

DANIEL ŠPELDA

**SEKULARIZACE, ESCHATOLOGIE A IDEA POKROKU
PODLE HANSE BLUMENBERGA**

Existuje několik prací, které se pokusily představit dějiny myšlenky pokroku.¹ Společným znakem takových knih je to, že se jedná víceméně o deskriptivní práce, které pouze dokumentují a zaznamenávají výskyt myšlenky pokroku a jejich analogií v průběhu dějin evropského myšlení.² Její výskyt však většinou neproblematicky považují za samozřejmý a přirozený důsledek rozvoje lidského myšlení. Tento typ výkladu, který víceméně považuje přesvědčení o pokroku za přirozenou součást racionálního myšlení, vzbudil diskuse o tom, zdali je oprávněné hovořit o myšlence pokroku v antice a ve středověku.³ Dále se ukázalo, že je třeba rozlišovat mezi ideou teoretického, resp. vědeckého pokroku, a myšlenkou rozvoje, vývoje a pokroku společnosti. Objevily se tedy studie mapující původ myšlenky vědeckého pokroku, které poměrně přesvědčivě ukázaly, že myšlenka pokroku poznání vznikla až v novověku v souvislosti s rozvojem novověké vědy a filosofie, která si místo kontemplanace vytkla za cíl ovládnutí přírody.⁴

¹ Článek byl vypracován s podporou GA ČR, číslo projektu P401/12/0129.

² J. Delvaille, *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès*, Paris: Félix Alcan 1910; J. B. Bury, *Idea of Progress: An Inquiry into its Origin and Growth*, London: Macmillan 1920; R. Nisbet, *History of the Idea of Progress*, New Brunswick: Transaction Publishers 1980, 2009.

³ P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Oxford: Blackwell 1995, s. 60 nn.; G. Ovitt, *The Restoration of Perfection. Labor and Technology in Medieval Culture*, New Brunswick – London: Rutgers University Press 1987, s. 50 nn.; Ch. Crisciani, History, Novelty, and Progress in Scholastic Medicine, *Osiris* 6, 1990, s. 118–139; E. R. Dodds, *Der Fortschrittsgedanke in der Antike und andere Aufsätze zu Literatur und Glauben der Griechen*, Zürich: Artemis 1977, s. 7–35; L. Edelstein, *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, Baltimore: The Johns Hopkins Press 1967; E. Jeuneau, 'Nani gigantum humeris insidentes'. Essai d'interprétation de Bernhard de Chartres, in E. Jeuneau, „*Lectio philosophorum*“. *Recherches sur l'Ecole de Chartres*, Amsterdam: Hakkert 1973, s. 53–73.

⁴ A. G. Molland, Medieval Ideas of Scientific Progress, *Journal of the History of Ideas* 39,

V mnoha uvedených textech se naznačuje souvislost myšlenky pokroku vědění i pokroku společnosti s křesťanským chápáním dějin. Již v šedesátých letech 20. století si německý filosof Hans Blumenberg (1920–1996) položil otázku, zda je tato souvislost skutečně přesvědčivá a zda nemůžeme o myšlence pokroku uvažovat i jinak. Hans Blumenberg není u nás příliš známý; výrazněji se mu věnoval asi jen Břetislav Horyna.⁵ V Německu však jeho práce vyvolávají stále větší zájem (a stejně tak i v anglosaském světě, zvláště poté, co byly Blumenbergovy nejvýznamnější práce přeložené do angličtiny). Obecně začíná být Blumenberg považován za jednoho z nejvýznamnějších německých filosofů posledních desetiletí. A tento dojem se stále zvyšuje s tím, jak z Blumenbergovy pozůstalosti čítající přes dvacet tisíc stran vycházejí další a další knihy, které Blumenberg ve stáří již nechtěl publikovat („für wen eigentlich?“).⁶ Tato studie se ovšem vrací k Blumenbergovým starším pracím a klade si za cíl vysvětlit Blumenbergovo stanovisko v diskusi o původu a povaze myšlenky pokroku. Zároveň chce poukázat na to, že Blumenbergovy argumenty a návrhy jsou dodnes podnětné.

1978, s. 561–577; A. G. Molland, Nicole Oresme and Scientific Progress, in *Antiqui und moderni: Traditionsbewusstsein und Fortschrittsbewusstsein im späten Mittelalter*, hrsg. A. Zimmermann, Walter de Gruyter: Berlin – New York 1974 (= *Miscellanea Medievalia*, Bd. 9), s. 206–220; A. C. Crombie, Some Attitudes to Scientific Progress: Ancient, Medieval and Modern, *History of Science* 13, 1975, s. 213–230; E. Zilsel, Die Entstehung des Begriffes des wissenschaftlichen Fortschritts, in týž, *Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft*, hrsg. W. Krohn, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1976, s. 127–150; S. Pumfrey, History of Science nad Renaissance Science of History, in S. Pumfrey – P. Rossi – M. Slawinski (eds.), *Science, culture and popular belief in Renaissance Europe*, Manchester – New York: Manchester University Press 1991; R. Goulding, *Defending Hypatia. Ramus, Savile, and the Renaissance Rediscovery of Mathematical History*, Dordrecht: Springer 2010; A. Keller, Idea of technical Progress, in A. G. Debus (ed.), *Science, Medicine and Society in the Renaissance. Essays to honor Walter Pagel*, London: Heinemann 1972, s. 11–27; C. Zittel, ‚Truth is the daughter of time‘. Zum Verhältnis von Theorie der Wissenschaften, Wissensideal, Methode und Wissensordnung bei Bacon, in W. Detel – C. Zittel (hrsg.), *Wissensideale und Wissenskulturen in der frühen Neuzeit*, Berlin: Akademie-Verlag 2002, s. 213–238; P. Rossi, Das Altern der Welt und die „grosse Ruine“ in der Neuzeit, in Ch. Wulf – D. Kamper (hrsg.), *Logik und Leidenschaft. Erträge historischer Anthropologie*, Berlin: Dietrich Reimer Verlag 2002, s. 878–889.

⁵ B. Horyna, *Teorie metafor. Metaforologie Hansa Blumenberga*, Olomouc: Olomouc 2007; B. Horyna, *Filosofie posledních let před koncem filosofie. Kapitoly ze současné německé filosofie*, Praha: KLP 1998, s. 112–123; B. Horyna, *Idea Evropy*, Praha: Argo 2001, s. 108–113.

⁶ O. Marquard, Entlastung vom Absoluten, in F. J. Wetz – H. Tinn (hrsg.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1999, s. 17–27, zde s. 27.

I.

Když Hans Blumenberg v roce 1966 vydal své dílo *Die Legitimität der Neuzeit*, vstupoval tím do debaty, která v německé filosofii trvala již dlouho. Zatímco novokantovství nahlíželo novověkou filosofii vědu pozitivně a optimisticky jako zdroj moderního triumfu racionálního vědění, po první světové válce se toto hodnocení začalo měnit. Edmund Husserl přišel s přesvědčením, že krize evropského lidství spočívá v krizi vědy, jež v novověku nahradila původní poznávací ideál *theoria* reduktivním výkladem světa, který již nemá žádnou souvislost s každodenním prožíváním světa a lidskou touhou po pravdě, naplnění a štěstí. Martin Heidegger zase obvinil evropskou metafyziku ze zapomenutosti na bytí a zvláště v pozdějších pracích ostře útočil na moderní vědotechniku jakožto pervertovanou a neukojitelnou vůli k moci. Theodor W. Adorno s Maxem Horkheimerem pak během druhé světové války v *Dialektice osvícenství* konstatovali, že ztotožnění poznání s mocí, ideologie pokroku, technizace vědění a utilitarizace poznání nepřinesly lidstvu emancipaci a štěstí, ale nový druh barbarství a zotročení. Zatímco filosofická tradice 19. století novověk většinou oslavovala jako úspěšný emancipační projekt, který dal vzniknout moderní evropské civilizaci, v německé filosofii se – také díky šokujícím zážitkům z obou světových válek – prosadilo pesimističtější chápání novověku jako období, v němž mají původ mnohá zla sužující moderní svět. Namísto tradiční oslavy subjektivistické metafyziky a pokroku vědění nastoupily ve 30. letech hluboké pochybnosti o základech, na které se moderní evropská filosofie odvolávala.

