktů a že 2) dějepisec je s to formulovat vyprávění, které se s fakty, jichž se týká, shoduje, tj. je schopen zjišťovat o dějinách pravdu. Že jsou dějiny souborem reálně, na dějepisci nezávisle existujících faktů, je dáno realistickou tezí v její obecné podobě. Zbývá, abychom se pozastavili ještě u druhého bodu, že je totiž dějepisec s to dosahovat ve svém oboru pravdivého, s dějinnými fakty shodného poznání. Jelikož této problematice byla věnována vlastně celá předchozí studie, postačí, shrnu-li výsledky a odpovím-li na některé námitky, jimiž jsem se v předchozím nezabýval.

Z toho, o čem jsem v této studii jednal, je patrné, že hlavní námitky proti realistickému pojetí dějepisné práce pocházejí z oblasti tzv. *filosofie dějin*, jak se rozvinula v osvícenství a kulminovala v první půli 19. století především v Německu.¹⁴⁸ Charakteristickým rysem této (v různých obměnách až dosud vlivné) filosofie je, že výsledky běžné dějepisné práce přizpůsobuje nějakému *a priori* koncipovanému principu, např. přírodní teleologii, principu „rozumu“ apod. Tento princip bývá někdy pojat jako zákonitost, umožňující rozpoznat nejen základní směr pohybu dějin minulých, ale někdy (např. v marxismu) dokonce „vědecky předvídat“ i jejich nutné směřování budoucí. Pokusil jsem se v této studii ukázat, že onen *a priori* stanovený princip, ať je u jednotlivých autorů pojat jakkoli, je buď nezdůvodněný, anebo (v případě G. W. F. Hegela či K. Marxe) sice zdůvodněn je, ale z předpokladů nějaké nezdůvodněné, a proto těžko přijatelné metafyzické či ontologické soustavy.

¹⁴⁸ Vedle německé idealistické filosofie (studované dnes již jen z historického zájmu) vycházejí dnes pochybnosti o opodstatněnosti historického realismu z kruhu „postmoderních“ myslitelů ovlivněných tzv. jazykovým obratem (srv. pozn. 3). Antirealismus těchto filosofů a jeho principy v tomto svém příspěvku ponechávám stranou. U nás se k problematice vyjádřil P. Kořátko, *Interpretace a subjektivita*.

Jediný princip, který lze z přirozené lidské povahy a z průběhu dějin vyvodit, je – jak jsem jej (nevýstižně) nazval – *princip kumulace*. Podle tohoto principu dochází v dějinách k „hromadění“ zkušeností, znalostí, technologických postupů. Platnost principu kumulace je patrná *a posteriori*, z průběhu dějin. *A priori* ji pak lze vyvodit ze zřejmě zvláštní, od zvířat částečně odlišné vybavenosti člověka, z jeho *vynalézavosti* (rozněcované ustavičně soutěživosti, onou společenskou nespolečenskostí) a z jeho *paměti* (individuální, ale především na ní založené paměti kolektivní). V důsledku principu kumulace může docházet za určitých okolností k zlepšení životních podmínek člověka, za jiných okolností však i k jejich zhoršování, a to v rozsahu, který hrozí lidstvu zkázou. Z principu kumulace tedy neplyne nic, co by nás opravňovalo k celkovému dějinnému optimismu či pesimismu.

Pokud jde o vývoj v oblasti kulturních výtvorů, jako je mravnost, umění, náboženství, filosofie a vůbec věda, vyloučil jsem je v předchozím (str. 25) z předmětu svých nynějších úvah. Poznamenám zde proto jen zcela na okraj, že nespátřuji v oblasti těchto výtvorů jiný vývoj, než jaký je zdůvodnitelný principem kumulace (s jeho vysoce ambivalentními účinky).

Námitka z absence setrvalé přirozenosti

Jako principiální překážku bránící přijetí realistického pojetí historické práce jsem v předchozím uvedl časté přesvědčení, že je člověk bytostí, která si neuchovává v průběhu svých dějin tutéž esenci (přirozenost). To je východisko, jež – důsledně domyšleno – brání jakémukoli vysvětlování (explanaci) dějinných faktů. Uvedl jsem v předchozím, že byly vypracovány dvě teorie dějepisného vysvětlení, jedna je v podstatě přizpůsobením explanační metody užívané v přírodních vědách pro oblast dějepisnou (C. Hempel), druhá, za jejíhož nejvlivnějšího představitele bývá považován W. Dilthey, spočívá v jakémsi vcítění dějepiscova do situace minulých dob a osobností. Je však jasné, že obě tyto metody, mají-li být použitelné, předpokládají, že v průběhu dějin zůstává esence či přirozenost lidských bytostí neproměnná. Používá-li Hempel k vysvětlení dějinných událostí např. obecných psychologických zákonitostí, předpokládá obecnost těchto pravidelností, setrvalou

povahu přirozené povahy lidských bytostí. A totéž platí i pro metodu vcítění: i zde se zřejmě mohou vcítit pouze do duševního života bytostí mně co do mé přirozené povahy podobných.¹⁴⁹

