

Univerzita Karlova
Pedagogická fakulta
Katedra občanské výchovy a filosofie

Diplomová práce

**Smysl dějin, člověk a společnost
jako integrální problém**

Rok: 2007

Vypracovala: Karina Mrkvičková

Vedoucí diplomové práce: Doc. PhDr. Naděžda Pelcová, CSc.

Prohlášení:

Prohlašuji, že diplomovou práci na téma

**„Smysl dějin, člověk a společnost
jako integrální problém“**

jsem vypracovala samostatně. Použitou literaturu uvádím
v příloženém seznamu literatury.

V Praze dne 10. dubna 2007



Úvod

1. Kapitola – *Potřeba smyslu jela života a jeho*

1.1 Smysl dějin jako výzva nebo též?

1.2 Vládne dějinám idea?

1.3 Podíl lidské činnosti na celkovém

1.4 Patočkův apel na nutnost hledání

1.5 Vyznam pojmu lidských dějin a jeho

1.6 Odklon od minulosti směrem k

2. Kapitola – *Fenomen konce dějin*

2.1 Dimenze konečnosti v lidském

2.2 Eschatologický prvek v pokusové

2.3 Pokrok jako cesta ke konci

2.4 Křesťanská eschatologie – od

k dějinnému bytí člověka

2.5 Proces sekularizace křesťanských

2.6 Konec dějin jako konec

3. Kapitola – *Dějinná dimenze*

3.1 Dějiny zacílené na vznik

3.3 Smysl dějin jako

4. Kapitola – *Interpretace dějin*

4.1 Interpretace a historická

4.2 Hermeneutický problém

4.3 Postmoderní

4.4 Interpretace v souvislosti s

5. Kapitola – *Dějiny a individualita*

5.1 Osobní mysl dějin

5.2 Dějinné vědomí – dějinné

5.3 Dějinnost jako kvalita lidského

6. Kapitola – *Historický čas*

Poděkování: jako měřtko dějinného

6.2 Strach z události

Chtěla bych touto cestou upřímně poděkovat paní Doc. PhDr. Naděždě Pelcové, CSc. za cenné odborné připomínky, pomoc a podporu při zpracování této diplomové práce.

6.2 Cyklická vnitřní jako

6.2 Vnitřní pole dějinné

<i>Úvod</i>	6
1. Kapitola – Potřeba smyslu jako jistoty a klíče k nastolení řádu	8
1.1 Smysl dějin jako význam nebo účel?	8
1.2 Vládne dějinám idea?	10
1.3 Podíl lidské činnosti na celkovém smyslu	12
1.4 Patočkův apel na nutnost hledání smyslu jako cesty	13
1.5 Význam pojmu lidských dějin a jeho degradace	15
1.6 Odklon od minulosti směrem k budoucnosti reprezentující řád ve společnosti	16
2. Kapitola – Fenomén konce dějin	19
2.1 Dimenze konečnosti v lidském životě	19
2.2 Eschatologický prvek v pokrokové vizi – nevyhnutelnost konce	19
2.3 Pokrok jako cesta ke konci	21
2.4 Křesťanská eschatologie - od eliminace dějin v eschatologické obci k dějinnému bytí člověka	24
2.5 Proces sekularizace křesťanských dějin	27
2.6 Konec dějin jako konec Evropy?	28
3. Kapitola – Dějinná dimenze uspořádání lidské společnosti	30
3.1 Dějiny zacílené na vznik státu a realizaci svobody	30
3.3 Smysl dějin jako klíč k hledání individuální i kolektivní identity	34
4. Kapitola – Interpretace dějin ve vztahu ke společnosti a jedinci	36
4.1 Interpretace a historicismus	36
4.2 Hermeneutický problém	38
4.3 Postmoderní zlomy	40
4.4 Interpretace v souvislosti s existencí pobytu	42
5. Kapitola – Dějiny a individuum	44
5.1 Osobní smysl dějin	44
5.2 Dějinné vědomí – dějinné uvědomění	46
5.3 Dějinnost jako kvalita lidského pobytu a existence	48
6. Kapitola – Historický čas	51
6.1 Událost jako měřítko dějinného času	52
6.2 Strach z události	55
6.3 Souvislost historiografie a vyprávění	57
6.4 Náboženství jako pokus o únik z časovosti	59
7. Kapitola – Mýtus kontra filosofie - soukromé kontra veřejné - nedějinnost kontra dějinnost	62
7.1 Cyklické vnímání jako vzepření se dějinnosti	62
7.2 Vznik polis a dějinné veřejné sféry	63

7.3 Patočkovo objasnění „mytického rámce“ řecké filosofie	64
7.4 Rozdíl mezi mytickou a filozofickou vizí světa – počátky péče o duši	66
7.5 Přítomnost věčného u Démokrita	68
8. Kapitola – Počátek dějin – problematizace a boj o uznání	70
8.1 Odkdy jsme dějinní?	70
8.2 Počátek dějin jako počátek konfliktu	72
8.3 První člověk	73
8.4 Počátek dějin jako vznik filosofie	74
Závěr	77
Resumé	82
Použitá literatura:	83

Úvod

Ve své práci se pokusím o analýzu vybraných přístupů, které si kladly za cíl odpovědět na otázku po smyslu dějin a vlivu této představy na subjekt člověka i dominující myšlenkovou doktrínu. Rozpracuji tedy jak hlediska, která považují tento smysl za bytostně lidskou doménu, tak interpretace učení, která ztotožňovala vyřešení problému smyslu dějin s úspěšným nalezením klíče pro ideální uspořádání lidské společnosti.

Mojí ambicí rozhodně není konečná formulace smyslu dějin ani preference jediné filosofie dějin, mnohem spíše jde o přehled dosavadních filosofických názorů na tento problém obohacený o komparativní prvky.

Můžeme mluvit pouze o dějinách lidstva jako celku, nebo jsou myslitelné i dějiny každého jednotlivce?

Problematiku cíle dějinného vývoje a dějinného pokroku zařadím do kontextu představ o uspořádání lidské společnosti. Do jaké míry pak vnímání dějin ovlivnilo podobu aktuální utvářené skutečnosti? Kromě Hegelova systému a interpretací jeho učení je pro problematiku smyslu relevantní zejména dílo Jana Patočky a jeho problematizace smyslu jako cesty. Karl R. Popper je v mé argumentaci hlavním představitelem kritiky historicistních řešení. Náboženský úhel smyslu lidské dějinné existence pak mimo jiné zpracovávám na základě tezí Nikolaje Berd'ajeva.

Kapitola, jejímž nosným pojmem je konec dějin, vyniká zejména náboženským uchopením tohoto problému, nicméně vyjde najevo, že představa konce dějin má mnoho modifikací, z nichž některé jsou zcela sekularizované. Teologické uchopení konce zpracuji zejména na základě díla Rudolfa Bultmanna. K aktualizaci tohoto tématu pak použiji myšlenky Francise Fukuyami.

Problematické téma řeší kapitola vypořádávající se s možnostmi interpretace historické události a dějinných procesů, přičemž kromě přístupů a metod interpretací se budu soustředit i na zcela specifickou formu hermeneutického poznání. Při rozvinutí tohoto problému a na něj navazujícího pojmu dějinného vědomí budu citovat a interpretovat zejména dílo Hansa-Georga Gadamera a Wilhelma Diltheje. Mým záměrem je objasnit, zda-li je nárok na objektivitu ve výkladu dějinných jevů vůbec adekvátní k povaze historické skutečnosti.

1. Kapitola Dalším větším tématem mé práce je pak charakteristika člověka jako dějinné bytosti. V této souvislosti si pološím otázku, do jaké míry tato kvalita ovlivňuje utváření hodnot.

Samostatná kapitola bude věnována souvislosti dějin a časového rozměru. Zde se pokusím nastínit různé způsoby vnímání a kvalifikace času dějinného i nedějinného. Co činí přírodní čas dějinným?

Poslední kapitola zformuluje možné odpovědi na otázku po příčinách vzniku dějinného smýšlení lidí. Co bylo tedy hlavním impulsem vstupu do sféry dějinnosti?

Cílem práce je pomocí myšlenek filosofů od devatenáctého století do současnosti vymezit dějinnost jako zcela specifickou kvalitu lidského jedince i společnosti, která v dějinném osudu často hledá indicie pro své ideální uspořádání.

1. Kapitola – Potřeba smyslu jako jistoty a klíče k nastolení řádu

1.1 Smysl dějin jako význam nebo účel?

Tázání po smyslu dějin bylo odjakživa úzce spjato s hledáním smyslu lidského života. Tyto dvě oblasti nikdy nezůstaly vzájemně neovlivněny a v osobních preferencích se odrážely dějinné trendy. Otázkou však zůstává, nakolik aktuální představa o historickém vývoji a smyslu jedinci určitou ideu sugeruje. Člověk jako dějinný subjekt tak mnohdy není zcela svobodný v rozlišení své pozice v historickém vývoji a významem, který mu diktuje převládající společenská doktrína. „...souvislost mezi individuálně-existenciální potřebou smyslu a jeho kulturně dominující představou.“¹ Do jaké míry však tato přenositelnost funguje, ukáže až rozpor mezi smyslem jako hermeneutickým významem a teleologickým účelem. Tato štěpná linie nám poté pomůže zorientovat se v tom, kam až sahají vlákna historicistního pohledu. Lidské autonomní existenci je smysl udělován nebo je jí samotnou definován, což představuje další základní štěpení vnímání pojmu smysl. „S obraty jako smysl života, smysl dějin atp. se vždy spojuje pojetí určitého vnitřního (subjektivního) úmyslu, určitého záměru lidského pobytu ve světě, určitého plánu, a to nadindividuálního“² Havelka tedy akcentuje intersubjektivní rovinu dějinného plánu, který může být pochopen pouze v kontextu vztahu subjektů, nikoli však nutně na základě společenského dějinného zákona. Takovému pobytu může být přidělován určitý vyšší záměr či směřování, což činí zejména teologický nadindividuální přístup nebo je smysl zcela v režii subjektu, kterým je relativizován a individualizován. Motivací tohoto pátrání byla přirození lidská a existenciální potřeba jistoty či určitého fixního bodu, od kterého budou ostatní hodnoty odvozovány. Od začátku těchto snah však nebylo jasné, že smysl dějin spočívá v dynamickém řešení problémů, nikoliv v konkrétním naplnitelném poslání. Tuto myšlenku nápaditě formuluje Otto Vossler, který smysl dějin spatřuje v dynamice dějin samých, nikoli v nějakém jejich fiktivním předmětu, což je přístup charakteristický pro historicismus: „...dějiny nemají předmět, nýbrž /.../ mají problémy. A právě přijímání a řešení těchto problému jsou dějiny.“³ Miloš Havelka

¹ Havelka, M.: *Dějiny a smysl*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2001, str. 51

² Havelka, M.: *Dějiny a smysl*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2001, str. 44

³ Havelka, M.: *Dějiny a smysl*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2001, str. 44

upozorňuje i na zajímavý vztah *dějin smyslu a smyslu dějin*⁴, kdy vývoj úvah o smyslu může ovlivnit dnešní vnímání dějinné skutečnosti. I pojem smyslu totiž podléhá jakési dějinné korozi a není konstantní veličinou. Jsou to totiž hlavně dějiny, které obsah fenoménu smyslu modifikují. Smysl a význam antisemitismu historické události druhé světové války zcela převrátily. Najednou už nešlo o běžný společenský jev živený anekdotami v denním tisku, ale stal se synonymem pro jednu z nejtěžších tragédií v dějinách lidskosti. V této souvislosti pak dochází i k přenosu takového chápání dějin do představ o identitě národa, přičemž ovlivňuje jeho budoucí směřování a podobu. Tyto tendence jsou citelné zejména v případě náboženské identity, která stojí na silné historické platformě.

Smysl dějin spočívá v tom jak souvisí se současností a s fenomény světa vůbec. Dějiny pro nás mají nějaký konkrétní význam zejména prostřednictvím tradice, tj. cesty uvádějící nás do nějakého vztahu k historickým událostem a jevům. „*Tradice je jistý způsob zvýznamnění minulého dění, které se uzavřelo a může být nahlédnuto v nových souvislostech a vztazích.*“⁵ Bez tradice by tedy pro nás věci minulé měly jen velmi nepravděpodobný význam, což implikuje, že by nám zůstal neprostupně skryt i jejich smysl. Tradice je komunikačním spojením mezi minulým a přítomným, tradovaná látka nám dává pocit naší dějinné kontinuity a s ní spojené historické identity. V komplexu minulosti je celá škála nenaplněných možností, které zpětně znovu a znovu objevujeme a využíváme jich při formulaci současných ambic a motivací. Smysl naší existence v rámci celku je primárně dějinné povahy a u národa to platí dvojnásob. Pojem národa je založen na historické kontinuitě, která je konkretizována právě v podobě struktury tradic. Smysl dějin má tedy význam pro naši individuální a zejména společenskou existenci. „*Čím jsme, jsme historicky, chceme-li uspět, musíme znát své předpoklady...*“⁶ Izolace od minulosti je v tomto smyslu dokonce sebedestruktivní, protože pokud nevezmeme v úvahu historické předpoklady svého jednání, ochuzujeme se jeden z aspektů pomáhajících nám zorientovat se a zvládnout situaci. Zřeknutí se své dějinnosti je v podstatě ochuzení se o charakteristiku, která nás odlišuje od zvířat pouze udržujících svůj život. Pohledem do minulosti svůj dnešek bezpochyby komplikujeme a problematizujeme, primárně mu však dáváme smysl a kontext.

⁴ Havelka, M.: *Dějiny a smysl*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2001, str. 51

⁵ Pešková, J.: *Role vědomí v dějinách*, Lidové noviny, Praha 1998, str.30

⁶ Pešková, J.: *Role vědomí v dějinách*, Lidové noviny, Praha 1998, str.32

1.2 Vládne dějinám idea?

Snad jednou z nejnapadanějších doktrín se ve dvacátém století stal právě historicismus, kterému byla přisuzována zodpovědnost za totalitní ideologie. Ať už šlo o Marxův ekonomický historicismus, Hegelův abstraktní systém nebo o jeho teologické formy, vždy se setkáváme s odvážnou ambicí na zodpovězení otázky po smyslu a cíly dějinného pohybu. Snad proto, že historicistní představa o smyslu dějin počítá s něčím, jako je absolutní pochopení dějinného vývoje, což ovšem vždy indikuje určitý stupeň dogmatizace. Byť se Hegel brání personalizaci oné absolutní ideje, přesto byl ale cíl, ke kterému se toto absolutno vyvíjí, v mnoha doktrínách výrazně konkretizován. Na Hegelovu obhajobu nutno zmínit jednu z jeho citací, která je v rozporu s tím, jak byl později Marxem interpretován: „ *Upozorňuji hned na začátku na rozdílnost, zda ...nějaká pravda držena jest jen v abstraktnosti a nebo zda se přistupuje k určitější determinaci a konkrétnějšímu vývoji.*“⁷ Primární Hegelův záměr tedy nebyla vědomá realizace nějaké doktríny světicí historický vývoj. Historicismus vyprovokoval agresivní kritiku právě proto, že mnohdy nepokrytě ztotožňoval podstatu dějin s podstatou státu či lidské společnosti. „...*dějiny světové jsou v podstatě dějiny států a znamenají pokrok v uvědomování svobody.*“⁸ Stát je na druhou stranu ale jediným prostorem, ve kterém se lidská svoboda může rozvinout, je její konkretizací a zvnějšněním. Narozdíl od Marxe není Hegelův dějinný systém materiálně podmíněn a nedochází tak k omezení svobody způsobeném deficitem mezi průmyslovým a společenským vývojem. Latentní účel dějin je realizován zejména díky aktivitě jedince, který participuje na vývoji ducha paradoxně vlastní sobeckou aktivitou, což vyvrací námitky o manipulaci člověka Duchem. Duch sám však nedisponuje žádnými hmotnými nástroji k realizaci své vize a proto je pro něj chtějící a motivovaný pracující člověk zcela nepostradatelný. „...*avšak duch sám nemůže ani pracovat, ani bojovat a proto nechává za sebe jednat člověka.*“⁹ Všichni lidé se však na této aktivitě ducha nepodílí ne stejné míře, někteří svou aktivitou natolik zasahují do dějinného toku, že je pak nazýváme historickými jedinci. Problém se pak dostavuje vždy, když tyto osobnosti považují

⁷ Krejčí, F.: *Hegelova filosofie dějin*, Vyšehrad, Praha 1933, str.45-46

⁸ Krejčí, F.: *Hegelova filosofie dějin*, Vyšehrad, Praha 1933, str.22

⁹ Sobotka, M.: *Německá klasická filosofie*, UK, Praha 1992, str.87

svou dějinnou úlohu za definitivní a rozhodnou se spasit nebo ovládnout svět, což nutně vždy vyústilo v teror a následný prudký pád. Příkladem může být Napoleon, Hitler, ale třeba i současná politika amerického prezidenta, který ve jménu šíření demokratickou hodnotou nerespекtuje dějinnou identitu irácké skutečnosti. Přesto tito jedinci zůstávají v dějinné paměti navždy zakonzervováni.

Kritikům historicismu se přičítá především onen faktor předurčení a s ním spojené nesvobody člověka jako subjektu dějinného proudu. Určitý totalitní potenciál mají i některé Hegelovy formulace pracující s dominancí rozumu. „...že rozum světem vládne, že to tedy i v dějinách se dálo rozumně.“¹⁰ Při explikaci zjevování Ducha pracuje Hegel s náboženským pojmem Prozřetelnost, prostřednictvím jejíhož zjevování v dějinách můžeme dospět k obecnému principu. Náboženské stádium třístupňového dějinného vývoje je pak stádiem nejvyšším, v rámci kterého je božská moudrost ztotožňována s rozumem. Náboženská koncepce pro Hegela představuje jakousi inspiraci a předstupeň vývoje myslícího Ducha, který je analogizován vzhledem k Bohu, který má být poznán. Stejně tak je nezbytné poznat i onu abstraktní absolutní ideu. „...musí konečně nastati čas k pochopení také této bohaté produkce tvořivého rozumu, jako jsou světové dějiny.“

¹¹ Dějiny jsou tedy produktem nějakého vyššího rozumového principu, což by potom ale mohlo znamenat výrazné limity v oblasti společenské i individuální. Kde je tedy potom prostor pro lidskou aktivitu a utváření dějin? S poněkud fatální historicistní odpovědí na tuto otázku přichází Karl R. Popper. „*Historicista může vývoj společnosti pouze vykládat a všelijak mu napomáhat; tvrdí však, že změnit jej nemůže nikdo.*“¹² Historicistní závěr je tedy v popperovském úhlu pohledu především nihilistická a kontraproduktivní rezignace na dějinnou možnost člověka vybízející k lidské pasivitě. Paradoxní ovšem ve vztahu k této kritice zůstává, že Hegelovi šlo v dějinách primárně o svobodu, kterou ovšem v důsledku nedostatečně individualizoval.

¹⁰ Krejčí, F.: *Hegelova filosofie dějin*, Vyšehrad, Praha 1933, str.41

¹¹ Krejčí, F.: *Hegelova filosofie dějin*, Vyšehrad, Praha 1933, str. 49

¹² Popper, K.R: *Bída historicismu*, Oikoymenth, Praha 2000, str.46

1.3 Podíl lidské činnosti na celkovém smyslu

Nad možností degradace člověka na pouhé kolečko v soukolí dějinného toku se zamýšlí i nábožensky založený ruský filosof Nikolaj Berd'ajev. Prakticky stejným způsobem zachází Hegelův historicismus i s Bohem, jehož stvořili právě až dějiny. Odnímá tak vlastně Bohu status stvořitele, prvotní je dějinný nikoli božský impuls. „Člověk je odsouzen k životu v dějinném celku a z něj musí čerpat smysl své existence překonávající každodennost, byl by jeho existence byla tímto celkem rozdracena.“¹³ Samotné dějiny jsou hodnoceny negativně, což navozuje nutnost řešení v podobě jejich konce. Samotná eschatologická vize tak vlastně snižuje význam lidské existence na pouhý podíl na celkové chybě. Celek by měl být naopak plně zastoupen v každém z nás, jedině pak se podle Berd'ajeva zruší dějinný status otroctví. Lidská činnost, která se nepodílí na celkovém smyslu, je irelevantní a v očích historismu nepotřebná. Žádoucí jsou pouze nivelizovaní průměrní jedinci, protože průměr je převažující a tudíž dějinným vývojem zamýšlený.

Člověk je v rámci celku světa limitovaný časem, je konečnou bytostí, to ovšem neznamená, že by se nepodílel na dějinném smyslu. Právě naopak, je to ona konečnost, která dává lidské existenci historický význam a možnost podílet se na celku světa. V omezeném čase člověk volí mezi neomezeným množstvím variant a dává tak vzniknout zcela specifické historické konstelaci. Člověk je dějinnou bytostí v důsledku toho, že volí mezi možnostmi a svým rozhodnutím konstituuje novou dějinnou situaci. Kdo jiný by měl uvádět do pohybu dějiny, než právě člověk, příroda dějiny nemá, protože je neutváří. Je z dějinného hlediska statická, nevolí mezi možnostmi, protože je zcela v zajetí samozřejmosti předem stanoveného cyklu, kde výběr a volba neexistují. Výrazem dějinnosti člověka je do budoucna plánovaný čin, ve kterém je zpřítomněna minulost, jejíž obraz lidské motivace výrazně ovlivňuje. „Člověk dějinně existuje, protože lidské účelné jednání, cílesměrnost a rozhodování z možností, které jako bytostné určení jednotlivé individuum překračuje, mu dává dějinný charakter.“¹⁴ Kvalita zacílení odlišuje člověka od nedějinných samozřejmých přírodních procesů, které se odehrávají automaticky a bez poslání. Možnost volby, která v cyklické mytické

¹³Berd'ajev, N.: *O otroctví a svobodě člověka*, Oikoymenh, Praha 1997, str. 205

¹⁴Pešková, J.: *Role vědomí v dějinách*, Lidové noviny, Praha 1998, str.22

konceptu času neexistovala, teď otvírá lidskou možnost ovlivnit a směřovat podobu dějinné skutečnosti.

1.4 Patočkův apel na nutnost hledání smyslu jako cesty

„Člověk nemůže žít bez smyslu, a to bez smyslu celkového a absolutního. To znamená: nemůže žít v jistotě nesmyslnosti.“¹⁵ Možné je pouze bytí člověka neustále doprovázené ambicí odhalování smyslu, pokud taková motivace chybí, nelze hovořit o bytostně lidské dějinné existenci. Patočka vidí v rezignaci na hledání smyslu rezignaci samotného lidství v člověku, vylučuje tak možnost pravdivého života v naprostém nihilismu. Bytí člověka by bez součinnosti a dialogu s okolím ztrácelo smysl, protože bychom už přestávali být smysluplnou interaktivní součástí našeho světa. Jako izolování uzavření jedinci bychom nijak neparticipovali na celku světa, čímž bychom se stávali nedějinnými přírodními subjekty. Naopak jako dějinné bytosti cítíme ontologickou akutní potřebu neustále rozkrývat onen nedosažitelný smysl, který v sobě nese odpověď na tázání po našem bytí. Vůči světu zaujímáme vztah nejlépe charakterizovatelný otevřeností, jejíž intencí je právě ono odhalování smyslů. „Kde není tato otevřenost, nemůže nás oslovovat svět a lidský život na světě není možný.“¹⁶ Tím, že se snažíme objevit smysl našeho dějinného bytí, usilujeme o nalezení definice sebe samých. Tato aktivita však není realizovatelná pouze na vlastní pěst, vždy jsme odkázáni na druhé, což vychází už z podstatné definice člověka jako společenské bytosti. Jako bytosti se od sebe vzájemně lišíme, celek světa je nám společný a proto je poznatelný pouze v součinnosti.

V Patočkově vymezeném předdějinném stádiu člověk věcem nebyl dostatečně otevřen, otvíral se pouze sám pro sebe. Veškeré smysly vztahuje pouze ke své bytosti, jejíž hlavní charakteristikou je dobrovolné „otročení“ vyšší moci. Přesto se však smyslu svého života zcela nevzdal, i když ho „degradoval“ na podřízenou koexistenci s ostatními přírodními jevy. „Člověk předhistorické epochy couvá do akceptovaného smíru s univerzem na základě svého uskrovnění...“¹⁷ Jakákoli polemika s vyšším principem je vnímána jako neadekvátní. Patočka nechce

¹⁵ Patočka, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 1990, str. 84

¹⁶ Pešková, J.: *Role vědomí v dějinách*, Lidové noviny, Praha 1998, str.38

¹⁷ Patočka, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 1990, str. 73

odpovědět na otázku, co tento předěl způsobilo, mnohem spíše se soustředí na charakter následujícího odkrývání. Upozorňuje na analogii předdějinného chápání univerza a společenského uspořádání, které ho zcela kopíruje. Nezpochybnitelný princip se překrývá s neotřesitelnou autoritou božského panovníka. Skromné akceptování tohoto naivního smyslu je narušeno až prvními pochybami o „správnosti“ takové podřízenosti. „*Tím, že přejímá za sebe a za druhé odpovědnost, klade člověk implicitně otázku nově a jinak.*“¹⁸ Smysluplnost začíná být posuzována z hlediska svojí kvality ve chvíli, kdy člověk přestává pohodlný mýtický smysl akceptovat a přechází do fáze historické, která je charakteristická většími nároky. Smysluplnost se problematizuje a komplikuje na osobní i celospolečenské úrovni. Prohlédnutí a onen moment filosofického údivu s sebou nese ambici a ochotu filosoficky riskovat a dostat se do problémů, které ovšem zkvalitní, naplní a hlavně zvýznamní naši dějinnou existenci. „*V historické epoše lidstvo neuhýbá problematičnosti, nýbrž přímo ji vyzývá a slibuje si od ní přístup k větší hloubce smysluplného života...*“¹⁹ Takový život vyžaduje adekvátní politické uspořádání, které garantuje uznání role člověka, který se rozhodl pátrat po smyslu universa, které mu bylo doposud pouze životním prostorem. Historie pak pro Patočku znamená právě neustálý rozklad dosavadních smyslů a rekonstrukce nových se všemi společenskými a vnitřními úzkostmi, které to přináší. Vyústění z této situace se pak nerovná nihilismu a totální relativizaci vztahu smyslu k individuálnímu životu. Takový postoj zaujímají jen jedinci, kteří se problému chtějí jednou provždy zbavit, omluvit svojí všední pasivitu a rezignovat tak na svůj dějinný základ. „*...pro ty, kdo jsou zaměřeni na životní bezprostřednost, dějiny zdánlivě vyústíjí v nihilismu smyslu zbaveného jsoucna.*“²⁰ Patočka onu smysluplnost kvalitativně stupňuje, přičemž ji nihilisticky nevyklučuje, mluví o náročnosti smyslu, který je osvojován v procesu cesty, nikoli však dogmatizován, aby v zápětí mohl být zpochybněn.