Kromě věcných výhrad k ideálům, které ztělesňovala novověká filosofie a věda, existovala ještě druhá skupina výhrad, které se zaměřovaly spíše na historický původ těchto ideálů. Někteří historikové filosofie se snažili odhalit a zjistit pozapomenuté, skryté a nepřiznané kořeny moderny, které se skrývají pod jejím sebevědomým vyprávěním o vlastní původnosti plynoucí z radikálního rozchodu se středověkou scholastikou a jejím viděním světa, člověka a Boha. Podezření, že moderna navzdory své karteziánské touze konstituovat se prostřednictvím historické diskontinuity má svoje kořeny a skryté předpoklady, se ukázalo jako správné. V historickém bádání třicátých až šedesátých let 20. století však vedlo k úvaze, která již tak přijatelná není: Podle ní si moderna, hrdá na svůj vznik *ex nihilo*, potajmu vypůjčila svoje nejvýznamnější ideály od předchozí tradice a přetvořila je pro vlastní účely. Pomineme-li snahy katolických badatelů o odvození novověké filosofie ze scholastiky, zůstává nejvýznamnějším vyjádřením tohoto postoje teorie sekularizace. Podle ní některé kategorie novověkého myšlení představují pouze zesvětštění původně křesťanských obsahů. Novověká

teorie poznání je tedy jen sekularizovaným hledáním jistoty spásy; etika práce je sekularizovanou touhou po svatosti a askezi; občanská rovnost je sekularizovanou rovností lidí před Bohem; idea nekonečného univerza vznikla zesvětštěním nekonečnosti Boha, která byla přenesena na kosmos atp. Takové pojetí dávalo novověkému myšlení punc nepůvodnosti, odvozenosti, závislosti a nakonec také – nelegitimnosti. Novověk si neoprávněně přisvojil, převzal a využil nábožensko-filosofické obsahy, které původně sloužily jiným, autentičtějším cílům.

Teorie sekularizace má dlouhé dějiny.⁷ Max Weber ji využil k vysvětlení vzniku kapitalistické etiky, Carl Schmitt ve své *Politické teologii* pochopil moderní právní pojmy jako sekularizáty původně teologických obsahů. Obzvláště vlivná pak ovšem byla sekularizační koncepce Karla Löwitha, který vyložil novověkou pokrokařskou filosofii dějin jako sekularizovanou eschatologii.⁸

Podle Löwitha moderní filosofie dějin, které vznikaly v 18. a 19. století a oslavovaly pokrok, měly původ v křesťanské eschatologii. Voltaire, Turgot, Condorcet, Comte, Proudhon, Hegel a Marx měli pro svou vizi pokroku předobraz v křesťanských dějinách spásy. Löwith ve své knize tedy postupně ukazuje, jak se jednotlivé prvky a rysy moderního pojetí dějin odvozovaly z křesťanství. Například idea univerzálních dějin, s kterou přišel Voltaire, pochází z židovského monoteismu a z křesťanské eschatologie, protože i zde vládne jediný Bůh dějinám, které řídí. Podobně i moderní víra ve schopnost člověka připravovat na zemi vlastním úsilím své štěstí představuje pouze sekularizovanou verzi křesťanské prozřetelnosti, jejíž funkci přejímá idea ustavičného pokroku k vyšší míře rozumnosti, svobody a štěstí.⁹ Všechny moderní filosofie dějin, které předpokládají existenci neuzavřeného pokroku směrem k nitrosvětskému naplnění dějin, pocházejí z teologického rámce, v němž budoucnost funguje jako časový horizont určitého cíle a posledního naplnění.¹⁰

⁷ Viz zvláště Z. Herrmann et al., *Säkularisation, Säkularisierung*, in O. Brunner – W. Conze – R. Koselleck (hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 9 sv., Stuttgart: Klett-Cotta 1972–1997, sv. V, s. 789–829; G. Marramao, *Säkularisierung*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 13 sv., Basel: Schwabe 1971–2007, sv. VIII, s. 1133–1161.

⁸ Löwith vydal svou práci nejdříve anglicky během pobytu v USA pod názvem *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History* (1949); německy vyšla kniha jako *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (1953).

⁹ K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart: Kohlhammer⁴1961, s. 105.

¹⁰ *Tamtéž*, s. 148.

Löwith nechtěl svou sekularizační teorii dokazovat, že moderní epocha závisí na křesťanství nebo že představuje odpadnutí od autentického vztahování se ke světu, které představovalo středověké křesťanství.¹¹ Löwith se spíše snažil poukázat na to, že optimistická vize pokroku lidstva ke konečnému naplnění postrádá přesvědčivé racionální zdůvodnění a spíše se jedná o dogmatickou projekci filosofického mesianismu na celek dějin. Proto je také nutno hledat původ této představy mimo filosofii, v náboženství. Sám Löwith pokrokářský optimismus popisuje s neskryvanou ironií a upozorňuje na to, že úprk vpřed byl vždy dobře využitelný jako vhodný prostředek pro mobilizaci mas ve jménu naplnění dějin. Proti tomu s nostalgii připomíná zapomenutou a nešťastně ztracenou alternativu dějin, již pro něj představuje řecké cyklické pojetí času, které se výrazně opíralo o představu uspořádaného a racionálně spravovaného kosmu. Pohanský návrat téhož, který byl doložitelný v biologických procesech a pohybech nebeských těles, představoval pro Löwitha svět, který v sobě skrýval více radosti než zběsilý úprk moderny do oddalovaných zítřků.¹² Na obecnější úrovni pak Löwithův výklad naznačoval, že moderní myšlení má mylnou a zkreslenou představu o svém vlastním původu: Považuje se za autentickou podobu lidské racionality, přestože čerpá z dogmat, které chtěli osvícenští pokrokáři i emancipační filosofie dějin 19. století úplně odstranit nebo alespoň zpochybnit legitimitu jejich přetrvávání v moderní době. Löwith tak demaskoval mýtus moderny o svých vlastních počátcích, představu o radikálním rozchodu s minulostí a úplném příklonu k *la lumière naturelle*, jak to vyjádřil například Descartes na prvních stránkách *Rozpravy o metodě*.

Hans Blumenberg se v *Die Legitimität der Neuzeit* postavil proti přesvědčení o „vině“ novověku. Odmítá názor, že novověk je jen nešťastným završením starší tradice principiálně pomýleného typu vědění („zapomenutost na bytí“, „vědění je moc“, „instrumentalizace teorie“ atp.). Stejně tak se postavil i proti pojetí, podle něž je moderna jen odvozený, nepůvodní a duchovně vyprázdňený odlesk opravdovějšího vidění světa, které představuje tradice křesťanské vzdělanosti. Sekularizace je pro Blumenberga „kategorií dějinného bezpráví“, která svým zdůrazňováním historické determinovanosti moderních ideálů současně vyhlašuje vinu novověké kultury. (*Kulturschuld*). Novověk se kvůli ní jeví jako znetvořený zbytek původní křesťanské náplně, který postrádá vlastní autenticitu a smysl.¹³

¹¹ To víceméně říká teze o „divinizaci světského“, kterou v roce 1960 představil Romano Guardini, viz R. Guardini, *Konec novověku*, Praha: Vyšehrad 1992.

¹² Srov. K. Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1967, s. 13.

¹³ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996, s. 10, 17, 33.

Blumenberg také upozorňuje na to, že teorie sekularizace do značné míry napodobuje starý trik křesťanských apologetů. Představa o původním vlastnictví vědění doprovázená obviněními z bezprávného přisvojení se totiž objevovala u církevních otců. Raní křesťané vznášeli svůj nárok na pravdu na základě zjevení, ale současně také pohanské kultuře upírali legitimní vlastnictví idejí, které s ní sdíleli nebo je od řeckých filosofů převzali.¹⁴ Motiv „egyptské kořisti“, představu nelegitimního vlastnění autenticky křesťanských pravd na základě neoprávněného převzetí z bible dokládá Blumenberg u vybraných církevních otců a upozorňuje na to, že o novověku jako o „kořisti“ uvažují i představitelé sekularizační teorie. Sugerovaná nelegitimitnost přitom nevyplývá ani tak z převzetí dřívějších obsahů, ale především z toho, že schází doznání k tomuto převzetí.¹⁵

Blumenberg dále ve své kritice teorie sekularizace postupuje na dvou úrovních, které se v jeho výkladu prolínají: a) zpochybňuje oprávněnost explanativního užívání kategorie sekularizace při výkladu dějin; b) naznačuje, že sekularizace není jediným možným vysvětlením vzniku moderních kulturně-filosofických ideálů. Soustředí se přitom zvláště na ideu pokroku, protože právě ta patří mezi fundamentální kategorie novověkého myšlení a lze na ní dobře ukázat věrohodnost či nevěrohodnost sekularizační teorie.

