

## DĚJINY JAKO *FACTUM BRUTUM* Dvě poznámky ke glose Ondřeje Švece o filosofii dějin

Časopis *Reflexe* zveřejnil nedávno rozhovor představitelů redakce tohoto časopisu Elišky Fulínové a Tomáše Koblížka s dvěma českými filozofy, Kamilou Pacovskou a Ondřejem Švecem. Rozhovor se týkal námětů, jejichž povahu celkem výstižně charakterizuje redakční název textu, totiž *Lesky a bídý současné české filosofie*.<sup>1</sup> Díky dobře kladeným otázkám a věcným odpovědím vznikl zajímavý text, z něhož se lze o současném stavu české filosofie, či spíše o názoru dotazovaných na něj, vskutku leccos dozvědět.

Ale ne těmito věcmi se zde chci nyní zabývat. Jde mi z uvedeného rozhovoru pouze o krátkou glosu Ondřeje Švece věnovanou mé nedávno vydané knize *Dějiny, dějepis, filosofie dějin*.<sup>2</sup> Pro pohodlí čtenáře zde nejprve uvedu *in extenso* Švecovu kritickou poznámku:

„Od dob Patočkových *Kacířských esejí* zde nevznikla žádná řádná reflexe dějin a (deklarovaná) naivita realismu v zatím poslední knize pana profesora Sousedíka *Dějiny, dějepis, filosofie dějin* je spíše dokladem české izolovanosti na tomto poli, než novátorským příspěvkem k filosoficko-dějinné reflexi. Vůči výkladu pana profesora bych namítl, že mluvení o dějinném faktu jako o kusu objektivitu, na který lze pohlížet různě, ale který se sám nemění, tkví v opomenutí historicity, kterou jsou nesení sami aktéři, jejichž intence jsou dalece přesahovány tím, co je v daný okamžik v sázce a čeho pravda se ukáže až v následcích. Proto ani dobytí Bastily není žádné *brutum factum*, ledaže bychom tím mysleli nějaký kvantifikovatelný rozměr uměle izolované události, například že bylo osvobozeno přesně sedm vězňů. Za druhé jde o ignorování naší vlastní situovanosti v historii, kterou se snažíme pochopit: my přece nemáme *brutum factum* před očima jako nějaký strnulý kus lávy, ale právě svým rozuměním jsme

<sup>1</sup> E. Fulínová – T. Koblížek, *Lesky a bídý současné české filosofie. Rozhovor s Kamilou Pacovskou a Ondřejem Švecem*, in: *Reflexe*, 61, 2021, str. 117–136.

<sup>2</sup> S. Sousedík, *Dějiny, dějepis, filosofie dějin*, Praha 2018.

v něm angažování, například se hlásíme k revolučnímu poselství zrušení všech privilegií, nebo naopak zdůrazňujeme krveprolití, plení a násilí, jež je s Francouzskou revolucí zrovna tak provázáno. Jestliže i takový historický pozitivista, jakým byl Hippolyte Taine, nedokáže popsat samu událost slovy prostými jakýchkoli konotací – hovoří-li např. o ‚populace‘, tj. o lůze –, pak není zřejmé, co by mělo být úběžníkem oné sousedíkovské shody bádání s tím, ‚co se skutečně stalo‘. Spočítat mrtvé?<sup>3</sup>

Z uvedeného je patrné, že Švec kritizuje dva body mé koncepce. Zprv je to mnou užívaný pojem dějinného *factum brutum* jako kusu reality, která se nemění. Za druhé mi vytýká ignorování situovanosti historika samého v dějinách, jimž se snaží porozumět. Vyjádřím se po řadě k oběma těmto bodům s úmyslem přesvědčit Švece o správnosti mnou zastávaného pojetí.

Především tedy k pojmu onoho dějinného *factum brutum*. Švec používá jako příklad k ilustraci své teze známou historickou událost, dobytí Bastily. Užiji téhož, tj. jeho příkladu. Je známo, že současné státní věznice jsou vybaveny kamerovými systémy, které jsou s to snímat, co se v budově a v jejím okolí děje. Představme si, že takovým kamerovým systémem byla vybavena i pařížská Bastila. V osudný den 14. července 1789, kdy byla tato věznice dobytá, by kolem desáté hodiny dopolední její kamery zaznamenaly, že se před budovou věznice shromažďuje rostoucí a stále rozvášněnější dav občanů, poté by zaznamenaly příchod vyjednavců města Paříže, dále jejich neúspěšné jednání s velitelem věznice atd. Zaznamenaly by to však jinak, než jak to činí historikové, jejichž rekonstrukci událostí jsem z části právě reprodukoval. Na záznamu kamery by byl patrný dav, ale nikoli, že jsou to občané. Pokud jde o vyjednavce, viděli bychom na záznamu pouze přicházející skupinu osob, před níž se dav rozestupuje, ale záznam by nás sám o sobě nepoučil ani o tom, že jsou to vyjednávači, ani s jakým záměrem přicházejí atd.