¹⁸ Patočka, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 1990, str. 73

¹⁹ Patočka, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 1990, str. 74

²⁰ Patočka, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 1990, str. 87

1.5 Význam pojmu lidských dějin a jeho degradace

Popper jednoznačně obhajuje stanovisko, že dějiny jasně definovaný konkrétní smysl nemají. Smysl i cíle jim však může každý autonomní jedinec přisoudit, což je ovšem dost zodpovědný krok a historicismus je pak zoufalou snahou se této zodpovědnosti zbavit. „*Je na nás rozhodnout se, co bude našim životním účelem, co bude určovat naše cíle.*“²¹ Historicismus představuje snahu o syntézu zodpovědného rozhodnutí a historického faktu. Nepopírá však pouze smysl, ale i existenci universálních dějin vůbec, dějiny pro něj znamenají především dějiny lidské moci. Popper lidský život a vývoj lidských dějin však vidí výrazně heterogenně a zcela vylučuje možnost komplexního popsání takové „skutečnosti“, která o sobě nedává vědět fakty, ale pouze tím, jak jí individuálně vnímáme a interpretujeme. „*Neexistují dějiny lidstva, existuje pouze nekonečné množství dějin všech aspektů lidského života.*“²² Nutno dodat, že Popper chápe slovo dějiny spíše jako synonymum historie se všemi klišé a simplifikacemi, které tento přístup přináší. Plnohodnotný popis dějin lidstva by v sobě musel zahrnout osud každého člověka, což je nemožné. Významným dějinným okamžikem pak pro Poppera není ztráta moci, ale například utrpení konkrétního člověka. S pokusem o popis dějin tedy přichází i nutnost selekce. Tradičně chápané dějiny mnohem spíše mapují distribuci a vývoj moci, než historický komplexní dějinný obraz. Takovéto zúžení interpretace dějin Popper považuje za degradaci lidství na pouhý boj o moc, historicismus je tedy chápáním člověka pod zcela nepříznivým a vyhraněným úhlem pohledu. Kritériem posuzování člověka se stala politická moc, která má ve svém důsledku dopad na všechny z nás. Skutečnými dějinami je však mnohem spíše utrpení, radosti a osudy každého konkrétního autonomního člověka než vývoj anonymní moci. Stejně jako Bultmann se Popper vyjadřuje kriticky k práci s historickými prameny, ve které se vždy odrazí momentální preference. Věc je o to více znepokojující, když se ještě tento výběr snaží vtěsnat do mantinelů některé kralující teorie.

²¹ Popper, K.R.: *Otevřená společnost a její nepřítelé II.*, Oikoymenh, Praha 1994, str. 237

²² Popper, K.R.: *Otevřená společnost a její nepřítelé II.*, Oikoymenh, Praha 1994, str.230

1.6 Odklon od minulosti směrem k budoucnosti reprezentující řád ve společnosti

Leo Strauss na rozdíl od Poppera nevnímá problematiku historismu kompaktně a důsledně rozlišuje mezi historismem 19. a 20. století, přičemž ten současný historicismus je obtížněji rozpoznatelný, protože se paradoxně neobrací ani tak k minulosti jako k budoucnosti. Již nehovoříme o povaze uspořádání konkrétního státu, ale do stále více oblastí lidského života a společnosti proniká termín „moderní“. Můžeme však operovat s termínem „moderní smysl“? Ani v této situaci však z jednotlivých bodů struktury lidské společnosti nemizí jejich nevyhnutelná dějinná preexistence. „*Typický historismus 20. století požaduje, aby každá generace znovu interpretovala minulost na základě své vlastní zkušenosti a se zřením ke své vlastní budoucnosti.*“²³ Vlivem tohoto historicismu došlo k iluzi ztotožnění budoucnosti s ideálním politickým uspořádáním, analogickým k Božímu království, v rámci kterého uspokojíme svoji společenskou i osobní potřebu smyslu. Již se tedy neptáme, jak by měl vypadat ideální stát, jak tomu bylo například v antice nebo v době osvícenství, ale snažíme se stanovit podmínky existence a fungování moderního a současného státu, ale i života člověka. Kritériem posuzování je tedy především čas, v rámci kterého je oproti původnímu historicismu výrazně upřednostňována přítomnost a budoucnost na úkor minulosti. „*Potlačení dějin ve prospěch filosofie znamená ve skutečnosti potlačení minulosti ve prospěch budoucnosti...*“²⁴ Strauss ovšem varuje před jednoznačným přijetím představy, že právě budoucí uspořádání je to správné. Další rozdílem aktuální koncepce je také ukončení ambice na absolutní platnost stanovených představ o ideálním moderním uspořádání. Důvodem je právě ona podmínka současného, které se stále mění společně s časem, s podobným problémem se historismus 19. století orientovaný do minulosti nepotýkal. „*Žádná odpověď na universální otázky, žádné jejich řešení...nemohou vznášet nárok na universální platnost, a to pro všechny časy.*“²⁵ Shodný rys historicismu platící ve všech obdobích tkví v rozlišení dimenzí času, který se projevuje v dějinách svébytnou autonomní existencí a přírody, tedy

²³ Strauss, L.: *Eseje o politické filosofii*, Oikoymenh, Praha 1995, str.87

²⁴ Ballestrem, K., Ottmann, H.: *Politická filosofie 20. století*, Oikoymenh, Praha 1993;str. 107

²⁵ Strauss, L.: *Eseje o politické filosofii*, Oikoymenh, Praha 1995; str. 87

prostoru. Neustále se měnící dějinná situace je podle moderní myšlenky tedy jakousi latentní pojistkou proti dogmatu univerzálních odpovědí na obecné filosofické otázky, které v dané epoše vyslovujeme. Základním paradoxem filosofie je rozpor mezi jejím nedějinným záměrem a čistě dějinným údělem. Strauss vyvrací nabízející se víru ve větší odolnost historické politické filosofie vůči absolutizaci svých výroků a přikládaných smyslů a to právě v důsledku neustálého uvádění do dějinných souvislostí. „*Mohli bychom se na chvíli domnívat, že historická politická filosofie má menší sklon degenerovat v dogmatismus...*“²⁶ Filosof, který neustále reflektuje dějinné pozadí jednotlivých myšlenek, se vlastně ocitá ve velmi limitující situaci, kdy v podstatě činí tyto dějinné vlivy dogmatem mnohem závažnějším. Je totiž mnohem pohodlnější spokojit se s bezmocností způsobenou dějinnou podmíněností než pohlížet na problém z pozice věčnosti „*Reflexe vlastní dějinné situace nemusí být také ničím víc než lékem na deficit zaviněný historismem. ...*“²⁷ Absence podobné reflexe je pod vlivem historismu takřka nepřípustná a stává se paradoxně diktátem, kterému chtěla zabránit. Filosofe by se tak vlastně stala otrokem dějin, bez kterých nezformuluje ani jedinou myšlenku. O nic víc pozitivně Strauss nehodnotí ani chorobné upínání naděje k budoucnosti, která ještě neměla možnost být zdeformována a zpartikularizována dějinnou situací.

Strauss upozorňuje na specifickou povahu našich politických idejí, které jsou natolik ovlivněny předchozími dějinami filosofie, že již je již nejsme schopni formulovat zcela autonomní teze. Strauss používá Humovo učení o impresích k tomu, aby vysvětlil rozdíl mezi ideami které dědíme a ideami, které získáváme nezávisle na historickém vývoji. Těch druhých v moderní době zřetelně ubývá. Antická představa vytvoření pravidel ideálního státu je na dnešní svět neaplikovatelná „*...čím více jsme nuceni zabývat se studiem historie, abychom vysvětlili své politické ideje, tím více jsme překvapeni zjištěním, že političtí filosofové dřívějších dob takovou nutnost vůbec nepociťovali.*“²⁸ Není však v této výjimce pro aktuální stav však jistý alibismus? Představy o řádu, smyslu a jistotě, ke které se můžeme upnout, jsou zkrátka zkresleny nánosy předchozích úvah z různých historických epoch, které byly tehdejšími mysliteli reflektovány. V kontextu s již zmíněným mechanismem ovlivňování mezi dějinami smyslů a

²⁶ Strauss, L.: *Eseje o politické filosofii*, Oikoymenh, Praha 1995; str.96

²⁷ Strauss, L.: *Eseje o politické filosofii*, Oikoymenh, Praha 1995; str. 97

²⁸ Strauss, L.: *Eseje o politické filosofii*, Oikoymenh, Praha 1995; str. 99

naším současným preferovaným smyslem, je řád ve společnosti vlastně produktem dosavadních úvah o dějinném smyslu.

2.1 Divergence koncepcí v filosofii Scotta

Pod vlivem křesťanského učení dějiny světa jsou vnímány jako procesní spásy, se okamžitým koncem při dočasném uskutečnění dějinného vývoje. Koncem znamená směr a privilegovaný směr zejména ve vztahu k budoucí „Sfídavěké univerzitě“ a hierarchii konceptů vědy a filosofie. V dějinách spásy, které patří křesťanské říši, je třeba rozlišovat mezi „svatými“ a „svatými“ uvažování je pak rozumné ze své diskursivní vlny a plnětí především víra, která se právě zcela vylučuje z koncepcí, později jí však dává ještě existenciální existenci byl odpradávná v moci vlny vědy, která vyjasnění své existence, která má kvantitativní bodem úvah o smyslu, spásy a vlně lidí utvářeny právě lidmi, že se předpokládá v člověku samotném. „Za první dějiny světa, které možná odlišit dějiny a nedějiny, dějiny našeho života a posledních dějiny světa“ nazývají eschatologické vlny.³⁰

2.2 Eschatologický proces a poslední vlna

Jedním z hlavních procesů v dějinách spásy je časem „... konec dějin je malý směr k smyslu dějiny.“³¹ Víra pak provádí vztah mezi Deťakem, který je jednoznačný a jednoznačný náležitý smyslu, tuc lze předpokládat zpočátku věrované eschatologické procesy a svobody, dochází k triumfu eschatologického

³⁰ Havelka, J. *Eschatologie v dějinách*. Praha: Osvěta, 1988, s. 10.

³¹ Havelka, J. *Dějiny a smysl*. Nakladatelství Osvěta, 1988, s. 10.

³² Havelka, J. *O dějinách a smyslu*. Praha: Osvěta, 1988, s. 10.

2. Kapitola - Fenomén konce dějin

2.1 Dimenze konečnosti v lidském životě

Pod vlivem křesťanského chápání dějin, které jsou jasně vymezeny procesem spásy, se okamžik konce stal stěžejním vodítkem k nalézání smyslu dějinného vývoje. Konec znamenal naději a privilegovány byly jednoznačně věci budoucí. „*Středověké univerzum...je bytostně konečné v čase a jeho čas je odvozen z dějin spásy, které patří bytostně k jeho pojetí životního a dějinného smyslu, uzavřeného mezi stvoření, pád člověka, spasení a soud.*“²⁹ V tomto způsobu uvažování je pak rozum zcela diskriminován a platformou pro nalézání smyslu je především víra, která nejprve zcela vylučuje kvalitativní hodnotu doby před koncem, později jí však dává určité opodstatnění. Eschatologický rozměr lidské existence byl odpradáвна vymezován především v rámci lidské potřeby ukotvení a vyjasnění své existence, která má kvalitu konečnosti. Konec se tak stává ústředním bodem úvah o smyslu, naplnění a cíle lidské existence. A protože dějiny jsou utvářeny právě lidmi, dá se předpokládat, že klíč k jejich poznání se skrývá právě v člověku samotném. „*Za problémem smyslu se skrývá potřeba jistoty, že je od sebe možné odlišit důležité a nedůležité...zejména však potřeba řešit otázku konečnosti našeho života a 'posledních věcí člověka', tj. problémy, které hývají v teologii nazývány eschatologickými.*“³⁰

2.2 Eschatologický prvek v pokrokové vizi – nevyhnutelnost konce

Jedním z hlavních projevů nesvobody dějinné lidské bytosti je její limitace časem. „*...konec dějin je však současně koncem času, což znamená konec času dějinného.*“³¹ Víra pak předvídá vysvobozující konec konečnosti. Pro Nikolaje Berďajeva, který je jednoznačným zastáncem eschatologického prvku v procesu nalézání smyslu, tato teze představuje hlavní argument k obhajobě často zpochybňované eschatologické povahy křesťanství. Bezčasí tak nabízí nový rozměr svobody, dochází k triumfu individuálního času nad časem objektivním a

²⁹ Patočka, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 1990; str.79

³⁰ Havelka, M.: *Dějiny a smysl*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2001; str. 44

³¹ Berďajev, N.: *O otroctví a svobodě člověka*, Oikoymenh, Praha 1997, str. 210

odlidsťeným. Za utopie i kult tradice je zodpovědný dějinný čas, který je charakteristický striktní objektivací utiskující subjekt. Individuum pod tlakem dějinného uvažování už není schopno preferovat čas vlastní existence a stává se otrokem utkvělých dějinných konstruktů a diktátu času. „*Objektivace člověka vždy podřizuje konečnosti, činí z něj jejího nevolníka...*“³²

Berďajev mluví o jakémsi rozštěpení mezi pokrokaři, kteří se dělí podle toho, jestli počítají s koncem dějin nebo nikoli. Smysl lze přitom spatřovat jak v konečném triumfu, tak v nekonečně stupňované dokonalosti. Pro Berďajeva je konec dějin nevyhnutelný, pakliže by neexistoval, bavit se o smyslu dějin je naprosto marné. Biblická apokalyptická vize počítá s definitivním soubojem dobra a zla. „*Smysl dějin je směřován ke konci, k završení, k východisku.*“³³ Konec dějin je zakončením cesty ke spáse, která se realizuje v závislosti na celku světa, který bude definitivně očištěn. „*...osud osobnosti je závislý na osudech světa.*“³⁴ Pro Berďajeva je jedinou možnou platformou dosažení spásy historie, v rámci které se odehrává *celosvětová historická tvůrčí práce*³⁵. V tomto bodě Berďajev rezignuje na sílu individua a zcela ho podřizuje celosvětovému zájmu, jímž je pro něj spása ztělesněná v konci smrti a zla, tedy v konci dějin. Jde o cestu tragickou, na jejímž konci se ale vše vyřeší. V průběhu dějin byla tedy jakákoli naděje na řešení krize nesmyslná. Ideu konce převzala i marxistická představa, která ovšem božskou povahu přičkne samotnému lidu, který se po konci dějin v socialistické revoluci ztotožní s dokonalostí.

Čas je zhodnocován až prostřednictvím eschatologického proroctví, v tradiční náboženstvích je čas zcela znehodnocen představou neustálého návratu. Monotheismus tedy přináší do náboženství dějinný rozměr. „*Teprve mesianismu se však podařilo uskutečnit eschatologickou valorizaci času: budoucnost regeneruje čas, tzn. vrátí mu jeho původní čistotu a integritu.*“³⁶ Mesiáš sice vykonává hrdinské skutky, ale již k tomu nedochází v cyklické roční perspektivě, jeho dějinná identita je způsobena aktivitou situovanou do budoucnosti.

³² Berďajev, N.: *O otroctví a svobodě člověka*, Oikoymenh, Praha 1997, str. 211

³³ Berďajev, N.: *Filosofie svobody*, (2. díl, *Původ zla a smysl dějin*), Votobia, Praha 2000, str. 65

³⁴ Berďajev, N.: *Filosofie svobody*, (2. díl, *Původ zla a smysl dějin*), Votobia, Praha 2000, str. 66

³⁵ Berďajev, N.: *Filosofie svobody*, (2. díl, *Původ zla a smysl dějin*), Votobia, Praha 2000, str. 67

³⁶ Eliade, M.: *Mýtus o věčném návratu*, Oikoymenh, Praha 1993, str. 71

2.3 Pokrok jako cesta ke konci

Idea pokroku se začínala prosazovat právě v momentu, kdy již náboženské autority nebyly schopny ozřejmit, kam dějiny spějí. Průmyslová revoluce a s ní spjatá přeměna společnosti byly natolik prudké, že tradiční náboženské proklamace poněkud vybledly. Takové nadšení sebou ale neslo veliké nebezpečí tak jako vždy, když se ničí staré pořádky v prospěch těch nových a absolutizujících. „*Lidstvo přestalo věřit v Boha a to horlivěji začalo věřit ve vlastní pokrok...*“³⁷ V souvislosti s touhou vysvětlit moderní svět, upozorňuje Berd'ajev na paradoxní příklon k novému náboženskému dogmatu, jehož nebezpečí vidí právě v oné jistotě, kterou své budoucnosti „rouhačsky“ přičítáme. Tato jistota vedla i k přesvědčení o bezchybnosti všech kroků, které taková víra v dějiny přinese. Berd'ajev se nezřekl ani kritiky nastupující demokratizační vlny, která opovázlivě zcela vynechává Boha. Ten se stává v rámci těchto nových pravidel jaksi redundantním. Moc lidských mas ztělesněná vládou lidu je přímo zbožšťována. „... a tak se lidé začali zase rouhat Bohu ve jménu té samé lidské moci, tj. demokracie...“³⁸ Ideální stav představuje pro Berd'ajeva aktivní tvořivý přístup člověka – tzv. *boholidství*³⁹, které se stalo stěžejním jeho pozdějšího díla. Boholidství předpokládá aktivní účast člověka na dějinném procesu, konec světa tedy není v tomto pojetí zcela delegován na Boha, s čímž se vytrácí ona úzkost z apokalyptické vize. Pakliže konci přiřkneme specifický pozitivní smysl, nebudeme ho vnímat pouze jako destruktivní leč správné a nutné působení vyšší božské síly. Aktivní přístup člověka tak navozuje zcela nové vnímání fenoménu apokalypsy a lidská činnost a tvorba pak získává smysl i hodnotu. Pokud se však z takové aktivity vytratí nutná dávka pokory, může být potencionální konec dějin zneužit ke strategickému prosazení určité vůle a moci, jak tomu bylo ve všech revolučních a zlomových obdobích dějin. Člověk by se měl na konec dějin připravovat, nikoli si přivlastňovat schopnost tohoto okamžiku vlastními silami dosáhnout. „*Francouzská revoluce a napoleonské války byly provázeny podobnými apokalyptickými náladami.*“⁴⁰

³⁷ Berd'ajev, N.: *Filosofie svobody, (2. díl, Původ zla a smysl dějin)*, Votobia, Praha 2000, str. 63

³⁸ Berd'ajev, N.: *Filosofie svobody, (2. díl, Původ zla a smysl dějin)*, Votobia, Praha 2000, str. 61

³⁹ Berd'ajev, N.: *O otroctví a svobodě člověka*, Oikoymenh, Praha 1997, str. 210

⁴⁰ Berd'ajev, N.: *O otroctví a svobodě člověka*, Oikoymenh, Praha 1997, str. 211

Existence *zločinu*⁴¹ v dějinách vlastně zásadním způsobem určuje negativní povahu dějin, jejichž smysl se tak musí projevit až v jejich konci. Spáchané zlo již nemůže být ospravedlněno v rámci dějin. Odpuštění a smazání chyby je možné už pouze mimo dějiny, které jsou hlavním viníkem a tudíž je jejich zóna definitivně pošpiněna. Dějinný proces byl křesťanstvím interpretován jako negativní nutné období, po němž se na zemi rozhostí ahistorické bezčasé dobro. Tato mesiášská interpretace má svůj původ již ve starozákonních textech, čímž je podle Berďajeva její proklamovaná průlomová povaha zcela vyloučena. Moderní společnost však tyto prastaré vzorce sekularizovala a dala zrodit kultu potencionálně totalitního vůdce, který lidstvo vykoupí a odvrátí riziko regrese. „*V odnábožněném vědomí nového lidstva se stará očekávání božího království smísila s očekáváním království knížete tohoto světa.*“⁴² Postava mesiáše je tak rozdvojena a v očích Berďajeva je pozitivistická představa pozemského sekulárního mesiáše špatná. Později v historii se ukázala pravdivost této obavy, pozemský vykupitel se vždy ukázal jako diktátor.

Nad smyslem a významem pokroku se zamýšlí i Francis Fukuyama, když hledá vysvětlení nejtragičtějších okamžiků dějin dvacátého století. Lze mluvit o lineárním pokroku, když kulturně a společensky nejvyspělejší státy umožnily realizaci holocaustu? V kontextu těchto úvah vyvstává představajisté disproporce mezi pokrokem společenským, vědeckým a bytostně lidským. Zatímco věda a stát rozkvétají zavlazování pramenem neustálého kvalitativního i kvantitativního zdokonalování, dimenze lidskosti zažívá radikální úpadek. Prevencí takové skutečnosti je pokud možno souběžné tempo vědeckotechnického vývoje a morálního hodnotového zázemí. Ovšem je naivní si myslet, že by nás podobný recept absolutně uchránil před technicky zcela reálnou hrozbou jaderné války. „*Zatímco stalinismus vznikl v nerozvinuté, jen napůl evropské zemi, známé despotickou vládou, k holocaustu došlo ve státě s rozvinutým průmyslovým hospodářstvím a obyvatelstvem, jež patřilo k nejkulturnějším a nejvzdělanějším v Evropě.*“⁴³ Pokud se nejedná o onu disproporci, jsou podobné události pouze důkazem dějinnosti člověka, který se i přes své moderní sebevědomí ocitá nepřipraven a stojí tváří v tvář situaci, která si žádá volbu, reflexi nebo poučení. To ovšem neznamena, že ty nejkrutější okamžiky lidské historie budou natolik vlivné a

⁴¹ Berďajev, N.: *O otroctví a svobodě člověka*, Oikoymenh, Praha 1997, str. 205

⁴² Berďajev, N.: *Filosofie svobody*, (2. díl. *Původ zla a smysl dějin*), Votobia, Praha 2000, str. 64

⁴³ Fukuyama, F.: *Konec dějin a poslední člověk*, Rybka Publishers, Praha 2002, str.28

odstrašující, že se podobným omylům v budoucnu můžeme naprosto vyvarovat. To by platilo v nedějinném vakuu, kde by každý jedinec byl pánem své minulosti i osudu. Dějinný pokrok si žádá jasné vymezení směru vývoje. Tato teleologická podmínka se v devatenáctém století konkretizovala v představě o demokratickém uspořádání lidské společnosti. Dvacáté století pak zplodilo pochyby o správnosti tohoto ideálu, který byl kompromitován především zločiny proti lidskosti, které byly uskutečněny i národy tvůrců západní liberální demokracie. Zdálo se, že pokrok se zastavil a to natolik rychle, že výsledkem byla mnohem spíše krize a deprese než pokusy o návrat ztraceného sebevědomí. Ve druhé světové válce sice oficiálně kapituloval nepřítel demokracie, vítěze však zastihla kapitulace na víru v nerušený pokrok. „Místo dějin, které by vedly jedním směrem, se najednou zdálo, že cílů je tolik jako národů či civilizací a liberální demokracie mezi nimi nezaujímá žádné výsadní postavení.“⁴⁴ Pokud je ovšem myšlenka pokroku pouhou konstrukcí, jak by vypadaly konkrétní případy regrese? Kde bereme například jistotu, že nebude jistá část obyvatelstva zbavena svých práv nebo, že se opět neprosadí absolutní monarchie? Tato naše neochvějná jistota je způsobena bezmeznou vírou v jednosměrný dějinný pokrok, v rámci kterého je vždy následující forma tou dokonalejší a zcela vylučuje návrat těch předchozích. V návaznosti na Hegelův systém se historické formy uspořádání lidské společnosti jeví jako už nenávratně překonané. Pokud si ale oživíme již dávno archaizovanou zpochybněnou myšlenku dějinných cyklů, situace se komplikuje. V rámci opakujících se dějinných celků by byla zcela eliminována výhoda pramenící z dějinné kontinuity, totiž možnost vyvarování se předchozích omylů. Zcela zpochybněn by byl totiž princip dějinné kauzality. Fukuyama hovoří v této souvislosti o podmínce totálního „zapomnění“⁴⁵, která je pro naši generaci charakteristickou schopností dokonalé konzervace informací dost těžko splnitelná. Kritéria lineárního a cyklického nelze stejným způsobem aplikovat na všechny oblasti lidského poznání. Vědecké poznání od jisté chvíle nezadržitelně kumuluje poznatky a ocitá se tak zcela mimo riziko zacyklení. „Objev vědecké metody podmínil fundamentální, necyklické rozdělení historického času na období předtím a potom.“⁴⁶ Pokud by to ale měla být pouze věda, která nám garantuje lineární dějinnou povahu, je jen velmi těžké si představit situaci,

⁴⁴ Fukuyama, F.: *Konec dějin a poslední člověk*, Rybka Publishers, Praha 2002, str.29

⁴⁵ Fukuyama, F.: *Konec dějin a poslední člověk*, Rybka Publishers, Praha 2002, str.86

⁴⁶ Fukuyama, F.: *Konec dějin a poslední člověk*, Rybka Publishers, Praha 2002, str.86-87

kdyby současná vědecká mašinérie ztratila třeba vlivem přírodní katastrofy veškeré své prostředky.