II.

Blumenberg předně upozorňuje, že pojem sekularizace se původně užíval pouze deskriptivně jako označení pro vyvlastňování církevního majetku. V tomto smyslu je také jeho užívání neproblematické a legitimní. Pokud se však jeho působnost rozšiřuje, jedná se o metodickou libovůli, která si odmítá připustit, že interpretativní a explanativní užívání této kategorie pro výklad historických událostí závisí na předpokladech, které nejsou zdůvodnitelné samotnou historickou teorií, ale spadají do teologie.¹⁶

¹⁴ *Tamtéž*, s. 81. Celkový přehled Blumenbergovy polemiky s Löwithem viz zde: R. M. Wallace, *Progress, Secularization, and Modernity: The Löwith-Blumenberg Debate*, *New German Critique* 22, 1981, s. 63–79; F. Heidenreich, *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*, München: Wilhelm Fink Verlag 2005, s. 151–153, 197 n.; F. Rapp, *Fortschritt. Entwicklung und Sinngehalt einer philosophischen Idee*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1992, s. 119–128; H. Braun, *Die Welt der Natur und die Weisheit der Welt*, in F. J. Wetz – H. Tinn (hrsg.), *Die Kunst des Überlebens...*, s. 387–407, zde s. 492 n.

¹⁵ M. Jay, *The Legitimacy of the Modern Age* by Hans Blumenberg, *History and Theory* 24, 1985, s. 183–196, zde s. 184; srov. J. Greisch, *Umbesetzung versus Umsetzung: Les ambiguïtés du théorème de la sécularisation d'après Hans Blumenberg*, *Archives de Philosophie* 67, 2004, s. 279–297.

¹⁶ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit...*, s. 13–18.

Sekularizační teorie je podle Blumenberga založena na jednoduchém modelu: B je sekularizovaným A. Moderní etika práce je sekularizovanou křesťanskou askezí, spolkový prezident je sekularizovaný monarcha atp.¹⁷ Tento model předpokládá, že proběhla změna od něčeho původního k něčemu odvozenému a sekundárnímu. Právě díky tomu také pojem sekularizace vytváří konotaci viny nebo nelegitimní uzurpace něčeho původního. Určitý světský obsah (např. teorie, ideál nebo instituce) je vysvětlován jako něco, co se odcizilo svému původnímu posvátnému významu nebo funkci. Takový typ vysvětlení je podle Blumenberga rétoricky velice úspěšný, protože demystifikačním způsobem odhaluje falešné zdání a odstraňuje historické zkreslení návratem k původní čistotě. Navíc iluzorně zvyšuje kompetenci historického porozumění, protože se snaží vyvolat dojem, že sekularizovaný obsah je nyní poprvé pochopen dostatečně opravdově – tím, že se odkryla jeho náboženská podstata. Pravda poznání tak nakonec spočívá v návratu k původnímu náboženskému zřídлу, které se vymyká uchopení filosofickými nebo historiografickými prostředky, protože teologická řeč předpokládá absolutní a transcendentní původ pravdy.¹⁸ Užívání teorie sekularizace tedy nakonec vede do slepé uličky nevysvětlitelné transcendence hájené před metodologií světského poznání.

Kromě toho je pojem sekularizace pro Blumenberga příkladem substancialistického chápání dějin, podle něž v dějinách dochází pouze ke změnám kvalit na přetrvávající substanci. Teoretický úspěch historikova počínání je pak založen na tom, že prokáže existenci historických konstant, které procházejí dějinami.¹⁹ Substanciální pojetí dějin totiž předpokládá, že v průběhu dějin existuje identický základ, původně posvátná, autentická substance, která přetrvává, ačkoliv se mění její akcidenty. Pouze za předpokladu přetrvávající, autentické dějinné substance lze hovořit o opakování, překrývání a rozštěpení nebo také o přestrojení a odhalení.²⁰ Blumenberg k tomuto upozornění jen pichlavě dodává, že je velice snadné „identifikovat substanci v jejích proměnách“.²¹

Na obecnější úrovni pak sekularizační teorie podle Blumenberga předpokládá, že cokoli pozdějšího je možné vysvětlit a pochopit jen jako odvozeninu z něčeho předchozího a předem daného.²² V takovém pojetí se nové vždy jeví jako výsledek přeměny dřívějších prvků. Vysvětlení nového tak nevyhnutelně začne zahrnovat hledání předchůdců. Blumenberg tento

17 *Tamtéž*, s. 12.

18 *Tamtéž*, s. 38.

19 *Tamtéž*, s. 37.

20 *Tamtéž*, s. 17.

21 *Tamtéž*, s. 22.

22 *Tamtéž*, s. 12.

genealogický přístup k dějinám odmítá a navrhuje jiný. Namísto hledání předchůdců se spíše kantovsky ptá na možnosti, které umožnily vznik intelektuální události určitého typu. Jinými slovy, ptá se na předpoklady, které umožnily, aby se určitá teoretická odpověď na nějaký problém stala možnou, tedy přesvědčivou a věrohodnou. Brilantní ukázkou tohoto přístupu Blumenberg představil ve své pozdější práci *Die Genesis der kopernikanischen Welt* (1975), kde na rozdíl od anglosaského výzkumu nestopuje v dějinách domnělé Koperníkovy předchůdce,²³ nýbrž táže se na to, jaké podmínky musely být splněny pro to, aby mohl Koperník předložit svou teorii a aby se tato teorie mohla prosadit.²⁴ Blumenberg svým odlišným přístupem k výkladu historických událostí chce ukázat, že nové ideje a koncepty se v dějinách neobjevují v nevysvětlitelném záblesku geniálního rozumu, ani je nelze jednoduše redukovat na to, co už tu bylo.²⁵ To znamená, že Blumenberg nechce stopovat původ a utváření určitých idejí, ale chce „začít o jednu vrstvu hlouběji, u vzniku prostoru, v kterém byly teprve vůbec možné tyto nové projekty a uvnitř kterého vznikly afinity pro jejich účinek a prostředky pro jejich formulaci“.²⁶

V Blumenbergově přístupu k dějinám evropského myšlení je dále obsaženo velmi jemné rozlišení mezi diskontinuitou a kontinuitou. Blumenberg popírá kontinuitu akcidentálně přetvářených substancí, ale uznává kontinuitu problémů a funkcí. Jeho přístup, pro který se někdy užívá pojmenování dialogický funkcionalismus, je postaven na myšlence imanentního otevírání a rozvoje samotného historického kontextu. Blumenberg uvažuje podobně, jako uvažovali Kuhn o paradigmatech a Foucault o epistémách, resp. diskurzech. Také pro něj existují v různých historických kontextech vzájemně propojené ideje, ideály, přístupy, metody, stanoviska, standardy jednání atp., které tvoří více či méně koherentní rámec pro určité vidění světa. V okamžiku, kdy se střídají epochy, nahrazuje nová ideová konfigurace starší konfiguraci, která již nedokáže lidem poskytnout adekvátní orientaci ve světě.

²³ Viz například T. L. Heath, *Aristarchus of Samos. The Ancient Copernicus*, Oxford 1913, repr. New York: Dover 1981.

²⁴ Příslušná kapitola ostatně nese výmluvný název: „Die Eröffnung der Möglichkeit eines Kopernikus“; viz H. Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp ³1996, s. 149–161.

²⁵ E. J. Palti, In Memoriam: Hans Blumenberg (1920–1996), an Unended Quest, *Journal of the History of Ideas* 58, 1997, s. 503–524, zde s. 513.

