

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav českých dějin

Historické vědy – české dějiny

Disertační práce

Duchové dějiny v kontextu české a evropské historiografie

19. a 20. století

Intellectual history in the context of Czech and European

historiography in 19th and 20th century

vedoucí práce – Prof. PhDr. Zdeněk Beneš, CSc.

2015

Mikuláš Čtvrtník

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem disertační práci napsal samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne 22.6.2015

.....

Jméno a příjmení

Můj nejvřelejší dík patří prof. PhDr. Zdeňku Benešovi, CSc. nejen za odborné vedení této disertační práce a mnoho cenných a inspirativních rad a poukazů, bez nichž by práce nemohla vzniknout, ale stejně tak i za mnohaleté doprovázení studiem teoretických a metodologických otázek historické vědy a historického myšlení.

Abstrakt

Základní tematický rámec a východisko disertační práce představuje historiografický směr duchových dějin, jak se rozvíjel zejména v německém prostředí pod pojmem *Geistesgeschichte*, v české historiografii pak jako duchové dějiny koncipované Zdeňkem Kalistou. Duchové dějiny jsou v práci zasazeny do široce pojatého kontextu vývoje českého a zahraničního historického myšlení v 19. a 20. století. Práce sleduje historiografický směr duchových dějin z různých pohledů a na různých rovinách a věcně se neuzavírá hranicemi duchových dějin samotných. Duchové dějiny jsou zde svým způsobem optikou, jejímž prostřednictvím se pohlíží na vývoj jedné z linií dějepisectví a historického myšlení v 19. a 20. století, přičemž je předložen návrh jeho možné interpretace. V neposlední řadě předkládá disertační práce pokus propojit v určité poloze historickou vědu a archivnictví.

Duchové dějiny samotné patří dnes mezi okrajové historiografické směry ať již v českém či i německy mluvícím prostředí, na rozdíl od intelektuálních dějin v anglofonní oblasti. Přesto zamýšlela disertační práce ukázat, v jakém smyslu lze duchové dějiny považovat za historiografický směr stále živoucí, inspirativní pro současnou českou i světovou historiografii a disponující myšlenkovým potenciálem, jenž může být plodně rozvíjen dějepisectvím a historickým myšlením i v následujících generacích.

Abstract

The main thematic scope and basis of the PhD thesis is the specific movement in the historiography called *duchové dějiny* (in English partly misleading translation *intellectual history*) in the form, in which it was developed in German speaking lands as *Geistesgeschichte*, and in the Czech historiography as *duchové dějiny* outlined by Zdeněk Kalista. In the PhD thesis *duchové dějiny* is put into the wide context of the development of historical thinking and methodology in the 19th and

20th century. The PhD thesis treats the subdiscipline of duchové dějiny in many perspectives and at different levels and thematically is not enclosed by the boundaries of the duchové dějiny itself. The duchové dějiny is here in a way an optics through which one line of historiography and historical thinking in the 19th and 20th century is observed, treated and interpreted. The PhD thesis also aims to connect the history and its methodology with the archivistics and archival theory. In this way proposes the thesis certain solutions.

Nowadays, duchové dějiny belongs rather to the marginal movements or subdisciplines in the historiography in the Czech and German speaking lands, contrary to intellectual history in Anglophone areas. In spite of this the PhD thesis tried to show, that the duchové dějiny is still alive, inspirational for contemporary Czech and world historiography, which disposes of strong intellectual potential, which could be further productively developed by historiography and historical thinking in the next generations.

Klíčová slova:

Duchové dějiny; Geistesgeschichte; intelektuální dějiny; dějiny idejí; kulturní dějiny; dějiny mentalit; filozofie života; metodologie historické vědy; teorie dějin; historické myšlení; české dějepisectví; subjekt a subjektivita v dějinách; archivní teorie; archivní metodologie; Zdeněk Kalista; Max Dvořák; Erwin Panofsky; Wilhelm Dilthey; Georg Simmel

Keywords:

Intellectual history; history of ideas; Geistesgeschichte; cultural history; history of mentalities; German „Lebensphilosophie“; methodology of history; theory of history; historical thinking; Czech historiography; subject and subjectivity in history; archival theory; methodology of archives; Zdeněk Kalista; Max Dvořák; Erwin Panofsky; Wilhelm Dilthey; Georg Simmel