Pokrok jako vzestup k dokonalosti zařadil do své filosofie dějin i Johann Gottfried Herder. Základem tohoto pokroku je neustálá reflexe a poučení se z předchozích chyb, tímto způsobem dochází ke zdokonalování ve všech oblastech lidského života. „*Dosavadní dějiny ukazují podle Herdera jasně, že lidský rod se vyvinul k lepšímu. Zmenšuje se množství nelidských, nesmyslných činů.*“⁴⁷ Nutno dodat, že kdyby se Herder dožil zvěstev dvacátého století, tak by se asi velmi divil, jak se mýlil. Směřování k maximu humanity je v rukou významných národů ztělesňujících nejvýznamnější ucelené úseky lidských dějin. Dějinný vývoj představuje podle Herdera navázání na předchozí přírodní vývoj, čímž nepřímo hovoří i o přírodní dějinnosti. V souladu s Montesquieuovým geografickým determinismem Pokrok lidstva není realizován aktivitou významných historických jedinců, do pohybu ho uvádějí převratné objevy a vynálezy. Dějinní hrdinové jsou navíc synonymem despotie a utrpení a za skutečné historické hrdiny by měli být podle Herdera považováni vynálezci. Míra technické vyspělosti národa je podmíněna původní přírodní platformou, která omezuje potencionální lidskou aktivitu a může ji jak podněcovat, tak brzdit. „*Při zdůraznění významu vynálezů pro pokrok lidstva naráží Herder nezbytně na fakt, že individuální činy lidí jsou podřízeny obecnějším historickým zákonitostem.*“⁴⁸

2.4 Křesťanská eschatologie - od eliminace dějin v eschatologické obci k dějinnému bytí člověka

Smysl dějin se zásadním způsobem liší v koncepcích Starého a Nového zákona. Tento smysl je pak vymezován především ve vztahu ke konci, od kterého se význam či účel dějin odvíjí. Původní hebrejský apel na lidskou aktivní poslušnost slibuje konec dějin za odměnu, čímž historický vývoj činí smysluplným a manipulovatelným, oproti tomu Nový zákon dějiny na první pohled vlastně nepotřebuje. Starozákonní koncepce příchodu konce je podmíněna nárokem na plnění božích podmínek. Naopak apokalyptická eschatologie dominující Novému zákonu jednoznačně determinuje příchod konce a zbavuje člověka jakékoli

⁴⁷ Sobotka, M.: Německá klasická filozofie, UK, Praha 1992, str.10

⁴⁸ Sobotka, M.: Německá klasická filozofie, UK, Praha 1992, str.8

možnosti, jak tuto skutečnost ovlivnit. Konec nastane nutně, a to z boží vůle. Starý zákon v rámci plnění podmínek příliš nerozlišuje mezi odpovědností individua a celé křesťanské obce, kdežto Nový zákon už vyzdvihuje individuální odpovědnost za sebe samého. Cíl dějin je jistý, každý už zodpovídá jen sám za sebe., ...*konec světa je cílem dějin, není to však cíl běhu dějin vlastní, nýbrž se jím stává pouze jakoby zvnějšku, totiž prostřednictvím cíle určeného boží determinací.*“⁴⁹ Konec světa tedy není produktem specifického dějinného vývoje, ale jeho povaha je nedějinná, zcela autonomní. Takový dějinný vývoj ovšem potom ztrácí své opodstatnění a stává se pouhou výplní před příchodem Božího království. Cíl je předurčen a podoba dějin ho neovlivní. Nač tedy nad jejich smyslem přemýšlet? Pro rané křesťanství je tedy problém dějinné povahy lidské existence irelevantní. „...v prvotním křesťanství pohltila eschatologie dějiny. Prvotní křesťanská obec se nechápe jako dějinný, nýbrž jako eschatologický fenomén.“⁵⁰ Taková společnost je pak definována pouze svým vztahem k onomu konci, ze kterého čerpá veškerý smysl, což implikuje rezignaci na lidskou snahu cokoli ovlivnit, zvrátit. Proklamovaná nedějinná povaha křesťanské obce zbavuje věřící odpovědnosti za společensko politickou oblast. „*Vědomí, že je eschatologickou obcí, je současně vědomím, že je z dosud existujícího světa vyčleněna.*“⁵¹ Takovéto vnímání skutečnosti ovšem ochabovalo úměrně s tím, jak se oddaloval příchod božího království a zklamání s dalšího plynutí dějin si žádalo jiný přístup. Eschatologická identita křesťanství začala ztrácet na síle stejně jako argumentační potenciál pojmu konec. Stárnoucí církevní instituce byla nucena vymezit své dějiny v kontextu světových dějin a opustit nekonečné odvolávání se na příchod království Božího., ...*čím neurčitější a vzdálenější byl konec světa, čím více církev prožívala dějiny v tomto světě, tím více se také probouzel zájem o její dějiny.*“⁵² Křesťanská obec se postupně začínala ztotožňovat se svou historickou identitou, která se naplno projevila v případě Lukášova evangelia, kde autor vystupuje jako historik popisující Ježíšův život. Pak přichází Pavel s antropologických výkladem eschatologické spásy, primárně hříšné dějinné minulosti už přisuzuje určitý konstruktivní smysl, který sice dostala od Boha. V tomto momentu už je akcentována dějinná povaha bytí každého jednotlivce, který své dějiny aktivně prožívá a utváří. „*Dějiny člověka*

⁴⁹ Bultmann, R.: *Dějiny a eschatologie*, Oikoymenh, Praha 1994, str. 32

⁵⁰ Bultmann, R.: *Dějiny a eschatologie*, Oikoymenh, Praha 1994, str. 37

⁵¹ Bultmann, R.: *Dějiny a eschatologie*, Oikoymenh, Praha 1994, str. 36

⁵² Bultmann, R.: *Dějiny a eschatologie*, Oikoymenh, Praha 1994, str. 51

vznikají při setkávání, která se stávají součástí lidské zkušenosti, při střetech s osudem i při setkáních s lidmi a v rozhodnutích, jež člověk vzhledem k nim činí.“⁵³

Nutno dodat, že ale Pavel v žádném případě nepřipustil filosofickou poznatelnost a smysluplnost dějinného vývoje jako takového, obrací se ale k člověku, jehož dějinné podstatě smysl přisuzuje. V kontrastu se Starým zákonem Pavel mnohem spíše uvažuje o dějinách lidstva a nikoli o dějinách izraelského národa. Toto zobecnění umožňuje větší koncentraci na jednotlivce, a je to právě on, komu je spása přisuzována. Pavel zpřítomňuje spásu z apokalyptické mlhavé budoucnosti. Smysl dějin je u Pavla tedy limitován na smysl dějin člověka, což ovšem není málo v kontrastu s pasivním očekáváním konce v podání ranného výkladu křesťanství.

V souvislosti s božím „osmyslňováním“ dějin je relevantní zmínit Popperovu kritiku *theistického historicismu*⁵⁴, jehož hlavní tezí je proces zjevování Boha v dějinách a ztotožnění dějin s budoucím soudcem. Popper viní z historicistního přístupu i křesťanství, kde je božský záměr smyslem dějin, do kterých se promítá. Popper tento konstrukt označuje jako náboženskou modifikaci historicismu, proti kterému argumentuje autonomní svobodou jedince, která není odvislá od božího soudu, jenž je bez ohledu na vlastní úsilí nad člověkem vynesena. „A přesto se všechny theistické interpretace dějin pokoušejí v dějinách...to jest v dějinách moci a dějinného úspěchu, vidět manifestaci boží vůle.“⁵⁵ Při troše představivosti existuje určitá analogie mezi tímto theistickým historicismem, který vývoj dějinných událostí ztotožňuje s vývojem boží vůle a Marxovým ekonomickým historismem, který ztotožňuje vývoj ekonomických mechanismů a struktur se společensko-dějinným vývojem.

Popper namítá, že Bůh nemůže být mechanicky degradován na autora dějin, protože jde především o politické dějiny, jejichž odrazem je způsob, jakým jsou interpretovány lidmi. Takový výklad pak deleguje odpovědnost za ryze lidské činy na Božský princip, což je skutečným alibismem. „Tvrdit, že Bůh zjevuje sebe v tom, co se obvykle nazývá 'dějinami', tedy v dějinách mezinárodního zločinu a masového vraždění, je skutečně rouhání...“⁵⁶ Projevy boží vůle jsou neslučitelné s jednotlivými historickými událostmi, v nichž figuruje moc a úspěch, které mají zcela světskou identitu. V tomto kontextu nelze měřítkem úspěchu a neúspěchu

⁵³ Bultmann, R.: *Dějiny a eschatologie*, Oikoymenh, Praha 1994, str. 41

⁵⁴ Popper, K.R.: *Otevřená společnost a její nepřátelé II.*, Oikoymenh, Praha 1994, str.231

⁵⁵ Popper, K.R.: *Otevřená společnost a její nepřátelé II.*, Oikoymenh, Praha 1994, str. 232

⁵⁶ Popper, K.R.: *Otevřená společnost a její nepřátelé II.*, Oikoymenh, Praha 1994, str. 231

posuzovat ani jednotlivé historické události textu Bible, proklamovaný Kristův úspěch po neúspěchu ukřižování je zcela irrelevantní. Triumfy v dějinách křesťanského učení a církve nemohou být posuzovány jako projevy boží vůle, která tyto procesy řídí, jde o zcela oddělené oblasti. „...implikace, že světský úspěch církve, je argumentem ve prospěch křesťanství, jasně vyjevuje nedostatek víry.“⁵⁷

2.5 Proces sekularizace křesťanských dějin

Hegel aplikuje křesťanskou spásu na proces dějinného vývoje a pomocí očištění náboženství od imaginárních nánosů vytváří filosofii dějin absolutního Ducha, která vyústí ve svobodu všech. Poněkud zjednodušeně vyznívá Bultmannův příměr bezmocnosti jedince vůči dějinám vládnoucí Boží vůli k submisivnímu postavení člověka vůči všudeprostupujícímu principu rozumu, který ovládá dějiny. V obou případech se lidé nevědomky podílí na konečném cíli Boha či Ducha. Křesťanství je pak pro Hegela ve své sekularizované podobě cílovou epochou dějin a branou do bezčasí, ovšem nikoli konce. „... podle Hegela vlastně s křesťanským náboženstvím nastalo eschatologické naplnění.“⁵⁸ Křesťanství podle Hegela umožní intimní čistý vztah individua s absolutním duchem, jímž ovšem už není Bůh. Fáze křesťanství pak odpovídá syntéze po předchozí despotické tezi a řeckořímské antitezi. Pod vlivem Marxova materialistického učení a kapitalistického společenského uspořádání se později setkáváme s další radikální sekularizací křesťanské eschatologie. „Komunistický manifest... je mesiášské poselství, je to, jak po právu říká Löwith, sekularizovaná eschatologie.“⁵⁹ V představě nevyhnutelného vývoje od svržení kapitalismu proletariátem až po nastolení beztřídní společnosti, která je analogická k Božímu království, je křesťanská teleologie válcována historicistním materialismem a pokrokovou vizí, která má podle Bultmanna kořeny v osvícenství. Povaha zacílení dějinného vývoje přetrvala i přes zesvětštění chápání historické skutečnosti, pokrok ovšem vytlačuje původní pasivní respekt k neovlivnitelné boží vůli. Gradace tohoto pokroku pak postupně vytlačuje vizi eschatologického vyústění lidských dějin. Bultmann však neskrývá svojí skepsi vůči historicistnímu přístupu a předvídá krizi spojenou se

⁵⁷ Popper, K.R.: *Otevřená společnost a její nepřátelé II.*, Oikoymenh, Praha 1994, str. 233

⁵⁸ Bultmann, R.: *Dějiny a eschatologie*, Oikoymenh, Praha 1994, str. 59

⁵⁹ Bultmann, R.: *Dějiny a eschatologie*, Oikoymenh, Praha 1994, str. 60

sebevědomím sekularizované vědeckotechnické společnosti. „*Ale této optimistické víře v pokrok hrozí osud zániku, a ti, kteří ji ponosou do hrobu, už čekají za dveřmi.*“⁶⁰ V této souvislosti je relevantní připomenout Havelkovu tezi z předchozí kapitoly mé práce, která hovoří o těsné interakci mezi dějinami smyslů a smyslem, který je aktuálním dějinám přisuzován. Třídní uspořádání devatenáctého století vyprodukovalo taková řešení konfliktů a vysvětlení smyslu, pro jejichž formulace byly už náboženské pojmy nepoužitelné. Ovšem myšlenka konce a završení se tohoto schématu stále hodila. V souvislosti s probíhajícím společenským a vědeckým pokrokem a novým pojetím člověka jako individua se však později i samotný ideál konce stává nadbytečným. Pozoruhodným se jeví i tendence uchovávat některé čistě křesťanské vzorce chápání dějin, a to i přes naprostou sekularizaci filosofického uvažování. Ideál Božího království je transformován do ideálů světského politického a společenského uspořádání, který byl mnohokrát v podobě utopických, marxistických a diktátorských forem nebezpečně ztotožněn se završením, triumfem a koncem dějinného vývoje. „*Na toto křesťanské pojetí smyslu dějin a veškerenstva zvyklo si evropské lidstvo tak velice...že smysl hledá v sekularizovaném konceptu křesťanském, kde člověk či lidstvo na stupuje na místo boží, i nadále.*“⁶¹ Tato skutečnost potvrzuje, že západní civilizace se nikdy úplně nezbaví křesťanského úhlu pohledu, který stále prosakuje z masivního kulturně historického sedimentu, přičemž eschatologický prvek může být v myšlení, tak jako všechny fenomény, pojat vzhledem k autonomnímu lidskému jedinci konstruktivně i destruktivně.

2.6 Konec dějin jako konec Evropy?

Jestliže řecké filosofické myšlení zahájilo dějiny Evropy jako svébytné dějinné reflexivní formy, která udávala směr celé epochy, pak toto dílo definitivně zlikvidovaly konsekvence obou světových válek. „*Rozpád tohoto útvaru, který po jistou dobu ovládal planetu a planetární éru vůbec umožnil a pak nedůstojným způsobem zmizel ze světové scény, je patrně největší událostí světových dějin. Snad se dá dokonce mluvit o konci veškerých světových dějin...*“⁶² Evropa se neustávající

⁶⁰ Bultmann, R.: *Dějiny a eschatologie*, Oikoymenh, Praha 1994, str. 62

⁶¹ Patočka, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 1990, str. 79

⁶² Patočka, J.: *Péče o duši III.*, Oikoymenh, Praha 2002, str. 241

reflexí a kumulací moci utvářela tisíce let a k její přítom dokonalé likvidaci stačilo období mezi rokem 1914 a 1945. Tato změna umožnila mimoevropskému světu vstoupit do dějinné éry, na kterou měla doposud monopol pouze Evropa. Patočka rozebírá i odvážnou tezi, podle níž byl přechod do ahistorické éry způsoben náhradou již nedostačující filosofie za vědu. Filosofie se prostě nejeví jako vhodný prostředek k tomu, aby se dějinný člověk zorientoval a pochopil světovou skutečnost. Ta samá síla, která vytvořila v Evropě dimenzi dějinného, se ji teď nepochopitelně rozhodla eliminovat jako nepoužitelnou. Možná proto ve dvacátém století převládaly tendence uvažovat o dějinách nedějinným vědeckým způsobem. Dalším adjektivem, které Patočka spojuje s koncem dějin, je dočasnost. „*Hovoříme o dočasném konci, protože je v „povaze“ dějin, že neznají nic definitivního a do budoucnosti nemohou nic dokazovat.*“⁶³

Druhá polovina dvacátého století znamenala sebevědomí a svéprávnost pro neevropské světadíly, které Evropu rozdělily a oslabily vlákny svého vlivu. Otázkou zůstává, jak by tento názor ze sedmdesátých let Patočka revidoval v reflexi současné situace. Lze předpokládat, že by se útvar Evropské unie rozhodně neshodoval se zcela originálním filosofickým celkem reflexivní Evropy.

⁶³ Patočka, J: *Péče o duši III.*, Oikoymenth, Praha 2002, 265

3. Kapitola – Dějinná dimenze uspořádání lidské společnosti

3.1 Dějiny zacílené na vznik státu a realizaci svobody

U Hegela je vznik státu maximalizací svobody, kterou uskutečňuje dílčí lidská a v podstatě egoistická aktivita. Stát je pak hmatatelným zvnějšněním těchto subjektivních tendencí. Veškeré útvary, které nemají podobu státu jsou pak ahistorické, protože neodráží vývoj absolutního ducha. Sobotka upozorňuje na mylnou spojitost Hegela s přesvědčením o absolutním konci dějin, kdy dojde navždy k ustrnutí veškerého dialogu. O konci dějin Hegel hovoří pouze na teoretické úrovni, kdy ho popisuje jako syntézu předchozího vývoje. Pomyslný konec dějin se kryje s ospravedlňováním předchozích „dočasných“ stádií, které jakoby by popírali božský dějinný záměr. Spíše než o konci dějin bychom v interpretaci Hegelova schématu mohli hovořit o konci hledání ideálního uspořádání lidské společnosti a vyřešení těch nejzásadnějších otázek. Odvaha vyslovit tezi o možnosti, ba přímo nutnosti nalezení takového absolutně spolehlivého návodu nahrává do karet kritikům historicismu. Při jiném způsobu práce s touto myšlenkou však vyjde najevo, že tento na první pohled statický ideál v sobě nese vlastně ohromný potenciál pro následný dialog, který by bez těchto výchozích podmínek možný nebyl. Historický proces u Hegela je podle Francise Fukuyami sice završen v podobě státní formy totožné s liberální demokracií, ona samotná se však dále vyvíjí, což už ovšem neznamená, že by mohla být dále překonána. V tomto smyslu tedy skutečně můžeme uvažovat o konci dějin, které už našly ideální nepřekonatelnou formu. Tato forma ovšem není dogmatem, ale pouhou možností, která prostě dříve neexistovala. Liberální demokracie je jako politické uspořádání věcí veřejných maximem realizace lidské svobody a rozumnosti, do jaké míry bude pak tento její potenciál naplňován a využíván je už otázkou konkrétní situace. „...*liberální společnosti byly prostě „rozporů“, jež charakterizovaly dřívější formy společenského uspořádání, a proto historická dialektika dospěla k závěru.*“⁶⁴ Kontroverzní filosof Alexandr Kožev v první polovině dvacátého století jen potvrdí Hegelovu přesvědčení o definitivně

⁶⁴ Fukuyama, F.: *Konec dějin a poslední člověk*, Rybka Publishers, Praha 2002, str. 9

posledním stádiu, když označí veškeré velké zvraty a revoluce za pouhou jeho součást, protože jejich následný neúspěch legitimitu liberálního moderního státu jen potvrdil. Karel Marx byl Hegelovou myšlenkou dějinného vývoje směrem od nedokonalého k dokonalému zcela ovlivněn, nicméně liberální demokracii považoval za nesvobodnou v důsledku diktátu kapitálu, který limituje svobodu pouze na okruh svých vlastníků a produkuje situaci fatálního odcizení člověka. Marxova představa konce dějin mnohem víc akcentuje myšlenku ukončení stavu třídního boje, realizace svobody člověka je v této doktríně chápána zcela v jiné rovině než u Hegela.

V opozici k definici dějin jako vývoji svobody na první pohled stojí Diltheyova koncepce dějinného vědomí. Při bližším porovnání obou koncepcí však vychází najevo, že individualita a jedinec jsou vyzdvihovány v obou případech. „*Sledujice toliko své soukromé zájmy, vytvářejí lidé mnohem více, nežli zamýšleli. Aniž by to tušili, realizují zákonitost dějin, postrkují chod dějin vpřed.*“⁶⁵ Dějiny tedy disponují bytostně lidským nástrojem k realizaci svého stadia svobody. Je to právě člověk, který realizuje, byť egoisticky, vývoj do stadia svobody, což se zdá naprosto v rozporu s popperovskou interpretací Hegelova historicismu. Dějinné období je pak vlastně výslednicí a obrazem lidského činu a potřeb jednotlivce, který jde v rámci svobody za svým zájmem a současně se účastní a participuje na dějinném vývoji ducha. Koexistence a vzájemná podmíněnost svobody a nutnosti uvádí do pohybu dějinný vývoj. Sobecká subjektivita je pak eliminována existencí státu, v jehož prostoru se teprve může svoboda plně realizovat. „*Tím podle Hegela vyvstává bytostná jednota dějin a státu. Národy, které nevytvořily stát, nepatří do dějin, jsou nehistorické.*“⁶⁶ Typologie národů rozděluje tři stadia, která se odlišují v míře realizace svobody. Ve starověkých orientálních národech bylo svobodné pouze individuum despoty, ostatní svoji individualitu rozvinout nemohli. Svoboda jedince má v orientálním stádiu pouze vnitřní potencialitu, rozhodně však není realitou.

Stejně jako Hegel se i Dilthey snaží překonat subjektivitu a relativitu individuálního. To, co Hegel nazývá státem, označuje Dilthey pojmem „pospolitost“, přičemž funkce těchto forem je v návaznosti na filosofii obou

⁶⁵ Major, L., Sobotka, M.: *G.W.F.Hegel*, Mladá fronta, Praha 1979, str.97

⁶⁶ Major, L., Sobotka, M.: *G.W.F.Hegel*, Mladá fronta, Praha 1979, str.97

myslitelů poněkud odlišná. Stát u Hegela je nevyhnutelným cílem realizujícím svobodu člověka, Diltheyova „pospolitost“ předpokládá společnou komunikaci a sdílení duchovních hodnot a asociací. Identifikace s pospolitostí dává porozumět i dějinným fenoménům, jimž rozumíme právě z pozice sounáležitosti s ostatními členy pospolitosti. V Diltheyově pojetí jsou dějiny dané pospolitosti jedním z projevů její kompaktnosti. Problém pak nastává, když se najde jedinec, který tuto niternou souvztažnost přestane respektovat, což je příklad Sókrata, který se vzeprél zákonu ve prospěch svých subjektivních úvah a narušil druhé stádium vývoje Hegelova dějinného ducha reprezentované ztotožněním jedince a obce. „*Sókratova vina spočívá v tom, že vystoupil ze zvykové mravnosti obce, že překročil ducha své epochy. Jeho vina je vinou světodéjné individuality, která je nositelkou vyššího duchovního principu.*“⁶⁷ V rámci druhého stádia lidé zakoušeli individuální autonomii nestátní povahy prostřednictvím mikrosvěta vlastnických vztahů. Hegel označuje třetí stádium dějin jako „germánské“, má při tom ale mnohem spíše na mysli křesťanské státy západní Evropy, v nichž se v důsledku víry zrodila myšlenka svobodného lidského jedince. Křesťanské dějiny se v Hegelově doktríně opět dělí na obligátní tři etapy, přičemž ta poslední je ztělesněna reformací, která zplodila moderní buržoazní stát poskytující ideální podmínky pro realizaci individuální svobody. Násilnější variantou německé reformace je Velká francouzská revoluce, která si sice kladla za cíl realizaci ideálu všeobecné svobody, ale způsoby, jakými ji chtěla prosadit, vedly k násilné katastrofě. „*Filosofie dějin výslovně hovoří o její historické nutnosti a nesmírném světodéjném poslání, které spočívalo v tom, že povýšila svobodu na všeobecné právo...*“⁶⁸ Slovo „nutnost“ pak není náhodné, ale je zcela v souladu s hegelovskou koncepcí nevyhnutelného dějinného vývoje lidské svobody, pro kterou se jeví zcela zásadní objevení státní skutečnosti. Celek společenské reality může koexistovat se svobodou jedince pouze ve formální podobě státu s funkčními buržoazními mechanismy, což může být považováno za obhajobu kapitalismu jako nutné podmínky liberální demokracie.

⁶⁷ Major, L., Sobotka, M.: *G.W.F. Hegel*, Mladá fronta, Praha 1979, str.99

⁶⁸ Major, L., Sobotka, M.: *G.W.F. Hegel*, Mladá fronta, Praha 1979, str.102

3.2 Funkce filosofie dějin ve státě

Ricoeur definuje filosofii dějin i jako prostředníka mezi mocí státu a ostatními sférami lidské aktivity. Filosofie dějin jinými slovy legitimizuje státní násilí a jeho hegemonické postavení, v dějinném vývoji hledá vysvětlení zcela výlučné autority státu a snaží se ho ztotožnit s nositelem pravdy. Filosofie dějin je navíc pověřena totalizací pravdy, která vždy kopírovala pluralitu různých sfér lidského života. „*Jakmile však požadavek jediné pravdy vstupuje do dějin jako civilizační úkol, je okamžitě poznamenán stopou násilí.*“⁶⁹ Tím, čím byla teologie pro církev, je filosofie dějin pro stát. Problém nastává pokud filosofie dějin přiřkne nějaké osobě či skupině dějinnou úlohu, což se stalo například v případě fašismu. Taková legitimizace dějinnosti zahrnuje pouze národní nebo rasové kritérium, ostatní aspekty chybí. Mluvíme i o situaci, kdy se filosofie dějin stává oficiální státní doktrínou. „*Máme tu pak co činit se státem, který sám sebe chápe jako pokorný nástroj i náročivého interpreta filosofie dějin.*“⁷⁰ Primárním úkolem filosofie dějin je pak nalezení řádu, který minulost neustále relativizuje. Taková aktivita je pak nevyhnutelně spojena s jistou mírou násilí na skutečné podobě dějin, které jsou deformovány k lepšímu obrazu státu. Politická filosofie jménem marxismus chtěla pomocí sjednocení všech řádů pravdy sjednotit dějiny. „*Proletářská perspektiva nabízí zároveň teoretický smysl dějin i praktický úkol pro dějiny.*“⁷¹ Ricoeur tedy varuje před dogmatickou aktivitou filosofie dějin, která mnohdy zneužila argument univerzální pravdy k získání moci. Stejně jako existují dějiny různých oblastí lidské činnosti, které nelze slučovat v jeden historický výklad, tak máme co do činění s pluralitní podstatou pravdy, která vylučuje legitimitu absolutně historických osobností a doktrín. Takováto dogmatizace vždy zachází jen s jednou pravdou a na těch ostatních koná násilí jako třeba izolovaná národní pravda může omezit pravdu lidskou, což činil například německý nacismus.