²⁶ H. Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt...*, s. 198: „...eine Schicht tiefer anzusetzen, bei der Entstehung des Spielraums, in dem jene neuen Entwürfe überhaupt erst möglich wurden und innerhalb dessen die Affinitäten für ihre Wirkung und die Mittel zu ihrer Formulierung entstanden.“

Podnětem pro uskutečnění epochální změny a vystředání konfigurací jsou vztahy mezi otázkami a odpověďmi, které jednotlivé konfigurace produkují. Blumenberg ve svém výkladu dějin vychází z přesvědčení, že otázky vždy předcházejí odpovědím. Nové teorie, koncepce, metafory nebo příběhy podle Blumenberga odpovídají také na nevyřešené otázky a problémy předchozích teorií, koncepcí, metafor a příběhů. Proces, kdy nové teorie odpovídají na nevyřešené problémy svých předchůdců a zbavují je tak naléhavosti, Blumenberg označuje jako „přeobsazení“ (*Umbesetzung*). Podle něj totiž každá velká koncepce světa obsahuje vždy jakési strukturálně definované pozice, stavební kameny, které mají plnit určitou funkci a které mají odvádět určitý explanační výkon. „Přeobsazení“ pak znamená výměnu funkcionálně ekvivalentních stavebních kamenů. Otázka, kterou starší koncepce nedokázala vysvětlit a která je současně považována za naléhavou, má být zodpovězena vložním nového vysvětlení, které bude plnit starou funkci, tj. odpovídat na původní otázku.²⁷ „Identické funkce v určitých místech systému výkladu světa a člověka totiž mohou převzít zcela heterogenní obsahy.“²⁸ Filozofové, mýtografové, literáti nebo vědci tedy nikdy nezačínají od začátku, ale vždy zůstávají v nějakém vztahu k tradici, i když ji odmítají nebo přetvářejí. Přejechy mezi velkými epochami a myšlenkovými konfiguracemi nespočívají ve vytváření zcela nových modelů, nýbrž v tom, že starší koncepce jsou upraveny tak, aby začaly plnit funkci, která se od nich očekává.

Během velkých historických předělů tedy dochází k tomu, že nová epocha poskytuje nové odpovědi na problémy staré epochy tak, že na místo dřívějších odpovědí vloží své vlastní. Nejde o přepracování či úpravu předchozích odpovědí, ale o to, že jejich funkci zaujmou nové odpovědi: Blumenberg se nedomnívá, že existuje nějaký iluzorní, provždy daný soubor „věčných otázek“, který prochází dějinami (to je ostatně přesvědčení typické právě pro substancialistické pojetí dějin). Podle něj se spíše setkáváme s tím, že otázky vnímané jako palčivé v jednom věku nemusí být stejně existenciálně nutkové a stísnující v jiném období. Na druhou stranu pochopitelně existují v dějinách otázky a problémy, které přecházejí z jednoho období do druhého. Následující období se pak snaží na zděděné otázky novým způsobem odpovědět. Kontinuita dějin tedy podle Blumenberga není dána obsahem, ale spíše dědictvím otázek a převzetím závazku na ně odpovídat. Křesťanství bylo vystaveno ve svých raných dějinách tlaku odpovídat na otázky, na které původně vůbec nemělo připravené odpovědi. Podle

27 F. Heidenreich, *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg...*, s. 78.

28 H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit...*, s. 74: „Es können eben ganz heterogene Inhalte an bestimmten Stellen des Systems der Welt- und Selbstdeutung des Menschen identische Funktionen übernehmen.“

Blumenberga v zájmu svého přetrvání a zachování muselo funkcionálně nahradit helénistickou filosofii a přeobsadit její odpovědi: *Visio beatifica* je například funkcionální ekvivalent filosofické blaženosti. Samo křesťanství pak později zatížilo evropské myšlení otázkami, které si Řekové ještě nekladli, ale které už nadále nebylo možné nechat bez odpovědi. Patřily mezi ně otázky po celku světa, celku dějin, původu člověka a významu jeho existence.²⁹ Novověk, který se od počátku představoval jako nová a svěbytná epocha, byl podle Blumenberga nucen zodpovědět otázky vznesené křesťanstvím. Musel tedy odpovědět i na otázku po celku dějin, kterou zdědil po křesťanském středověku. Proto se také jako sekularizát nedá označit novověký „nárok na totalitu“ (*Totalitätsanspruch*), ale spíše jeho „povinnost k totalitě“ (*Totalitätspflicht*).³⁰

Z těchto úvah také plyne Blumenbergova odpověď na problém sekularizace: „Co se zatím převážně dělo v tomto procesu vykládaném jako sekularizace, jen s několika málo poznatelnými a specifickými výjimkami, nelze popsat jako *využití* autenticky teologických obsahů v jejich sekularizačním sebeodcizení, nýbrž jako *přeobsazení* prázdných pozic po odpovědích, k nimž náležely otázky, jež nemohly být eliminovány.“³¹ Moderní filosofie dějin tak Blumenberg chápe spíše jako pokusy vyrovnat se s „hypotékou zadaných otázek“ ohledně celku dějin a světa za pomoci kategorie pokroku. „Kontinuita dějin překonávající dějinné zvraty nespočívá v trvalosti ideálních substancí, nýbrž v hypotéce problémů, které chtějí opakovaně vědět to, co už jsme jednou věděli.“³² Blumenberg je dokonce přesvědčen, že křesťanská recepce antiky a novověké převzetí explanačních funkcí (*Erklärungsfunktionen*) křesťanského systému jsou strukturálně analogické historické procesy: Podobně jako patristické křesťanství převzalo funkce helénistické filosofie, tak i novověká filosofie zastávala funkci teologie – pochopitelně s pomocí zcela jiných obsahů.

²⁹ *Tamtéž*, s. 74 an.

³⁰ *Tamtéž*, s. 76.

³¹ *Tamtéž*, s. 75: „Was in dem als Säkularisierung gedeuteten Vorgang überwiegend, jedenfalls bisher mit nur wenigen erkennbaren und spezifischen Ausnahmen, geschehen ist, lässt sich nicht als *Umsetzung* authentisch theologischer Gehalte in ihre säkulare Selbstentfremdung, sondern als *Umbesetzung* vakant gewordener Positionen von Antworten beschrieben, deren zugehörige Fragen nicht eliminiert werden konnten.“

³² *Tamtéž*, s. 59: „Die Kontinuität der Geschichte über die Epochenschwelle hinweg liegt nicht im Fortbestand ideeller Substanzen, sondern in der Hypothek der Probleme, die auch und wieder zu wissen auferlegt, was schon einmal gewusst worden war.“ Srov. J. Goldstein, Zwischen Texttreue und Spekulation: Hans Blumenbergs Hermeneutik des geschichtlichen Hintergrunds am Beispiel des Spätmittelalters, in J. A. Aertsen – M. Pickavé (hrsg.), *„Herbst des Mittelalters“? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts*, Berlin – New York: Walter de Gruyter 2004 (= *Miscellanea Medievialia* 31); D. Ingram, Blumenberg and the Philosophical Grounds of Historiography, *History and Theory* 29, 1990, s. 1–15.

Blumenbergův výkladový model, zde jen v hrubých rysech nastíněný, umožňuje vyložit novověk jako odpověď na krizi pozdně středověkého křesťanství. Tím se Blumenberg staví proti zakládajícímu mýtu novověku, který rétoricky vykládal svůj vstup do dějin jako cézuru, jako radikální rozchod s tradicí. Zpochybněním rétorického patosu novověké filosofie se ovšem Blumenberg ve skutečnosti snaží nově a lépe obhájit nárok novověku na původnost, novost, autonomii – a legitimitu. Blumenberg tedy nesdílí zájem medievalistů o textové doklady přítomnosti středověké filosofie a teologie ve filosofických textech novověku, které mají potvrdit středověkost raného novověku a modernitu pozdního středověku v zájmu obhajoby domnělých křesťanských základů evropské kultury. Blumenberg spíše spoléhá na antropologickou dešifrovatelnost historického pozadí, která se pojí s ideou funkcionální kontinuity odlišných myšlenkových systémů.³³

III.

Blumenberg odmítá teorii sekularizace jako věrohodný nástroj pro výklad geneze moderního myšlení. Toto odmítnutí ospravedlňuje také tím, že představuje alternativní výklad původu myšlenky pokroku, která od vydání Löwithovy knihy sloužila jako typický příklad sekularizovaného obsahu.