To, co takový kamerový záznam o události, které říkáme „dobyty Bastily“, poskytuje, nazývám *factum brutum*. K takovému dějinnému *factum brutum* náleží vše tělesné, nejen, jak Švec, Bůh ví proč, soudí, věci počítatelné: počet osvobozených vězňů, počet padlých apod., ale i barvy, tvary atd., zkrátka vše, co je kamera či nějaký obdobný technický aparát s to zachytit. Kamerový záznam by nás v některých případech mohl přesvědčit, že něco z toho, co dějepisci o pádu Bastily učí, neodpovídá

<sup>3</sup> E. Fulínová – T. Koblížek, *Lesky a bídý současné české filosofie*, str. 126 n.

skutečnosti. Dějepisci například tvrdí, že posádka Bastily reagovala na vniknutí davu do areálu věznice palbou z mušket. Kdyby kamerový záznam ukázal – což je velmi nepravděpodobné –, že příslušníci posádky ve skutečnosti nestříleli, nýbrž odhazovali zbraně a objímali se s povstalci, bylo by líčení historiků, které je s tímto během události v rozporu, omylem. *Factum brutum* může tedy v některých případech rozhodovat o tom, zda dějepisec má při určitém tvrzení pravdu, či nikoli. V tom částečně spočívá onen, jak to Švec s bodrým humorem nazývá, „úběžník sousedíkovské shody bádání s tím, co se skutečně stalo“.

Musím dát Švecovi za pravdu, že se vskutku dívám na minulost jako na „kus ztuhlé lávy“. Považuji ji skutečně za neměnnou a v tom, co ve své glose Švec praví, jsem nenašel žádný důvod přesvědčující mě o tom, že bych měl svůj názor opravit. Což je možné dnes nějak změnit, co se 14. července 1789 stalo s Bastilou? Historické interpretace, hodnocení atd. se ovšem mění, ale událost sama, samotné *factum brutum*, jak by jej byla bývala mohla zachytit kamera, nikoli! To je opravdu jakýmsi „kusem ztuhlé lávy“. Ale to se již dotýkám problematiky Švecem vyzdviho- vané dějinné podmíněnosti samotného dějepisce. Tou se budu zabývat později. Nyní bych rád ještě něco dodal k předmětu historikova zájmu, v našem příkladu k onomu dobytí Bastily.

Někomu, snad Švecovi samému, by se mohlo zdát, že si při vysvětlení, co je *factum brutum*, vypomáhám neskutečným předpokladem kamerového systému v Bastile. To je sice pravda, má však takový postup za následek, že dospívám k nesprávným závěrům? Myslím, že tomu tak není. Uvažme totiž, co kamera dělá: zaznamenává jen část skutečnosti, a jinou její část pomíjí. Zaznamenává tělesnou stránku lidských bytostí, jejich prostorové vztahy, pohyby ap., ale není s to zaznamenat skutečnosti a dění odehrávající se v lidském nitru. Ve své výše zmíněné knize jsem se pokusil poukázat na to, že něco podobného jako kamera dokáže i my, lidé, a jmenovitě dějepisci. Dějepisec je při své práci jen zřídka konfrontován s čistými dějinnými *facta bruta*. Pracuje s prameny, v nichž jsou tato fakta již většinou nějak interpretována, jedná se tedy o fakta konkrétní, tj. doslova „srostlá“. Dějepisec pak musí být s to již interpretovaná, „srostlá“ fakta svou abstrakční schopností rozdělit na jejich dvě složky, jednu, kterou nazývám *factum brutum*, druhou, jeho „interpretaci“. Rozdíl mezi historikem a kamerou spočívá v tom, že kamera je s to zaznamenávat jen tělesný podklad historických událostí, tedy ono *factum brutum*, přičemž nic dalšího zachytit nedokáže. Dějepisec naproti tomu stojí namnoze při svém bádání před fakty již interpretovanými, ale dokáže svou abstrakční schopností oddělit jejich složky, tj. *factum*