Význam konstantnosti lidské esence či přirozenosti pro dějepisnou práci je snad jasný, ale je otázka, lze-li tuto povahu lidské přirozenosti i nějak prokázat. Podle současné, ale i starší biologie jsou lidé, a to jak ti, kteří žijí dnes, tak ti, kteří žili v té části minulosti, kterou se zabývá dějepis, ze zoologického hlediska individuů téhož druhu. Jsou-li však bytostmi téhož druhu, je přinejmenším plausibilní teze, že jejich duševní život je v průběhu dějin co do základních rysů podobný, alespoň potud, že mu je dějepisec, který se umí vžít do minulých dějinných podmínek lidského života, s to rozumět.

Pro řazení živočichů do určitého druhu (dnes se spíše mluví o „taxonu“) užívají biologové určitých kritérií, jichž postupem času přibývá. U savců je nejstarším kritériem příslušnosti k druhu morfologická podobnost jedinců, spojená s kritériem spočívajícím v možnosti zachovávat druh pářením různopohlavních jedinců. V druhé polovině minulého století přibylo kritérium shodnosti molekuly DNA (což má zvláštní význam pro určování, resp. rozlišování druhu jedinců, jejichž tělo je zachováno jen ve fosilním stavu). Biologický druh (taxon) není ovšem zcela totožný s filosoficky pojatým druhem (*species, eidos*), kde se jedinci do něj náležející vyznačují stejnou esencí čili přirozeností. Plyne to

¹⁴⁹ Pěkný příklad uvedeného poskytuje H. Bergson při kritice kapitoly díla Lévy-Bruhla o primitivní mentalitě, v níž tento autor píše o prvním dojmu, kterým působí na primitivy naše střílné zbraně, naše písmo, naše knihy atd., a vyvozuje z toho přesvědčení, že mentalita primitivů je principiálně odlišná od naší, dnešní. Bergson k tomu poznamenává: „Jsme vskutku v pokušení přičítati tyto dojmy mentalitě lišící se od naší. Ale čím více ze svého ducha vyloučíme vědění, postupně a téměř bez našeho vědění nabytého, tím se nám vysvětlení ‚primitivní‘ bude zdát přirozenější. Máme před sebou lidi, pro něž cestovatel otevře knihu se slovy, že tato kniha obsahuje zprávy. Z toho usoudí, že kniha mluví a že uslyší zvuk, přiloží-li si ji k uchu. Avšak čekati něco jiného od člověka, jemuž je naše civilizace cizí, toť žádati na něm mnohem více než inteligenci, jakou má většina z nás, ba více než vysokou inteligenci, ba více ještě než geniálnost: toť žádati, aby znovu vynalezl písmo...“ (H. Bergson, *Dvojitý pramen mravnosti a náboženství*).

mimo jiné i z toho, že oba vědní obory, biologie i filosofie, užívají částečně odlišných kritérií (při stanovení esence filosofové u savců přihlíží i k některým znakům psychickým, jež se v biologii pomíjejí; naopak se při filosofickém zkoumání pomíjejí některé znaky morfologické, které však hrají důležitou roli v biologii). Tyto o sobě významné rozdíly nezastávají nicméně v naší souvislosti význačnou úlohu: pokud jde totiž o lidské jedince, o nichž jedná dějepis, náleží podle biologie jednoznačně k témuž živočišnému taxonu a z hlediska své přirozenosti či esence pak zase k témuž filosofickému druhu. Přírodovědecký pohled se v tomto případě s filosofickým doplňují a vzájemně podírají.

Další námitka

Zbývá, abych se vyjádřil ještě k dvěma pochybnostem. Jejich vyjasněním vyjde, jak doufám, více najevo povaha realistického stanoviska, které zastávám. První z těchto pochybností by mohla přijít na mysl někomu dobře obezralému s myšlenkovým odkazem M. Heideggera, jmenovitě s tou jeho částí, kterou tento autor předložil ve svém neznámějším díle *Bytí a čas*. Z hlediska Heideggerových zde prezentovaných názorů by se mohlo zdát, že když mluvím o přirozenosti či esenci člověka, určitým způsobem ho objektivizuji či zvětčuji. Mluvit filosoficky náležitým způsobem o povaze člověka totiž znamená analyzovat jeho existenciály, a nikoli na ně aplikovat, jak to činím, kategoriální určení jako „přirozenost“, „esence“, anebo dokonce pojem taxonu převzatý z ryze nefilosofické oblasti, totiž ze současné biologie.