Obsah

Obsah	6
Seznam použitých zkratk	7
1. Úvod.....	8
2. Duchové dějiny jako historiografický směr v podání Zdeňka Kalisty	14
3. Pojmová síť: Příbuzné zahraniční historiografické směry především 1. poloviny 20. století.....	31
3.1 Německá Geistesgeschichte.....	32
3.2 Intellectual history	35
3.3 Kulturní dějiny	63
3.4 Dějiny mentalit	73
3.5 Dějiny pojmů	86
3.6 Duchové dějiny, intelektuální dějiny a Geistesgeschichte ve vztahu k dějinám umění: Případová studie.....	92
4. Zařazení duchových dějin do předcházejícího vývoje historického myšlení ..	124
4.1 Giambattista Vico	124
4.2 Romantická historiografie.....	131
4.3 Jacob Burckhardt	140
4.4 Historikův subjekt, filozofie života a problém rozumění	148
4.4.1 Wilhelm Dilthey	154
4.4.2 Georg Simmel a některé další ozvuky filozofie života v historickém myšlení.....	157
4.4.3 Ohlasy filozofie života v české historiografii prvních desetiletí 20. století.....	168
5. Zdeněk Kalista v kontextu českého poempiricko-kritického dějepisu	180
5.1 Situace české historiografie v pogollovské době a Kalistovo místo v ní... 180	
5.2 Josef Pekař	184
5.3 Bedřich Mendl	197
5.4 Evžen Stein	201
5.5 František Kutnar	205
6. Kritika duchových dějin.....	223
6.1 Souvztažnost různorodých fenoménů v rámci jedné doby	223
6.2 Proměny dob v dějinách	230
7. Duchové dějiny dnes (a v budoucnu)?.....	237
7.1 Pokračování dějin duchových po Kalistovi v českých zemích:.....	237
7.1.1. Bedřich Baumann	239
7.2 Soudobá německá Geistesgeschichte.....	246
7.3 Návrat subjektivity do dějepisectví.....	271
1. exkurs: Pojetí historického pramene v duchových dějinách.....	301
2. exkurs: Archivnictví a historická věda (otázka hodnocení a historických pramenů):	308
Závěr	337
Seznam použité literatury	340

Seznam použitých zkratek

- CHM: Zdeněk KALISTA, *Cesty historikova myšlení*, Praha 2002.
- CHM, CH: Zdeněk KALISTA, *Cesty historikovy*, in: Zdeněk Kalista, *Cesty historikova myšlení*, Praha 2002, s. 21–187.
- CHM, DD: Zdeněk KALISTA, *Dějiny duchové*, in: Zdeněk Kalista, *Cesty historikova myšlení*, Praha 2002, s. 189–257.
- Anal. post.: ARISTOTELÉS, *Druhé analytiky (Organon IV)*, Praha 1962.
- Eth. Nic.: ARISTOTELÉS, *Etika Níkomachova*, Praha 2009.
- Met.: ARISTOTELÉS, *Metafysika*, Praha 2008.
- Poet.: ARISTOTELÉS, *Poetika*, Praha 1996.

1. Úvod

Základní tematický rámec disertační práce představuje historiografický směr duchovných dějin. Jedná se o proud, který v současné historické vědě představuje spíše okrajovou oblast, který však zejména v prvních dvou, třech desetiletích 20. století v německy mluvícím prostředí hrál mnohem významnější roli v dějepisectví, ale i v dalších duchovních vědách (Geisteswissenschaften), jak zněl tehdy velmi oblíbený a frekventovaný a rovněž metodologicky hojně analyzovaný termín. Do českého prostředí jej uvedl ještě v meziválečném období český historik Zdeněk Kalista, po druhé světové válce perzekvovaný komunistickým režimem a v padesátých letech uvězněný. To byl také důvod, proč se jeho záměr výrazněji rozvinout duchové dějiny v českém historickém myšlení nevydařil. Nit generace jeho žáků, která by mohla navazovat na jeho intence a prvotní úvahy a dále je rozvíjet, byla na začátku padesátých let násilně přervána. Ani po svém návratu z vězení nebylo Kalistovi umožněno plně se vrátit do historické práce a znovu vytvořit kruh možných následovníků, kteří by pokračovali v jeho nejdnou zmíněném cíli vystavět historiografický směr duchovných dějin v českém prostředí.

Vzhledem k tomu, že Kalistou narysovaný půdorys duchovných dějin navazuje zcela zásadně na německou podobu duchovných dějin (tzv. Geistesgeschichte), bude v této práci vedle představení Kalistových duchovných dějin věnováno mnoho prostoru také jim. Respektive na některých rovinách bude možné pod termínem duchovných dějin rozumět jejich českou i německou podobu, jak se vyrýsovala na konci 19. století a v prvních desetiletích 20. století.

Záměr této práce však nebyl zamýšlen uzavřít pojednání úzkými hranicemi samotného směru duchovných dějin a jejich charakteristik. Duchové dějiny zde představují určité východisko, z něhož se pojednání bude rozvíjet dále do dalších směrů. Jejich prostřednictvím budou pootevřeny dveře zkoumání některých důležitých oblastí a tendencí v dějepisectví a historické metodologii v 19. a 20. století. Jsou tak svým způsobem přiloženým filtrem či optikou, skrze niž budeme pohlížet na některá významná pole a postupy historické práce. Předkládaná práce

tak představuje jednu z mnoha možných perspektiv, z nichž lze nahlédnout na vývoj dějepisectví či alespoň některé jeho linie zejména v 19. a 20. století v širším horizontu.