⁶⁹ Ricoeur, P.: *Život, pravda, symbol*, Oikoymenh, Praha 1993, str.36

⁷⁰ Ricoeur, P.: *Život, pravda, symbol*, Oikoymenh, Praha 1993, str.43

⁷¹ Ricoeur, P.: *Život, pravda, symbol*, Oikoymenh, Praha 1993, str.42-43

3.3 Smysl dějin jako klíč k hledání individuální i kolektivní identity

Jaroslava Pešková rozlišuje dvojí cestu jak uchopit pojem smyslu. První vyzdvihuje konkrétní zacílení dějinného vývoje, které může být „zhmotněno“ například ve vytvoření státního útvaru aktivním národním působením. Druhá abstraktnější rovina pak s problémem smyslu zachází z hlediska toho, jak se nám věc ukazuje v kontextu celku světa. „Hledáme-li tedy smysl dějin, hledáme klíč k sebeporozumění národa na půdě dění světa.“⁷² Pokud se nějaký národ či státní útvar nachází v krizi identity, znamená to problém s nalezením opodstatnění jeho současné podoby a existence. V takových okamžicích se pak logicky obrací do minulosti, která mu pomáhá uvědomit si samu sebe. Oprávnění smysluplně existovat na „svém“ místě má jen ten, kdo dokáže dostatečně obhájit svoji identitu. V tomto kontextu je vhodné připomenout Heideggerovu myšlenku odpřítomňování dneška, který nám sám o sobě neposkytuje žádné zdroje pro obhajobu legitimacy existence našeho pobytu, protože je příliš oslepen světlem současnosti. Tradice a dějinná kontinuita tedy samy o sobě nestačí. Zcela nezbytná je neustálá aktivita ve znovunalézání sebe sama. Legitimita útvaru, jakým je mimo jiné i Evropská unie, je sice obhajována současnými pragmatickými potřebami, skutečně závažné argumenty však nakonec nalzáme v evropské minulosti. „Dospělost bylo v dějinách vždy třeba prokázat.“⁷³ Tato dospělost není nic jiného než uvědomělá dějinná zkušenost, která je kompetentní k posuzování relevance činů přítomných vzhledem k činům minulým. V jistém momentu „dospěje“ určitá myšlenka v dějinách do takového stádia, že prostě získá dějinné oprávnění pro svou realizaci, musí být však podložena dostatečným množstvím dějinných souvislostí, které do této fáze vzniku spějí. Tato příhodná dějinná konstelace nejde ničím uměle nahradit.

Dějiny tedy stejně jako lidský život procházejí určitými fázemi a v průběhu svého vývoje dospívají. „Zvláštnost dějin je v tom, že jejich dětství máme před sebou jakoby konzervováno v národech...“⁷⁴ Toto Hereděrovo stanovisko v podstatě ztotožňuje okamžik vzniku dějin se vznikáním prvních národů. Vědomí národní identity je tak zároveň přesvědčením o dějinné identitě člověka, který je schopen se na základě společných dějin ztotožnit s masou lidí, kterou naprosto

⁷² Pešková, J.: *Role vědomí v dějinách*, Lidové noviny, Praha 1998, str.37

⁷³ Pešková, J.: *Role vědomí v dějinách*, Lidové noviny, Praha 1998, str.43

⁷⁴ Sobotka, M.: *Německá klasická filosofie*, UK, Praha 1992, str. 9

nezná, ale spojuje ho s ní stejný osud. Toto odhlédnutí od egoistického rozměru každodenna směrem k dějinnému původu společenství vyjadřuje základní moment odlišení člověka od ryze přírodní bytosti a jeho konstituování jako bytosti problematické.

Podle Nietzscheho se však národ nesmí z minulosti definovat nijak fatálně, hrozilo by mu přílišné oslabení naprosto totožné se svodem jakéhokoli jiného nostalgického resentimentu. Národ naopak dosahuje své svobody v bojích, které se uskutečňují v nehistorickém transu zapomnění. „Zdravý“ národ zná správný poměr mezi historickou a nehistorickou motivací. Správné vybalancování na této hranici pak určuje sílu a schopnost existence daného národa. Dějiny mají trojí nezbytnou funkci, nesou v sobě ambici, konzervují dosavadní stav, ze kterého se ovšem potřebují zčásti osvobodit. „Tomuto trojímu vztahu odpovídá trojí druh historie: lze-li rozlišovat monumentální, antikvární a kritický druh historie.“⁷⁵ V dějinách nalézáme potřebné velké vzory, které jedince i národ inspirují, když podobné podněty v dané době chybí. V národních krizích bývají vyzdvihováni význační hrdinové a spasitelé minulosti, dochází k návratu k zašlé slávě a velikosti, která jako by se touto vzpomínkou opět stávala realistická a pravděpodobná. Monumentální historie chce něco překonat, chce triumfovat s odkazem na předchozí vítězství. Antikvární historik se oproti tomu spokojí s již nasazeným standardem a ctí ho. Kritika a odsouzení předchozího pak dodává sebevědomí současnému. Žádný přístup přitom nesmí vyloučit druhý, doplatila by na to buď minulost nebo současnost a při narušení této rovnováhy by vznikly zdegenerované mutace výše popsaných složek triády. „...kritik bez nouze, antikvář bez piety, znalec velikosti bez schopnosti k ní...“⁷⁶

Prvořadým cílem dějinného vývoje je podle Nietzscheho dokonalá očista od dějinného resentimentu, do jehož moci nás předchozí dějinný vývoj uvrhnu. Dějiny jsou tedy definovatelné jako cesta od člověka k nadčlověku, jsou tedy cestou od ztráty životní síly k jejímu znovunabytí. Tento mechanismus ovšem předpokládá osobní lidské zaujetí a vyžaduje obrovský volní potenciál. V dějinném vývoji je pak zahrnuta jak subjektivní složka, tak objektivní nutnost překonání úpadku.

⁷⁵ Nietzsche, F.: *Nečasové úvahy I.*, Mladá fronta, Praha 1992, str.94

⁷⁶ Nietzsche, F.: *Nečasové úvahy I.*, Mladá fronta, Praha 1992, str.100

4. Kapitola – Interpretace dějin ve vztahu ke společnosti a jedinci

4.1 Interpretace a historicismus

Interpretace dějin má pro historicismus zcela zásadní význam. Pouze prostřednictvím výkladu minulosti lze adekvátně naplánovat sociální vývoj do budoucna. Výsledkem takové činnosti je krátkodobá nebo dlouhodobá předpověď, kterou vytváří sociologie na základě sumy historických faktů. Zvláštní pozornost pak Popper věnuje i fenoménu ovlivnění věcí budoucích samotnou předpovědí. „*Veškeré myšlení a aktivita historicistů se obracejí k interpretaci minulosti, aby z ní mohli předpovídat budoucnost.*“⁷⁷ Historicismus mnohdy předpovídal společenský vývoj směrem k ideálnímu stavu, ve kterém bude předpověď již zcela neomylná. Podmínkou je ovšem pasivní akceptace historických zákonitostí, které vyústí do předem daného svobodného stavu. Vývoj společnosti je za všech okolností nazírán kladně a to jen v důsledku přímé úměry mezi kvalitou a narůstajícím časem. „*Tento názor se však rovná víře v sociální a politické zázraky, protože upírá lidskému rozumu schopnost uskutečňování rozumnějšího světa.*“⁷⁸ Zásadní chybou historicistní interpretace je její tendence pokládat historii za dějiny určitého jevu či hlediska. Ostatní aspekty, které na dějinném vývoji participují, jsou pak opomenuty. Opačný extrém je pak zoufalá snaha do interpretace zahrnout všechna hlediska, což je ovšem na poli společenských věd naprosto nereálná ambice. Za jediné relevantní před-porozumění při interpretaci historických událostí považuje Hegel zahrnutí historických zákonitostí, které jsou prací filosofické historiografie, která se nesnaží historické poznání očistit od nánosů subjektivity. Hegel stanovil v souladu se svou filosofií triád obligátně tři typy přístupu k interpretaci dějin. Hegelem pozitivně hodnocené *původní*⁷⁹ dějepisectví počítá s bezprostřední participací autora na události, oproti tomu *reflektující*⁸⁰ přístup je již značně negativně subjektivně zabarven a neadekvátně hodnotí minulé události morálkou doby autora. Dílčí historické události podle Hegela nikdy nemohou složit jako vzor pro řešení

⁷⁷ Popper, K.R.: *Bída historicismu*, Oikoymenh, Praha 2000, str.45

⁷⁸ Popper, K.R.: *Bída historicismu*, Oikoymenh, Praha 2000; str.45

⁷⁹ Kudrna, J.: *Studie k Hegelovu pojetí historie*, Československá akademie věd, Praha 1964, str. 14

⁸⁰ Kudrna, J.: *Studie k Hegelovu pojetí historie*, Československá akademie věd, Praha 1964, str. 14

budoucích situací. „V dějinách se neopakují stejné konstelace a je možno říci, že lidstvo se nikdy ničemu z dějin nenaučilo.“⁸¹ Vrcholem je pak třetí stupeň, tedy jakási syntéza předchozích historiografických přístupů, kterou představuje již zmíněné filosofické dějepisectví, v rámci kterého historicistní představa o smyslu dějin počítá s něčím, jako je absolutní pochopení dějinného vývoje, což ovšem vždy indikuje určitý stupeň dogmatizace. Byť se Hegel brání personalizaci oné absolutní ideje, přesto byl ale cíl, ke kterému se toto absolutno vyvíjí, v mnoha doktrínách výrazně konkretizován. Na Hegelovu obhajobu nutno zmínit jednu z jeho citací, která je v rozporu s tím, jak byl později Marxem interpretován: „Upozorňuji hned na začátku na rozdílnost, zda ...nějaká pravda držena jest jen v abstraktnosti a nebo zda se přistupuje k určitější determinaci a konkrétnějšímu vývoji.“⁸² Historicismus vyprovokoval agresivní kritiku právě proto, že ztotožňoval podstatu dějin s podstatou státu či lidské společnosti, autonomní a svobodný jedinec je ovšem v tomto schématu zcela opomenut. „...dějiny světové jsou v podstatě dějiny států a znamenají pokrok v uvědomování svobody.“⁸³ Kritikům historicismu se přičítá především onen faktor předurčení a s ním spojené nesvobody člověka jako subjektu dějinného proudu. Totalitní potenciál mají i některé Hegelovy formulace pracující s dominancí rozumu. „...že rozum světem vládne, že to tedy i v dějinách se dalo rozumně.“⁸⁴ Při explikaci zjevování Ducha pracuje Hegel s náboženským pojmem Prozřetelnost, prostřednictvím jejíhož zjevování v dějinách můžeme dospět k obecnému principu. Náboženské stádium třístupňového dějinného vývoje je pak stádiem nejvyšším, v rámci kterého je božská moudrost ztotožňována s rozumem. Náboženská koncepce pro Hegela představuje jakousi inspiraci a předstupeň vývoje myslícího Ducha, který je analogizován vzhledem k Bohu, který má být poznán. Stejně tak je nezbytné poznat i onu abstraktní absolutní ideu. „...musí konečně nastati čas k pochopení také této bohaté produkce tvořivého rozumu, jako jsou světové dějiny.“⁸⁵ Dějiny jsou tedy produktem nějakého vyššího rozumového principu, což by potom ale mohlo znamenat výrazné limity v oblasti společenské i individuální. Kde je tedy potom prostor pro lidskou aktivitu a utváření dějin? S poněkud fatální historicistní odpovědí na tuto otázku přichází Karl R. Popper.

⁸¹ Kudrna, J.: *Studie k Hegelovu pojetí historie*, Československá akademie věd, Praha 1964, str. 14

⁸² Krejčí, F.: *Hegelova filosofie dějin*, Vyšehrad, Praha 1933, str. 45-46

⁸³ Krejčí, F.: *Hegelova filosofie dějin*, Vyšehrad, Praha 1933, str. 22

⁸⁴ Krejčí, F.: *Hegelova filosofie dějin*, Vyšehrad, Praha 1933, str. 41

⁸⁵ Krejčí, F.: *Hegelova filosofie dějin*, Vyšehrad, Praha 1933, str. 49

„Historicista může vývoj společnosti pouze vykládat a všelijak mu napomáhat; tvrdí však, že změnit jej nemůže nikdo.“⁸⁶ Tuto tezi však posléze vyvrátila řada myslitelů, mezi kterými byl i Wilhelm Dilthey.

Gadamer při osvětlování metody interpretace upozorňuje na cizí povahu textu, který neznáme a musíme se k němu nějakým způsobem přiblížit. Dilthey upozorňuje na způsob, jakým interpretaci historie ovlivňuje naše příslušnost k určité pospolitosti. *“Každé slovo...každý historický čin jsou srozumitelné, protože pospolitost se v jejich zvnějšněních spojuje s tím rozumějícím, jednotlivec prožívá, myslí a jedná stále ve sféře pospolitosti a pouze v této sféře rozumí.”*⁸⁷ Takováto jednota je vyjádřením společné platformy a kritérií pro interpretaci. Proto také různé národy rozumějí dané historické události odlišně, což je dáno jejich dějinnou povahou. Skutečnost pospolitosti se upevňuje právě v neustálém zjišťování, co vše společně sdílíme a v čem se domluvíme, není v žádném případě stanovena apriori.

4.2 Hermeneutický problém

Pro hermeneutiku je zcela zásadní moment niterného porozumění dané dějinné události, která není předmětem pouhého deskriptivního vědeckého objasňování, jak tomu je při zkoumání přírodních fenoménů. V těchto úvahách se vlastně jedná o rozlišení povahy exaktní a neexaktní vědy. V případě historické události se tedy primárně jedná o porozumění jejího smyslu, nikoli o pouhé zařazení a popis. Dějinné momenty se tak stávají něčím víc, než pouhými body v čase, ale dostávají lidskou tvář. Dalo by se říci, že se v procesu svého setkávání s interpretem přímo polidšťují. *„Porozumění je poznáním něčeho jako čehosi lidského, jako toho, co má pro poznávajícího smysl, v čem je zkoncentrován lidský význam.”*⁸⁸ Hodnota smyslu události spočívá v tom, že je to smysl ryze individuální a autentický, nikoli univerzální, což by mu ovšem nemělo ubírat na objektivitě, i když to je pravděpodobně neuskutečnitelná ambice.

Ve své snaze o nalezení optimální metody poznání pro duchovědy přichází Dilthey na mezeru chybějící disciplíny. V souladu s Kantovými kritikami poznání si Dilthey kladl za cíl najít kritickou metodu historického poznání, přičemž chtěl využít kritéria, jež byla stanovena již tradiční hermeneutikou. Paul Ricoeur přitom

⁸⁶ Popper, K.R.: *Bída historicismu*, Oikoymenh, Praha 2000; str.46

⁸⁷ Pelcová, N.: *Wilhelm Dilthey – Základy filosofie prožitku*, Kreace, Praha 2000, str. 18

⁸⁸ Pelcová, N.: *Wilhelm Dilthey – Základy filosofie prožitku*, Kreace, Praha 2000, str.55

upozorňuje na paradox v tom, že hermeneutika se snaží rozdíl mezi vědeckým a nevědeckým poznáním zrušit. Dilthey ovšem mnohdy hovoří o hermeneutice jako o umění, což jí přidává mnohem spíše na subjektivitě než na vědeckosti. „*Dějinné porozumění tak rozehrává všechny paradoxy dějinnosti: jak může dějinná bytost dějinně porozumět dějinám?*“⁸⁹ Tato zdánlivě nelogická otázka v sobě nese i problém, zda-li je člověk schopen vcítit se i do jiné dějinné skutečnosti, než je ta jeho. Ricoeur upozorňuje na skutečnost, že hermeneutika má svůj původ v exegezi, z čehož vyplývá její tendence přizpůsobit interpretaci textu jeho myšlenkovému záměru. Ricoeur pak řeší možnost naroubování hermeneutiky na fenomenologii, což vlastně znamená pokus o syntézu epistemologie interpretace a synonymum fenomenologie, tedy ontologie porozumění. V rámci tohoto postupu je pak jednou z možností obrátit namísto podmínek porozumění dějinné události pozornost na člověka, který se takovým poznáváním bytostně realizuje. Hermeneutická metoda využívá poznávající subjekt k porozumění druhé věci. Pokud tento princip aplikujeme na dějiny, jejich poznání se nám otevře, pokud rozklíčujeme dějinnost v sobě samém. „*Může-li se historik poměřovat s věcí samotnou, postavit se na roveň svému poznání, je to proto, že on i jeho předmět jsou oba dějinné povahy.*“⁹⁰ Tento obrácený postup poznávání přes sebe samého je zcela v souladu s Diltheyovou tezí o jedinečnosti poznávající bytosti a neopakovatelnosti dané dějinné, duševní a kulturní situace. „...*co je bytost, jejíž bytí spočívá v porozumění?*“⁹¹ Pokud přijmeme argument, že člověk je povahy dějinné, označujeme tak vlastně poznávající subjekt historika stejnou kvalitou, jakou vykazuje dějinná skutečnost. Existence současná se tak dostává do kontaktu a pomyslné komunikace s existencí minulou, což je ovšem podmíněno schopností transcendence a úniku z vlastního heideggerovského „Dasein“. Dějinnost už tak není pro vědu poznání hlavní přítěží, ale naopak se stává klíčem k odhalení minulosti, protože i ta je stejně jako současnost bytostně dějinná. Celek bytí je proniknutelný pouze v rovnocenném vztahu současného a minulého, protože jediné pak bude komplexním celkem a nikoli pouhou přítomnou existencí, která vzhledem ke svému „dějinnému objektu“ produkuje svazky umělých interpretací. Nejde už zdaleka o vztah vědeckého subjektu, který prozkoumává pasivní objekt, ale vedle

⁸⁹ Ricoeur, P.: *Život, pravda, symbol*, Oikoymenh, Praha 1993, str. 170

⁹⁰ Ricoeur, P.: *Život, pravda, symbol*, Oikoymenh, Praha 1993, str. 174

⁹¹ Ricoeur, P.: *Život, pravda, symbol*, Oikoymenh, Praha 1993, str. 171

sebe stojí dvě jedinečné subjektivní existenciální skutečnosti, aktuální a minulá. „*Otázka dějinnosti již není otázkou historického porozumění, pojímaného jakožto metoda; označuje způsob, jímž existující „je s“ existujícími.*“⁹² Dilthey v tomto smyslu zcela nestaví do opozice povahu poznání přírody a historie, různorodost metod se odráží od odlišného vztahu, který člověk zaujímá k přírodní a dějinné skutečnosti. Hermeneutika si ale takové rozlišení za cíl neklade a stejně tak i Heidegger zůstane u ontologického základu historického poznání, čímž ho ale nijak výrazně nespecifikuje. Jde mu vlastně o velice subtilní pokus o ztotožnění či subsumování historického poznávání pod poznání bytí vůbec. Heidegger si je podle Gadamera silně vědom hodnoty tradice, kterou nedegraduje na nevědeckou, ale označuje ji za nositelku kontinuity našeho pobytu. Vědecké historiografické metody samy o sobě nestačí, optimální je doplnit je o vlivy a interpretace dějinného vědomí, které čerpá z niterného a autentického vlivu tradice. „*Běží o to seznámit se důvěrně s úlohou tradice v rámci dějinného chování a dotazovat se jí na její hermeneutickou produktivitu.*“⁹³ Tradice tedy významným způsobem pomáhá odkrývat významy, na základě kterých můžeme posléze formulovat smysl dějinných jevů. Jak velký je tento „informační“ a hermeneutický potenciál závisí nejenom na míře zakořeněnosti tradice, ale zejména na našem osobním vztahu k ní.

4.3 Postmoderní zlomy

Popřením historicistní interpretace je i Foucaultova postmoderní metoda archeologické analýzy, která se vymezuje proti dějinám idejí, které se snaží o vysvětlení a návaznost jednotlivých filosofických diskursů. Jde o metodu, která narozdíl o historicismu nevidí mezi dějinnými momenty návaznost či převoditelnost. Tato autonomie jednotlivých diskursů popírá historicistní představu o předem stanoveném vývoji. Postmoderna doposud vžitou představu o následnosti a příčině a účinku relativizuje. Hodnotové vzorce a ideály společnosti pak nejsou degradovány na pouhý následek, který bude vrstvou pro další nános. Každá teorie je vlastně vypreparovaným monumentem, který není interpretován v časovém kontextu. V rámci této „archeologie“ tak nemůže dojít k absolutizaci budoucího, jen proto, že překrývá to, co bylo řečeno v minulosti. Hlavním nebezpečím disciplíny,

⁹² Ricoeur, P.: *Život, pravda, symbol*, Oikoymenth, Praha 1993, str. 173

⁹³ Pešková, J.: *Role vědomí v dějinách*, Lidové noviny, Praha 1998, str.32

kteřou Foucault nazývá dějinami idejí, je tedy idealizace toho, co následuje. „Geneze, spojitost, totalizace: to jsou velká témata dějin idejí, a skrze ně tyto dějiny souvisejí s jistou, dnes tradiční formou historické analýzy.“⁹⁴

V ostrém kontrastu se pak jeví mechanismus čisté kauzality, na který upozorňuje Bultmann. Na případný smysl dějin můžeme odvozovat pouze z historických faktů, na základě čeho jsou ale tyto fakta konstatovány? Bultmann se pozastavuje nad objektivitou práce historika, jejíž kvalitu výrazně odlišuje od přírodních věd, s jejichž prostředky by skutečně nebylo nikdy možné historické objektivitu dosáhnout. Vztah historika k onomu smyslu je však dvojího charakteru. „První je takřkajíc perspektiva či hledisko, které si historik volí; druhé bych chtěl označit za jeho existenciální setkání s dějinami.“⁹⁵ Objekt zkoumání a analýzy nelze izolovat od osoby historika, ta se naopak stává integrální součástí výsledné interpretace. Je evidentní, že ono existenciální setkání s dějinami není dosažitelné z objektivně stanovitelné pozice. Je to ale právě význam, který jednotlivým dějinným událostem přisuzujeme, co jim dává smysl. Subjektivita se v tomto smyslu stává vlastně žádoucí a konstruktivní. Historická událost by neměla být redukována na souřadnice prostoru a času. Pro pochopení dějin je taková fixace překážkou a vlastně popřením Foucaultovi archeologie. „Neboť každopádně jsou dějiny pohyb, proces, v němž nejsou jednotlivé události bez souvislosti, nýbrž jsou propojeny řetězem příčina a následků.“⁹⁶ Bultmann hovoří o specifických historických silách, které uvádějí dějinné dění do pohybu. Přezíravé by bylo spokojit se s tezí, že o smysl té které historické události rozhoduje pouze historik, který o ní pojednává. Individualita historika je dokonce podmínkou objektivní interpretace. „Pravé historické poznání právě vyžaduje osobní vklad rozumějícího subjektu, ba přímo bohaté rozvíjení jeho individuality.“⁹⁷ V souladu se svojí eschatologickou orientací však Bultmann dodává, že opravdu objektivní poznání je dosažitelné pouze na konci dějin, kdy se veškeré souvislosti a významy ozřejmí. Tato teze není daleko od historicistního postoje předvídajícího boží království svobody, kdy se završení dějin ztotožňuje se světlem prozření.

⁹⁴ Foucault, M.: *Archeologie vědění*, Praha 2002, str. 209-210

⁹⁵ Bultmann, R.: *Dějiny a eschatologie*, Oikoymenh, Praha 1994, str. 94

⁹⁶ Bultmann, R.: *Dějiny a eschatologie*, Oikoymenh, Praha 1994, str. 94

⁹⁷ Bultmann, R.: *Dějiny a eschatologie*, Oikoymenh, Praha 1994, str. 98

4.4 Interpretace v souvislosti s existencí pobytu

Při interpretaci dějinných událostí a mechanismů lze podle Heideggera vycházet i z existenciálního původu historie. Tento způsob historického poznání a interpretace je žádoucí zejména, pokud už nejsme ochotni respektovat ontologicky zpochybnitelná pravidla tradiční historiografie. Heidegger v této souvislosti upozorňuje že v autentické historii jsou tradičně přijímaná měřítka pravdy jen velmi málo použitelná. „V žádné vědě nejsou „všeobecná platnost“ měřítek a nároky na obecnost...tak málo uplatnitelnými kritérii „pravdy“ jako právě v autentické historii.“⁹⁸ Věrohodná historická věda by měla předkládat podobu minulého jsoucna v nemodifikované podobě, což je možné jen díky tomu, že analyzovaný minulý autentický pobyt už kdysi existoval jako budoucí. Protože je historie v podstatě vědou o dějinách pobytů musí disponovat stejnými prostředky poznání, jako kdyby chtěla poznat pobyt samý. Historie tak vlastně obnovuje bývalý pobyt, aby porozuměla minulému. „...nejenže historické poznání jakožto dějící se počínání pobytu je dějinné, nýbrž historické odemykání dějin samo o sobě...je svou ontologickou strukturou zakotveno v dějinnosti pobytu.“⁹⁹ Heideggerovi teda zdaleka nejde o odvození definice historie ze současné podoby historické vědy, ale chce tento pojem uchopit čistě z pozice své ontologie, k dějinám tedy přistupuje jako k pobytu. Základní podmínkou pak zůstává, aby minulost byla takovému odemčení otevřená. Existenciálnímu odemykání minulosti nejde ani o objevení obecných zákonitostí, ani o analýzu jednotlivých událostí, ale soustředí se na obnovení minulé možnosti. Takový postup je pak maximálně očištěn od subjektivity, protože historik nepostupuje při vysvětlování odehraného ze současnosti do minulosti. Možnost objektivit historie je tedy myslitelná pouze v budoucnostně orientované autentické dějinnosti, která obnovuje bývalé možnosti a nenechá se zmanipulovat dostupností možností dnešních. I k odemykání minulosti potřebujeme určitý hmotný materiál, ten je ovšem pro tuto práci relevantní pouze proto, že pochází z nitra světa, v rámci kterého uskutečňujeme své bytí. Pokud ovšem odkryváme již neexistující pobyt, pohybujeme se v dimenzi bývalého světa. „Sestup do „minulosti“ není uváděn do pohybu teprve opatřováním, tříděním a

⁹⁸ Heidegger, M.: *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 1996, str.428

⁹⁹ Heidegger, M.: *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 1996, str.425

*zajišťováním materiálu, nýbrž předpokládá dějinné bytí k bývalému pobytu, to znamená předpokládá dějinnost existence historika.“*¹⁰⁰ Nezbytný je tedy vztah k minulé látce i skutečnosti, který zdůrazňuje i Dilthey, když akcentuje blízkost existenciální a historické terminologie. Na základě obnovení bývalých možností se buduje i náš respekt a vztah k minulé existenci. Snad nejvýstižněji vyjadřuje komplexnost lidského dějinného a časového pobytu tato Heideggerova teze: „*Pobyt se časí v jednotě budoucnosti a bývalosti jakožto přítomnost.*“¹⁰¹ Autentická existence se tedy nikdy s pouhou přítomnou rovinou nespokojí, ochudila by se totiž o velkou část škály možností a její reálná svoboda by touto eliminací výběru byla omezena. Dějinné založení člověka spočívá v tom, že svůj pobyt realizuje v existenční časové pluralitě. Obnovují minulé a vztahují se k budoucímu, jen tak pochopím své dnešní možnosti.