Co k tomu říci? Uznávám, že námitka je ze stanoviska Heideggerovy nauky oprávněná. Je však oprávněné samo toto stanovisko? Je skutečně přijatelné? Ať tak či onak, posuzují věci ze stanoviska odlišného, realistického. Pro toto moje stanovisko je charakteristické přesvědčení, že tím prvním, co si uvědomujeme, je bytí materiálních, od nás odlišných jsoucna. Teprve v závislosti na tom si uvědomujeme poznávací akt, jímž tato jsoucna poznáváme, a teprve díky tomu, za třetí, svou vlastní existenci. Není tomu tedy tak, že jsme si *ab origine* dáni jako existence strukturovaná, jako bytí ve světě, jež se chápe nástrojů, které mají díky tomu ono „příruční bytí“ (jak se překládá ono Heideggerovo „Zuhandensein“),

z něhož se v důsledku jeho příležitostného selhání dochází teprve k „bytí výskytovému“ („Vorhandensein“). Postup je ze stanoviska, které zastávám, třeba obrátit: směr našeho vědomí a rozumění nepostupuje směrem ze subjektu k objektu, nýbrž naopak: od objektu k subjektu. Proč tak smýšlím, naznačil jsem v největší stručnosti výše. Víím dobře, že by bylo třeba říci o té věci více, k tomu zde však není vhodná příležitost.

Poslední námitka

Zbývá poslední pochybnost, a to vážná. Vytkl jsem představitelům idealisticky pojatých filosofí dějin, že vnučují dějepiscům určité *a priori* stanovené principy či zákonitosti, aby podle nich posuzovali dějiny, a to nejen minulé, ale i budoucí. K jakým jednostrannostem může přivést snaha vyhovět těmto předpisům v oblasti dějepisu, dobře pamatujeme z poměrně nedávné minulosti. A k jakým krutostem v politické oblasti může přivádět přesvědčení, že lze na základě takových principů „vědecky předvídat“ budoucí průběh lidských dějin, o tom se nám již rovněž dostalo poučení. Souvislosti, na které upozorňuji, objasnil – pro mne přesvědčivě – ve svém známém spisu *Bída historicismu* Karl Popper. Ale zde, právě v tomto bodu, vzniká ona výše zmíněná pochybnost: Nečiním i já sám, co vytýkám jiným? Není i má v úvodu k této studii uvedená realistická teze (viz str. 9) kusem filosofie, kterou dějepiscům sice nevnucuji, ale přece jen jim ji nabízím a podle svých sil doporučuji?

Dříve než odpovím, připomenu známé rozlišení, jehož autorem je význačný filosof Peter Strawson. Strawson v úvodu k svému nejvýznamnějšímu spisu *Individuals* (1959) rozeznává dva druhy metafyziky: metafyziku deskriptivní a metafyziku revizionistickou. Deskriptivní metafyzika, za jejíhož představitele Strawson považuje především Aristotela, se podle něj omezuje na to, že popisuje faktickou strukturu našeho myšlení o světě, cílem revizionistické metafyziky je nahradit ji nějakou strukturou „lepší“ (za příklad mu zde slouží Descartes, Leibniz, Berkeley). Toto rozlišení se mi zdá výstižné, a protože se snažím zabývat se filosofií v aristotelském duchu, hlásím se i já k metafyzice deskriptivního zaměření. Taková metafyzika vychází z poznání světa, jaké máme na základě

předfilosofické (každodenní) zkušenosti, popisuje filosoficky strukturu takto poznaného světa a poznatky touto cestou získané prohlubuje otázkou po jejich příčinách (samozřejmě vždy tak, aby se neocitla ve sporu se svým „přirozeným“ východiskem).

Na základě těchto v podstatě aristotelských východisek jsem v úvodu k této studii formuloval *filosofickou tezi, že minulé dějiny jsou souborem určitých reálně existujících (třebaže minulých) faktů a že dějepisec je s to formulovat vyprávění, které se s těmito (přesněji: s některými z nich) shodují*. Tato teze se totiž zcela shoduje s výslovně neformulovaným předpokladem, s nímž dějepisci neovlivnění nějakou idealistickou filosofií dějin přistupují k své práci. Studie, kterou předkládám, jejich spontánní předpoklad pouze explicitně vyjadřuje a filosofickými prostředky zaštiťuje proti námitce „vulgaritý“. Je, myslím, jasné, že díky svému východisku filosofická teze, kterou hájím, žádným nežádoucím způsobem do dějepisné práce nezasahuje.