Koncepce a tematický záběr této práce, totiž zasadit Kalistovy duchové dějiny do širšího kontextu evropské a nakonec zčásti i zámořské historiografie při sledování jim paralelních pokusů i předcházejícího vývoje dějepisectví umožňoval volit mezi dvěma možnostmi. Buď pojednat duchové dějiny v samotném Kalistově podání hned zkraje práce či až na jejím konci. Mohli bychom svým způsobem hovořit o progresivní či retrospektivní metodě, ovšem v rámci historické metodologie, respektive určité historické systematiky. Má stát vylíčení svým způsobem centra, okolo něhož by se téma mělo točit, na počátku či v závěru pojednání? Obojí s sebou nese své výhody i nevýhody. Postavíme-li Kalistovy duchové dějiny na počátek, je to na místě z toho důvodu, že vytyčíme myšlenkový terén, na němž budeme pracovat, že hned zkraje charakterizujeme fenomén, jež nakonec chceme zasadit do jeho, jak by řekl Kalista, *duchového okolí* i do tradice jemu předcházející. Navíc chceme-li vztahovat a srovnávat vývoj dějepisectví v některých liniích blízkých duchovým dějinám, je namístě mít představu o tomto spíše přehlíženém historiografickém proudu. Opačný postup, v němž by samotné duchové dějiny byly pojednány až na konci práce, by zase umožňoval gradaci práce, jež by začala středobod nejprve zvolna obkružovat a až nakonec by zacílila přímo na něj. Nevýhody takového postupu vyplývají inverzně z výše řečeného.

Rozhodl jsem se nakonec, že pro větší srozumitelnost zvolím prve uvedenou cestu. Tedy že se nejdříve dotkneme samotných duchových dějin v podání Zdeňka Kalisty a posléze přejdeme k tomu, co jim předcházelo a co je obklopovalo. Ovšem jen do jisté míry. Přeci jen ponecháme jistý a ne nevýznamný prostor pro opačný přístup, a to v tom smyslu, že se ke Kalistovi budeme během práce stále vracet a mnohé důležité motivy objevující se v jeho historickém myšlení budeme rozebírat až během pozdějšího líčení práce na tom místě, kde byly například vhodné pro srovnání Kalistových duchových dějin s příbuzným historiografickým směrem či proudem, kde se ukázaly nějaké pozoruhodné návaznosti či naopak rozdílnosti mezi nimi či přímo mezi Kalistou a konkrétním historikem a podobně. Z tohoto důvodu a také proto, že dosti detailně jsem se k duchovým dějinám vyjádřil v jiných textech, bude pojednání Kalistových duchových dějin zde na počátku práce spíše jen takovým jejich

letným předstřením, nastíněním, oč jim vlastně šlo. V dalších kapitolách této studie se od nich odpoutáme, budeme je komparovat s některými blízkými teoretickými rozvrhy připadajícími v úvahu a pokusíme se zasadit je do rámce myšlenkové tradice, na niž navazovaly. Ovšem, jak již řečeno, budeme se k nim opět průběžně vracet.

Přínos Zdeňka Kalisty historické vědě je nesporný a spočívá zejména ve dvou okruzích, jednak v jeho studiích o baroku, jednak v jeho teoretických, metodologických pracích. Zde je pak zejména klíčový právě jeho koncept duchových dějin, jež ovšem uplatňoval také ve svých barokistických studiích. Jelikož tato studie má být metodologická, bude nás Kalista jakožto badatel o baroku zajímat právě z toho hlediska, jakým způsobem se do této sféry promítl jeho úvahy o duchových dějinách, respektive jakým způsobem hodlal aplikovat svůj duchovědějinný postup ve svém zamýšlení o baroku.

Vlastní struktura práce je členěna včetně úvodu do sedmi kapitol a na závěr jsou připojeny 2 exkursy. Disertační práce počíná (ve druhé za úvodem následující kapitole „Duchové dějiny jako historiografický směr v podání Zdeňka Kalisty“) charakterizováním duchových dějin v podobě, jak jim rozuměl český historik Zdeněk Kalista. Disertační práce mimo jiné hájí v této a následující kapitole důležitou tezi, že existuje podstatná souvislost mezi rozvrhem německé *Geistesgeschichte* v její klasické podobě vycházející od Wilhelma Diltheye a rozvíjející se v prvních desetiletích 20. století a duchovými dějinami, jak je vykreslil a zkoncipoval Zdeněk Kalista ve svých dodnes pozoruhodných a originálních textech představujících jeden z nemnoha příspěvků české historické metodologie a teorie dějin.

Ve třetí kapitole „Pojmová síť: Příbuzné zahraniční historiografické směry především 1. poloviny 20. století“ zařazuje disertační práce Kalistovy duchové dějiny do kontextu dalších jim příbuzných a časově jim soudobých historiografických směrů. Jedná se tak svým způsobem o systematickou část práce, ovšem systematický přístup je uplatňován zčásti i v jiných partiích práce. Autor dochází k závěru, že se jedná vedle německé *Geistesgeschichte* především o *intellectual history* v podobě, v jaké se pěstovala (a pěstuje dodnes) v anglofonních zemích, kulturní dějiny při vědomí jejich nezměrné šíře a různorodosti, dějiny mentalit, dějiny pojmů a nakonec detekuje některé

metodologické koncepce vyvinuté v rámci dějin umění. Autor vychází z hypotézy, že mezi duchovými dějinami v jejich české a německé podobě na jedné straně a anglofonními intelektuálními dějinami existuje podstatná sourodost a klade si otázku, zdali lze nakonec v jejich případě hovořit přímo o ekvivalentu.