Blumenberg především trvá na tom, že křesťanství samo se zesvětšilo brzy po svém vzniku kvůli zklamání z omeškalé parúsie. Pro rané křesťanství byl stvořený svět jen epizoda odsouzená k zániku. Protože však apokalypsa stále nepřicházela, musela raná církev začít nahlížet svět jako místo zbavené eschatologického významu. Musela ho tedy uchopit více světsky, nikoli jen jako místo druhého příchodu Spasitele. Blumenberg se odvolává na církevního historika a teologa Franze Overbecka (1837–1905): „Křesťanství vzniklo tím, že se samo dalo všanc a ‚vybavilo se teologií dřív, než si samo umožnilo cestu do světa, kterou vlastně popíralo‘. Sama teologie není, jak příznačně používá tento výraz Overbeck, ‚ničím jiným než částí zesvětštění křesťanství, luxusem, který si dopřálo, jenž však, jako každý luxus, není zadarmo‘.“³⁴ Na místě uprázdněném absencí parúsie se

³³ J. Goldstein, *Deutung und Entwurf. Perspektiven der historischen Vernunft*, in F. J. Wetz – H. Tinn (hrsg.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, s. 207–225, zde s. 209.

³⁴ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit...*, s. 132: „Das Christentum ist aus einer Selbstpreisgabe entstanden, indem es sich ‚mit einer Theologie ausgestattet hat, erst als es sich in einer Welt, die es eigentlich verneint, selbst möglich machen wollte‘. Die Theologie selbst ist, wie Overbeck den Ausdruck bezeichnend gebraucht ‚nichts anderes als ein Stück der Verweltlichung des Christentums, ein Luxus, den es sich gestattete, der aber, wie jeder Luxus, nicht umsonst zu haben ist‘.“ K. Blumenbergově četbě církevních historiků viz J. Goldstein, *Nomi-*

také začaly rozvíjet profánní dějiny, které původně rané křesťanství očekávající bezprostřední zánik světa popíralo. Podle Blumenberga nelze tedy hovořit o novověké sekularizaci eschatologie, protože již na sklonku antiky došlo k sekularizaci křesťanství prostřednictvím eschatologie. Raná církev se proměnila v institucionálně stabilizující faktor, nikoli dočasné společenství prodlévající v provizorním *interim*. Eschatologický výjimečný stav byl odvolán, alegoriemi zbaven své naléhavosti a přeměněn ve velkorysé a dlouhotrvající spekulativní rozvrhy dějin, jako byl například Augustinův boj dvou obcí. V návaznosti na Rudolfa Bultmanna tedy Blumenberg trvá na tom, že eschatologie sama vstoupila do dějin (*die Eschatologie sich selbst vergeschichtlicht*) tím, že na místo nenaplněných pozic vložila nový obsah: odloženou parúsii.³⁵

Blumenberg dále upozorňuje na to, že existují zásadní formální odlišnosti mezi křesťanskou eschatologií a ideou pokroku, která má být jejím sekularizátem.³⁶

1) Především jde o to, že eschatologie hovoří o náhlém zásahu do dějin zvnějšku. Očekává tedy událost, která je vůči dějinám transcendentní a heterogenní. Proti tomu idea pokroku vždy předpokládá, že dějiny probíhají samy ze sebe, imanentně. Budoucnost přirozeně vyplývá z aktuální přítomnosti.³⁷ Pokrok se podle progresivistických filosofí dějin řídí svou vnitřní logikou, nikdy není založen na náhlém zásahu Prozřetelnosti.³⁸ Historické dění je bytostně dílem člověka, nikoli výsledkem nadpřirozeného zásahu. Budoucnost je anticipována v jednotě metodicky řízené teorie, která imanentně rozvíjí aktuální stav v dlouhodobém procesu, který přesahuje rámec individuálního života.

2) V dobách raného křesťanství zklamání původních eschatologických očekávání znamenalo nutnost nově vyložit *eschaton* jako něco, co už se stalo – v tom smyslu, že události nutné pro spásu se odehrály během vtělení. Jednotlivci tedy mohou již prostřednictvím víry získat jistotu o svém konci, který byl předznamenán, ohlášen a posouzen. Podle Blumenberga byla ve středověku eschatologie spíše ztělesněním děsu a hrůzy, protože věřící věděli, že u posledního soudu bude ospravedlněna jen malá menšina. Pokrok proti tomu vždy sliboval naději; budoucnost přinese štěstí a naplnění,

nalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham, Freiburg – München: Karl Alber 1998, s. 84–90.

35 H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit...*, s. 55–57; srov. R. Bultmann, *Dějiny a eschatologie*, Praha: Oikoymenh 1994.

36 M. Jay, *The Legitimacy of the Modern Age* by Hans Blumenberg, *History and Theory* 24, 1985, s. 183–196, zde s. 185 an.

37 H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit...*, s. 39.

38 *Tamtéž*, s. 69.

nikoli děsivý rozsudek. Blumenberg ještě upozorňuje na to, že eschatologické uzavření dějin znamenalo znehodnocení všech lidských snah o samostatné, autonomní uskutečňování vlastních snů a naplňování potřeb. Ve světě, jehož smyslem je směřovat ke svému konci a poslednímu soudu, nemá lidská snaha o zlepšení vlastního osudu žádný význam. Ale právě aktivní příčinnost člověka je východiskem všech optimistických teorií pokroku. Obhájci sekularizační teorie si tedy podle Blumenberga musí ujasnit, zdali je pro křesťanskou eschatologii podstatnější děsivá myšlenka posledního soudu, anebo uklidňující představa Prozřetelnosti, která dohlíží nad dějinami (a kterou křesťané stejně převzali od stoiků).³⁹

3) Pokud pokrok definujeme nikoli jako přibývání dober, ale jako snižování množství zla ve světě, pak je podle Blumenberga rozdíl mezi eschatologií a progresivismem ještě patrnější. Augustin stanovil závaznou křesťanskou odpověď na původ zla ve světě: Původcem zla je člověk, který byl obdařen svobodnou vůlí. Fyzické nedostatky stvoření jsou jen oprávněným trestem za zlo vzešlé z lidské svobody. Augustin tak učinil z existence zla lidskou veličinu. Každá teorie pokroku, která chtěla slíbit zmenšení zla ve světě, proto musela lidem přisoudit schopnost zmenšovat vlastními silami trest za svoje provinění.⁴⁰ To ale neznamená, že idea pokroku je sekularizovaný pelagianismus převedený do filosofie dějin, protože podle Blumenberga pelagianismus nebyl teologickou alternativou k Augustinovu učení o svobodě, ale spíše určitou variantou ospravedlnění Boha: Nedostatky a vady jeho stvoření jsou v průběhu času odstraňovány pílí jeho stvoření. Smyslem pelagiánského stanoviska podle Blumenberga nebylo zdůraznit sebeurčení člověka, ale poskytnout omluvu Bohu za nedokonalost jeho díla. Otázka ospravedlnění Boha za nedokonalost světa však s myšlenkou pokroku podle Blumenberga nesusouví.⁴¹

Kvůli těmto odlišnostem je podle Blumenberga zcela legitimní hledat jiné kořeny ideje pokroku, především takové, které formálně anebo strukturálně lépe odpovídají moderní myšlence pokroku. Svůj alternativní výklad geneze myšlenky pokroku Blumenberg zahajuje tvrzením, že vznik ideje pokroku a její vztažení na celek dějin jsou dva oddělené procesy.⁴² Jako pozorný čtenář osvícenských spisů si totiž Blumenberg povšiml, že se v nich téměř vždy hovoří nikoli o pokroku, ale o *les progrès*. Ještě během osvícenství se totiž rozlišovalo mezi několika druhy pokroku podle různých tematických

39 *Tamtéž*, s. 40.

40 *Tamtéž*, s. 63.

41 Viz blíže Blumenbergovu polemiku s pokusem O. Marquarda odvodit moderní filosofii dějin právě z theodiceje. *Tamtéž*, s. 66–72; srov. O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1973, zvl. s. 52–65.

