

PETR HORÁK

JAKÁ FILOSOFIE DĚJIN PRO NAŠI DOBU? NĚKOLIK POZNÁMEK

Připsáno pánům prof. Radislavu Hoškovi, prof. Josefu Válkovi a doc. Miloši Havelkovi jako dík za nesčetné diskuse o smysluplné nesmyslnosti dějin.

1° Domnívám se, že třeštění kolem změny letopočtu vyvolává rovněž, a snad dokonce nevyhnutelně, onu otázku, jež je obsažena v titulu našeho příspěvku. Bez ohledu na zmíněnou souvislost s přechodem jednoho tisíciletí v následující je ovšem tato otázka zcela legitimní, byť by odpověď na ni nebyla zcela jednoznačná.

Otázka, *jaká filosofie dějin pro naši dobu?*, a zda vůbec *nějaká filosofie dějin* pro naši dobu je nebo není možná, se zdá takto formulována naznačovat, že autor ji klade spíše jako postulát, jako by již věděl, *jaká že to má být filosofie dějin pro naši dobu*, nebo že dokonce *již ví*, *jaká že to filosofie je*, jakoby sama otázka již byla konstatováním existence nějaké filosofie dějin, takže by stačilo jen definovat její hlavní obrysy a její obsah.

Takové tvrzení či konstatování by všem vyvolalo nepochybně mnoho negativních reakcí, zaštitěných do velké míry jak dobře známou zdrženlivostí, neřku-li přímo nechutí profesionálních historiků vůči *veškeré* filosofii, natož pak vůči filosofii dějin, tak oprávněnými obavami filosofů jako takových. Historikové by nepochybně dali najevo své podezření, že jde jen o další pokus sešňerovat jejich vlastní profesi (ve smyslu samostatné vědecké disciplíny, usilující o svébytný druh poznání, jež se opírá o jisté profesionální předpoklady), zatímco filosofové by jistě stejně horlivě odsuzovali *filosofickou* nedostatečnost každého takového pokusu.

Není ostatně sporu o tom, že například historikové mají sdostatek pádných důvodů k tomu, aby nedůvěřovali každému pokusu podřizovat svou vlastní reflexi o dějinách jedné *jediné filosofii dějin*: je-li pravda, že nejčastěji sdílí oprávněnou nedůvěru vůči „dnes spícím fantómům ‘filosofií dějin’ à la Spengler nebo à la Toynbee – oněm ‘levným filosofiím’“ dle slov Luciena Febvra, jak

žertovně připomíná Roger Chartier¹, pak je rovněž pravda, že pokud se týče filosofů, ještě se dostatečně nevzpamatovali z pádných lekcí, které uštedřili *filosofii dějin* stejně tak historikové a teoretikové poznání, jako sama Historie.

Základní fakt je dobře znám: jestliže např. K. R. Popper snad nejvíce přispěl k tomu, aby se stala pozice toho, co sám nazval *historicismem*, neudržitelnou, byly to především samy historické události, především události nedávných dějin, které vážně zpochybnily hodnotu snad každého úsilí, jež nese jméno *filosofie dějin*. Bylo by asi zbytečné poukazovat v této souvislosti jmenovitě stejně tak na exemplární a historicky vzato zcela nedávný neúspěch filosofie dějin nesusící jméno *historického materialismu* nebo oné, jejímž autorem byl Oswald Spengler, či jakékoli jiné, vzbuzující obdobné oprávněné pochybnosti, byť třeba v menší míře, jako filosofie dějin Arnolda Toynbeeho, či jakákoli jiná.

Nicméně – a v příkrém protikladu vůči právě zmíněným výhradám – vrátíme-li s k naší výchozí otázce, totiž *jakou filosofii dějin pro naši dobu?*, musíme připustit, že je tato otázka jen zdánlivě směšná a že se ve skutečnosti objevuje takřka neustále stejně tak v pracích seriózních historiků, když uvažují nad svým oborem a jeho metodami, tak prostřednictvím filosofů a sdělovacích prostředků v úvahách a meditacích nad každodenním během událostí lidského bytí.