Po spíše systematické části následuje čtvrtá kapitola „Zařazení duchových dějin do předcházejícího vývoje historického myšlení“, v níž disertační práce přechází od zařazení duchových dějin do sítě příbuzných historiografických směrů a myšlenkových linií směrem k historickému pohledu ve smyslu sledování myšlenkových kořenů, z nichž duchové dějiny vyrůstají. Disertační práce předkládá tezi (a v této kapitole se jí snaží prokázat) existence linie vývoje historického myšlení (vedle dalších jiných a odlišných), která počíná – začneme-li v době novověku – u Giambattisty Vica, pokračuje přes tradici romantické historiografie a některé představitele raných kulturních dějin, jako například Jacoba Burckhadta, a ústí ve druhé polovině 19. století u Wilhelma Diltheye, přičemž zdaleka nejen díky jeho postavě je podstatně provázána s filozofií života z období konce 19. a počínajícího 20. století.

V rámci páté kapitoly „Zdeněk Kalista v kontextu českého poempiricko-kritického dějepisu“ zasazuje disertační práce nyní již konkrétně Kalistovu koncepci duchových dějin do kontextu českého historického myšlení, jak se rozvíjelo v době hledání nových metodologických východisek v českém pogollovském dějepisectví. Shrneme-li, je Kalistovo historické myšlení nejčastěji řazeno do vývojových linií „rozumějícího“, „spirituálně subjektivistického“, intuitivně či iracionálně laděného dějepisu, které jsou pak obvykle kladeny do opozice vůči historiografickým tendencím směřujícím k sociologii, strukturalistickým koncepcím a některým dalším metodologickým impulsům. Disertační práce v tomto ohledu koresponduje s touto diferenciací a jako interpretační klíč analýzy Kalistovy metodologické koncepce si zvolila komparaci s některými důležitými rysy historického myšlení na jedné straně Josefa Pekaře jakožto – v jedné z poloh jeho tvorby – jednoho z možných reprezentantů prve uvedené myšlenkové historiografické linie, respektive rozumějícího dějepisu, na druhé straně pak Františka Kutnara jako představitele tendencí jdoucích spíše oním druhým směrem, v jeho osobě pak konkrétně zejména strukturalismu. Vedle hledání určitých spojnic s některými dalšími českými historiky, jako například

Bedřichem Mendlem či Evženem Steinem, je v této kapitole věnována hlavní pozornost srovnání právě s Františkem Kutnarem a jeho historickou metodologií.

Poté, co disertační práce nejprve představí směr duchových dějin, následně je zařadí do pojmové sítě jim blízkých a příbuzných historiografických směrů a bude sledovat důležité tendence vývoje historického myšlení, z nichž duchové dějiny podstatně čerpaly, a nakonec bude charakterizovat jejich českého reprezentanta Zdeňka Kalistu v kontextu českého pogollovského dějepisu, přistoupí v samostatné šesté kapitole („Kritika duchových dějin“) k rozvinutí vybraných důležitých kritických bodů, do nichž se může koncentrovat (a mnohdy také koncentrovala) kritika duchových dějin.

V sedmé kapitole „Duchové dějiny dnes (a v budoucnu)?“ autor postupuje k otázce, zdali lze v dnešním dějepisectví hovořit ještě o existenci duchových dějin, respektive „nových duchových dějin“. Vedle nástinu situace v českých zemích disertační práce věnuje detailní pozornost otázce, jak si stojí německé Geistesgeschichte v současné německé historiografii. Autor hájí tezi, že přes některá jména a počiny, jež lze zařadit do rámce Geistesgeschichte, intelektuálních dějin či dějin idejí, přesto je třeba konstatovat, že duchové dějiny dnes patří v německy mluvících zemích k okrajovým subdisciplínám historické vědy. Navzdory tomuto tvrzení přichází disertační práce s tezí zamýšlející korigovat představu o překonanosti principů, na nichž stavěly postupy tradičních duchových dějin, a snaží se poukázat na určité linie a principy v současném dějepisectví a historickém myšlení, které korespondují s intencemi duchových dějin a které je rozvíjejí dále, aniž by nutně vědomě navazovaly na metodologické premisy duchových dějin. Disertační práce jako jeden z takových momentů vidí v návratu subjektu do dějepisectví, a to nikoliv pouze ve smyslu předmětu zkoumání, nýbrž současně a především ve smyslu subjektu historického poznání, například a eminentně poznávajícího historika. Poznávající subjekt, jak tvrdí disertační práce, získává na váze v procesu historického poznání a je mu v současném historickém myšlení postupně vytyčováno větší pole působnosti, než jaké mu bylo určeno v předcházejících desetiletích. Tento rys ilustruje disertační práce na různých místech pojednání, přímo jako téma si jej pak vzala v podkapitole „Návrat subjektivity do dějepisectví“.