¹⁰⁰ Heidegger, M.: *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 1996, str.427

¹⁰¹ Heidegger, M.: *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 1996, str.429

5. Kapitola – Dějiny a individuuum

5.1 Osobní smysl dějin

Oproti historicistní představě existence nadindividuálních dějinných zákonů má pro některé myslitele historický vývoj smysl, který formuje a vytváří identita jedince. Člověk v tomto myšlenkovém směru nefiguruje jako objekt přetvářený dějinnými zákonitostmi, ale naopak on sám je subjekt, který dějiny formuje a zcela aktivně ze svého nitra určuje jejich směřování. Wilhelm Dilthey v souladu se svou koncepcí oddělení přírodních a společenských věd řadí historii mezi vědy duchovní, které jsou zcela v rozporu s pasivními metodami historicismu, který například v Hegelově systému striktně odděluje historii od ostatních oborů činnosti lidského ducha. Jedinec sám o sobě nemá takové definici historiografie prakticky žádný význam, protože historie začíná existovat až se vznikem státu v lidské společnosti. „*Existence státu předpokládá osvobození od bezprostřednosti, náhodnosti.*“¹⁰² Citová a subjektivní stránka se tedy na historicistně pojatých dějinách podílí minimálně a je zcela ovládána tlakem společenských tříd a mechanismů. Individuální životy oproti tomu v Diltheyově a Gadamerově filosofii neslouží pouze k sumarizaci a následnému odvozování zákonitostí. Konstruktivní subjektivita je tedy narozdíl od historicismu hodnocena při interpretaci kladně Dilthey jí přičítá dokonce schopnost odhalit příčiny mnoha dějinných fenoménů. „*Cílem takto pojatých dějin nebylo subsumovat to jednotlivé...pod obecné zákony dějinného vývoje. Šlo o to ilustrovat dynamismus lidských osudů, porozumět motivům jednání člověka.*“¹⁰³ V souvislosti s Diltheyovou kategorií duchovnědy je relevantní zmínit i pojem *duch doby*¹⁰⁴, který se ovšem ani v nejmenším nepodobá Hegelovu Duchu představujícímu anonymní neosobní zákon, který určuje směr dějinného vývoje. Naopak jde o ideu charakterizující danou dějinnou epochu, která není vyjádřena společenskými tendencemi, ale je konstituována myšlením a představami autonomních jednotlivců. Pouze součást dokáže adekvátně pochopit celek, který utváří. Celek zde představují dějiny vzniklé z jedinců s bytostně dějinnou identitou. V takové představě se pak ruší distance mezi daností nezlomného dějinného údělu a

¹⁰² Kudrna, J.: *Studie k Hegelovu pojetí historie*, Československá akademie věd, Praha 1964, str. 11

¹⁰³ Pelcová, N.: *Vzorce lidství*, ISV, Praha 2001, str. 91

¹⁰⁴ Pelcová, N.: *Vzorce lidství*, ISV, Praha 2001, str. 92

lidským jedincem utopeným v moři dějinných událostí a zvrátů. Pouze pokud se člověk s dějinami ztotožní, získá potřebný potenciál a svobodu k tomu, aby je mohl ovlivňovat ve svůj prospěch a smysluplně interpretovat. Každý nadlidský princip a zákon jako například onen Hegelův Duch není člověkem interpretovatelný, protože se prostě nachází mimo lidskou existenci, té pak nezbyvá nic jiného, než ho pasivně přijmout a oddat se jeho negativnímu nebo pozitivnímu působení. Dilthey přistupuje k problému z druhého konce. „...člověk nemá dějiny, on jest těmito dějinami. Dříve než studujeme dějiny, sami jsem dějinnými bytostmi a jen proto, že jimi jsme, můžeme také dějiny pochopit.“¹⁰⁵ Při interpretaci významů a motivací historických událostí se tedy postupuje od jednotlivého k obecnému. Stejný postup pak lze aplikovat při analýze jakékoli oblasti lidské „duchovní“, tedy intelektuální a tvůrčí činnosti. Propojenost všech těchto oblastí neurčuje žádný předurčený zákon ale onen Bergsonův vitální elán, který jen spouští řetězec příčin, účinků a s nimi spojených pocitů a nálad doby. Cestou k interpretaci dějinných událostí se tak člověk stává sám pramenem, jeho vnitřní svět je zdrojem poznání o společenských procesech. Dějinná situovanost každého jedince vytváří vztah mezi jím a historií a je cestou identifikace. „*Dějinné vědomí není ničím jiným než poznáním sebe sama. Poznávat totiž nemůžeme jinak než ze své vlastní dějinné perspektivy a jako dějinné bytosti.*“¹⁰⁶ Definice člověka jako dějinné bytosti pak povyšuje lidský druh na něco více než biologický a společenský objekt, člověk se stává strůjcem něčeho tak závažného, jako je obraz dějin, v nichž se zrcadlí všechny lidské hodnoty, preference, motivace a myšlenkové systémy. Fakta tedy představují popis událostí doby odrážející vnitřní tendence každého z nás, nikoli hegelovskou výplň do předem odlité šablony. Paul Ricoeur hovoří dokonce o zvláštním obráceném vztahu, když se náš postoj k interpretované události mění tím, že nás sama událost určitým způsobem v průběhu interpretace oslovuje. Historik pak není vzhledem k interpretovanému materiálu dominantní, ale nechává se jím vést. Zároveň je ovšem nezbytné, abychom k dané látce zaujali kritický postoj, v rámci kterého ji očistíme od nánosů vžitých dogmat. „*Hermeneutický konflikt je nikdy nekončícím zápasem na dvou frontách: je to boj proti klamu i zápas o oslovení.*“¹⁰⁷ Tato ambivalence

¹⁰⁵ Pelcová, N.: *Vzorce lidství*, ISV, Praha 2001, str. 101

¹⁰⁶ Pelcová, N.: *Vzorce lidství*, ISV, Praha 2001, str. 93

¹⁰⁷ Ricoeur, P.: *Život, pravda, symbol*, Oikoymenh, Praha 1993, str. 164

vyžaduje cit pro rovnováhu a empatii, kdy se nám minulost má otevřít k vnitřnímu dialogu, její působení by nás ovšem nemělo zcela zmanipulovat.

5.2 Dějinné vědomí – dějinné uvědomění

Dějinné vědomí předpokládá niterný vztah k tomu, co se v minulosti událo, přičemž tyto skutečnosti reflektuje a promítá je do současnosti. Svě existenciální rozmezí a identitu tedy dějinně uvědomělý člověk na časové ose neomezuje pouze na etapu přítomnosti, ale zabírá i úsek minulosti, a to nejenom té svojí, ale i například národní. Pro hermeneutiku to znamená nadstandardní vztah k minulým událostem, které interpretujeme jako své vlastní, protože jsme s nimi v individuálním vnitřním prožitku ztotožnění. „Člověk „*má vztah*“ k tomu, co se událo, není jen „*ve vztazích*“ k minulému dění, tzn. *dovede vědomí minulého dění a jeho předpokladů využít pro porozumění dnešku.*“¹⁰⁸ Hans-George Gadamer ovšem upozorňuje na poněkud přehnanou Diltheyovu představu o bytostném souznění poznávajícího a poznávané látky. Obě tyto složky sice mají dějinnou kvalitu, to ovšem automaticky neznamená, že se pohybují ve stejných ontologických dimenzích. Tato psychologizující konstrukce pracuje s tak individuálními pocity, že je z vědeckého hlediska naprosto neakceptovatelná. Dějinné vědomí se sice dokáže vcítit do atmosféry a motivací minulé doby, nenechává se ovšem těmito pocity zcela ovládnout či snad manipulovat. Naopak je podrobuje reflexi, což činí i v případě tradice, kterou sice reviduje, ovšem zcela ji z kontextu svého myšlení nevylučuje. Dějinný rozměr humanitní vědy má totiž výrazný zájem na kultivaci tradice, která je snad nejzřetelnějším důkazem a důsledkem lidské historické identity, která je v mnohém založena právě na momentu předáváníí.

Nevyhnutelnost limitace lidského života si člověk uvědomoval odnepaměti. Mnohem déle mu trvalo, než se zamyslel nad svou situovaností v kontextu celku dějin. Tento moment prozření je podle Gadamera zásadní, protože umožňuje relativizaci a odstup od zdánlivě neomylných pravd současnosti, což naší situaci mnohem spíše komplikuje než ulehčuje. Po mýtu a náboženství ztrácíme další opěrný bod a tím je přesvědčení o jednoznačnosti a samozřejmosti naší existence, která se problematizuje tím, že se ukazuje jako bytostně dějinná. „*Dějinným*

¹⁰⁸ Pešková, J.: *Role vědomí v dějinách*, NLN, Praha 1998, str. 26

vědomím rozumíme privilegium moderního člověka, který si plně uvědomuje dějinnost všeho přítomného i relativnost všech názorů.“¹⁰⁹ Při prvním přečtení této teze se nabízí námitka, že by snad stačilo tuto schopnost definovat jednoduše jako nadhled. Ale nadhled člověk získá až na základě nějakého uvědomění a reflexe. Dilthey se pokusil dát pojem dějinného vědomí do analogické souvislosti s Hegelovým absolutním věděním Ducha, který má být již legitimizován předchozími neustále aktualizovanými stádii vývoje neomylnému poznání. Ovšem nakolik podoba tohoto poznání závisí na stádiu, ve kterém se Duch zrovna nachází? Pro pochopení hermeneutické metody je lepší se od Hegela odklonit a upřít pozornost na její principy a mechanismy. Dějiny jsou nepřehledným spletením událostí a souvislostí, přičemž tyto dílčí součásti jsou pochopitelné vždy pouze z perspektivy jich samotných. Aplikace historikova aktuálního úhlu pohledu je pak naprosto nežádoucí a to hlavně proto, že na danou událost působí zvnějšku a nikoli z jejího nitra, které jediné je pro danou věc relevantní. Vnější interpretační paprsek událost přetváří k obrazu naší doby, ale nám jde přeci o to poznat ji takovou, jaká byla ve své době a jaké smysly jí tato doba připisovala. Dilthey byl přesvědčen, že humanitní vědy mají nárok na kvalitu objektivitu, i když nikdy nejsou schopny se zcela distancovat ze své dějinné pozice. „*Úlohou dějinného vědomí je podle Diltheye neustálé přemáhání vlastní relativnosti, na němž se tak zakládá objektivnost poznání v humanitních vědách.*“¹¹⁰ Dilthey se svým prosazováním výrazně „nehumanitní“ metodologie v mnohém přiblížil směru romantické hermeneutiky, která má silnou tendenci ztotožňovat vědecké poznání a dějinnou zkušenost, kterou objektivizuje tím, že do ní promítá ryze přírodovědecké metody. Naopak v rozporu s pojetím studia minulosti jakou dějinné zkušenosti, je Diltheyova metoda dešifrování či rozplétání¹¹¹ minulosti jako textu, ze kterého lze v autentickém prožitku pochopit cokoli, pokud v kódech písma objevím životní postoj dané bytosti. Celé dějiny jsou pak pochopitelné na základě správné práce s textem nesoucím určitý výraz, který v sobě při správném rozluštění a pochopení nese pravdivý obraz své doby. Lidské dějinné vědomí si narozdíl od bezčasého Hegelova absolutního vědomí nemůže zpřítomňovat vše minulé, jeho hodnotou je zcela konkrétní dějinná zkušenost a situace, které ho ovšem nevylučují ze hry

¹⁰⁹ Gadamer, H.-G.: *Problém dějinného vědomí*, Filosofia, Praha 1994, str. 7

¹¹⁰ Gadamer, H.-G.: *Problém dějinného vědomí*, Filosofia, Praha 1994, str. 17

¹¹¹ Pelcová, N.: *Wilhelm Dilthey – Základy filosofie prožitku*, Křeace, Praha 2000, str. 54

poznání. Naopak, pokud si tyto své parametry uvědomí, je na nejlepší cestě pochopit ze svého dějinného nastavení nejenom samo sebe, ale i míru své dočasnosti a partikulárnosti srovnatelné sjedinečnostími dějinnými. „*Toto dějinné vědomí se dnes umí postavit do reflexivního vztahu k sobě a k tradici.*“¹¹² Konečnost člověka tváří v absolutno a pravděpodobnou nekonečnost dějin je nerovným vztahem, z něhož hermeneutika hledá východisko.

5.3 Dějinnost jako kvalita lidského pobytu a existence

Heidegger přichází s existenciálním vysvětlením podstaty dějinnosti našeho pobytu ve světě. Člověk si své reálné možnosti uvědomuje až na základě vztahu ke smrtelné konečnosti, která je situována do budoucna a vnímáním osobní minulost. Člověk sobě rozumí prostřednictvím svých individuálních vnitřních dějin, rozvrhuje se v čase. Heidegger na základě vztahu k minulým možnostem rozlišuje autentickou a neautentickou dějinnost pobytu. Minulé možnosti nejsou přítom v našem rozhodování obsaženy automaticky, musíme se jim otevřít, což předpokládá, že dnešku dáváme i jiné než pouze aktuální významy. „*Je slepé pro možnosti, není s to obnovovat bývalé, nýbrž podržuje a uchovává to, co z bývalého světově-dějinného zbylo jako „skutečné“, jeho zbytky a to, co se o něm běžně ví.*“¹¹³ V tom spočívá autenticita každého jedince, že totiž s dějinnou dimenzí zachází zcela osobitě a originálně a pouze nekopíruje její obecně prezentovaný obraz. Každý den je výsledkem naší předešlé volby. Dějinně autentický jedinec se od minulosti neodvrací jako od něčeho starého a znehodnoceného časem, naopak ne jejím základě volí a rozhoduje se. Dějinné sebevědomí odjímá současnému pobytu kvalitu pouhé přítomnosti, která se úzkostlivě snaží vše očišťovat od nánosů minulosti. Ale je to právě to minulé, k čemu se vracíme, abychom revidovali své někdejší možnosti. Jejich obnovením se seznamujeme s povahou svých dějin a poznáváme je. Hlavní podstatou našeho vztahu k osobní historii je snaha o uchování sebe sama v jisté kontinuitě a kompaktnosti. Pokud bychom lidskou existenci eliminovala jenom na přítomnou rovinu, byla by zcela nesoudržnou a rozpadala by se ve splet' aktuálních nahodilostí. Rozsah mezi minulostí a smrtí je charakterizován rozpřažeností našeho pobytu, která usiluje o jednotu a souvislost naší existence.

¹¹² Gadamer, H.-G.: *Problém dějinného vědomí*, Filosofia, Praha 1994, str.18

¹¹³ Heidegger, M.: *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 1996, str.424

Heidegger tedy věří, že povahu dejinnosti člověka můžeme odhalit skrze analýzu časovosti. Člověk se vztahuje ke smrti a tím vlastně předbíhá čas. Smrt je situována v budoucnosti a pouze pokud ji zahrneme do své časovosti, naplníme tak autenticky svojí dějinnou postatu. „*Jen svoboda ke smrti dává pobytu cíl vůbec a přivádí existenci do její konečnosti.*“¹¹⁴

Naše dějinnost je paradoxně vtělena do okamžiku, kdy zcela změním své aktuální rozhodnutí, když se přeneseme zpět do již prožitého, které na sebe necháme působit. „*Možnost, že historie může mít vůbec nějakou „užitečnost“ nebo „škodlivost“ „pro život“, spočívá v tom, že „život“ je v jádře svého bytí dějinný.*“

¹¹⁵ Heidegger v této myšlence dopadu historické skutečnosti na kvalitu lidského života navazuje na Nietzscheho, který připouští nezbytnost a zároveň i degenerativní vliv minulosti na lidské konání. Nietzsche srovnává člověka s nehistorickým zvířetem, které žije neproblematicky, protože s každým novým okamžikem zapomíná ten předchozí a tudíž není schopno být je minimální reflexe. Jednoduchý člověk mu pak může toto neustále očišťování od tíhy minulosti závidět, protože jen současnost neznehodnocenou reminiscencí včerejších útrap si lze opravdu užít. Pocity štěstí Nietzsche spojuje výhradně s nehistoricky smýšlejícím vědomím, které si umí dokonale vychutnat současnou chvíli. V této souvislosti je pak vyzdvihnuta pozitivní hodnota zapomínání, které člověka regeneruje. „*Člověk, který by chtěl cítit veskrze jen historicky, podobal by se tomu, kdo by byl nucen nespát, nebo zvířeti, které by mělo žít jen ze stále opakovaného přežvykování.*“¹¹⁶

Minulé od jisté hranice přímo pohřbívá současné. Tento bod zlomu, od kterého je už vzpomínka na minulost smrtelnou, má každý národ i jedinec někde jinde. Odolnost vůči dějinám je daná specifickou vnitřní silou člověka. Člověk přesto tvoří v silných okamžicích dějiny, ale nedá se jimi zcela pohltit. Pro pozitivní stav a víru ve věci budoucí je třeba najít bod optima, kdy jsou správně dávkovány historické i nehistorické podněty. Úspěšné fungování národů pak spočívá nejenom v tom, nakolik se navrací ke svým kořenům, ale i nakolik se od nich dokáže distancovat. „*...člověk dovede právě tak dobře v pravý čas zapomínat, jako si v pravý čas vzpomene...že silným instinktem vycítí, kdy je nutno cítit historicky a kdy*

¹¹⁴ Heidegger, M.: *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 1996, str.417

¹¹⁵ Heidegger, M.: *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 1996, str.429

¹¹⁶ Nietzsche, F.: *Nečasové úvahy I.*, Mladá fronta, Praha 1992, str.87

nehistoricky.“¹¹⁷ Největší historické činy byly vykonáno bez jakékoli reflexe do minulosti. Jedinec či národ se v té chvíli soustředí na daný čin a neohlíží se na předešlé. Historické události tedy vznikají v nedějinném vakuu okamžiku. Nietzsche podle kvality, kterou přisuzují současnému okamžiku, rozlišuje historické a nadhistorické osobnosti, přičemž ti první jsou ztělesněním života a ti druzí jsou synonymem naddějinné moudrosti. Historický člověk spoléhá na lepší zítřky a věří v budoucí zlepšení. Každý současný okamžik je tak degradován na očekávání dalšího. Tomuto schématu dominuje myšlenka pokroku v procesu neustálého zdokonalování. Dějiny využívají jen efektivnějšímu nasměrování do pomyslného budoucího blahobytu. Svoji slabost svádí na budoucnost, v jejímž nedohlednu se také vyčerpávají. Jde o jinou budoucnost, než o které mluví Heidegger, protože jeho budoucnost není kontraproduktivní a vysilující ale smrtelná, což lidský čas naopak zhodnocuje v každém okamžiku. Oproti tomu nadhistorický člověk na nic nečeká, žije zcela plnohodnotným plně pochopeným okamžikem a nikoli procesem. „Čemu by mohlo naučit nových deset let, když tomu minulých deset naučit nedovedlo!“¹¹⁸ Pro život je však nadhistorický postoj až příliš radikální a nepraktický, minulost zcela splývá s přítomností, smysl je natolik zřejmý, že se jím už v životě nemá cenu zabývat. Vědeckost, která tento přístup symbolizuje, odebírá historii vztah k životu, pro který je historie jako lék, který v malých dávkách léčí a ve velkých zabíjí.

¹¹⁷ Nietzsche, F.: *Nečasové úvahy I.*, Mladá fronta, Praha 1992, str.88

¹¹⁸ Nietzsche, F.: *Nečasové úvahy I.*, Mladá fronta, Praha 1992, str.92

6. Kapitola – Historický čas

Lidský život – z přírodního času dějinný

Patočka varuje před mechanickým ztotožněním dějin s pouhou vyvíjející se časovou křivkou. Rozluštění jejího vývoje by pak podle Marxe stačilo k poznání celé skutečnosti. Jak by pak ale byly poznatelné fenomény bez vlastní historické identity, jak je tomu například u některých národů. Přírodní čas sám o sobě smysl postrádá, dějiny jsou založeny až na lidském životě, který má sám k sobě vztah svobodně homogenní proud času formuje svým rozhodováním. „*Smysluplné je však dění pouze, kde někomu o něco běží, kde tedy nemáme před sebou pouze konstatovatelné průběhy...*“¹¹⁹ Tím, že své bytí určujeme vlastní svobodnou vůlí, odoláváme nedějinné dimenzi přírodního času. Tato role lidské svobody se však problematizuje například v křesťanské doktríně predestinace, kde se člověk zdá být pouhou loutkou předem nastaveného dějinného vývoje.

Historický čas je ryze lidskou doménou, protože pouze člověk se vztahuje k minulému a budoucímu, což je schopnost, kterou před člověkem žádný přírodní subjekt nedisponoval. „*Jedině člověk je motivován z minulosti a rozvrhován do budoucnosti.*“¹²⁰ Dějiny se tedy rodí až s člověkem. Ovšem je nezbytné upřesnit, že se nejprve tento člověk musí stát reflexivním. Příroda se dotýká dějinnosti pouze pokud zasáhne do vývoje lidské skutečnosti. Hegel hovoří například o přírodních katastrofách, které zasáhnou do lidských dějin v interakci s Duchem, přesto je však nutné konstatovat paralelní existenci dvou dimenzí, dějin přírody a dějin člověka. Žádná přírodní skutečnost nemá dějiny, protože není schopná na tvorbě dějin participovat a nemá žádný prostředek, jak určovat svou budoucnost. Dějinytvorný subjekt má podíl na každé další vzniklé události, oproti tomu přírodní události se dějí samy ze sebe. V dějinném čase tedy existuje přímý interaktivní vztah mezi tím, co se odehrálo, a účastníky dané události, která je produktem jejich činnosti. Vývoj není samovolný, ale je výsledkem lidské činnosti, která už není paralyzována pouhou přírodní dimenzí. „*Dějiny dále znamenají celek jsoucna, které se „v čase“ mění, a situace – na rozdíl od přírody, která se rovněž pohybuje „v čase“ –*

¹¹⁹ Patočka, J.: *Péče o duši III.*, Oikoymenh, Praha 2002, str. 227

¹²⁰ Anzenacher, A.: *Úvod do filosofie*, Portál, Praha 2004, str. 244

proměny a osudy lidí...“¹²¹ Dějinný subjekt se tedy ocitá v situaci umístěné do času. Konkrétní situační konstelace měnící se v čase je zpětně nahlížena prostřednictvím oživení vzpomínky.

Když se Heidegger pokouší vyrovnat s pojmem minulost, užívá příkladu starožitnosti, která patří do světa minulosti a přesto stále existuje v muzejní sbírce. Co ji tedy činí minulou, když se stále reálně vyskytuje i dnes? Lidské artefakty jsou dějinné nejen proto, že jsou už zastaralé a nepoužívají se, ale kvůli své příslušnosti k minulému pobytu. Protože je to až pobyt, který činí pouhé přírodní věci dějinnými. Materiální hmota podléhá sama o sobě pouze času přírodnímu, děje se tak například ve formě koroze. Jakmile se ale tato látka dostane do kontaktu a komunikace s lidským pobytém, stává se dějinnou. Heideggerův pojem světa je v podstatě shodný s dimenzí dějinného času.

Mohlo by se zdát, že pojem přírodního času automaticky implikuje stav lidské přirozenosti. Tuto souvislost však například Hegel zcela popírá, když prosazuje myšlenku, že lidská přirozenost se realizuje na poli dějinného času. „Podle jeho názoru je člověk svobodný a nedeterminovaný, a proto může vytvářet svou vlastní přirozenost v průběhu historického času.“¹²² Jakmile by byl tedy lidský osud předem násilně stanoven, přirozený lidský základ by byl nutně potlačen.

6.1 Událost jako měřítko dějinného času

V dějinách každého společenského celku i dílčího individua se vyskytují zcela zásadní a významné události, jejichž váha jakoby narušila dosavadní harmonický proces vývoje. V těchto momentech je pak identita takového subjektu otřesena nebo naopak upevněna. Zářným příkladem takové destabilizace dosavadního hodnotové a dějinné platformy byla Velká francouzská revoluce, která se od kontinuity s předchozím historickým vývojem zcela distancovala. Takové odmítnutí dějinné posloupnosti se však v důsledku zčásti vymstilo. Ricoeur chápe historické události jednak z pozice ontologie, druhým možným přístupem je pak gnozeologická cesta. Ontologický pohled na věc definuje událost jako něco, co se reálně v minulosti událo a je to právě minulost, která dává události zcela specifickou kvalitu nedostižnou pro cokoli přítomné. „...*uplynulá aktuálnost toho,*

¹²¹ Heidegger, M.: *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 1996, str. 412

¹²² Fukuyama, F.: *Konec dějin a poslední člověk*, Rybka Publishers, Praha 2002, str. 156

co se odehrálo, se považuje za absolutní vlastnost minulosti, nezávislou na našich konstrukcích a rekonstrukcích.“¹²³ Historická událost není přírodním jevem, ale na její historičnosti se podepsal člověk, který se zasloužil o onen fakt, že se v dějinách něco odehrálo. Gnoseologie tedy definuje dějiny jako skutky vykonané cizinci z dob minulých, kteří se od nás odlišují tím, že byli aktivní kdysi a nikoli aktuálně. Ricoeur pak přiznává události vlastnosti jako jedinečnost, neopakovatelnost, náhodnost, které jsou zárukou, že s již uskutečněným nemůže být dále svévolně manipulováno. Do děje historické události už nelze nijak zasahovat, i kdybychom se tak snažili třeba jen prostřednictvím interpretace, událost se navždy propadla do dějinného trezoru. Stejně tak lidské činy nelze kopírovat, či spolehlivě plánovat, což jim přináší bytostnou lidskost a autenticitu. Při poznávání dějinných momentů se můžeme spolehnout na naprostou výjimečnost každého z nich, z čehož vyplývá, že je nesmyslné uplatňovat při jejich zkoumání nějaké absolutně univerzální schéma pro třídění či hodnocení. Z hlediska bytí události tedy Ricoeur hovoří o jakési primární ontologické triádě: „...absolutně odehrané, absolutně uplynulý lidský čin, absolutní jinakost...“¹²⁴ Ricoeur upozorňuje na mnohdy zanedbávaný rozdíl mezi historickou rekonstrukcí události a podobou událost samé. Tyto dvě skutečnosti se mnohdy nepřekonatelně liší a historik mnohem spíše událost posuzuje a hodnotí než popisuje, k exaktnímu popisu totiž nedisponuje dostatečnými prostředky a kompetencemi. Událost sama je nám naprosto nedostupná, protože pochází z nedosažitelné dimenze minulosti. To, co se stalo, nelze tedy v žádném případě reprodukovat. Naše šance jak uchopit událost je tedy omezena na její nekonečnou rekonstrukci. Minulost se tomu, jak ji líčíme, pouze podobá. Abychom ji byli schopni vůbec nějakým způsobem uchopit, musíme použít složitý myšlenkový konstrukt, v jehož kontextu můžeme určitou událost identifikovat a pojmenovat. „Že „tudy prošel Jan Bezzemek“, je historickým faktem jenom na základě jistého souboru intencí, hodnot a motivací, který ten fakt včleňuje do určité srozumitelnosti a souvislosti.“¹²⁵ Historik se nikdy neočistí od faktu, že je v události, kterou líčí, zcela nutně obsažen. Událost je tak nenávratně deformována, protože s ní zachází něco současného, přičemž ona pochází ze sféry historie.