2° K objasnění toho, co bylo až dosud uvedeno, považuji za vhodné odvolat se nejprve na známou tezi K. R. Poppera o filosofii dějin, jež je skutečně natolik známá, byť často popíraná pokud jde o její detaily, že se stala téměř banální. Popper ospravedlňoval svou nedůvěru vůči všem známým filosofickým dějin v podstatě dvěma důvody: Filosofie dějin jsou nejčastěji více méně skryté, více méně přiznané ideologie a nic víc, především však jsou chybné, protože je chybná jejich logika. Popperova teze o tom, že všechny známé filosofie dějin, počínaje v zárodku snad už Platónovou *Ústavou* a Platónovými *Zákon*y po *Soumrak Západu* od Oswalda Spenglera přes Hegelovu *Filosofii dějin* a Marxův a Engelsův *historický materialismus*, jsou jen ideologickými konstrukcemi určenými k ospravedlnění autoritativních, ne-li tyranských politických režimů, je pověstná. Je jistě hodně poplatná historickým událostem dvacátého století a snad právě proto nabyla takové popularity; druhý důvod nedůvěry, kterou vyjádřil Popper vůči filosofii dějin se mně naopak jeví jako mnohem méně zažitý a tudíž mnohem méně přijatý intelektuální veřejností, včetně veřejností filosofické a historické. Tento druhý důvod je obsažen v popperovském postulátu, že neexistuje žádná jediná – tj. jedinečná, výhradní – Logika, jež by byla vlastní Historii a to ani v podobě konceptu kontinuálního pokroku, ani v podobě konceptu historické dialektiky, tedy žádná Logika, jež by byla falzifikovatelná. Jako ústřední se zde jeví otázka *falzifikovatelnosti*, nikoli *verifikovatelnosti*, aniž bychom se mohli a chtěli v této souvislosti zabývat problémem, který je jistě vděčný pro každou teorii poznání, zda pro únosnost *jakékoli* vědecké teorie je rozhodující, je-li ji možno *verifikovat* nebo naopak *falzifikovat*; jako podstatné se pro účel naší stati jeví naopak to, že Popper zpochybnil nárok *každé známé*

¹ R. Chartier, *Au bord de la falaise*, Paris, Albin Michel 1998, s. 234.

filosofie dějin vydávat se za vědeckou *teorii* nebo alespoň za vědeckou *hypotézu*. V této souvislosti není pro nás rozhodující osud, či osudy Popperovy teze o *falzifikaci* v rámci *teorie vědeckého poznání* jako takové, ani se nyní nemusíme a nemůžeme zabývat otázkou, k jaké *filosofii*, včetně *filosofie dějin* sám Popper na základě své vlastní *Logiky zkoumání* dospěl. Důležitá je naopak v naší souvislosti skutečnost, že žádná známá *filosofie dějin*, jež si přeje být považována za poznání *logiky* jejich průběhu, tedy za poznání jejich inherentního *smyslu*, stejně jako za *teorii* umožňující tuto *logiku/smysl* poznávat, neobstála před popperovským kritériem teoretického, vědeckého poznání.

Tento zničující soud postihl všechny dosud známé *filosofie dějin* a skutečně zdiskreditoval nejen všechny známé snahy, nýbrž rovněž jakýkoli *nový* pokus o *filosofii dějin* – zejména poté, kdy sama *Historie* dala dostatečně zřejmě najevo v průběhu 20. století, jak se zjevně vymyká všem praktickým snahám být *řízena* dle určitého plánu (*teorie, vize* atd.), postupujícího v souladu s údajně jedinou možnou její *logikou*, či jejím *smyslem*. Ve vědomí, a to nejen historiků a filosofů, nýbrž v obecném vědomí, málo se starajícím o popperovské vyvrácení *každé* *filosofie dějin*, zvítězil názor, že *filosofie dějin* patří opravdu mezi zdiskreditované intelektuální nešvary, dílem jako specifický legitimizační diskurs, ospravedlňující zájmy specifických historických činitelů, dílem jako *jinak* specifický diskurs legitimizace. Domnívám se, že zde postačí zdůraznit velmi důležitou roli, jakou sehrály práce Clauda Lévi-Strausse, Raymonda Arona, Michela Foucaulta pro dekodování onoho tolik specifického diskursu v tradici evropského myšlení, jakým je diskurs o *dialektice dějin*.²