*brutum* od jeho interpretace, k níž náleží i hodnocení. Toto oddělení je předpokladem oné části dějepisné práce, jíž se říká „kritika“ či „kritický přístup k pramenům“. Jak však může dějepisec něco takového dokázat? Což není i on sám, jak Švec naléhá, nějak v historii situován, a není v důsledku toho svým rozuměním minulé události v ní již vždy nějak angažován? Jasněji řečeno, nevytváří snad dějepisec svou angažovaností – svými „předsudky“, jak říká Gadamer – předmět svého zkoumání? Těmito otázkami dospíváme od problematiky dějinného faktu pojatého jako *factum brutum* k dějinnosti samotného dějepisce, tedy k bodu číslo dvě.

Začnu svůj výklad tohoto bodu opět všeobecně srozumitelným příkladem. Představme si tedy, že čteme nějakou antickou komedii, třeba Menandrovu či Plautovu. Čteme-li s porozuměním, dochází k tomu, že se občas bezděky usmíváme a že si přitom v duchu říkáme: „Jako by to bylo dneska! Opravdu, lidé jsou stále stejní!“ Důležité je, že onomu našemu případnému pousmání musí předcházet porozumění čtenému textu. V čem toto porozumění vlastně spočívá, za jakých podmínek nastává? Nastává tehdy, když se při četbě v duchu přeneseme do antického světa, do situace, kterou autor komedie líčí, a představíme si, jak bychom za těchto okolností jednali my sami, nebo někdo jiný z našeho okolí. Chvástavý voják z Plautovy komedie *Miles gloriosus* je pro nás srozumitelný, když si uvědomíme, že i my, stejně jako on, toužíme po obdivu a uznání, pouze snad neužíváme k dosažení tohoto cíle jeho komických prostředků. Baví nás však velice, když nám chvástavý vysloužilce připomene někoho z našeho okolí. A k tomu snadno dojde: kolik jen každý známe lidí, kteří nepominou žádnou příležitost, aby nás neinformovali o svých skvělých, byť obvykle jiných než vojenských, úspěších! Ostatně, zamyslíme-li se trochu, neplatí to snad náhodou občas i o nás samých?

O čem nás poučuje tento příklad? Sám o sobě o ničem. Je však užitečný potud, že nám pomáhá pochopit, co je podmínkou porozumění. Podmínkou porozumění je, že máme s historickými osobami, skutečnými nebo fiktivními, tutéž lidskou přirozenost. Ta nám umožňuje abstrahovat od skutečných okolností, v nichž žijeme, a představit si sebe samy v odlišných historických podmínkách, totiž takových, v nichž jednají osoby textu – v našem příkladu komedie –, jímž se zabýváme.

Nutnou podmínkou porozumění dějinám je tedy existence konstantní, a v tom smyslu nedějinné lidské přirozenosti. Že „podmínkou porozumění dějinám je existence něčeho nedějinného“, je na první pohled paradoxní tvrzení, ale právě jen na první pohled. Zamyslíme-li se nad ním, zdání paradoxnosti se záhy ztratí.

Zde je ovšem pro mnohé kamenem úrazu „přirozenost“. Je to slovo běžného jazyka a možná právě toto má za následek, že snad každý má dojem, že „ví, oč jde“. Ve skutečnosti je termín „přirozenost“ poměrně náročným metafyzickým pojmem, poukazujícím k entitě nepostižitelné smyslovým poznáním. To je i důvod, proč byl hlavním proudem novověké filosofie opuštěn. Teprve zavedením tzv. dispozičních predikátů do současného filosofického diskursu – pionýrské dílo tu vykonal britský behaviorista Gilbert Ryle – byl vytvořen základní předpoklad k znouzení pojmu přirozenosti do současné filosofie tím způsobem, aby se tak nedělo zvnějšku, lpěním na starší naukové tradici, nýbrž na základě tendencí rozvíjených v rámci současné filosofie samotné. Tyto věci by ovšem potřebovaly podrobné vysvětlení, k němuž zde není vhodná příležitost. Pro základní orientaci čtenáře se nicméně pokusím poskytnout alespoň jeho stručný náznak.