¹²³ Ricoeur, P.: *Čas a vyprávění I.*, Oikoymenh, Praha 2000, str.143

¹²⁴ Ricoeur, P.: *Čas a vyprávění I.*, Oikoymenh, Praha 2000, str.143

¹²⁵ Ricoeur, P.: *Život, pravda, symbol*, Oikoymenh, Praha 1993, str.24

Ricoeur dělí v rámci historiografické vědy historický čas z kvantitativního hlediska. Čas tedy najednou není nahlížen jako homogenní, ale jeho rozsah je ovlivněn významem a obsahem, kterým je vyplněn. „...se rozpadá na mnohost časů odpovídající škále zvažovaných entit: na krátký čas události polodlouhý čas konjunktury, dlouhé trvání civilizací, velice dlouhé trvání sociálního statutu jako takového.“¹²⁶ Uvedená schematizace je dalším jasným důkazem potřeby přizpůsobit si minulé dění aktuálnímu vnímání poznávajícího. Taková kvantitativní měřítka jsou stanovitelná pouze zpětně a tudíž jsou něco umělého, co na minulost roubujeme. Toto pojetí času se pak výrazně liší od subjektivně pojímané a rovněž nehomogenní časovosti vzhledem k lidskému jednání, které pro vědu ovšem není relevantní.

Lineární pojetí času nutí člověka k odpovědnosti a rozvrhování svých aktivit. Na rozdíl od cyklického času jsou už naše skutky definitivní a nezvratné, jsme bytostně ovlivněni kategoriemi dobra a zla. Lineární čas v sobě zahrnuje i čas subjektivní, jedinečný čas každého z nás. Kontrolním mechanismem našeho vnímání časovosti je paměť, která nás zavazuje k odpovědnosti. Za své skutky jsme plně odpovědní, protože už je nebudeme mít možnost napravit v nějakém příštím životě. Evropské lineární pojetí času je započato i symbolizováno náboženskou i filosofickou tradicí. „Zde si... podávají ruku dva pilíře evropanství, hebrejské pojetí dějin a lidského života jako směřování, se Sókratovým pojetím člověka jako konkrétního příběhu v čase.“¹²⁷

Co se týče definice historické vědy a jejího odlišení od věd s obecnými zákony, pracuje ve své analýze s pojmem událost i Karl R. Popper. Specifická povaha každé dílčí události zcela vylučuje tvorbu jakýchkoli historických zákonů, které by si nárokovaly univerzální validitu. Historická věda se zajímá o partikulární událost bez nároku na univerzální platnost popisovaných procesů. Zobecnění patří nutně do oblasti věd jako fyzika či sociologie a jeho aplikace na událost, kterou potřebujeme vysvětlit, by měla být pouze okrajová, jinak je nebezpečná. „Zobecnění náleží prostě do jiné oblasti zájmu, kterou je třeba ostře odlišit od zájmu o specifické události a jejich kauzální vysvětlení, což je věc historie.“¹²⁸ Zobecnování vyúsťuje i k popření hodnoty a autonomie každého z nás, když

¹²⁶ Ricoeur, P.: *Čas a vyprávění I.*, Oikoymenh, Praha 2000, str.151

¹²⁷ Funda, O.A.: *Znavená Evropa umírá*, Karolinum, Praha 2002, str.37

¹²⁸ Popper, K.R.: *Otevřená společnost a její nepřítel II.*, Oikoymenh, Praha 1994; str.225

člověka definuje pouze jako produkt dějinného vývoje, jehož názor i osud je předem, striktně stanoven historickým zákonem. Určité události v dějinách mají ohromný potenciál ovlivnit bytostné potřeby člověka, přičemž jejich základ může být naprosto iracionální. Takto významné události nelze plánovat ani předvídat, prostě se vynoří z dějin a my se ocitáme zcela v jejich moci. Takovým příkladem jsou i procesy vzniku náboženství, které v jediném momentu stáhne masy a dá vzniknout nesmrtelné tradici. „Část lidí se připojí, protože dotyčný zakladatel nebo událost právě zasáhla bod metafyzické potřeby...“¹²⁹ Tradice mnohdy zcela převáží obsah původní události a primárním se stává zejména úzkostlivé uchovávání.

V židovském náboženství přispívá objevení dějinné identity k novému chápání události, ve které je aktivně zpřítomněn Jahve a zároveň je význam tohoto momentu vztažen k momentu konečné spásy. Všechna dílčí utrpení jako války jsou nezbytné a hodnotné pro božský záměr. Dějiny jsou v podstatě součtem negativních a příznivých událostí, jejichž výsledkem bude přechod do dokonalého ahistorického věku. Tato neustálá ubíjející valorizace všech ran osudu je v každodenním životě jen velmi těžko udržitelná a v postatě zbavuje člověka schopnosti rozlišit dobré a zlé.

6.2 Strach z události

Pro historicistní koncepce jako například marxismus nejsou události, tedy ani lidské činy, autentickým projevem shody okolností. Události jsou podřízeny dějinnému cíli a jejich smysl je odvozován pouze od něj. Pro Hegela byla platnost události odvozována z ní samotné. Taková pozice událostem přisuzuje vysokou hodnotu a vliv, který pro lidstvo může být nebezpečný, přestože je paradoxně na cestě k realizaci absolutní svobody. Historicismus pocítuje z dějinné události strach, protože se jí nemůže nijak bránit. Význam události nedává člověk, ale je v ní implicitně obsažen. Člověk v takovém pojetí dějin neznamena nic a proto se jich bojí. Celé národy se děsí při pohledu na svou historickou perspektivu spletenou z událostí, z nichž se nemohou poučit, protože tyto momenty jakoby žily vlastním životem. Historie se tak stává nenáviděnou, protože je lidskému jedinci nadřazena a není zde prostor pro sebemenší dialog. „A jak může člověk snášet dnes, kdy před

¹²⁹ Burckhardt, J.: *Úvahy o světových dějinách*, Melantrich, Praha 1971, str.37

historickým tlakem už není úniku, historické pohromy a hrůzy... když ze nimi nemůže spatřit žádné znamení, žádný transhistorický smysl.“¹³⁰ Mircea Eliade vidí v jasně definovaném smyslu dějin jakousi berličku při překonávání dopadu nepříznivých událostí, u kterých je například v náboženské eschatologii zdůrazněna pouhá dočasnost před nastolením božího království. Stejně tak v cyklicky tradičně pojímaném čase není ani ta nejtragičtější událost fatální, protože je jen nezbytným opakováním jisté předlohy, existenci dějin si takové vnímání vůbec nepřipouští. Historicismus oproti tomu hrůzu z dějin přímo podněcuje, protože nenabízí řešení, jak se nečekaným událostem bránit. K naprostému odklonu od historicistního pesimismu by pak muselo dojít, kdyby se lidstvo v naivní snaze o sebeuchování snažilo dějiny zcela odmítnout a předejít tak očekávané fatální události vlastní likvidace. Příkladem takového chování pak může být tvorba mezinárodního bezpečnostního systému, který se snaží vyloučit hrozbu, která ovšem v podobě nečekané události může přijít bez ohlášení kdykoli. Ve vyhrocených situacích mají národy i jedinci vždy určitou potřebu navracet se k tradičním bezpečným archetypálním vzorcům. Existence události v nelineárním pojetí času nemá autonomní povahu a proto nad námi nemá žádnou osobní moc, která by nás mohla děsit. „...člověk tradičních civilizacích nepřiznával historické události žádnou hodnotu o sobě...“¹³¹ Každé utrpení či katastrofická událost je snesitelná protože archaický člověk zná její příčinu, která je většinou způsobena hněvem vyšších sil. Člověk řeší podobné situace prostřednictvím odpovídajících rituálů, rozhodně je však nezařazuje do nějakého komplexního dějinného celku. Konkrétní událost utrpení archaický člověk navíc chápe jako kontakt s nadpřirozenem, které ho zkouší. Smysl takové události je zcela zřejmý a právě proto nemůže být dějinnou. Dějinná událost něco mění a uvádí do pohybu prostřednictvím konkrétní individuality a ingrediencí historického vývoje.

Pozitivní vnímání negativních událostí je zejména doménou náboženství, kde jsou tyto momenty pocíťovány doslova jako nevyhnutelné a kdyby se neuskutečnily, bylo by to v rozporu s vůlí Boha, který je ohlašuje. Bůh má možnost ovlivňovat dějiny právě skrze události, v rámci kterých vyjevuje svou vůli. V židovské víře to byly právě katastrofické momenty, které jim ukázaly správnou cestu k víře, v klidných fázích své historie se naopak od víry odkláněli. Negativní

¹³⁰ Eliade, M.: *Mýtus o věčném návratu*, Oikoymenh, Praha 1993, str.96

¹³¹ Eliade, M.: *Mýtus o věčném návratu*, Oikoymenh, Praha 1993, str.91

událost má v tomto smyslu výrazný kultivační charakter. V židovském náboženství je historická událost primárně náboženskou událostí, která je předvídána proroky, což je vlastně počátkem přechodu k lineárnímu vnímání času.

6.3 Souvislost historiografie a vyprávění

Vyprávění je vždy pouhou reprodukcí toho, co se odehrálo. Jeho smysl tedy nemůže být ztotožňován se smyslem dějinných událostí. Ricoeur rozpracovává pojem vyprávění nad rámec "běžného chápání tohoto slova. Hlavním momentem deformace uplynulé reality je pak umělé vytvoření zápletkové nadstavby. „V případě vyprávění záleží sémantická inovace v invenci zápletky, jež je rovněž dílem jisté syntézy: cíle, příčiny i náhody jsou díky zápletky shrnuty časovou jednotou celého a úplného jednání.“¹³² Vyprávění je forma, která pomocí syntézy události a motivy spojuje tak, aby co nejvíce konvenovaly se zamýšleným významem. Lze tedy odvodit, k jakým zkreslením může dojít, pokud historiografie využívá vyprávění jako zdroj poznání minulé skutečnosti.

Uchopení smyslu předpokládá osobní podíl na daném ději, ten je ovšem přístupný pouze činnému aktérovi, nikoli vypravěči. „Smysl dění je ve výkonech těch, kdo jednají a trpí, kdežto smysl vypravování je v pochopení logických útvarů.“

¹³³ Vyprávění tedy přisuzuje událostem jiné než původní významy a jako zcela nový logický celek se se zachyceným minulým děním shoduje jen formálně. Dějinná dimenze situací prostřednictvím člověka modifikuje, kdežto vyprávění je její zakonzervování při zachování značného odstupů. Ona absence kontaktu s konkrétní situací pak umožňuje poměrně univerzální srozumitelnost. Vědecká historiografie i vyprávění vždy zachází s časovou povahou zkušenosti člověka. Veškeré události, ať už fiktivní nebo historické, jsou zasazeny do určitého časového kontextu. „...čas se stává lidským časem potud, pokud je artikulován narativním způsobem, a vyprávění je smysluplné potud, pokud vyznačuje určité rysy časově zkušenosti.“¹³⁴ Časovost světa a lidské existence souvisí těsně s jejich dějinností. Podle Ricoeura je historiografie dějinnou disciplínou právě proto, že doposud neupustila vypravěčskou formu, od které je přímo odvozená. Historiografie se úzkostlivě snaží

¹³² Ricoeur, P.: *Čas a vyprávění I.*, Oikoymenth, Praha 2000, str. 9

¹³³ Patočka, J.: *Péče o duši III.*, Oikoymenth, Praha 2002, str. 228

¹³⁴ Ricoeur, P.: *Čas a vyprávění I.*, Oikoymenth, Praha 2000, str. 17

být především vědou, ovšem bez fenoménu formulace a porozumění příběhu, by jen těžko mohla rekonstruovat podobu minulost. Prostřednictvím vyprávění dějin, ožívujeme jejich časový rozměr, protože vyprávění je především proces, který trvá v čase. Historik sice na první pohled zachází s časovými parametry vědecky, ovšem základem této konstrukce dějinného času je původní vypravěčská metoda, která operuje se základními momenty, že se něco odehrálo a kdy. Ricoeur odmítá oba extrémní vztahu mezi dějinami a vyprávěním. Čas historický a čas jednání se ani nepřekrývá, ani nevylučuje faktem, že historický čas je pouhá konstrukce. „*Rekonstruovat nepřímé vazby mezi dějinami a vyprávěním nakonec znamená ukázat intencionalitu historického myšlení...*“¹³⁵ Interpretace dějin popisuje a vysvětluje události, které se dějí v čase, tento čas je však historický, proto musí být uměle rekonstruován, což s sebou nese problém pravdivosti takové rekonstrukce. Pravdu si nárokuje historická věda i fikce, navzájem se tak ovšem zcela kompromitují a hodnotu pravdy podřívají. Pravda je i otázkou důvěry historika ke svědectví obsaženém v pramenu. Kritérium pravdy je obsaženo jak v historikově porozumění smyslu události, tak jejím následném výkladu. V této optice je dost zarážející, že si obrázek o smyslu dějinných momentů tvoříme na základě něčeho tak subjektivního, jakým je historikova zainteresovanost v danou historickou událost. Dokonalé zpřítomnění minulosti vylučuje fakt, že je v dějinném poznání obsažen faktor osoby historika, který je ovšem zcela aktuální. Je dost naivní si myslet, že je minulost dokonale poznatelná, když taková není ani přítomnost. Minulost je jakási paralela k nepoznatelné „věci o sobě“, jejíž podobu lze jen předpokládat. „*Jsou-li dějiny vztahem historika k minulosti, pak ses historikem nemůže zacházet jako s rušivým činitelem, který se k dějinám pouze připojuje a kterého je třeba odstranit.*“¹³⁶ Pokud se pak ptáme na smysl dějin, ptáme se i na smysl stanoviska toho, kdo je vykládal.

Vyprávěné dějiny jsou někdy ztotožňovány s dějinami politickými, to jest dějinami událostí. Takovýto přístup v sobě nese vždy předpoklad původce události, událost prostě někdo zapříčinil. Událost se tak identifikuje a definuje podle příčiny a důsledku svého vzniku, které jsou vždy ztělesněny v osobě nějakého člověka. Klíč k poznání dějin je v souladu s touto myšlenkou vždy nutné hledat v konkrétní osobě. Událost přichází vždy náhle a způsobuje skok v čase. V rámci přesunu

¹³⁵ Ricoeur, P.: *Čas a vyprávění I.*, Oikoymenh, Praha 2000, str. 138

¹³⁶ Ricoeur, P.: *Čas a vyprávění I.*, Oikoymenh, Praha 2000, str. 146

pozornosti od sféry politické ke sféře společenské, je v souvislosti s událostí později před jedincem upřednostňován společenský jev a s ním související nové pojetí času. Například v oblasti ekonomie hovoříme o čase konjunktury. Společenské dějiny tedy logicky preferují společnost a reálný vliv jedince na závažné události nepřipouští. „*Kritika vyprávěných dějin se tak omezuje výhradně na kritiku dějin politických, v nichž má primát jedinec a událost.*“¹³⁷ Individuální dějiny jsou charakterizovány rychlými zvraty, oproti tomu společenské a civilizační dějiny jsou charakterizovány pomalým spádem a dlouhým trváním. Náhlý exces, který by byl způsoben jedním solitérním jedincem už není možný, nezbytné je, aby se pohnula celá těžkopádná společenská masa. Historická skutečnost je tedy posuzována jako společenská, nikoli individuální, což ji činí univerzálnější a v jistém směru i objektivnější, což je zcela v souladu s ambicemi historické „vědy“.

Hegel činí rovnítko mezi dějinami a jejich vyprávěním, přičemž dějinné události jsou tím objektivním a jejich pojmenování je to subjektivní. „*Je třeba předpokládat, že vyprávění dějin se objevuje současně se uskutečněním dějinnými činy a událostmi, je to niterný základ, který je společně vyvolává.*“¹³⁸ V tomto kontextu se tedy jeví časové dimenze události a vyprávění jako shodné.

6.4 Náboženství jako pokus o únik z časovosti

Jeden z bytostně lidských fenoménů, který v sobě zrcadlí kontinuitu člověka napříč dějinami, je právě náboženství. Náboženství je v důsledku své zdánlivé věčnosti v jistém smyslu dokonce naddějinné. Dějinné události, zvraty a vývoj však náboženství latentně mění a vtiskují do jeho struktury další z důkazů o lidské dějinnosti. Náboženství se snaží dotknout se bezčasého absolutna, přesto je ovšem nebytostnějším důkazem historického žaláře, kterému se člověk paradoxně prostřednictvím náboženství chce vzepřít. Analogicky k procesu vzniku státu vidíme již mnohem dříve formování náboženských systémů. Pro vznik náboženství je o ovšem na rozdíl od státu typická určitá nárazovost či dokonce spontaneita. „*Rozhodně vznikla v podstatě jako výtvořiny jedinců nebo jednotlivých momentů, tj. právě ustalovacích momentů, nárazově a paprskovitě.*“¹³⁹ Vznik náboženství nikdy

¹³⁷ Ricoeur, P.: *Čas a vyprávění I.*, Oikoymenh, Praha 2000, str.151

¹³⁸ Pešková, J.: *Role vědomí v dějinách*, Lidové noviny, Praha 1998, str.19

¹³⁹ Burckhardt, J.: *Úvahy o světových dějinách*, Melantrich, Praha 1971, str.37

na rozdíl od mechanismů společenského uspořádání nerespektoval chronologické principy postupného vývoje. V rámci dějinné linie či spirály jsou tedy náboženské momenty spíš izolovanými výkřiky.

Burckhardt rozlišuje náboženství národní a světová, přičemž národní náboženství jsou starší a nesou v sobě mnohem větší stopu dějinnosti. Rozsah existence náboženství se pak kryje s životností národa. Situace vymizení nějakého náboženství při zachování národa, který od něj odjakživa odvozoval svoji identitu je více než nepravděpodobná.

Již ze své podstaty si víra a dějiny výrazně protiřečí. Racionální potenciál dějinám dává oproti víře mnohem větší šance a perspektivy. „*Budeme-li měřit konflikt mezi dějinami a vírou tím, co se fakticky prosadilo..., pak se zdá, že dějiny víru na celé čáře vyvracejí.*“¹⁴⁰ Problém spočívá v tom, že víru nelze soudit z pozice dějinnosti. Pokud chceme v dnešní době přirknout víře určitý racionální smysl, je třeba z našich úvah dějinnou argumentaci zcela eliminovat. Stejně jako lze text Bible vykládat historicky a teologicky, lze k víře přistupovat jako k fenoménu relevantnímu pro určitý úsek minulosti nebo jako k soustavě idejí zcela nedějinné povahy. Ebeling nakonec ale vyvrací svou původní pozici proklamující konflikt víry a dějin, když dochází k závěru, že dějiny na víře participují a utváří ji. Kontinuita dějinného toku se tedy i ve vztahu k víře může jevit jako smysluplná a dává náboženství své opodstatnění. Dějiny hrají zcela zásadní roli v zacházení s tradicí, která je pro víru existenčně nezbytná. „*Víra tedy vzniká a spočívá v dění předávání, tradování.*“¹⁴¹ Víra tedy nestagnuje zakonzervována v textech svých pramenů, ale je v pohybu dějin, které přetváří a podílí se na nich. Tyto tendence jsou dobře vystopovatelné i na dějinách církve, v níž se jakožto ve formalizované instituci víry zrcadlí právě vývoj myšlenek a postojů s vírou spojených. „*...místo odvratu od dějin otevírá víra pravou svobodu k dějinám.*“¹⁴²

Mircea Eliade ve vzniku monotheistických náboženství vidí na rozdíl od Ebelinga moment přechodu od cyklického k nepřetržitému času, který ovšem člověka děsí. Obranu před dějinami poskytuje Bůh, který představuje záruku naddějinného významu katastrofických historických událostí.

¹⁴⁰ Ebeling, G.: *Podstata křesťanské víry*, Oikoymenh, Praha 1996, str. 19

¹⁴¹ Ebeling, G.: *Podstata křesťanské víry*, Oikoymenh, Praha 1996, str.22

¹⁴² Ebeling, G.: *Podstata křesťanské víry*, Oikoymenh, Praha 1996, str.25

7. K Prostřednictvím náboženství se dějiny explicitně projevují, náboženství je jev člověka a lidských dějin. Náboženství přesahuje běžný rámec současnosti a každodenna, zjevuje tak v sobě dějinnou komplexitu. Člověk je tedy bytost dějinná i náboženská, jak pak ale tyto dvě dimenze spolu souvisí, pokud se přímo neshodují? Za shodný rys by bylo možné označit určitou tendenci přesahování sebe sama. V případě náboženství by pak šlo o transcendentní úsilí vůči autoritě a hodnotě Boha, vztahování se k celku dějin by pak znamenalo transcendentní z omezeného prostoru aktuálně žitého. „*Toto sebezpřesahování, toto vztahování se k hodnotám, které jsou vyšší než já, můžeme označit ta transcendentní rozměr života.*“¹⁴³

¹⁴³ Funda, O.A.: De profundis, Pedagogická fakulta, Praha 1997, str. 33

7. Kapitola - Mýtus kontra filosofie - soukromé kontra veřejné - nedějinnost kontra dějinnost

7.1 Cyklické vnímání jako vzepření se dějinností

Tradiční společnosti dějinný rozměr skutečnosti zcela anulovaly. Archaický člověk je tedy ve vztahu k dějinám zcela svobodný. Existence takového člověka po je po uplynutí cyklu očištěna od minulých zážitků a člověk začíná s čistým štítem. Opakování s historií nepočítá, hraje se stále tatáž předloha, jedinec nemá šanci stát se historickým. Určitá averze k dějinné limitaci člověka je přitom více než aktuální. I moderní člověk si svojí dějinnou identitu nepřipouští, protože se tak zříká zodpovědnosti a žije si to svoje pohodlné každodenní heideggerovské obstarávání. Člověk nechce přijmout ani svoji konečnost, ani svoji dějinnou situaci, obojí vzbuzuje úzkost. „*Tyto orientace přezírají nejenom historicismus, ale i historii jako takovou... v nich právem spatřujeme spíše než odpor k dějinám revoltu proti historické době...*“¹⁴⁴ Cyklická struktura je neproblematická a uklidňující, což přesně vyžaduje současná situace naší západní civilizace, která si své dějinné zakotvení uvědomí až v okamžiku, kdy na sebe dějiny upozorní samy například v momentu ztráty domova či střetu s jinou civilizační sférou. Cyklický způsob uvažování, často oživovaný ve službách historismu, poskytuje lepší teoretický materiál pro zdůvodnění některých tragických dějinných událostí. „...*formulace archaického mýtu v moderních pojmech prozrazuje přinejmenším přání najít smysl a transhistorické ospravedlnění historických událostí.*“¹⁴⁵ Událost je tedy vysvětlena v kontextu nějaké nadhistorické konstrukce vydávající se za dějinný zákon. Do jaké míry je však tato regrese konkretizovaná v návratu k představě cyklu řešením se však ukáže až v délce přijímané platnosti takového závěru, který je zpravidla vyvrácen s příchodem další nečekané události.

Odmítnutí ztotožnit se s přírodními cykly představuje u člověka ambici na individualizaci své pozice v časoprostoru. Z bezpečné sféry reálné přítomnosti svou situaci podrobuje abstrakci, jakou se v případě židovsko-křesťanského vyznání stává víra. „*Od „vynálezu“ víry v židovsko-křesťanském smyslu... může se člověk*

¹⁴⁴ Eliade, M.: *Mýtus o věčném návratu*, Oikoymenh, Praha 1993, str.97

¹⁴⁵ Eliade, M.: *Mýtus o věčném návratu*, Oikoymenh, Praha 1993, str.94

odtržený od obzoru archetypů a opakování. bránit proti této hrůze již jen myšlenkou Boha.“¹⁴⁶

7.2 Vznik polis a dějinné veřejné sféry

Hlavní charakteristikou mýtu v kontrastu s filosofií je jeho iracionální základ. Jeho ambicí není motivovat k reflexi, ale má za cíl působit. Každý problém v mýtu je už apriori vyřešen „Mýtus nerozlišuje fakta a význam. Mýtus vypráví a tím, jak vypráví, sděluje události a jejich interpretaci zároveň“¹⁴⁷ Rozkrývat smysly obsažené v mýtu je vzhledem k jeho původní intenci naprosto neadekvátní. Revoluční rozměr filosofie spočívá v otázce a sní spojenou problematizací. Otázkou zůstává, zda-li je filosofie negací a zničením mýtického způsobu sdělení nebo zda-li jej pouze racionalizuje. Mýtus operuje v nedějinném, časově neutrálním prostoru. Minulost má v mýtu pozici čehosi nedotknutelného a zároveň je předlohou pro současnou situaci. Filosofie přichází ruku v ruce s pojmy jako počátek, konec a smysl, což zakládá slovník pro definici lidské dějinnosti.