Lze tedy právem klást otázku, zda vše, co jsme až dosud uvedli, neznamená *konec* *filosofie dějin*? Odpověď zní zcela jednoduše, že nikoli a že ve skutečnosti jsme dnes, stejně jako včera, konfrontováni s pokusy (dokonce s řadou pokusů) vysvětlovat *Historii* – to jest *dějinné Bytí*³ – a že se tedy dnes, stejně jako včera setkáváme s *filosofií dějin*, jež se podobá oněm fantómům starých *filosofií dějin*, jak o nich byla zmínka výše. Dnes, stejně jako včera se setkáváme s jistou *filosofií dějin*, jež se nejčastěji ovšem skrývá pod jiným jménem, setkáváme se tedy s nepřiznanou *filosofií dějin*, jež význačně kontrastuje s uctyhodným úsilím zaměřeným na *pochopení* *dějnin*, jež tedy kontrastuje s reflexí onoho specifického procesu, který transformuje jednoduché či jednoduchá svědectví o nějaké historické události v jejich uspořádaný výklad formou takového vyprávění, o němž se všichni čtenáři (posluchači, prostě veřejnost) shodnou, že to jsou *dějiny*.

² C. Lévi- Strauss, *Myšlení přírodních národů*, př. Jiří Pechar. Praha, Čs. spisovatel 1971, kap. IX. *Historie a dialektika*; R. Aron, *Histoire et Dialectique de la violence*, Paris, Gallimard 1973; M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard 1966 a další jeho díla, která není v této souvislosti třeba jmenovat. Donedávna a snad ještě i dnes tolik populární postmodernistická *dekonstrukce* *smyslu* a *dialektiky dějin* jako legitimizačních diskursů *moderny*, spojená zejména se jménem Jeana-Françoise Lyotarda, jen inteligentně těží z prací těchto a dalších autorů. Jistě není třeba zdůrazňovat roli např. Friedricha Nietzscheho.

³ Míněno s notnou dávkou ironie jakožto heideggerovské *Sein*.

Skutečně mně připadá, že *filosofická reflexe* (a málo záleží na tom, jsou-li jejími autory profesionální historikové nebo pouzí filosofové) myšlenkového procesu, jenž se ovšem opírá o řadu praktických, specifických úkonů, které lze všechny shrnout pro úsporu místa pod pojem kritické pramenné heuristiky, jehož cíl je dán vůlí popsat a vysvětlit určité události či fakta, jež hodnotíme jako „historická“, představuje velice svébytný proud uvažování o historii a historiografii, jenž je možno rovněž nazývat filosofií dějin, který však není totožný s onou *filosofií* nebo *filosofiemi* dějin, o jejichž skutečném nebo zdánlivém *konci* zde pojednáváme. Je nesporné, že tato *reflexe* procesu, který umožňuje chápat minulost *právě* jako dějiny, si zasluhuje samostatné pojednání a že tedy není cílem tohoto textu.

3° Vrátime-li se tedy k současné filosofii dějin ve smyslu oněch fantómů starých filosofii dějin, jak jsme je již několikrát pojmenovali, pak je zapotřebí zdůraznit, v čem jim především zůstává podobná, ne-li dokonce poplatná. Současná filosofie dějin zůstává podobná všem předchozím – navzdory ujišťování, že o žádnou filosofii dějin nejde – především v jejich nejpodstatnějším momentu, totiž v jejich snaze poskytnout historickému bytí⁴ údajný *smysl*. Můžeme nepochybně zesměšňovat jakkoli staré, „dnes spící fantómy ‘filosofií dějin’“, nemůžeme nicméně popírat, že podstata jejich přitažlivosti spočívala právě v hledání jakéhosi smyslu, jakési orientace i směřování právě tohoto bytí.

Smysl, orientace, směřování historického bytí: naše současnost, ne-li naše epocha jako taková⁵ někdy předstírá, někdy dává nepochybně naprosto upřímně najevo, že nic takového nepotřebuje, že právě *smysl*, povědomí orientace, něku-li jasné vědomí či alespoň hledání toho, *kam jdeme a proč*, považuje za zbytečné úsilí, jemuž dodávají nostalgického lesku a praktického významu jen významná výročí nebo ta, jež jsou za taková považována. Ve skutečnosti naše epocha po takovém smyslu, po vědomí orientace takřka zoufale dychtí. Skutečnost, že jsme byli v průběhu 20. století a zejména v průběhu jeho několika posledních desetiletí svědky postupné demontáže všech starých fantómů „filosofie dějin“, čili svědky odhalení všech „smyslů“ dějin jako zdánlivých, či přímo falešných, v ničem nezpochybňuje právě uvedené tvrzení. Svědčí o tom úspěch některých zcela vážně míněných, mnohdy dobře provedených a dobře dokumentovaných, tudíž i docela vlivných děl autorů jako jsou Francis Fukuyama, Lester Thurow či Samuel Huntington, jež uvádím jen jako příklad prací⁶, které