V tomto kontextu se dnes také začínají častěji objevovat poukazy, že poznávající subjekt má být do (historického) poznání zaangażován komplexněji

než jen v podobě činnosti rozumu. Zapojit se má rovněž jeho afektivní, citová složka. Disertační práce překládá tezi, že toto je fenomén, který odkazuje na klasickou diltheyovskou metodologickou koncepci rozumění a představuje tak návaznost současné historické práce na tuto linii historického myšlení 19. století, jež má však své kořeny minimálně u Giambattisty Vica.

Do disertační práce byly nakonec zařazeny dva exkurzy. V prvním exkurzu „Pojetí historického pramene v duchových dějinách“ disertační práce představuje specifické pojetí historického pramene v duchových dějinách v podání Zdeňka Kalisty. Ve druhém exkurzu „Archivnictví a historická věda (otázka hodnocení a historických pramenů)“ vychází disertační práce z otázky hodnocení v historické vědě, velmi důležité rovněž pro duchové dějiny, a vztahuje ji na specifickou archivní činnost hodnocení a výběru dokumentů v oblasti archivnictví.

Disertační práce představuje jeden z historiografických směrů, svůj pohled však během interpretace bude rozepínat do mnohem širšího okruhu a směrů, které vykračují daleko za vlastní směr duchových dějin. Jedná se tak svým způsobem o pohled na vývoj jedné z linií dějepisectví a historického myšlení v 19. a 20. století a návrh jeho možné interpretace.

2. Duchové dějiny jako historiografický směr v podání

Zdeňka Kalisty

Duchové dějiny jsou v českém historickém myšlení nerozlučně spjaty se jménem českého historika Zdeňka Kalisty. Nebyl sice jejich tvůrcem, pokud vezmeme v potaz vývoj dějepisectví zejména v německy mluvícím prostředí, přesto měl ambici dát jim když ne zcela nové, tak alespoň výrazně inovované základy. Vzhledem k existenci některých stávajících interpretací duchových dějin v pojetí Zdeňka Kalisty,¹ představme v následujícím alespoň ve zhuštěné podobě několik

¹ Mikuláš ČTVRTNÍK, *Geschichte der Geschichtswissenschaft: Der tschechische Historiker Zdeněk Kalista und die Tradition der deutschen Geistesgeschichte*, Hamburg 2010, s. 22–58; TÝŽ, *Geistesgeschichte in den tschechischen Ländern. Zdeněk Kalista und die Duchové dějiny*, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 63, 2011, Num. 1, s. 61–87; TÝŽ, *Zdeněk Kalista a tradice německých Geistesgeschichte*, in: Lucie Storchová – Jan Horský (a kol.), *Paralely, průsečíky, mimoběžky. Teorie, koncepty a pojmy v české a světové historiografii 20. století*, Ústí nad Labem 2009, s. 155–188. Duchové dějiny jakožto historiografický směr v podání Zdeňka Kalisty jsou pak více či méně reflektovány porůznu, tak například Zdeněk BENEŠ, *Zdeněk Kalista a česká rozumějící historiografie*, in: Zdeněk Kalista, *Cesty historikova myšlení*, s. 5–19; TÝŽ, *Zdeněk Kalista. Pokus o duchovní portrét*, *Historický obzor* 9, 1992, s. 270–272; TÝŽ, *Zdeněk Kalista v kontextu rozumějící historiografie*, in: *Zdeněk Kalista a kulturní historie*, Z Českého ráje a Podkrkonoší, supplementum 6, Semily 2000, s. 13–24; TÝŽ, *Dějiny, odpovědnost, osobnost (Příspěvek k poznání historického myšlení Z. Kalisty na konci 40. let 20. století)*, in: Marie Koldinská – Alice Velková (ed.), *Historik zapomenutých dějin*. Sborník příspěvků věnovaných prof. dr. Eduardu Maurovi, Praha 2003, s. 63–70; Zdeněk HOJDA, *Kulturní dějiny u Zdeňka Kalisty a dnes*, in: *Zdeněk Kalista a kulturní historie*. Z Českého ráje a podkrkonoší, supplementum 6, s. 25–32; Karel ŠTEFEK, *Problematika historického poznání v Kalistově díle*, tamtéž, s. 115–123; srv. také další studie v tomto supplementu; dále pak Jan HORSKÝ (ed.), *Kulturní a sociální skutečnost v dějzpytném myšlení. Příspěvky k dějinám českého dějepisectví doby Gollovy školy*, Ústí nad Labem 1999; TÝŽ, *Zdeněk Kalista, Cesty historikova myšlení*, *Dějiny – teorie – kritika* 2, 2004, s. 352–359; Renata FERKLOVÁ, *Zdeněk Kalista – Pekařův žák, interpret a polemik*, in: Z Českého ráje a podkrkonoší, supplementum 1, s. 29–40.