42 *Tamtéž*, s. 60.

oblastí. Existoval tedy technický, vědecký, morální nebo estetický pokrok. Teprve na základě přesvědčivých zkušeností s těmito parciálními pokroky byla idea pokroku zobecněna a přenesena na celek dějin. A to bylo možné teprve na základě osvícenského zjištění, že člověk je subjektem, který zcela utváří dějiny. Idea pokroku má tedy podle Blumenberga empirický původ – je to zkušenost s přibýváním, zlepšováním, zkvalitňováním a zdokonalováním, která se nejvíce vyskytovala ve vědě a technice a v umění.

V první oblasti uvádí Blumenberg jako formální vzor pro moderní ideu pokroku astronomii.⁴³ Stručně řečeno, jde o to, že astronomie jako jediný obor byla již od antiky založená na porovnávání empirických údajů za desítky, stovky, ba i tisíce let. Proto byla již od helénistické doby chápána jako výzkum, který přesahuje rámec individuálního života. Astronomové si uvědomovali, že teoretický úspěch v podobě přesvědčivého vysvětlení nějakého nebeského jevu není uskutečnitelný v rámci života jednotlivce. Blumenberg tuto zkušenost velice přesvědčivě ukazuje na příkladu velice pomalu probíhajících procesů, jako je precese rovnodennosti či změna sklonu ekliptiky. Anebo poukazuje na astronomickou recepci událostí, ke kterým dochází velice zřídka (komety, nové hvězdy) a je tedy nutno dlouho čekat, než se nashromáždí dostatek údajů pro jejich přesvědčivý výklad. Tato mentalita odkladu, čekání, trpělivosti a shromažďování dat je v jiných oborech evropských intelektuálních dějin jen těžko doložitelná. Pouze v astronomii se čas stal objektivní podmínkou poznání. Tak se zrodilo přesvědčení, jak dále ukazuje Blumenberg, že teoretické vysvětlení nějakého jevu nemůže být dílem jednotlivce, ale musí se na něm podílet kolektiv badatelů, kteří si předávají výsledky své práce v dějinách. Observace a jejich vyhodnocování se v některých případech musí provádět ve velmi dlouhých časových odstupech, a proto si vyžadují dlouhodobý výzkum, který přesahuje generace. Astronomie tedy podle Blumenberga v novověku neposkytla vzor pokroku jen tím, že překonávala ptolemaiovskou astronomii. Především poskytla formální strukturu dlouhodobé a kolektivní badatelské aktivity, která byla v dosavadním aristotelsko-scholastickém systému vědění ojedinělá, ale v novověku se stala vzorem pro novou přírodní filosofii a vědu.

Druhou oblast empirického prokázání pokroku pro Blumenberga reprezentuje *querelle des anciens et des modernes*, která se týkala otázky, zdali se moderní umění vyrovná antickému. V průběhu této debaty⁴⁴ byl postupně

⁴³ V *Die Legitimität der Neuzeit* se tato idea objevuje tezeviti v různých souvislostech, viz s. 38 an., 574, 613, 645 an. V rozpracovanější podobě Blumenberg tuto myšlenku rozvinul ve své knize *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, s. 99–129; srov. též jeho článek *On a Lineage of the Idea of Progress*, *Social Research* 41, 1974, s. 5–27.

⁴⁴ Srov. z novější literatury M. Fumaroli, *Les abeilles et les araignées*, in *La Querelle des Anciens et des Modernes, XVIIe–XVIIIe siècles*, ed. A.-M. Lecoq, Paris: Gallimard 2001, s. 7–208.

překonán renesanční názor, že antika představuje nepřekonatelný ideál dokonalosti, a na jeho místo nastoupilo pojetí člověka jako autonomního a originálního tvůrce. Nevýhodou myšlenky estetického pokroku je to, že v oblasti umění je pokrok obtížně prokazatelný. Jeho předností je skutečnost, že ve sféře umění působí člověk jako jediný a svrchovaný tvůrce, a proto také jediný faktor pokroku. Tím se již definitivně popírá jakákoli vazba historického vývoje na milost, prozřetelnost či osvícení udělené z transcendence.

Blumenberg dále v souvislosti s formováním moderních progresivistických filosofí dějin upozorňuje na dva podstatné procesy: Prvním je zrození myšlenky nekonečného pokroku a druhým je přenesení parciálních pokroků na dějiny lidstva.

Podle Blumenberga je idea nekonečného pokroku výsledkem rychlého zklamání z přílišných očekávání. Nekonečnost pokroku podle Blumenberga nevznikla přenesením božského atributu na lidské dějiny, ale jako určitá forma rezignace.⁴⁵ Descartes ještě doufal, že cíle jeho metodicky řízeného programu jsou dosažitelné během jeho vlastního života, a že tedy již brzy bude sklízet plody stromu vědění v podobě fyziky, medicíny a definitivní morálky. Ale právě to se nestalo. Naopak se ukázalo, že samotná metoda generuje nové a nové předměty poznání a rozšiřuje pole lidského teoretického zájmu. Myšlenka nekonečného pokroku je tedy spíše rezignací na to, že bychom mohli někdy disponovat úplným výkladem reality, neboť samotný pokrok poznání realitu, kterou je nutné vysvětlit, rozšiřuje. Například před objevem Jupiterových satelitů pomocí dalekohledu nebylo nutné mít teorii pohybu satelitů kolem pohyblivého středu.⁴⁶ Idea nekonečného pokroku vědění pak z psychologického hlediska přináší zklamání, neboť jednotlivci se nedočká výsledků své práce. Na druhou stranu má idea nekonečného pokroku také svou ochrannou funkci, protože zabraňuje instrumentalizaci lidí: „Kdyby existoval imanentní konečný cíl dějin, byli by tím legitimizováni ti, kteří si myslí, že ho znají a udávají tempo jeho dosažení, a ti by používali jako prostředek všechny ostatní, kteří ho neznají a nemohou ho uspišit. Rovněž nekonečný pokrok zprostředkovává každou přítomnost její budoucnosti, avšak každý absolutní nárok je pro něj bezpředmětný.“⁴⁷

⁴⁵ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit...*, s. 45.

⁴⁶ *Tamtéž*, s. 95; srov. H. Blumenberg, *Das Fernrohr und die Ohnmacht der Wahrheit*, in G. Galilei, *Sidereus Nuncius – Nachricht von neuen Sternen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1965, repr. 2002, s. 7–75.

⁴⁷ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit...*, s. 45: „Gäbe es ein immanentes Endziel der Geschichte, so würden dadurch diejenigen, die es zu kennen glauben und seine Erreichung zu betreiben vorgeben, legitimiert, alle anderen, die es nicht kenne und nicht betreiben können, ale blosses Mittel zu gebrauchen. Auch der unendliche Fortschritt mediatisiert jede Gegenwart für ihre Zukunft, aber er lässt jeden absoluten Anspruch hinfällig werden.“

Ve spekulativních filosofích dějin moderny bychom ovšem mohli podle Blumenberga spatřovat kompenzaci zklamání, že jednotlivec se ve svém životě nesetká s prohlášenou racionalitou dějin, ale spíše zakouší nahodilost svého postavení v čase v rámci nekonečného pokroku.⁴⁸ Rezignovanost nekonečného pokroku opakovaně vyvolávala nelibost nejen kvůli absenci výsledků, ale také kvůli neurčenosti průběhu, kvůli nepřítomnosti význačných bodů a konečných cílů. Proto byla tak ochotně do filosofí dějin znovu vpletena konečnost v podobě myšlenky definitivní a konečné revoluce. Ale ani příslib pozemského ráje spojovaný s radikálně-revolučními filosofiemi dějin nemůže být vykládán jako sekularizát teologického ráje. I v tomto případě je cíl naplněn nikoli díky zásahu z transcendence, ale ze samotné imanence dějin. Člověk dosahuje revoluce a jejích cílů sám za sebe, na základě vlastního úsilí, a není odkázán ani na nezaslouženou a nezasloužitelnou milost, ani na řízení moudré prozřetelnosti.⁴⁹

Koncem 18. století se estetický a vědecko-technický pokrok protkly a byly přeneseny na celek dějin v podobě ideje pokroku lidstva. Jak po Blumenbergovi doložili další badatelé, z *les progrès de l'esprit humaine* se stal *le progrès de histoire*, pluralitní dějiny pokroků se singularizovaly do pokroku dějin.⁵⁰ Teprve v okamžiku, kdy se přenesly parciální pokroky na celek dějin, můžeme podle Blumenberga pozorovat souvislost myšlenky pokroku s eschatologií: Idea pokroku začala plnit funkce eschatologie. V souladu se svým dialogickým funkcionalismem Blumenberg trvá na tom, že novověk převzal otázky, které si položil středověk, a poskytl na ně vzorové odpovědi. To ale také znamená, že otázky, na které odpovídal novověk, se vynořily právě proto, že už na ně existovaly středověké odpovědi.⁵¹ Z toho také plyne hermeneutické zjištění, že „ne vždy předcházejí otázky odpovědím“.⁵² Vzhledem k nutnosti zodpovědět zděděné otázky existoval podle Blumenberga tlak na to, aby se myšlenka pokroku vztáhla na celek dějin. Přestože původně měla myšlenka pokroku tematicky a metodicky ohraničenou funkci ve vědě a v umění, ukázala se jako nejpřesvědčivější z možných odpovědí na zděděnou otázku po celku dějin. Proto byla přenesena na celý průběh dějin, který předtím vysvětlovaly dějiny spásy. Z těchto

48 *Tamtéž*, s. 96.