V návaznosti na vznik řecké polis dostává nový význam i slovo, které již není pouhým prostředkem vyprávění, ale stává se účastníkem diskuse. „Slovo není již rituálním slovem, správnou formulí, nýbrž rozhovorem protikladů, diskusí, argumentací.“¹⁴⁸ Basileus už není naddějinnou božskou autoritou, stává se pouhým byrokratizovaným knězem. V rámci prosazení lineárního vnímání času ho už nelegitimují rituály představující cyklické opakování božských skutků. Veřejný prostor vzniklý uprostřed obce vybízí k iniciativě a k problematizaci doposud automaticky akceptovaného. Veřejná sféra je oproti soukromé sféře jednoznačně dějinná. Dějinnost se rodí s destrukcí palácové struktury a se vznikem veřejného prostranství agory. „Řecké městské obce byly v tomto smyslu prvními dějinnými útvary.“¹⁴⁹ Obec otevírá dimenzi svobody, kterou získáváme, až když si plně uvědomujeme a nahlížíme jsoucí, o které se člověk dříve nezajímal. Teprve v rámci celku obce a jsoucna si uvědomujeme svojí zodpovědnost.

Oblast veřejného prostřednictvím zákona zasahuje i do soukromé sféry. Takový vliv může být považován za legitimní, protože polis není pouhou sumou

¹⁴⁶ Eliade, M.: *Mýtus o věčném návratu*, Oikoymenh, Praha 1993, str.102

¹⁴⁷ Funda, O.A.: *Znavená Evropa umírá*, Karolinum, Praha 2002, str.87

¹⁴⁸ Vernant, J.-P.: *Počátky řeckého myšlení*, Oikoymenh, Praha 1995, str.37

¹⁴⁹ Pešková, J.: *Role vědomí v dějinách*, Lidové noviny, Praha 1998, str.65

jednotlivých oikos. V souladu s Aristotelovým učením o tom, že celek je původnější než část, je totiž polis primárním útvarem. Nově vzniklá volená funkce archonta ruší předchozí statické pojetí moci a uvádí dějinný vývoj do pohybu možností změny a ovlivňováním věcí veřejných. „...arché je pověřením, jež každoročně vychází z lidského rozhodnutí, z volby předpokládající konfrontaci a diskusi.“¹⁵⁰ Periodicita volby se zcela liší od mytologické cykličnosti, protože implikuje nepředvídatelný vývoj a potencionální problémy, které ovšem zhodnocují případnou lidskou intervenci.

7.3 Patočkovo objasnění „mytického rámce“ řecké filosofie

Patočka v mýtu rozhodně nespatřuje berličku, ba právě naopak, mýtus odhaluje krutost a bezvýchodnost lidské existence. „Mýtus..., to je tohle tvrdé vědění, nebo chcete-tvrdá odhalenost naší odhalenosti.“¹⁵¹ Člověk je vystaven celku světa, který se mu jeví, přičemž všechny skutečnosti kolem jsou nějak reflektovány, nazírány, hodnoceny. Kromě jediné – prvopočáteční. A v této situaci potřebuje mýtus, protože mýtus je představitel pravdy a bez té lidská bytost žít nemůže, je pro něj pevnou půdou pod nohama. Tento vztah člověka a mýtu je přitom zcela přirozený, pakliže se někdo pokouší nějaký mýtus lidem vnutit, jedná se zpravidla o nebezpečnou ideologii, která zneužívá vrozené lidské úcty k principu pravdy. Tuto podobu celku odkrývá jak pravěký mýtus, tak řecká filozofie. Filozofie jde ale ještě dál v tom smyslu, že nabízí řešení pro ty, kteří od této komplexní vize celku světa z nevědomosti odhlížejí. Optimální vize celku je již od dob Hérakleita a Sókrata spatřována v obci. Roztroušenost, a dá se říci i chaotická oddělenost kočovného života nejstarších lidských uskupení, je vystřídána životem v permanentní pospolitosti. Snad náhodně Patočka vybírá tři mýty, jejichž principy položily prazáklad řecké filozofii – Biblický mýtus, Epos o Gilgamešovi a mýtus o Oidipovi. Biblický příběh hned na svém počátku vrhá člověka, který je ukolébán harmonií ideálního uspořádání ráje do chaosu, člověk ztrácí onu pevnou půdu pod nohama. Další důležitý moment nestává, když Gilgameš založí město, které své obyvatele spoutá včetně jejich pudů, ale člověk o sobě najednou ví, poněvadž si uvědomuje svojí pozici, právě skrz hranice, ve kterých má povoleno se pohybovat.

¹⁵⁰ Vernant, J.-P.: Počátky řeckého myšlení, Oikoymenh, Praha 1995, str.33

¹⁵¹ Patočka, J: *Péče o duši II.*, Oikoymenh, Praha 1999, str. 191

Míra prožitku se stává větší. Jídlo si také mnohem více vychutnáme v situaci, kdy k němu máme omezený přísun, než když bychom disponovali jeho neomezeným množstvím. Dualita fungující v rámci světa obce je plně odhalena až momentu, kdy si uvědomíme faktor obrany obce a nebezpečí s touto obranou spojené. Užíváme výhod a jistot, přičemž jsme ale vystaveni neustálému riziku likvidace.

V jistém smyslu se dá říct, že vlastně žijeme v mýtu neustále, protože jsme soustavně obklopeni onou komplexní zjevností světa, která je ale složena ze dvou naprosto rozdílných a protichůdných dimenzí. Na jedné straně žijeme chráněni jistotou svého nejbližšího okolí, na jehož principy se můžeme spolehnout, které nás nezklamou, dobro bude dobré a zlo bude zlé, můžeme s tím už předem počítat. Pokud bychom tuto sféru aplikovali na svět knihy *Babička*, jedná se o zjevovanou skutečnost prostředí Starého bělidla, zámku a poměrů zde panujících. A pak je tady ona druhá, temná dimenze *Viktorky na splavu*, která reprezentuje onu negativní sílu, se kterou se musíme celý život konfrontovat, nikdy nevíme, kdy se vynoří a pokusí se nás zničit. Tato síla ohrožuje teplo našeho pracně vydřeného každodenního a ruší řád našeho konkrétního světa. „...*polarita toho druhého, cizího, nočního a naproti tomu toho domácího, pevného, denního, a zprostředkováním mezi nimi.*“¹⁵² Abychom však věděli pravdu o celku, musíme akceptovat obě dimenze, protože ta naše není ani zdaleka tak pevná, jak by se mohlo zdát. I proto se podle Patočkovy interpretace *babička* v románu tak usilovně každé ráno modlí. Neustálé uvědomování a konfrontování obou těchto složek jednoho celku naší reality vyžaduje právě péči o duši, díky které přijmeme do naší reality i to negativní a nerezignujeme na svět po vyhnání z ráje, či ztrátě květiny nesmrtelnosti. Svě úsilí nevzdáme ani po zkušenosti s Oidipovým osudem, který je vyhnán z obce, kterou prve zachránil. Pokaždé to byl ale jiný Oidipus, jinak odhalený. Na jeho osudu se ukázalo, že aktuální odhalenost, kterou považujeme za pravdivou, se může kdykoli ukázat jako naprosto lživá a náš život se sesype jako domeček z karet. „*To co bylo záměrem, co tento mýtus ukazuje, je protiklad odhalenosti v odhalenosti samé, to je ten blud o dobrém a zlém*“¹⁵³ Jistota naší pohodlné teplé, ale páchnoucí všední jistoty se nám může jednou vymstít, tím že toto naše doupatko ztratíme, tak jako Oidipus ztratil svojí obec. Stejně tak dopadl i Sókrates, který se celý život snažil druhé probudit z dogmatického spánku o dobrém a zlém, je potrestán za nahlédnutí,

¹⁵² Patočka, J: *Péče o duši II.*, Oikoymenh, Praha 1999, str. 189

¹⁵³ Patočka, J: *Péče o duši II.*, Oikoymenh, Praha 1999, str. 191

kterým se snaží otevřít oči spícím. V tomto momentu se už začínají rýsovat pokusy o koncepci takové obce – státu, který by Sókrata a potažmo ani Oidipa neodsoudil, protože by byl spravedlivý. A pokud by se nepodařilo takový právní stát vytvořit, nesmí se přestat v úsilí o vytvoření dalšího. Nutné je setrvání v pohybu, který je analogický k pohybu péče o duši. Neustálé vytváření dalšího úsilí bez ohledu na výsledný produkt, smysl je totiž v oné cestě, která je ztělesněna i v evoluci lidské společnosti. Stagnaci tohoto vývoje v podobě válečných zvěrstev 20. století lze vysvětlit právě momentem zneužití mýtu v podobě ideologie, na které Patočka upozorňuje. Mýtus je zkrátka přítomen dodnes, není to tedy žádný archaický pojem, jak by se mohlo zdát.

7.4 Rozdíl mezi mytickou a filozofickou vizí světa – počátky péče o duši

Problém mýtu tkví v jeho neaktuálnosti, která je zapříčiněna minulou dimenzí mytického času. Lidská skutečnost pak již byla pouhou kopií mytického originálu. A kopie se přece ani nemůže snažit o nějaké korekce v rámci sebe sama, přestala by být kopií, což je jediný smysl její existence. ... *...filosofie vzniká podle mého názoru přesunem z dimenze minulosti, která je sférou mytické fantazie, mytického nerozlišení mezi bytím v originále a bytím v sekundární formě takové právě pouze představové deficiencie, do aktuální přítomnosti.* ¹⁵⁴ Díky filosofii už není ona zjevnost (= to, jak se nám věci jeví) pouze ve světě bohů, kam mytický hrdina jaksi náhodou zabloudí, ale je všudypřítomná a my ji můžeme odkrývat nikoli náhodně, ale prostřednictvím péče o duši i naprosto záměrně. Oidipovi byla bohy v jednu chvíli vnuknuta jasnost, on s ní osvobodí Théby, ale posléze se ukáže, že to bylo pouhé zabloudění do jasnosti bohů, že si ji ve skutečnosti jen půjčil, ale nedisponuje s ní, pouze v ní bloudí. Minulý rozměr mýtu tkví i v jeho charakteru zakládání. To, co jest, je tady proto, protože někdy v minulosti, bylo něco jiného, co to způsobilo. Jinak řečeno mýtus poskytuje stereotyp, vzor, určitou startovní čáru v řetězci zdůvodňování.

Zajímavou interpretaci mýtu nabízí Johann G. Herder, který mýtus přirovnává k přípravnému dětskému snění, po němž následuje filozofická dospělost. I tento příměr v sobě však nese aspekt mytické pasivní nevědomosti, stejně jako do

¹⁵⁴ Patočka, J.: *Péče o duši II.*, Oikoymenh, Praha 1999, str. 199-200

mýtu, tak ani do snu člověk nezasahuje. A to ne proto, že by snad nechtěl, ale prostě proto, že takovou možnost nemá a i kdyby ji měl, tak o ní zkrátka neví. Mýtus je také způsob vysvětlení přírodních jevů, který se u různých národů liší.

Mýtus se neptá, neodpovídá na otázky, ani se ničemu nediví. V jeho prapříběhu je obsaženo vše, co je třeba vědět, ptát se za tento horizont je nepřipustné. Filosofie naopak žasne a předmětem jejího úžasu je ukazující se ontologické tajemství celku, které mýtus zjednodušil do podoby triviálního příběhu. „Mýtus je vyprávění příběhu: má řešení... již před každou otázkou a tím otázku potlačuje.“¹⁵⁵ Mýtus člověka nechal v pasivním údivu a strachu z intervence. Až filozofie interpretovala obsah mýtu pouze jako část cesty za bytím. Člověk začal hledat vztah lidské bytosti k bytí a stal se tak vlastně nesmrtelnou duší, protože bytí nikdy nezaniká. Ujasňování pozice člověka mezi polohou dobra a polohou zla je péčí o duši, jejíž činnost se dá vysvětlit ve dvou rovinách, démokritovské a sókratovsko-platónské. V prvním případě pečujeme o duši, abychom v našem poznání neztratili kontakt s celkem – universem a to i za cenu izolace od obce, ke které je Démokritos skeptický a považuje ji spíše za rušivý element. Druhá koncepce sleduje duši jako takovou v jejím pohybu, pro který hledá vhodné působiště v podobě spravedlivé obce. Nezajímá ji už pouhý pozemský život, ale počítá i s životem věčným.

Filosofická reflexe nesleduje pouze důsledek v projevu toho, že se něco ukazuje, ale i proces a povahu ukazování samotného. „Nedovede je vždy se vši jasností rozlišit, ale vidí je obě. Vidí tu zvláštní dvojsmyslnost...“¹⁵⁶ Dříve než se začneme zkoumat struktury různých jsoucen, je třeba rozšířovat struktury našeho objevování. Tento dualismus mýtu chybí. V předfilosofickém období chyběla reflexe celku, dokonalé podoby však nedosáhla doposud ani filozofie. Rozdíl je ale v tom, že filozofie se vůbec o ozřejmení struktur a smyslu celku snaží – vytrvale a kontinuálně. Filozofie je pouhou ideou, která byla v Evropě živena z generace na generaci, tato neustálá kontinuita přenášení filozofických myšlenek, snaha o jejich pochopení a rozvíjení tradic dala vzniknout unikátní evropské civilizaci. Patočka často v souvislosti s termínem péče o duši hovoří právě o pojmu Evropa, nikoli však v geografickém či politickém slova smyslu. Evropou míní dějinnou dimenzi, v jejíž kulturně-myšlenkové konstelaci se péče o duši vyvinula. „...Evropa je

¹⁵⁵ Patočka, J: *Péče o duši II.*, Oikoymenh, Praha 1999, str.102

¹⁵⁶ Patočka, J: *Péče o duši II.*, Oikoymenh, Praha 1999, str. 201

historickou skutečností, výsledkem postupného rozšiřování pole dějin.“¹⁵⁷ Evropa odjakživa stála na dvou pilířích: racionálním řeckém a duchovním hebrejském (jiní autoři označují v rozporu s Patočkou za bázi evropské civilizace právní kulturu Římské říše). Odcizení Evropy dvacátého století těmito základními bázím je Patočkou označováno za zánik Evropy. „...zjevnost, kterou mýtus vidí jako sféru bohů, do níž člověka zabloudil, se tedy stává něčím, co se pouze nevypravuje, nýbrž co v celé síle ohromující přítomnosti je zde.“¹⁵⁸ Motivem vzniku Evropy ve smyslu vzniku unikátní myšlenkové struktury založené na zdokonalování uspořádání tedy byla péče o duši v podobě reflexe, jejíž ambicí je, aby se svět ukázal a zpřítomnil jako celek. Minulost získává s příklonem k filosofii dějinnou povahu, již není mýtickým synonymem neaktuální přítomnosti.

Mýtus vyprávěl minulou událost, která značila to, že věci *jsou*. Filosofická reflexe neukazuje pouze věci jako části celku, ale celek sám. „Svět se ukazuje – to znamená, že ve světě je něco takového jako ukazování se, jako fenomenalita, jako projevení se.“¹⁵⁹ My ale nejsme v pozici mýtických bohů, kteří byli tvůrci onoho ukazování se, my jsme pouze jeho pasivními příjemci. V jistém smyslu ale filosofická reflexe (projev péče o duši) navazuje na původní mýtický mechanismus. Že totiž člověk je do světa pravdy, tedy do světa, který se ukazuje, pouze na chvíli vpuštěn, přičemž mu tento svět nepatří, náleží bohům. Jsou to totiž pouze oni, kdo jsou schopni vidět svět v celku. Pokud bychom chtěli tuto úlohu bohů v mýtu aplikovat do světa filozofie, pak taková úloha náleží reflexi a její absolutizaci. Tedy v co nejbližším přiblížení se pravdě pomocí neustálé péče o duši.

Už Hérakleitova teze o koexistenci odkrytosti a skrytosti a Parmenidova myšlenka o absolutní pozitivitě celku, který ani nevznikl, ani nezestárnul, vyžaduje podmínku nekonečného odůvodňování.

7.5 Přítomnost věčného u Démokrita

Dle Démokritova učení o poznání se nám svět ukazuje zkresleně, člověku je znemožněno nazírat na věci tak, jak v rámci celku jsou. Celek k nám posílá pouze jakési své zástupce. Úkolem filosofa je toto pokřivení vyrovnat a vytřídit to

¹⁵⁷ Pešková, J.: *Role vědomí v dějinách*, Lidové noviny, Praha 1998, str.65

¹⁵⁸ Patočka, J: *Péče o duši II.*, Oikoymenh, Praha 1999, str. 200

¹⁵⁹ Patočka, J: *Péče o duši II.*, Oikoymenh, Praha 1999, str. 211

podstatné z toho kvanta, co se nám ukazuje. Kritéria pro takovou selekci však nelze hledat pouze v tradici, jako tomu bylo ve světě mytickém, kdy bylo to, co je dobré a špatné předem dáno. Mytický svět byl sledem pravidelně se opakujících světů v rámci s přesně vymezeným počátkem a koncem. Démokritos jako první přichází s představou plurality světů, kdy současně existuje více světů v nekonečném a neohraničeném prostoru. Mýtus zná pouze pluralitu v časovém toku, pluralita Démokritových světů je pluralitou přítomnosti. „*O co běží teď? Dostat zase pevnou půdu pod nohy.*“¹⁶⁰ K nalezení věčně přítomného základu – tedy toho podstatného z naší přítomnosti, je zapotřebí unikátní a neúnavné síly, která bude po opuštění mytického výkladu světa hledat novou bázi naší existence. Onou silou je duše, která ovšem nespí jako v mytické době, ale je naopak permanentně bdělá, je podrobena neustálé disciplíně – péče o duši. Tento jev se u tradičně materialisticky vnímaného Démokrita skutečně vyskytuje, ač je opsán jinými slovy. Ze samotné podstaty duše vyplývá, že je zaměřena na odkrytost věcí, které nám okolí poskytuje. Pokud se nemá duše zkazit, musí se neustále starat o tuto pravdu přítomného, morálka pravdy je u Démokrita vůbec nevyhnutelná a to za všech okolností. Démokritos ještě před Platónem formuluje tezi, že bezpráví je lepší snášet, nežli páchat. Démokritos hlásá intelektuální izolaci a sobectví bez rodiny a praktického života, jen tak je podle něj možno si udržet čistou duši. Narozdíl od Platóna nepřichází s takovým řešením uspořádání obce, ve které by se dala péče o duši plnohodnotně realizovat, přičemž by tento proces nebyl nijak rušen, ba právě naopak – byl by podporován. V této souvislosti je však třeba vzít v potaz odlišné podmínky, v nichž oba myslitelé působili. Démokritos žil v menším periferním městečku, které nezasahovaly trendy tehdejšího řeckého městského života. Opakem byly Athény – Platónův domov a zároveň princip, který ve své práci ustavičně reflektoval.

Člověk se má starat o duši, aby byl schopen žít z věčného a ne pouze živočišné a pomíjivé přítomnosti. Té se ale zcela vyhnout nelze. Jak bychom například vnímali trpkou chuť, která nekonečně proměňuje své definice a vlastnosti? Musíme postihnout alespoň onu podstatu – trpkost. Kvůli tomuto schématu je Démokritos často napadán pro simplifikaci.

¹⁶⁰ Patočka, J: *Péče o duši II.*, Oikoymenh, Praha 1999, str. 216

8. Kapitola - Počátek dějin – problematizace a boj o uznání

8.1 Odkdy jsme dějinní?

Dějiny jsou bytostně lidský fenomén, to ale ještě neznamená, že být člověkem automaticky znamená být dějinný a mít dějiny. S takovouto simplifikací pracuje čistě evolucionistická vize, která pojem dějin ztotožňuje s přírodním a navazujícím společenským vývojem. „...směšování přírodní evoluce s dějinami a navazování lidských dějin na evoluční proces v přírodě musí v posledním rezultátu vést k naprosté nejasnosti o tom, co je příroda, i o tom, co jsou dějiny.“¹⁶¹ Lidstvo od počátku nesjednocovaly společné dějiny, vzájemná příbuznost byla omezena pouze na zařazení do stejného živočišného druhu. Se sjednocením minulosti lidstva a definicí počátku dějin přišlo křesťanství, které uvedlo společnou úlohou naplnění spásy. Počátek dějin symbolizuje vyhnání z ráje bezčasí do dějinné dimenze, která je cestou do bezčasí nastoleném po okamžiku spásy. I když jsou křesťanské dějiny lineární, jsou jakoby ohraničené. Svatý Augustýn situuje počátek dějin do chvíle prvního hříchu, kdy byl započat dějinný proces uskutečňující se na cestě ke spáse.

Dějinnými se stáváme až svou aktivitou, která ovšem nemá pouhé subjektivní motivace. Pro vznik dějinné dimenze je zcela zásadní moment vzniku veřejného prostoru, který je chápán jako lidský výtvar, nikoli jako výtvar nadlidské autority. V takovém prostoru má již lidský jedinec zcela konkrétní úlohu, která má potenciál ovlivnit situaci dalších generací. Lidské dějiny tedy vznikají až v možnosti ovlivnit chod věcí, které byly doposud staticky zakonzervovány v řádu diktovaném shora. V tomto kontextu pak vychází najevo, že některé části lidstva dějiny vůbec nemají, protože je aktivně nespoluutvářeli. Počátek dějin lidstva představuje pro Patočku počátek smysluplného lidského konání s určitým cílem. Člověk začíná zakládat něco, co má kvalitu trvání a nevychází z pouhé potřeby. Trvalost výsledných pořádků pak není pozorovatelná pouze v anonymitě za dveřmi domácností, jak tomu bylo v neproblematické skutečnosti starověkých říší, kde i umění bylo realizováno při absenci řešení kontextu v celku. „Zatímco egyptské uspořádání přijímáno a pasivně prožíváno po tisíciletí bez otázky a neproblematicky, je polis od počátku vystavena problematizaci a nemůže se

¹⁶¹ Patočka, J: *Péče o duši III.*, Oikoymenth, Praha 2002, str. 283

zachovávat, aniž se sama stává tématem myšlení, problémem.“¹⁶² Neproblematický diktovaný řád jsoucna je nahrazen pouhým nejednoznačným, natož svobodným přístupem ke zjevování jsoucna.

Počátek dějin nemá podobu první tradované události, ale je situován do momentu, kdy lidské konání začalo být smysluplné. Smysluplnost je naplněna až ve vztahu subjektu k sobě samému a následném vztahování se k ostatním s cílem svobodně ovlivnit svojí budoucí situaci, která už má tentokrát „šanci“ lišit se od té předchozí. Před vznikem řecké polis máme sice rozsáhlé popisy událostí a vládcovských rodokmenů starověkých říší, ovšem postrádáme individuální svobodné sebepojetí. Svět a říše je v podstatě totéž, panovník a nejvyšší princip jsou shodné a stejně jako je svět nekonečný, tak i říše se překrývá s věčností. „*Neexistuje tam ostrý předěl mezi tím, co je lidské dílo a tím, co je od přírody zde a dáno.*“¹⁶³ Patočka se liší od Hegela v názoru na existenci svobody u despotického panovníka, který je v Hegelem definovaném orientálním stadiu jediný svobodný člověk. Ovšem Patočka upozorňuje na natolik absolutní vyloučení osoby vládce ze společnosti, že termín svobody je irelevantní, protože svobodný můžu být pouze vůči někomu. Čas přírodní splývá s lidským, což člověku prakticky znemožňuje rozjet dějinný pohyb.

Patočka vymezuje zrod dějinné dimenze nikoli z hlediska počátku platnosti kauzální chronologie, ale za zcela zásadní považuje způsob, jakým vzniknuvší veřejný společný prostor osvětluje a vyjevuje jsoucno. „*Je to počátek sounáležitosti, která neznámá chronologickou následnost; počátek dějin spolu s počáteční otázkou a z ní pocházejícím základním rozhodnutím o smyslu otevřené oblasti patří k sobě...*“¹⁶⁴ Počátek dějin tedy není bodem na časové křivce, ale je bytostně lidským rozhodnutím, které je v režii člověka a nikoli v režii Bohů či nějaké nedostižné posvátné vládnoucí autority. Důvod založení polis a vzniku historické reflexe spočívá v otázce, z níž však rozhodně ještě neplyne poznání o jednoznačné správnosti tohoto uspořádání. Otázka zůstává navždy otevřenou a tímto otvorem má možnost proudit dějinná změna, uzavření by znamenalo konec dějin a konec problému.

¹⁶² Patočka, J: *Péče o duši III.*, Oikoymenh, Praha 2002, 237

¹⁶³ Patočka, J: *Péče o duši III.*, Oikoymenh, Praha 2002, str. 290

¹⁶⁴ Patočka, J: *Péče o duši III.*, Oikoymenh, Praha 2002, 236

8.2 Počátek dějin jako počátek konfliktu

Dějinný život v rámci řecké polis je vyjádřen i v neustálém sváru, který dává událostem spád. Tento konflikt se začíná odvíjet v momentě, kdy se objevila větší ambice než pouhé pohodlné udržování života. Tuto ambici sdílí jen určitá část jedinců, kterým zbylá většina v rámci rodinného materiálního obstarávání umožňuje svobodnou aktivitu v rámci obce, která je dějinná protože kontinuálně přetrvává. Narozdíl od soukromého předdějinného prostoru jsou události z života polis uchovávány v paměti, aby mohly být zahrnuty do budoucích situací a úvah. V tom spočívá jejich dějinnost, že totiž nejsou pouhou samozřejmou spotřebovanou materií každodenního. Dějiny tedy není nutné chápat jako cestu pokroku, ale jako neustále provokující lidské svědomí, které se od jisté doby nespokojí s uzavřenou soukromou stagnací a úpadkem, ale funguje jako motor historického směřování. Člověk se nikdy nechce vrátit zpět, takové ponížení je zkrátka v rozporu s jeho podstatou, brání se svým chybám a bojuje s regresí, jejíž riziko si neustále uvědomuje. „*A je otázka, zda dějiny vůbec není třeba chápat z tohoto hlediska... skromnějšího, ale vykazatelného, že totiž člověk se vždycky znovu nějakým způsobem staví proti ustavičně hrozícímu úpadku v životě jednotlivce i společnosti.*“¹⁶⁵ Dějiny jsou pro Patočku otevřeností pro nejistotu noci, které se civilizace Západu definitivně otevřela v cela ostrém předělu mezi mytickým a filosofickým myšlením. Od tohoto zlomu spolu však tyto dvě koncepce nepřestaly válčit. Dějinný pohyb je tedy paralelní se svárem nekončící reflexe a dogmatizace. V této definici se tedy evidentně překrývá vznik filosofie se vznikem dějin. Konflikt je patrný i v prvních bojových a válečných potyčkách mezi skupinami lidí, které už nejsou motivovány pouhým získáním kořisti či obranou obydlí, ale mají vyšší nepřirodní a tedy dějinný cíl. V tomto okamžiku se setkáváme s prvním dějinným člověkem, tedy s člověkem, kterému jde o něco víc než o pouhé bezprostřední zachování života. Společně s historickou epochou se objevují bytostně lidské charakteristiky jako sebeúcta či potřeba hodnoty, které odrážejí vnitřní boj člověka se sebou samým a se zvířetem v sobě samém. Fukuyama upozorňuje na paradox, že v době dostatku v zemích západní civilizace, kdy by tento lidský potenciál mohl být maximálně rozvinut, lidé liberální společnosti na potřebu uznání mnohdy

¹⁶⁵ Patočka, J.: *Péče o duši III.*, Oikoymenh, Praha 2002, str. 293

zapomínají a navrací se tak do nedějinného času primitivního obstarávání. Aktualizuje se tak ona známá Kantova teze, která nevylučuje možnost špatného člověka a dobrého občana v jedné osobě. „...Hegel chápe člověka jako morálního činitele, jehož specifická důstojnost souvisí s vnitřní svobodou...Právě tento morální rozměr a úsilí o jeho uznání pohánějí dialektický proces dějin.“¹⁶⁶ Morální potenciál člověka tedy za předpokladu, že je správně rozvíjen, jako první impuls rozjíždí a jako palivo pohání chod dějin. Pokud tedy ambice uznání vlastního hodnotového založení v důsledku přebytku či nedostatku zmizí, vracíme se opět do čistě biologického bezčasí.