4 Používám zde termínu *historické bytí* jako ekvivalentu termínu *le devenir historique*, kterého jsem použil ve francouzském originálu svého textu. Má totiž blíže k běžnému německému *das Werden* i k slovesu *werden*, než k substantivům *Sein* a *Dasein* v jejich specificky heideggerovském významu. Viz A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Quadrige/PUF 1993, 3. vyd., Vol. I : A – M, s. 224. *Bytí* ve významu *děti* eventuelně *stávání* neoznačuje nic statického, ani něco jednoznačně daného nebo determinovaného.

5 Míněn je samozřejmě *převládající* diskurs naší epochy, nic jiného.

6 F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, London, Penguin Books 1992; L. C. Thurow, *The future of Capitalism. How today's economic forces shape tomorrow's world*,

nepochybně neúmyslně znovu vyvolávají v život „dnes spící fantomy ‘filosofii dějin’“.

Úspěch těchto děl spočívá v tom, že dávají najevo, že jako vědecké dílo nemají vůbec nic společného s jakoukoli „filosofií dějin“, že tedy nevystupují v roli tradiční filosofie dějin, kterou alespoň formálně zavrhuji v souznění s převážnou částí postmodernistického diskursu doby. Svůj úspěch, a tedy vliv, zakládají na druhé straně především na tom, že se soustřeďují na projekci do budoucnosti jisté *logiky* určující skrytě podobu historického procesu. Tato logika je údajně neúprosná, objektivní a hlavně nezávislá na subjektivních hodnotových soudech autora. Pod jejím vlivem se pouhé historické bytí jako historické dění mění v nevyhnutelný proces. Jde tedy ve skutečnosti o starou dobrou *filosofii dějin*, sice nepřiznanou, nicméně přesně plnící roli, kterou si už modernita představovala pod *filosofií dějin*, a je to přesně ona role, kterou si postmoderní současnost navzdory všem tvrzením o opaku přeje: totiž role *vyprávění*, jež vysvětlí smysl či logiku toho, co se stalo, a odtud odvozeně smysl či logiku toho, co se stát má, tedy logiku a smysl historického dění, jež tak přestane být pouhým zneklidňujícím, protože temným děním a opět se mu dostane uklidňující (byť i třeba chmurné) tváře historického vývoje, opět se stane *Historií*. Dávají najevo, že ví, co se děje, proč se tak děje a hlavně, co se *může* stát. V tomto ohledu všechny současné nepřiznané, skryté nebo neuvědomělé „filosofie dějin“ projevují tak jako staré filosofie dějin rovněž do značné míry odvěkou touhu filosofie buď jednoduše nahradit *politiku*, nebo přání alespoň hrát roli experta pro toho, kdo rozhoduje, zatím co snaha od základu promyšlet nebo znovu promyšlet vztah filosofie a politiky pro reflexi jako takovou se jeví v nejlepším případě jen jako něco vedlejšího.⁷

4° Perverzce politického myšlení účelovým historismem představuje ovšem jednu z typických podob myšlení modernity. Při nejmenším od Hegelova monumentálního pokusu – „spekulativně“ integrovat smysl revoluční události do Celku Historie, jež se jeví jako smysluplná struktura: jako historie, jež je jistým významovým vektorem, jehož smysl je dán právě jeho orientací“ –⁸ přes neméně spekulativní Marxův pokus nahradit aktuálnost a efektivitu dějinného ducha v této smysluplné historické struktuře aktuálností a efektivitou výrobních sil, směřuje historizace politického myšlení, záměna politické filosofie filosofií dějin k pojmu historické nutnosti.⁹ Historická nutnost je nemyslitelná bez ideje univerzality a ovšem potřebuje nějakého nositele – historický subjekt, starého

London, Penguin Books 1997; S. Huntington, *Le choc des civilisations (The conflict of civilizations)*, Paris, Odile Jacob 1997.