49 *Tamtéž*, s. 97.

50 J. Dagen, *L'histoire de l'esprit humain dans la pensée française de Fontenelle a Condorcet*, Université de Lille III, Lille 1980; R. Koselleck et al., Fortschritt, in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland...*, sv. II, s. 351–423, zde zvláště s. 384–389; viz též R. Koselleck, *Geschichte, Historie, tamtéž*, s. 594–717, zde s. 648–656.

51 H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit...*, s. 59.

52 *Tamtéž*, s. 76.

úvah Blumberg vyvozuje pointu svého výkladu: Idea pokroku musela najednou plnit funkci, pro kterou nebyla vytvořena, a tak se vzdálila svému původnímu empirickému základu a racionálnímu zdůvodnění. Z původní metodicky zavedené myšlenky rezignace, odkladu a provizornosti se stala víra v lepší budoucnost, pro kterou neexistuje přesvědčivé racionální a imanentně teoretické ospravedlnění.

Přítomnost přehnaně ambiciózních, spasitelských teorií pokroku v moderních filosofích dějin, které se zdánlivě tolik podobají křesťanské eschatologii, Blumberg tedy vysvětluje tak, že novověk nedokázal neutralizovat *otázky* (např. otázku po smyslu a průběhu celku dějin), které zdědil po středověkém křesťanství, zatímco středověké *odpovědi* novověk velice úspěšně zdiskreditoval.⁵³ Blumbergovo odmítnutí teorie sekularizace by na první pohled mohlo být spojováno s přesvědčením, že novověk je projekt stvořený *ex nihilo* ve snách jednoho toulavého filosofa, které se odehrály jedné listopadové noci roku 1619 v Německu. Taková zdánlivě samozřejmá úvaha ukazuje, jak je standardní pojetí evropských dějin a vzniku novověku postaveno na bipolárních opozicích: buď dochází k převzetí předchozího obsahu, nebo k jeho absolutnímu popření. Blumberg však tuto myšlenku odmítá a za svou hlavní tezi prohlašuje něco jiného: „Bez křesťanství by byl novověk nemyslitelný.“⁵⁴ Tuto myšlenku rozvíjí ve druhé části *Die Legitimität der Neuzeit*.

IV.

Výklad pokroku jako sekularizované eschatologie se prosadil navzdory Blumbergovým výhradám, a nakonec se dostal i do učebnic⁵⁵ – a to právě z důvodů, na které upozorňoval již Blumberg. Odpovídá totiž velice dobře mentalitě samotné moderny, jejíž genezi má vysvětlit. Toto vysvětlení je bipolární, snadno srozumitelné a obsahuje prvek demystifikace, o níž novověk odmítající středověké tmářství opírá svou identitu.

Na druhou stranu i proti Blumbergovi výkladu lze formulovat řadu námitek. Předně jde o to, že Blumbergovo pojetí novověkého myšlení je velice abstraktní. V Blumbergových textech epochy evropských dějin vystupují jako hypostazované entity nadané vlastním myšlením, které usilují o sebezáchovu a ospravedlnění sebe sama. Historické osobnos-

⁵³ R. M. Wallace, *Progress, Secularization, and Modernity: The Löwith-Blumberg Debate...*, s. 74 n.

⁵⁴ H. Blumberg, *Die Legitimität der Neuzeit...*, s. 39.

⁵⁵ J. Rohbeck, *Geschichtsphilosophie zur Einführung*, Hamburg: Junius 2004, s. 25.

ti na stránkách Blumenbergových knih vystupují poněkud schematicky jako exemplifikace obecného, jako loutky uvězněné ve lsti rozumu, kterou představuje Blumenbergův dialogický funkcionalismus vnucených otázek a nevyhnutelných odpovědí. Dále Blumenbergův abstraktní přístup vůbec nezohledňuje chronologické, ale i geografické přesahy a prolínání různých typů myšlení z různých epoch a oblastí. Především pak potlačuje vnitřní různorodost velkých epoch. Novověk není homogenní entita sdílející stejné ideály, dokonce ani idea pokroku není monolitickým úběžníkem novověkého myšlení. Především však Blumenbergův výklad ohrožují empirické falzifikace, stejně jako ohrožují každý velkolepý dějinný rozvrh s ambicemi na výklad původu a podstaty celé civilizace.

Vůči Blumenbergovu popírání souvislosti mezi eschatologií a pokrokem lze namítnout, že v 17. století působila celá řada autorů, kteří spojovali rozvoj vědění s náboženstvím: Předně lze u mnoha, především protestantských, myslitelů doložit úsilí o *instauratio imaginis Dei ad hominem*, kterým se myslelo především napravení důsledků vyhnání z ráje, mezi něž se počítalo zhoršení lidských fyzických schopností, ztráta původních znalostí o přírodě a také smrtelnost. Adamovy schopnosti se v dobové literatuře silně zveličovaly především proto, aby více vynikla tragika Pádu.⁵⁶ Cílem těchto raně novověkých projektů byla neutralizace důsledků vyhnání z ráje a znovuzískání Adamova vědění, obnovení vlády nad přírodou a nakonec i nesmrtelnost. Úkolem člověka je pracovat v „potu tváře“ na zlepšení podmínek svého života a touto prací se myslelo především rozvíjení nového typu vědění, který by byl schopen dostát těmto úkolům. Tyto myšlenky se objevily nejen u Bacona, ale také u Keckermanna, Alsteda a Komenského – a právě u nich se také velice často spojovaly s milenarismem. Získávání vědění v průběhu času se tak úzce pojilo s náboženskými nadějemi na obnovení rajske podoby lidské přirozenosti i ráje samotného. Definitivního obnovení Adamova vědění bude dosaženo těsně před příchodem Kristova pozemského království, ba dokonce obnova vědění měla být jedním ze znamení ohlašujících toto království.⁵⁷ Pro genezi ideje pokroku byly tyto projekty důležité především kvůli tomu, že jejich autoři různým způsobem odpovídali na otázku, jakou roli v tomto procesu znovuoobnovení ráje hraje milost a do jaké míry se jedná o autonomní projekt člověka. Právě pelagiánská tendence k sebezmocnění člověka jako tvůrce vlastního osudu měla

⁵⁶ Podrobný přehled dobových představ o Adamových schopnostech poskytuje P. C. Almond, *Adam and Eve in Seventeenth-Century Thought*, Cambridge: Cambridge University Press 1999.