8.3 První člověk

Pokud vyjdeme z Hegelovy představy předdějinného stádia, má člověk z počátku dějin ještě hodně společného s přírodní a tedy ahistorickou skutečností. I když Hegel striktně odmítá možnost nesvobodného přirozeného stavu, jeho obraz prvního člověka se tomuto obrazu výrazně podobá. Fukuyama v názvu své knihy použil v reakci na pojem prvního člověka formulaci poslední člověk, která má být výrazem na naprostou eliminaci polarit z lidského života. Podle stejného schématu je pak první člověk subjektem, který se s výraznější polaritou ve svém životě ještě naplno vyrovnávat nemusí. Tento lidský počátek ale zcela bytostně touží po uznání druhých, vyjádřeno jinými slovy, člověk je tvorem společenským, což nutně předpokládá i jiné než čistě biologické potřeby. Počátek lidských dějin se kryje se vznikem fenoménů, jakými jsou lidské sebevědomí, hrdost, ambice či seberealizace. „Mluvit o „původu“ sebevědomí tedy nutně znamená mluvit o boji na život a na smrt o „uznání“.“¹⁶⁷ Tento zcela nepostradatelný moment uznání je evidentní i v chronicky známém Hegelově obrazu pána a raba. Pán je ve své „funkci“ spokojen pouze proto, že existuje nějaký rab, který ho uznává. Stejně tak otrok nalézá opodstatnění své situace v tom, jak si vysvětluje postavení svého pána, kterého ctí, protože narozdíl od něj není sám ochoten riskovat v boji život. Člověk primitivní společnosti se pouští do soubojů s druhými v touze být uznán jako lidská bytost, která je ochotna na rozdíl od kteréhokoli jiného tvora nasadit svůj život. „*Touha po*

¹⁶⁶ Fukuyama, F.: *Konec dějin a poslední člověk*, Rybka Publishers, Praha 2002, str.164

¹⁶⁷ Fukuyama, F.: *Konec dějin a poslední člověk*, Rybka Publishers, Praha 2002, str.149

uznání...je prohlášena za primární hybnou sílu lidských dějin.“¹⁶⁸ Dějiny tedy začínají tam, kdy člověk začne být ochoten riskovat vlastní bytí v prospěch nějaké abstraktní ideji, jakou představuje třeba natolik nebiologická potřeba jako prestiž, jejíž úloha v lidském životě se jeví jako důležitější než jeho zachování. „Počáteční střet mezi „prvními lidmi“ není u Hegela o nic méně nelítostný než přirozený stav Hobbesův nebo válečný stav Lockův, ale jeho výsledkem není společenská smlouva...ale značně nerovný vztah panství a rabství.“¹⁶⁹ Vztah pána a raba však není fatálním slepou uličkou dějin, ale zrcadlí se v něm dějinné dilema jak na společné a rovné platformě zajistit jejich potřebu společenského i osobního uznání. Svoboda člověka spočívá právě ve schopnosti vzeptít se své přirozenosti a potlačit ryze živočišné instinkty. Na počátku historie člověku šlo právě o tento důkaz, že je něco víc než zvíře, které by nikdy nebylo ochotno vsadit do hry zachování sebe sama kvůli biologicky zcela nepotřebné válečné trofeji. V Hegelově pojetí je dějinný čas časem svobody a čas přírodní je vězením čistě živočišné existence. Počátek dějin je pak situován do epochy prvních lidských soubojů o vyšší cíle, v nichž je primární přírodní cíl, tedy zachování života, zcela opomenut. „Krvavá bitva mezi Hegelovými „prvními lidmi“ je pouze počátkem Hegelovy dialektiky a k moderní liberální demokracii vede ještě dlouhá cesta.“¹⁷⁰ Lidská svoboda tedy zdaleka není od počátku historie zcela rozvinuta, ale je to právě až ona dějinná dimenze, kdy se začíná naplno objevovat.

8.4 Počátek dějin jako vznik filosofie

„ Tak jako nemá žádný smysl filosofická otázka, není-li otázkou lidskou, tak je polis myslitelná jen jako lidská polis, jen jako dílo člověka pro člověka.“¹⁷¹ Na půdě obce člověk začíná sdílet hodnoty a pravidla, která si utváří s mnohem širším okruhem lidí, než byla pouhá rodina. Racionální společenské pořádky vytlačují na denním světle nepoužitelnou tmou mýtu. Ústup od mytické interpretace skutečnosti je nejkontrastnější v dochovaných názorech řeckých Milétanů z šestého století před naším letopočtem. Dějinný rozměr problematického a racionálního nazírání na skutečnost je evidentní už jen z názvu tohoto způsobu myšlení.přicházejí

¹⁶⁸ Fukuyama, F.: *Konec dějin a poslední člověk*, Rybka Publishers, Praha 2002, str.166

¹⁶⁹ Fukuyama, F.: *Konec dějin a poslední člověk*, Rybka Publishers, Praha 2002, str.153

¹⁷⁰ Fukuyama, F.: *Konec dějin a poslední člověk*, Rybka Publishers, Praha 2002, str.157

¹⁷¹ Patočka, J.: *Péče o duši III.*, Oikoymenth, Praha 2002, str.238

s novým způsobem uvažování o přírodě, která se jim stává předmětem systematického a nestranného bádání (historia)...“¹⁷² Tato lingvistická hříčka jakoby nahrávala Marxovu přesvědčení, že jedinou zastřešující vědou, ze které se dá vše vysvětlit, je historie. Pohled na počátek světa a dějin vůbec člověk přestává konfrontovat s představou nadpřirozených bytostí, starořeční fyzikové se zcela oprostí od dvoudimenzionálního pohledu na svět, nyní existuje pouze jeden racionálně vysvětlitelný svět autonomní přírody, jejíž součástí je i úroveň bohů. Počátek byl vnímán v mytické struktuře jako něco posvátného, ve filosofické koncepci však tato démonizace už neplatí a počáteční události jsou vnímány racionálně a neutrálně. „Už tomu není tak, že by prvopočáteční událost osvětlovala a proměňovala každodennost...“¹⁷³ Vernant nepřijímá představu návaznosti mezi mýtem a filosofií. Analogicky tak vlastně činí ostrý předěl mezi nedějinným a dějinným časoprostorem. Přestože nelze zcela zaměňovat prastarou problematiku počátku světa a náš problém počátku dějin, mají oba tyto problémy mnoho společného. Ahistorické theogonie umísťovaly počátek světa do nadpřirozeného oparu, oproti tomu filosofická metoda se snaží současnému člověka a občanovi počátek přiblížit, aby se s ním byl schopen srovnat ve vlastní časové i dějinné kontinuitě. Nenáboženské myšlení znamená myšlení autonomní a historicky relevantní na rozdíl od předfilosofického období reflexivní stagnace. Hésiodova theogonie navíc zmnožuje reálný počátek světa, který je ztotožňován s každým Diovým triumfem. S takovou pluralitou počátků se časově lineárně orientovaný občan řecké polis nemůže ztotožnit. Racionální myšlení zrozené na půdě obce je dějinné, protože má v sobě potenciál dynamiky a vývoje skutečnosti, která byla doposud nevratně zakonzervována v mytickém vyprávění. Dějinnou kontinuitu výrazně podpořila i praxe písemného zachycení zákona, který se tímto ovšem nestává statickým dogmatem, ale naopak zde existuje možnost zákon zpětně reflektovat, měnit a konfrontovat s novou dějinnou situací. Zákony a pravidla má již člověk jako občan možnost ovlivnit, nejsou už monopolně božské povahy. „Díky obecnosti, kterou diké propůjčuje písmo, se naopak vtěluje do roviny čistě lidské (ač nadále zůstává i ideální hodnotou), stává se zákonem, pravidle společným pro všechny, avšak nadřazeným všem, racionální normou, o níž lze diskutovat, kterou

¹⁷² Vernant, J.P.: Počátky řeckého myšlení, Oikoymenh, Praha 1995, str. 68

¹⁷³ Vernant, J.P.: Počátky řeckého myšlení, Oikoymenh, Praha 1995, str.68

lze měnit...“¹⁷⁴ Zákon už není něčím nezávislým na aktuální situaci, ale respektuje vývoj. Proti zákonu schválenému na veřejném prostranství obce už člověk není bezmocný, tento zákon je společným pravidlem, nikoli diktátem z vyšší nedostupné sféry. Konzervace zákona v písmu tedy paradoxně pohání lineární historický proces.

¹⁷⁴ Vernant, J.P.: Počátky řeckého myšlení, Oikoyomenh, Praha 1995, str.39

Závěr

Neutuchající snaha rozluštit smysl lidského dějinného údělu a smyslu a cíle dějinného vývoje souvisí s bytostně lidskou potřebou jistoty a opěrného stabilního bodu, na kterém lze poté už bezpečně stavět. Neúspěch v tomto hledání by však neměl znamenat, že stavět už nemá smysl, což zdůrazňuje především Patočkova koncepce smyslu jako cesty, jejíž připomínka se ve struktuře práce pravidelně opakuje. Další zájem o dějinnou dimenzi je spojen se snahou tento dějinný vývoj preventivně ovlivnit ve svůj prospěch, což vylučují zejména historicistní teorie tvrdící, že si dějinný proces žije svým vlastním nedotknutelným životem. Takový názor je ale rezignací na dějinnou povahu člověka.

Ve své práci jsem se snažila dokázat, že problém smyslu dějin lze uchopit vždy ve dvou rovinách, v rovině lidského autonomního jedince jako dějinné bytosti a lidské společnosti jako celku, který je dějinami proměňován nebo je sám proměňuje. Následně pak můžeme rozlišovat pojmy lidské dějiny jako produkt lidské aktivity a dějiny lidstva jako deskripce lidských osudů.

Pochopení smyslu dějin je také cestou k nalezení individuální i společenské identity. Argument dějinnosti je užíván národy k ospravedlnění stávající existence. V dosavadních filosofických dějin se objevuje jak teze, že člověk dějiny konstituuje, tak pouhé konstatování, že člověk dějiny prostě má. Historicismus pak toto schéma obrací, když podle některých interpretací tvrdí, že dějiny mají a řídí člověka. Pokusila jsem se o syntézu filosofických uchopení této problematiky filosofy od devatenáctého století až do současnosti. Jak se ukazuje, oba extrémní zacházení s tímto problémem se ukazují jako společensky i lidsky nebezpečné. Historicistní a náboženský nihilismus a rezignace na možnost člověka ovlivnit dějinný vývoj ostře kontrastuje s individualistickou relativizací všeho historického. Smysl dějin lze uchopit jako význam, účel nebo neustálou problematizaci, jak to činí Jan Patočka. Představa dějinného vývoje jako úsečky, která má svůj vysněný cíl konkretizovaný ve spásu či nastolení ideálního společenského stavu byla hlavním motivem kritiky historicismu. Takové chápání dějinného procesu však osvětluje význam jednotlivých historických událostí a především v případě náboženství zjemňuje jejich tragičnost.

V první kapitole vyšlo mimo jiné najevo, že i filosofické tázání po smyslu dějin má své dějiny, které ovlivňují každý následující pokus o definici toho smyslu.

Na první pohled logická a samozřejmá teze o dějinném pokroku se problematizuje, pokud sledujeme různé oblasti lidské činnosti odděleně. Pokrok na poli vědy může probíhat paralelně s úpadkem lidskosti ve státě. Rasově motivované vyvražďování nevinných se nerušeně děje vedle vědeckotechnického a kulturního rozkvětu. Představa pokroku je sama o sobě kulturní a vědecký konstrukt, který například postmoderna zcela zpochybnila, když mezi jednotlivými epochami vytvořila zlomy oddělující naprosto odlišné systémy významů a pravidel.

Autorem, na kterého ve svém díle odkazují snad všichni filosofové dějin, je Hegel. Jeho unikátní systém dějinných stádií je spojován jak s oslavou hodnot liberální demokracie a svobody, tak s katastrofami totalitních systémů dvacátého století. Ve své práci jsem se pokusila uvést pozitivní i negativní interpretace Hegelova dějinného schématu. Nechybí ani teze o absolutizaci historického zákona a ani význam Hegelova učení o svobodě vyvíjející se v dějinách, jejichž konečným cílem je ustavení liberálního státu, na jehož půdě může tato svoboda realizovat svoje maximum. Pracující a chtějící člověk je však v tomto schématu pro Hegela zcela nepostradatelný, protože Duch sám nedisponuje konkrétními prostředky k realizaci svého záměru.

Jak se ukázalo, úvahy o konci dějin pomáhají lépe uchopit problematiku smyslu dějin samotných. Například Bultmann považuje moment konce dějin za chvíli, kdy se veškerý smysl náhle a dokonale ozřejmí. Fenomén konce dějin byl v prvotním křesťanství uchopen natolik radikálně, že dějiny zcela ztratily svůj autonomní smysl a staly se pouze nutným zlem před příchodem božího království. Lidská obec ztratila dějinnou povahu a stala se pasivní eschatologickou obcí. Jiným pohledem je theologický historicismus, který dějiny definuje jako prostor v němž Bůh realizuje svoji vůli. Marxistická a náboženská eschatologie vždy dává přítomnosti kvalitu pouhého provizoria, což nutně vede k oslabení zacházení s reálnými dějinnými možnostmi.

Interpretace minulosti se lidské bytosti jeví jako zcela nezbytná, protože skrze uchopení minulého poznáváme své vlastní kořeny. Interpretační přístupy se liší v míře připouštěného subjektivního vlivu na konečnou podobu výkladu historické události. Osobní angažovanost na interpretaci události může být vnímána pozitivně jako výraz dějinné empatie vědomí člověka, stejně tak je však odmítána

jako nevědecká a zavádějící. Pro Bultmanna je subjektivní existenciální setkání s dějinami jedinou skutečně spolehlivou metodou, jak do jejich nitra proniknout.

Při hledání optimální a objektivní historické metody se řada autorů jako například Dilthey distancuje od metodologií užívaných tradiční vědou. Čistě vědecké metody si nepřipouští specifikum dějinného materiálu, který je nám podle kritérií vědy přístupný v pouhé formě kopie odehraného. Nárok na objektivitu se totiž mnohdy ukazuje jako něco zcela nekompatibilního s povahou dějinné skutečnosti. Diltheyova metoda historického poznání hledá odpovědi na historické otázky v jedinci samotném, protože je to právě on, kde je zakonzervována dějinná skutečnost. Subjektivní uchopení a prožitek minulého je pak jedinou adekvátní cestou přístupu k dějinnému materiálu. Gadamerovo zpracování pojmu dějinného vědomí akcentuje schopnost distance, která je člověku jako dějinné bytosti blízká. Tím, že si uvědomím svoji pozici v kontextu dějinné masy, jsem odolnějším vůči absolutizaci jakéhokoli konečného dogmatu. Rezistence vůči přijímání dogmat nebyla v lidských dějinách nikdy dostatečná, nevíce ji však narušoval často velmi agresivní diktát filosofii a theologií dějin a svod charismatu výrazných historických osobností.

Na specifickou metodu, jak poznat povahu minulé skutečnosti přichází Heidegger, když se minulost snaží uchopit ontologickými nástroji poznání. Prostor dějin je stejně jako jakákoli jiná skutečnost uchopován gnozeologickou cestou. Minulost je především dějinný pobyt a k jako takovému je k ní nutno přistupovat. Dějiny se otvírají skrze uplynulé možnosti, ke kterým bychom se měli vracet, pokud se tedy nespokojíme s přežíváním v biologickém každodennu.

Ricoeur upozorňuje i na naivní úsilí člověka o absolutní rekonstrukci dějinných událostí, které mohou být vždy pouze určitým způsobem reprodukovány. Jakákoli komunikace a srozumitelnost mezi poznávanou dějinnou skutečností a poznávajícím je možná pouze proto, že obě strany tohoto schématu jsou charakterizovány dějinností. Tento mechanismus dovádí do extrému hermeneutika, která se snaží ozřejmit smysl dějinné události na základě smyslu, který jí přisuzuje mysl poznávajícího. Každá interpretace je tak v důsledku autentickým prožitkem. Hermeneutika ovšem představuje vysoký nárok na rozpoznání hranice, odkdy je působení události na subjektivní lidské vědomí ještě přínosné a odkdy je už manipulací. O objektivitě ve vědeckém smyslu slova pak nelze vůbec hovořit, pokud se tedy rozhodneme zavádějící termín objektivita vůbec brát v potaz.

Ve své analýze jsem se pokusila i o obraz pozice filosofie dějin, která je často zneužívána ve službách státní doktríny. Jakmile je však filosofie dějin užívána jako nástroj zdůvodnění stávajících či prosazovaných pořádků, je její funkce násilná, účelová a v důsledku nefilosofická. Filosofie dějin ušitá na míru dnešku vždy najde způsob, jak poupravit význam dějinných událostí tak, aby ladil s aktuálními potřebami vládnoucí elity.

Tématika času a dějin se bezesporu v mnohém překrývá, eliminovat dějiny na pouhý časový průběh po chronologickém řetězu příčin a účinků by však bylo povrchní simplifikací. Přírodní čas sám o sobě nemůže být smysluplný. Dějinným a zároveň smysluplným se čas stává až prostřednictvím člověka, který má nějaké cíle a motivace a tím, že volí, posouvá dějinný čas dopředu.

Nástup lineárního vnímání času s sebou nese zvýznamnění a definitivnost každého lidského činu, který již není jen automatickým úkonem v rámci cyklického opakování činů předchozích, ale je otázkou svobodného dějinného rozhodnutí se všemi riziky, které to přináší. To, že se člověk jednoho dne rozhodně bit za něco víc, než je jen bezprostřední potřeba a je ochoten nasadit vlastní život kvůli abstraktní ideji či hodnotě, ho činí bytostí dějinnou a zároveň jedinečnou a neopakovatelnou. Při porovnání cyklické a lineární koncepce času se ukázalo, že ta první je natolik neproblematická a pohodlná, že v dnešní době na různých úrovních zaznamenáváme její návrat. V ústředí zájmu je pouze produktivní přítomnost, obnovování minulých možností, o kterých mluví Heidegger, přitom chybí.

Ne náhodou jsem zařadila téma počátku dějin až na konec celé práce. Představa předělu mezi předhistorickou a historickou dimenzí je totiž nejlépe srozumitelná až po předchozích úvahách o charakteru dějinnosti člověka a společnosti. Počátek dějin se shoduje s momentem první problematizace, v mýtu je každá otázka předem zodpovězená a proto nemá smysl ji pokládat. Čas cyklu byl časem bez dějin, protože zde nebyla svobodná možnost změny. Počátek dějin je Hegelem, Eliadem i Patočkou situován do momentu pádu mytického myšlení a představuje apel na uznání člověka jako specifické lidské bytosti. Objevuje se první odříkání ve jménu boje za vyšší abstraktní hodnoty, které život sice komplikují, ale dávají mu bytostně lidský rozměr. Tento způsob myšlení se může odehrávat pouze na nově vzniklém veřejném prostoru polis, který je zároveň prostorem pro dějiny, které se do té doby neměly kde realizovat. Dějiny jsou tedy pouze dějinami společného a veřejného trvání, v soukromé dimenzi v tomto smyslu neexistují.

Resumé Konečným výsledkem mé analýzy uchopení problému dějin je pevné přesvědčení, že ačkoli je to člověk, který jako dějinná bytost konstituuje dějiny, k absolutnímu odkrytí smyslu nelze nikdy dospět. V momentě takového definitivního poznání by totiž dějiny skončily.

L'histoire se révèle aussi comme la question éternelle, impensable soi-même. On propose une analyse des approches philosophiques diverses qui traitent la thématique de la historicité humaine et de la question à laquelle elle se rapporte : les doctrines d'organisation de la société. Dans ce contexte, on se demande si l'histoire peut devenir une vraie servante d'état. Les perspectives philosophiques sont énoncées comme la progression dans l'histoire.

L'histoire a commencé dans le moment de naissance de la civilisation grecque commune grecque. La fin potentielle de l'histoire est la réalisation de l'idéal par le historicisme. En conclusion, l'histoire est une question à laquelle l'homme se trouve sous la question de la fin de l'histoire. L'histoire est uniquement lui qui la termine par la réalisation de l'idéal. L'histoire n'est pas élucidé suffisamment. Mais on a une seule servante d'état. L'histoire n'a pas un sens absolu de la réalité et du développement de l'histoire.

Resumé

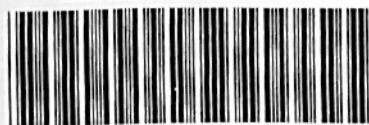
Ce travail s'occupe de la problématique de sens de l'histoire dont la définition représente le besoin humain de trouver un point fixe dans la vie. L'histoire se révèle aussi comme la manière comment comprendre soi-même. On propose une analyse des approches philosophiques variées qui saisissent la thématique de la historicité humaine et la façon de laquelle elle influence les doctrines d'organisation de la société. Dans ce contexte la philosophie d'histoire peut devenir une vraie servante d'état. Les questions qui sont abordées traitent les phénomènes comme la progression dans l'histoire, sa fin ou son interprétation. L'histoire a commencé dans le moment de la création d'une sphère publique de la commune grecque. La fin potentielle est située soit dans le temps du salut par les théories eschatologiques, soit dans le moment de l'instauration d'un ordre social idéal par le historicisme. En conclusion il faut souligner que le problème si l'homme se trouve sous la domination des règles de l'histoire ou si c'est uniquement lui qui la forme par sa conscience historique active n'était pas encore élucidé suffisamment. Mais on a une seule certitude, c'est que les efforts de trouver un sens absolu de la réalité et du développement de l'histoire sont vains.

Použitá literatura:

- Anzenacher, A.: *Úvod do filosofie*, Portál, Praha 2004
- Ballestrem, K., Ottmann, H.: *Politická filosofie 20. století*, Oikoymenh, Praha 1993
- Berd'ajev, N.: *Filosofie svobody, (2.díl, Původ zla a smysl dějin)*, Votobia, Praha 2000
- Berd'ajev, N.: *O otroctví a svobodě člověka*, Oikoymenh, Praha 1997
- Bergson, H.: *Čas a svoboda*, Filosofía, Praha 1994
- Dilthey, W.: *Život a dejinné vedomie*, Pravda, Bratislava 1980
- Bultmann, R.: *Dějiny a eschatologie*, Oikoymenh, Praha 1994
- Burckhardt, J.: *Úvahy o světových dějinách*. Melantrich, Praha 1971
- Ebeling, G.: *Podstata křesťanské víry*, Oikoymenh, Praha 1996
- Eliade, M.: *Mýtus o věčném návratu*, Oikoymenh, Praha 1993
- Foucault, M.: *Archeologie vědění*, Herrmann & synové, Praha 2002
- Fukuyama, F.: *Konec dějin a poslední člověk*, Rybka Publishers, Praha 2002
- Funda, O.A.: *De profundis*, Pedagogická fakulta, Praha 1997
- Funda, O.A.: *Znavená Evropa umírá*, Karolinum, Praha 2002
- Gadamer, H.-G.: *Problém dejinného vědomí*, Filosofía, Praha 1994
- Heidegger, M.: *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 1996
- Krejčí, F.: *Hegelova filosofie dějin*, Vyšehrad, Praha 1933
- Kudrna, J.: *Studie k Hegelovu pojetí historie*, Československá akademie věd, Praha 1964
- Major, L., Sobotka, M.: *G.W.F.Hegel*, Mladá fronta, Praha 1979
- Nietzsche, F.: *Nečasové úvahy I.*, Mladá fronta, Praha 1992
- Patočka, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 1990
- Patočka, J.: *Péče o duši II.*, Oikoymenh, Praha 1999
- Patočka, J.: *Péče o duši III.*, Oikoymenh, Praha 2002
- Pelcová, N.: *Wilhelm Dilthey – Základy filosofie prožitku*, Kreace, Praha 2000
- Pelcová, N.: *Vzorce lidství*, ISV, Praha 2001
- Pešková, J.: *Role vědomí v dějinách*, Lidové noviny, Praha 1998

- Popper, K.R.: *Otevřená společnost a její nepřátelé II.*, Oikoymenh, Praha 1994
- Popper, K.R.: *Bída historicismu*, Oikoymenh, Praha 2000
- Ricoeur, P.: *Život, pravda, symbol*, Oikoymenh, Praha 1993
- Ricoeur, P.: *Čas a vyprávění I.*, Oikoymenh, Praha 2000
- Sobotka, M.: *Německá klasická filosofie*, UK, Praha 1992
- Strauss, L.: *Eseje o politické filosofii*, Oikoymenh, Praha 1995
- Vernant, J.-P.: *Počátky řeckého myšlení*, Oikoymenh, Praha 1995

Ústřední knih.Pedf UK



2592071510