⁷ Viz např. A. Tosel, „Philosophie et politique chez Gramsci : Puissance et limites de l'autoréflexion de la philosophie de la praxis“, in : *La Philosophie saisie par l'Histoire : Hommage à Jacques d'Hondt* (eds. M. Vadée, J.-C. Bourdin), Paris, Eds. Kimé 1999, s. 135 an.

⁸ Viz M. Revaut d'Allonnes, *Le dépérissement de la politique. Généalogie d'un lieu commun*, Paris, Alto/Aubier 1999, s. 163.

⁹ K této známé záměně viz tamtéž, s. 164 a 166.

dobrého známého z diskursu modernity. Současné však žádný jiný pojem tohoto diskursu nebyl tak zdiskreditován, jako pojem historického subjektu. Jak si s tímto problémem dokázala poradit současná filosofie dějin? A má ho vůbec zapotřebí?

Na první pohled se zdá, že nikoli. Je-li rozbit a zavržen univerzalistický nárok legitimizačního diskursu moderny, pak nutně padá představa univerzálně platného cíle dějinného pohybu, jeho smysluplného směřování, jeho historické nutnosti a samozřejmě též idea jeho privilegovaného nositele a subjektu. Nicméně všechny tyto právě vyjmenované prvky se znovu objevují v současné filosofii dějin. Teze Francise Fukuyamy o „konci dějin“ pojatém v podobě konečného a všeobecného vítězství západní liberální demokracie po pádu berlínské zdi v sobě nesou všechny znaky tradiční filosofie dějin: dějinná nutnost historického pohybu a jeho logika ústící v univerzálnost jeho vyvrcholení.¹⁰

Lester C. Thurow, známý a uznávaný americký ekonom, odhaluje v dějinách univerzální působnost tzv. tektonických sil, které působí dlouho nepozorovány pod povrchem každodennosti, aby v nečekané chvíli propukly a změnily tvářnost světa. Tyto „tektonické síly“ nepozorovaného ekonomického pohybu velice připomínají výrobní síly Marxova historického materialismu, včetně dialektiky jejich historického pohybu a jeho historické nutnosti. Thurow sice neuvádí ve svých nepřiznaných filosofickohistorických úvahách historický subjekt v podobě dělnické třídy, zná však sociální vrstvu, jejíž osud uvedené tektonické síly rozhodujícím způsobem ovlivňují, zatím co ona sama je jejich nositelem. Je to střední vrstva, jak ji znají především Spojené státy¹¹ a jak ji v notně zkrácené podobě vzývají jedním dechem sociologové všech postkomunistických zemí. Thurow stejně jako Fukuyama vyvozuje z určitého vidění minulosti určité závěry, které jsou obráceny do budoucnosti a které mají univerzální platnost, jsou výrazem historické nutnosti, jejíž poznání má vedle praktického významu rovněž význam teoretický, vlastně ovšem filosoficko dějinný: lidská historie směřuje odněkud někam, její pohyb má nutnou logiku a smysl. Thurowova vize budoucnosti je ovšem oproti Fukuyamově optimistické vizi universální demokratické a liberální společnosti pesimistická: nejvyvinutější částí lidstva, totiž jeho západní, demokratické a liberální společnosti nevěští Thurow nic dobrého. Čeká ji zánik její civilizace tak, jak ho věštil Oswald Spengler, a v podstatě ze stejných důvodů: pro své stárnutí a rostoucí sociální nároky nebude schopna unést tíhu své vlastní civilizace. Je to prostě *historická nutnost*.

Thurow líčí konec západní civilizace jako analogii konce římské civilizace, kterou v jeho podání zničila více vlastní neschopnost obnovy a změny než nájezdy barbarů. Poněkud volné zacházení se sociálními dějinami pozdní římské

¹⁰ Srov. F. Fukuyama, c.d. Vlivu francouzského filosofa ruského původu, Alexandra Kojěva na Francise Fukuyamu, zejména Kojěvových přednášek k Hegelově *Fenomenologii ducha* z let 1933 až 1939, které vydal po válce Raymond Queneau v Paříži u Gallimarda (1947 a další) pod názvem Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, se zde nemůžeme věnovat; zmiňujeme se o něm jen pro úplnost.