základních charakteristik, jimiž se Kalistova metodologická koncepce duchových dějin vyznačuje.²

Nejprve je třeba uvést, že Kalista viděl v duchových dějinách relativně novou historickou subdisciplínu. Na jednom místě o nich hovoří jako o relativně novém vědním oboru, který se začal nejprve prosazovat v dějinách umění, a to zejména u Maxe Dvořáka. Charakterizuje je také jako obor ve stádiu zrodu. Obojí tyto charakteristiky pocházejí z období prvních let po skončení druhé světové války.³ Kalista byl ovšem skeptický k dosavadnímu stavu této vědy, respektive ke snahám o její adekvátní ustavení. Z toho důvodu se pokusil sám o jejich opětné a v jistém smyslu i nové založení.

Duchové dějiny se snažil vymezit vůči jiným blízkým historiografickým směrům, zejména vůči starší tradici německé *Geistesgeschichte* a vůči určité podobě kulturních dějin (opět zejména v německy hovořícím prostoru). Jejich vymezení se budeme podrobněji věnovat na jiném místě této práce. Zde pouze zmiňme, že Kalistovi šlo zejména o prokázání, že duchové dějiny nejsou „kumulativní“ činností, že jim tedy nejde o to, aby v sobě shrnovaly výstupy z jiných historických disciplín. Má se jednat o samostatnou vědu, se svým vlastním předmětem a postupy zkoumání.

Předmětem duchových dějin je dle Kalisty lidský duch, tedy „ona potence jedincova i větší či menší společnosti lidské, která jim umožňuje vytvářet duchové hodnoty (pojmy, morální imperativy), je chápat a sdílet činitelům dalším“.⁴ Duchové dějiny se přitom zajímají zejména o proměny lidského ducha a jeho projevy, kam Kalista výslovně řadí představy, pojmy, myšlenky. Tyto projevy lidského ducha a jejich proměny nemají však duchové dějiny sledovat samy o

² Klíčovými texty jsou zde Zdeněk KALISTA, *Dějiny duchové*, in: Týž, *Cesty historikova myšlení*, Praha 2002, s. 189–257 (dále užívám pouze zkratku: *CHM, DD*); Týž, *Cesty historikovy*, Praha 1947 (cituji dle jejich přetištění in: Z. KALISTA, *Cesty historikova myšlení*, s. 21–187. Dále jen zkratka *CHM, CH*); Týž, *Časopis pro dějiny duchové*, Souvislosti 16, 2005, č. 1, s. 121–124. To jsou toliko texty vztahující se primárně k historické metodologii. K duchovým dějinám se však ovšem Kalista vyjadřoval i v mnoha svých neteoretických textech, na něž budeme průběžně odkazovat.

³ První je z Kalistova úvodního textu k *Časopisu pro dějiny duchové*, jenž byl sepsán v lednu 1948, srv. Z. KALISTA, *Časopis pro dějiny duchové*, s. 122–123. Ve druhém případě se jedná o úvod ke studii *Duchové dějiny*, datovaný do roku 1949, srv. Týž, *Duchové dějiny*, s. 189.

⁴ Z. KALISTA, *CHM, DD*, s. 194.

sobě, nýbrž důležitým význakem duchovědějinného zkoumání je, že je zkoumají a chtějí jim porozumět „podle historické půdy, do níž jsou zasazeny a ze které čerpají svoje životadárné síly, jaké nové tvářnosti – ve vlastním slova smyslu historické – nabývají souvislostmi, ve kterých se ocitly v té či oné době (i když se jejich podstata nemění) [...]“⁵

Na tomto základě vymezuje Kalista také duchové dějiny od jiných disciplín, jako například od dějin filozofie, dějin práva a podobně. Zatímco dějiny filozofie se zajímají o určitý pojem v kontextu filozofického systému, v němž se objevil, právní dějiny jej vidí zase v rámci určitého právního systému či řádu, duchové dějiny nahlíží na pojem (můžeme sem však dosadit obecně jakoukoli představu, myšlenku atd.) jako na součást celku doby, v němž se vyskytuje. Pojem, představa, myšlenka jsou tak duchovými dějinami chápány a vysvětlovány jako projevy doby, v níž byly zapuštěny. Obecný dobový rámeček je tak neodmyslitelnou součástí, můžeme říci, jejich esence, podstaty. Současně je tak ale možné prostřednictvím poznání určitých představ, pojmů, myšlenek objevujících se v jisté době dopracovat se k poznání obecné *struktury doby, ducha doby*, jenž ony představy, pojmy atd. spoluutváří.