⁵⁷ Viz H. Hotson, *Johann Heinrich Alsted, 1588–1638. Between Renaissance, Reformation, and Universal Reform*, Oxford: Clarendon Press 2000, s. 67–82; srov. Ch. Webster, *The Great Instauration: Science, Medicine and Reform, 1626–1660*, London: Duckworth 1975.

na formování ideje pokroku stejný vliv jako rozvoj novověké vědy, který spadl do stejného období.⁵⁸

Dále lze namítnout, že ani samotní vědci, kteří měli být nositeli ideje pokroku převzatého z astronomie, nebyli ani zdaleka jejími zastánci, jak by se mohlo zdát z Blumenbergových tvrzení. Na přelomu 16. a 17. století, kdy se formovala moderní idea teoretického pokroku, byla evropská kultura zasažena výraznými apokalyptickými náladami, které posílily zvláštní nebeské úkazy (nová hvězda v Kassiopeji z roku 1572, kometa z roku 1577, velká konjunkce z roku 1583). Tyto nezvyklé jevy byly dobově velice často interpretované jako předznamenání konce světa. Kupříkladu Tycho Brahe se domníval, že velká konjunkce z roku 1583, k níž dochází jednou za osm set let, je sedmá od počátku světa a ohlašuje velké změny ve světské i duchovní oblasti, ba dokonce předznamenává, že „in diser sibenden *coniunctione maxima* der ewige *sabat* aller Creaturen verhanden sei“.⁵⁹ Tychonův milenarismus je ještě patrnější v závěru jeho velkého díla o nové hvězdě z roku 1572 *Astronomiae instauratae progymnasata* (1602). Také zde hovoří o příchodu sedmého věku světa, lepšího a šťastnějšího (*magni boni et felicioris status*). Nastolení tisíciletého království ovšem musí předcházet očista světa, již provedou krutá vojska vojevůdce Goga, která přitáhnou od Moskvy.⁶⁰ Podobně i u Isaaca Newtona bychom jen těžko hledali ideu pokroku poznání. Newton byl přesvědčen o existenci pradávnej *prisca sapientia*, která byla ztracena. Dávnej národy, jako byli Egypťané nebo Féniciáné, znali gravitační zákon a Stonehenge představuje ztvárnění heliocentrického univerza. K tomu ovšem dodává Newton ve svém komentáři k Apokalypse, že druhému příchodu Ježíše Krista bude předcházet právě objevení a obnovení dávno ztracené pravdy (*recovery and re-establishment of the long-lost truth*).⁶¹ Oba tyto příklady naznačují, že propojení novověké vědy a filosofie

⁵⁸ P. Harrison, *The Fall of Man and the Foundations of Science*, Cambridge: Cambridge University Press 2007.

⁵⁹ Tycho Brahe, *De cometa anni 1577*, in *Tychonis Brahe Dani Opera Omnia*, ed. J. L. Dreyer, 15 sv., Copenhagen: In libraria Gyldendalia 1913–1929, sv. 4, s. 395. Srov. H. Håkanson, Tycho the Apocalyptic: History, Prophecy and the Meaning of Natural Phenomena, *Acta historiae rerum naturalium necnon technicarum* 8, 2004, s. 211–236; H. Håkanson, Tycho the Prophet: History, Astrology and the Apocalypse in Early Modern Science, in K. Killeen – P. J. Forshaw, *The Word and the World. Biblical Exegesis and Early Modern Science*, New York: Palgrave Macmillan 2007, s. 137–156.

⁶⁰ Tycho Brahe, *Astronomiae instauratae progymnasata*, in *Tychonis Brahe Dani Opera Omnia*, vol. 3, s. 312, 315: „...antequam pacificum et salutare illud ... a Prophetis decantatum seculum ingruet, magnam praecedet impuratum et confusionum terrestrium defaecationem atque exstirpationem.“

⁶¹ I. Newton, *Observations upon the Prophecies of Daniel, and the Apocalypse of St. John*, London: Darby – Browne 1733, s. 252. Srov. J. Gascoigne, The wisdom of Egyptians and the secularisation of history in the age of Newton, in S. Gascoigne (ed.), *The uses of antiquity:*

s křesťanskou eschatologií bylo mnohem sofistikovanejší, než jak ukazují Blumenbergovy analýzy, v nichž se pracuje s „ideálními typy“: Augustinovou teologií, Descartovou filosofií a Galileovou vědou.

A konečně, samotnou ideu teoretického pokroku a dalších typů pokroku Blumenberg chápe v moderním smyslu, tj. v pozitivistickém duchu přelomu 19. a 20. století, a bez rozpaků ji přenáší do dějin evropského myšlení jako nadčasově platnou představu o pokroku. Zcela však opomíjí skutečnost, že zvláště v 18. století měla myšlenka pokroku celou řadu různých podob: Pro osvícence byla sice typická víra *les progrès*, ale současně měli stále před očima příklad Říma: zánik plně rozvinuté, osvětlené a racionální civilizace. Obavy ze zániku, který může postihnout i nejrozvinutější civilizace, byly potvrzené přírodními katastrofami, jako bylo kupříkladu zemětřesení v Lisabonu z roku 1755. Proto během osvícenství ve skutečnosti existovalo mnoho různých koncepcí dějin a dějin poznání. U osvícenců lze najít různé stadiální verze pokroku i descendenční koncepce dějin. Velice časté byly teorie kombinující cyklická pojetí dějin s lineárním. Podle nich docházelo v dějinách opakovaně k velkým sociálním i přírodním katastrofám, kvůli nimž se ztratily všechny dosažené pokroky a lidstvo se vždy vracelo znovu do primitivní výchozí pozice. Mnozí osvícenci se obávali, že nejinak tomu bude i v budoucnu. Koneckonců slavná *Encyklopedie* byla zčásti chápána také jako souhrnná zásobárna poznatků, která měla uchovat nejdůležitější objevy v případě další katastrofy – lidstvo nemělo už začínat znovu.⁶²

Blumenbergovo pojetí občas ztrácí na historické přesvědčivosti, ale to neznamená, že přestává být fascinující. I desítky let od svého vydání působí *Die Legitimität der Neuzeit* a další Blumenbergovy knihy novátorsky a originálně – zvláště ve srovnání s jalovým suchopárem dnešních recenzovaných periodik a s prefabrikáty, které chrlí nakladatelství. Blumenbergovy knihy především nabízejí naprosto nečekané perspektivy. Díky nim lze nahlížet na dějiny evropského myšlení bez mantinelů učebnicových stereotypů a uvědomovat si souvislosti a vazby, kterých si před Blumenbergem nikdo nepovšiml. Blumenberg tedy nabízí možnost, abychom uvažovali o dějinách naší kultury jinak. Současně se lze od něj učit, jak se zabývat dějinami filosofie, aniž by se takový výzkum změnil v pouhé archivářství,

The scientific revolution and the classical tradition, Dordrecht – London: Kluwer 1991, s. 171–212; B. D. Haycock, ‘The long-lost truth’: Sir Isaac Newton and the Newtonian Pursuit of ancient Knowledge, *Studies in History and Philosophy of Science* 35, 2004, s. 605–623.

⁶² J. Rohbeck, *Die Fortschrittsidee der Aufklärung*, Frankfurt a. M. – New York: Campus 1987; P. Rossi, *The dark abyss of time: the history of the earth and the history of nations from Hooke to Vico*, Chicago: The University of Chicago Press 1984; M. Petri, *Die Urvolkshypothese. Ein Beitrag zum Geschichtsdenken der Spätaufklärung und des deutschen Idealismus*, Berlin: Duncker – Humblot 1990.

které důležitě dokumentuje, že filosofové pronesli myšlenky a že je v tom nejspíše ovlivnil kontext. Od Blumenberga se můžeme kromě jiného poučit o tom, že i dějiny filosofie se dají dělat jako filosofie.

SECULARIZATION, ESCHATOLOGY AND THE IDEA OF PROGRESS ACCORDING TO HANS BLUMENBERG

This article deals with the polemics of the German philosopher Hans Blumenberg with the theory of secularization. Secularization theory explained the origin of many modern ideas as an unauthentic derivative of original religious content – this included the idea of progress, which, for example, Karl Löwith interpreted as secularized eschatology. The paper presents two levels of Blumenberg's argumentation: Firstly, Blumenberg opposed the methodological foundations of the theory of secularization which he identified as the so-called substantialist conception of history. This conception presupposes the existence of a persisting historical substance which passes through the ages with only slight accidental changes. According to Blumenberg, this approach is mistaken because there is no such historical substance. As an alternative approach, Blumenberg introduced his dialogical functionalism. Secondly, Blumenberg suggested an alternative interpretation of the origins of the idea of theoretical progress, which was later extended and transferred to the whole of history. Although it is possible to raise a number of objections aimed at the details of Blumenberg's conception, his ideas still remain a fascinating and inspiring example of an historical approach to philosophy.

Klíčová slova: H. Blumenberg; K. Löwith; sekularizace; idea pokroku

Key words: H. Blumenberg, K. Löwith; secularization; the idea of progress