¹¹ Viz L. C. Thurow, c.d.

doby jistě neubírá na působivosti Thurowovu výkladu: s jeho jednotlivými tvrzeními zde ovšem nepovažujeme za nutné polemizovat, jde nám pouze o to, ukázat, že pod zdánlivě objektivním, nehodnotovým vědeckým pojednáním se skrývá v podstatě velmi konvenční filosofie dějin.

Domníváme se, že tomu je prakticky stejně s vizí Samuela Huntingtona o nevyhnutelném střetu civilizací.¹² Rovněž tento pojem nevyhnutelného střetu jen představuje obměnu pojmu *historické nutnosti*, jehož půvabu lze zřejmě jen velmi těžko odolat.¹³ Opět se zde setkáváme s univerzálně platnou ideou – se střetem civilizací (což je zase jen dobře známé téma některých tradičních filosofí dějin) – jež zabrání uskutečnění ideje univerzální občanské společnosti ve Fukuyamově (Hegelově, Kojěvově) pojetí tím, že ho nahradí univerzálním bojem všech proti všem (modifikovaný Hobbes). Tento nevyhnutelný střet a zápas civilizací, chápaných více jako kultury (podobně jako tomu je ve filosofii dějin Arnolda Toynbeeho), představuje logiku a smysl univerzálních dějin.

5° Uvedené příklady současné filosofie dějin, byť se samy za ni nepovažují, nejsou jistě zdaleka vyčerpávající. Jejich autoři a jejich díla by si zcela jistě zasloužili mnohem důkladnější přístup, než byl náš. A snad i velkorysejší. Nicméně svědčí o neutuchající touze uchopit dějinný proces jako něco univerzálního, logického a smysluplného. Svědčí ovšem o neutuchající snaze zpolitizovat dějiny i historii, o snaze dosadit místo historického diskursu diskurs politický, legitimizační, tudíž ideologický, a to navzdory nebo tváří v tvář postmoderní dekonstrukci právě legitimizačních diskursů.

Jestliže zjevně různé snahy znovu oživit „dnes spící fantomy ‘filosofie dějin’“ nevyvolávají navzdory pomíjivé pozornosti sdělovacích prostředků mnoho zájmu mezi historiky a filozofy, sdílejí přece jen cosi společného s *reflexí* nad historií, nad uvažováním o historii. Toto společné je otázka, možná dokonce i údiv, jak to a čím to, že poznáváme vůbec historii jako takovou?

V odpovědi na tuto otázku se skrývá podstatný rozdíl mezi *filosofií dějin* (nejen v její současné podobě, nýbrž vůbec) a *reflexí* nad dějinami, nad uvažováním o dějinách. Filosofie dějin klade důraz na *historicitu* Bytí odhalováním jeho vnitřní *logiky* (*smyslu, směřování*), jemuž nakonec zůstává podřízen historický činitel jako vykonavatel *historické nutnosti*, i když není tato *nutnost* vždy vyjadřována v pojmech důsledného determinismu. Reflexe nad historií jednak jako nad určitým *děním*, aniž by nezbytně popírala vliv jakéhokoliv determinismu působícího na historické dění, se zajímá jak o objektivní podmínku tohoto konkrétního historického dění, tak o podmínky, jež nám umožňují jeho poznání jako takové, to je právě jako historické poznání jako *dějiny*, to je jako výtvar historiografie. Dobře víme, že je to jen díky *reflexi* nad historiografií, že padly některé mýty, často v podobě jistých „fantomů ‘filosofie dějin’“ jako např. mýty nebo přeludy striktního determinismu ať už ekonomického nebo jiného, mýty a přeludy rasy, třídy, subjektu (znovu tu lze s užitekem připomenout

12 Viz S. Huntington, c.d.

13 Viz M. Revaut d'Allonnes, c.d., kapitola Půvab historické nutnosti, s. 166.

mezi jinými jména Siegmunda Freuda, Friedricha Nietzscheho, Clauda Lévi-Strausse, Raymonda Arona, Michela Foucaulta),¹⁴ jak to nedávno velmi důrazně učinil německý filosof Peter Sloterdijk u příležitosti vášnivé diskuse, jež proběhla v Německu v létě 1999 v otázce přípustnosti biologických (genetických) manipulací.¹⁵ Je ovšem pravda, že Sloterdijk se nezmiňuje o mýtech, ani o filosofiích dějin, že však ve stejném nebo alespoň podobném duchu píše o různých formách *metafysiky*. Lze jistě položit otázku, zda *reflexe* nad historií (nad dějinami, stejně jako nad historiografií) nespátňuje svůj cíl v epistemologické (teoreticko poznávací) analýze historického vědění a jeho utváření, aby na základě tohoto prvního kroku dospěla až k postupné, stále obnovované a nutně nikdy nekončící kritice *metafysických* narácí, tedy vyprávění o Historii jako ke svému druhému kroku?