Ukazuje se tedy, že pro Kalistovy duchové dějiny vedle již uvedeného předmětu (představy, pojmy, myšlenky ale i další fenomény) je také nadmíru důležitý pojem doby, respektive různé varianty sousloví, v nichž se doba objevuje.⁶ Pro Kalistovy duchové dějiny (stejně jako pro jejich německou obdobu *Geistesgeschichte*, třebaže Kalista zamýšlel své duchové dějiny určitým způsobem od nich odlišit) platí, že předpokládají existenci určitého ducha doby, jisté (jedné či více) základní tendence, jimiž se určitá doba vyznačuje a jež je pro ni společná. Jistěže takový předpoklad by platil pro velkou část historiků vůbec. Pro duchové dějiny v jejich české i německé podobě je však charakteristický důraz, jaký je kladen na poznání této dobové tendence. V německém prostředí se po druhé světové válce setkáme dokonce s termínem *Zeitgeistforschung* jako s jednou z větví, kam se štěpila *Geistesgeschichte*.⁷ Duch doby tedy pro duchové

⁵ Tamtéž, s. 199.

⁶ *Struktura doby, duch doby, základní tendence dobu ovládající* a podobně. Srv. tamtéž, passim, například s. 202, 205, 216, 234–236, 248.

⁷ S tímto termínem se můžeme setkat kupříkladu v předmluvě k druhému vydání knihy *Was ist und was will die Geistesgeschichte* z roku 1970 z pera Hanse-Joachima Schoepse, srv. Hans-

dějiny nemá zůstat vágním pojmem a měl by se stát důležitým, ba jedním z klíčových fenoménů v rámci jejich historických výkladů a argumentace. Jak bylo již řečeno výše, duchové dějiny v Kalistově chápání mají zasazovat jednotlivý projev lidského ducha do obecné struktury doby a z ní jej vysvětlovat a opačně také prostřednictvím oněch projevů zase tuto dobovou strukturu zkoumat.⁸ Specifický problém pak představuje otázka proměn dob či chcete-li duchů dob, jež bude řešena v této práci zvlášť v šesté kapitole věnované kritice duchových dějin.

Pojem doby respektive ducha doby či jeho ekvivalentů v sobě skrývá nesporně mnoho problematických rysů. K některým z nich se vyjádříme na dalších místech této práce. Zde bych jen poukázal na postřeh, se kterým přišel Zdeněk Beneš a který by snad v jistém smyslu mohl současně alespoň zčásti, uijeme-li trochu nešťastný výraz, ospravedlnit užívání takového pojmu. Když Zdeněk Beneš hovoří o klasické podobě empiricko-kritického dějezpytu, jak se vyprofiloval během 19. století, přichází se zajímavým konceptem. Ač tento empirický dějepis vytvořil dodnes uznávanou metodiku, lze v něm shledat jedno úskalí. Podle zásad empirického dějezpytu *„důsledně vedený postup přivedl badatele pouze ke zprávě ‚prvního‘, tj. nejstaršího, popisované skutečnosti časově i informačně nejbližšího pramene, ale nikoli k minulé historické skutečnosti samotné. A mezi ní a zprávou prvního pramene se rozkládá velké ‚bílé místo‘, které empirická metodika nemůže zahrnout a podle svých zásad zorganizovat [...] V mezeře mezi empirickou metodikou a historickou skutečností leží totiž cosi, co bychom mohli nejspíše nazývat ‚zakládajícími pojmy‘ empiricko-pozitivistické historické vědy. O ně se opírá celé historické myšlení daného historika [...]“*⁹ Pro Pekaře pak byl tímto „zakládajícím pojmem“ dle Beneše národ, pro Masaryka idea humanity, pro Golla stát, pro Šustu pak několik „tvárných os“, které určují

Joachim SCHOEPS, *Was ist und was will die Geistesgeschichte*, in: Týž, *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Hildesheim–Zürich–New York 2000, s. 10. Jako historickou subdisciplínu dokonce odlišnou od Geistesgeschichte chápe *Zeitgeistforschung* Wolfgang von Löhneysen, srv. jeho studii Wolfgang VON LÖHNEISEN, *Geistesgeschichte und was damit zusammenhängt*, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 47, 1995, s. 81–89.

⁸ Podrobněji k pojmu doby u Kalisty srv. M. ČTVRTNÍK, *Geschichte der Geschichtswissenschaft*, s. 43–45.

⁹ Zdeněk BENEŠ, *Šest zastavení nad stránkami Milníků dějin Josefa Šusty*, in: Josef Šusta, *Úvahy o všeobecných dějinách* (doslov) Praha 1999, s. 317–328, zde s. 324–325.

historické dění. Z této Benešem nastolené perspektivy by snad bylo možné přistoupit i k samotnému Kalistovi. Pro něj a pro jeho duchové dějiny by to pak mohl být *duch doby, základní tendence dobu ovládající*, která sehrávala roli prostředkovatele mezi „prvním pramenem“ a vlastní historickou skutečností.