Především: co jsou dispoziční predikáty? Jsou to predikáty vyjadřující vlastnost individua, která se projevuje jen za určitých podmínek. Dispozičním predikátem je například křehkost. Sklenice se za určitých podmínek roztříští, je tedy křehká, ale zůstává křehká, i když tyto podmínky momentálně nejsou splněny, a třeba ani nikdy nebudou: sklenice je přece křehká, i když se nikdy neroztříští! Jiným příkladem je statečnost. Voják při zteči neváhá jednat podle rozkazu, je tedy statečný, ale je statečným vojákem i tehdy, když k projevům statečnosti není příležitost. Pro empiristy, a zejména pozitivisty, dispoziční predikáty znamenaly ovšem potíž, protože nejsou, chápáno pozitivisticky, smyslově verifikovatelné. Východisko jim nabídl myslitel jim blízký, výše zmíněný Gilbert Ryle. Ve svém spisu *The Concept of Mind* (1949) přišel s myšlenkou, že dispoziční predikáty jsou ekvivalentní podmínkovým větám běžného jazyka: křehké je to, co, *jestliže narazí určitou rychlostí na tvrdou překážku, roztříští se*. Statečný voják je ten, který, *jestliže je při zteči aktuálně ohrožen na životě, z toho pouhého důvodu nepřestává jít vpřed*. Antecedent i konsekvent těchto podmínkových vět jsou smyslově verifikovatelné, a pozitivistické kritérium smyslu tedy netrpí v případě dispozičních predikátů žádnou úhону. Potud Ryle.

Mimo rámec pozitivismu – jenž po polovině minulého století zaniká – se lze ovšem tázat i po příčině toho, proč některým individuím určitá dispoziční vlastnost náleží, a jiným nikoli, proč je tedy například skleněná lahev křehká, kdežto lahev z umělé hmoty křehká není. Je tedy třeba se tázat nejen na křehké, ale i na jeho imanentní příčinu, na křehkost. Zde však přírodní vědy nejsou s to dát poslední vysvětlení. Proč? Poukazují-li například při křehkosti na molekulární strukturu hmoty, lze

se dále tázat po příčině, proč vyvolává křehkost právě taková struktura, a ne jiná atd. Poslední odpověď na tuto otázku nemůže již mít povahu přírodovědnou, nýbrž metafyzickou.

Zde se čtenář možná již trochu netrpělivě zeptá, jak celý tento výklad souvisí s pojmem přirozenosti. Souvisí s ním tak, že starý aristotelský pojem přirozeného je z dnešního hlediska dispoziční predikát vyjadřující to, jak se individua z určitého úhlu pohledu za určitých podmínek chovají. Smysly nepostižitelnou příčinou přirozeného chování je jejich přirozenost. Zde můžeme odkázat na – v tomto případě – velmi přístupně formulovaný Aristotelův výklad o přirozenosti obsažený v II. knize jeho *Fyziky*, jež vrcholí její definicí (*Phys.* 192b21).

Připomínám mimochodem, že dílo zmíněného Gilberta Ryla uvedli do českého kontextu poprvé počátkem osmdesátých let učitelé oxfordské university v kurzu analytické filosofie konaném v pražských soukromých bytech. Na souvislost problematiky dispozičních predikátů s velkými náměty aristotelské tradice nás tehdy upozornil Anthony Kenny. Osobně byli tenkrát Angličané v Praze přivítáni velmi srdečně, jejich výklady byly však z české strany přijímány, až na výjimky, chladně. Vanul z nich jiný, ostřejší vítr, než na jaký byli posluchači zvyklí z odlišně laděných výkladů Patočkových. Technická náročnost analytické filosofie nadto připomínala českým posluchačům postupy obvyklé v přírodních vědách a vyvolávala v nich pocit, že jsou anglickými hosty zavlékáni do jakési nové formy scientismu. Z něho se však toužili naopak, a to podle mého mínění právem, vymanit. Při tehdejší izolovanosti českého kulturního života, byla tedy jejich reakce celkem pochopitelná.

Méně srozumitelné se mi zdá, když dnes v rámci kontinentální filosofie zůstává pro některé stále posledním, na věky nezpochybnitelných slovem moudrosti Heideggerovo dnes již skoro sto let staré mínění, že je třeba nahradit termín esence či přirozenosti člověka pojmem jeho bytí, existence. Tuto jeho tezi lze kritizovat z různých hledisek. Pokusil jsem se výše, a obsírněji ve své uvedené knize, naznačit, že Heideggerovo stanovisko důsledně domyšleno znemožňuje porozumění dějinným jevům minulosti a vyúsťuje v tezi, že jediné, co dějepisec jako takový dokáže poznat, je jeho vlastní nitro, jeho vlastní – dějinná – subjektivita.

*Stanislav Sousedik*