Jak pojímat to, co běžně nazýváme historickým *faktem* nebo *událostí*? R. G. Collingwood naznačuje ve svém známém díle o ideji toho, co je to historie, že i když je historické vědění nakonec výsledkem transformace skutečností nebo událostí, jež jsou označeny za historické, do jisté, více méně zdařilé podoby vědění o tom, co se stalo, zůstává pořád jen jakousi ozvěnou toho, co lidský duch už jednou vykonal v minulosti vzdálené nebo blízké a je tudíž jakýmsi opakováním tohoto výkonu v nové podobě.¹⁶ Historická událost je nepochybně zvláštní a jedinečná tím, že dříve, než se *stala*, byla nejprve *pojata* – vědomě nebo nevědomě – historickým činitelem.¹⁷ Právě proto upozorňuje Raymond Aron na skutečnost, že dějiny nejsou pro člověka ničím vnějším, ale naopak podstatou jeho existence.¹⁸ Ohromný spor, neuzavřený a neukončitelný, v němž se podle mého soudu staví proti sobě *reflexe* nad historií vůči *filosofii* dějin, spočívá právě v rozdílném hodnocení významu této zvláštnosti nebo osobitosti historického faktu či skutečnosti. Ony „spící ‘fantómy filosofii dějin’“ o nichž se zmiňoval kdysi Lucien Febvre a pak po jeho vzoru znovu Roger Chartier, se stále snaží oddělit historické události nebo fakta, jež za ně považujeme, od subjektů, jejichž jsou dílem, aby je přetvořily v autonomní konstrukce, mající svůj vlastní život a své vlastní cíle, zejména v projekci do budoucnosti, za cenu obrácení osy historického času od minulosti do příštích časů. Ve své současné podobě „spící ‘fantómy filosofii dějin’“ se snaží o totéž. Naproti tomu *reflexe* nad historií se projevuje ve snaze pochopit povahu historického faktu nebo události a tím po-

¹⁴ Tento výčet si neklade vůbec nárok na úplnost. Navíc si velmi dobře uvědomuji, že „božitélé mýtů“ se mohou sami stát strůjci nových mýtů nebo že mohou být za takové později považováni.

¹⁵ Věcnou i politickou povahu a dosah tohoto sporu viz P. Sloterdijk, „Du centrisme mou au risque de penser“, *Le Monde*, 9. 10. 1999, ss. 1 a 20.

¹⁶ R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford, Clarendon Press 1951 (1946), s. 218.

¹⁷ Snad právě tato jedinečnost, osobitost, zvláštnost toho, o čem se běžně vyjadřujeme jako o historickém *faktu* či *události* vedla kdysi W. Diltheye k tomu, aby koncipoval metodu historického poznání na základě *vcitění, porozumění*.

¹⁸ R. Aron, *Introduction à la Philosophie de l'histoire. Essais sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard 1986 (1938), s.12.

vahu historického poznání nejen jako kritika historického rozumu a vědění, nýbrž také a nutně jako kritika filosofie dějin. Za všechny zde lze jistě uvést příklad Raymonda Arona.¹⁹

6° Promýšlíme-li dějiny, uvažujeme-li o historii a o filosofii dějin, dostaneme se nevyhnutelně k dějinám filosofie. Těm se běžně vytýká jejich sklon uzavírat se do sebe samých, sklon nebrat dostatečně v úvahu podmínky její vlastní produkce, které samozřejmě překračují velice omezené a vymezené pole dějin filosofie. Tady lze jistě uvést práce už mnohokrát v tomto textu zmíněného Rogera Chartiera nebo francouzského filosofa v rouše sociologa, Pierra Bourdieua: oba autoři s plejádou dalších v této kritice vynikají. Je však tato kritika oprávněná? Do jisté míry zcela určitě; pokud si nepřejeme dějiny filosofie karikovat jako produkt čistého filosofického ducha, nemůžeme je uzavírat jen do nich samých. Současně však dějiny určitého intelektuálního pole zůstávají dějinami tohoto pole. Jejich zvláštnost je třeba respektovat, nechceme-li upadnout do „filosofie dějin“ dějin filosofie.

Závěrem těchto poznámek lze jistě očekávat odpověď na úvodní otázku, *jakou filosofii dějin pro naši dobu?* Nechci vnucovat žádnou definitivní odpověď. Dávám naopak přednost tomu, aby odpověď na mou otázku zůstala otevřená, přičemž však neskrývám, že je to pro mne *promýšlení* nebo *reflexe* nad historií ve výše naznačeném smyslu, jež by měla představovat *filosofii dějin* naší doby. Je to totiž právě tato reflexe, jež nás zavazuje k tomu, abychom zůstali kritickými vůči všem snahám zvrátit historické vědění do nějaké nové podoby „spících ‘fantómů filosofii dějin’“ a abychom byli současně kritickými rovněž vůči historickému vědění jako takovému.

*

Tento text se v přepracované podobě opírá o mou přednášku *Quelle philosophie de l'histoire pour notre temps? Une réflexion personnelle*, přednesenou na Sorbonně v Paříži v listopadu 1999 v rámci mezinárodního symposia *Les Pensées de l'histoire entre modernité et postmodernité*. Navazuje též do jisté míry na mou úvahu o hledání skrytého smyslu, otištěnou pod názvem *A la recherche du sens perdu...* ve SPFFMU B 44, 1997, s. 9–20.

¹⁹ Viz pozn. (2) a (18). Je pozoruhodné, že R. Aron dospěl k pojetí své kritiky filosofie dějin velmi brzo, ve svých disertačních pracích, z nichž jednu uvádím v pozn. (18). Druhá nese název *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine. La philosophie critique de l'histoire*, Paris, Vrin 1938 (Julliard 1987). Jak ukazuje podtitul druhé disertace, Aron zpracoval přínos německé novokantovky orientované reflexe historie.

QUELLE PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE POUR NOTRE TEMPS?

L'auteur analyse dans son article le statut de la *philosophie de l'histoire* de notre temps. Le phénomène de la *philosophie de l'histoire*, bien que décriée, niée et mis en dérision par les historiens aussi bien que par les philosophes continue son existence parfois sous d'autres formes (analyses politologiques, socioculturelles, expertises, etc.) dont le but avoué consiste le plus souvent dans le décryptage de l'avenir proche ou lointain de la civilisations. Ces analyses utilisent consciemment ou inconsciemment l'outillage le plus classique de la vieille philosophie de l'histoire : la nécessité historique, les forces souterraines de l'évolution ou du développement historique, le sens ou la logique de cette évolution, un ou plusieurs sujets de l'histoire, etc. Le succès médiatiques de ces analyses crypto-philosophiques de l'histoire confirme le désir de notre époque de connaître l'orientation probable du devenir historique en dépit de l'effort considérable de la pensée post-moderne agissant dans le sens contraire.

L'Auteur, tout en critiquant cette crypto-philosophie de l'histoire postule comme réponse à sa question, quelle philosophie de l'histoire pour notre temps, la nécessité de *penser* et de continuer de *penser* d'une façon critique et rationnelle l'histoire et dans son sens du *devenir* historique et dans son sens de l'*historiographie*. Il n y a rien d'autre qu'une telle réflexion qui nous puisse obliger à rester critiques envers toute tendance de pervertir la *conscience historique* dans une nouvelle forme de „fantômes endormis des 'philosophies de l'histoire'“ (Lucien Febvre, Roger Chartier).

WHAT KIND OF THE PHILOSOPHY OF HISTORY FOR OURTIME?

What kind of the philosophy of history for ourtime? is the question to which this article tries to find the correct response. The old philosophy of history continues its existence under new formes of many politological, sociological, economic and other analysis in spite of very serious critiques (K. R. Popper) which have disqualified all kinds of the philosophy of history in the past, the only remedy to counter the new forms of the philosophy of history being as always the *critical reflexion* of the *history* and of the *historiography*. Only the critical reflexion can protect our historical consciousness against all new kinds of „sleeping spectres of the 'philosophy of history'“ (L. Febvre, R. Chartier).