Specifickou otázkou ve vztahu k pojmu doby u Kalisty je, jaký poměr panuje v jeho duchových dějinách mezi prostorem určeným jednotlivci a obecné době.¹⁰ Debaty by se zde mohly rozvinout do velkých detailů. Zde zatím postačí prostý poukaz na to, že – jak je již z výše řečeného patrné – prostor vymezený době není malý a že jedinec v Kalistových duchových dějinách není tím jediným či jediným hlavním aktérem vstupujícím do běhu dějin. Zde bychom navíc museli rozlišovat již konkrétní Kalistova vlastní historická, neteoretická díla, poněvadž se v nich míra váhy přiřknutá historickému individuu různí.¹¹

Dalším rysem, jež pokládám vůbec za jeden z nejvýznamnějších pro duchové dějiny vůbec – ať již v podání Kalistově či též u příbuzných konceptů nejen v německy mluvících zemích –, je předpoklad existence podstatné souvztažnosti jinak zdánlivě rozmanitých fenoménů v rámci určité postulované doby. O této charakteristice bude v následujících partiích na různých místech řečeno mnoho i ve vztahu přímo ke Kalistovi, když budeme porovnávat, jak s tímto předpokladem pracoval on a jemu analogické či blízké rozvrhy. Také se k této premise nakonec vrátíme v rámci vypracování možné kritiky vybraných aspektů duchových dějin v šesté kapitole této práce. Proto zde zatím postačí tento stručný poukaz.

Výše jsme se letmo dotkli předmětu duchových dějin, nyní opět jen stručně poukažme na místo, jaké Kalista přiznává subjektu historického poznání, historikovi. Je dobře známé, že prostor jemu vymezený v jeho koncepci je velmi široký, a to jak v metodologických textech, tak neméně zřetelně i v Kalistových

¹⁰ Podrobněji k tomuto a též ke srovnání místa vymezeného době u Pekaře a Kalisty srv. M. ČTVRTNÍK, *Geschichte der Geschichtswissenschaft*, s. 52–55. Dále srv. Jan HORSKÝ, *Doba, duch doby*, in: Týž (ed.), *Kulturní a sociální skutečnost v dějzpytném myšlení*, s. 119–152; TÝŽ, *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním*, Praha 2009, s. 122–125.

¹¹ Kalistova Zdislava z Lemberka či Marie Eleкта jsou nesporně mnohem více produktem obecné doby, do níž náležejí a jež je formovala, než jeho Albrecht z Valdštejna. Srv. tentýž postřeh u Renaty FERKLOVÉ, *Pohnutá historie o Zdeňku Kalistovi, varhaníkovi, který ovládal rejstříky dějepisné vědy i poezie a kterého Bůh přes nepřítel světa obdařil velikým nadáním*, in: Zdeněk Kalista, *Valdštejn. Historie odcizení a snu*, Praha 2002, s. 7–33, zde s. 15.

vlastních historických dílech. Shrneme-li zde jen závěry, k nimž jsme došli v podrobnějších rozborech v jiných studiích,¹² lze vyjít z Kalistovy představy „dramatického zápasu mezi skutečností subjektivní a skutečností objektivní“.¹³ V historikově myšlení a díle se má dle Kalisty neustále odehrávat tento zápas, v němž by neměl nikdy převážít prvek objektivní ani subjektivní. Takto formulováno by se zdálo, že je to myšlenka dosti triviální. Skrývá v sobě ovšem jisté konsekvence, které pro historickou metodologii nejsou bez významu.

První rovinu představuje skutečně fakt, že v procesu historického poznání se setkává poznávající subjekt a poznávaný předmět, jímž je v případě historické vědy v prvním plánu minulost. Na tom by nebylo ještě nic zvláštního ani problematického. Zajímavější to začíná být ve chvíli, kdy Kalista začíná hovořit o napětí mezi objektivní skutečností, tedy historickým pramenem jako transmitentem minulé skutečnosti a subjektem historického poznání, a když mluví o potřebě, aby historik ve svém díle neustále – a rys nikdy nekončící práce, jak říká Kalista „byť i jen na okamžik“,¹⁴ není nepodstatný – vyvažoval toto napětí. Historik musí dávat neustále bedlivý pozor, aby se mu pomyslné misky vah nevychýlily na jednu či druhou stranu. Jasný je případ, kde by hypertrofoval subjekt. V tu chvíli, jak píše Kalista, by historie přestávala být vědou a stalo by se z ní umění, krásná literatura a z historika básník. Přestala by fungovat pro historii klíčová korekce poznání historickými prameny. Historik si však musí dát pozor i na nebezpečí přebujení na straně objektu. Tu pak Kalista hovoří o důsledku, že by se z historika stal pouhý registrátor či reproduktor a pokud bychom to formulovali záměrně vyostřeně – prostě by jen opakoval to, co se stalo. Historik musí, jak mnohokrát opakuje Kalista, stavět do pole vlastní tvořivé síly, bez nichž by se jednalo právě o pouhou reprodukci čehosi, co se již jednou událo. A jaký by byl smysl opakovat znovu cosi, co již jednou bylo?

Do takového kontextu lze nakonec vřadit i proslulou Kalistovu metodu prožívání či znovu-prožívání. I zde se nejedná o český vynález, přesto v rámci českého dějepisceví je to relativně ojedinělý případ. Kalista klade silný důraz na nutnost, aby historik opět prožil (prožil, nikoliv pouze promyslel, poznal

¹² Podrobně k postavení subjektu v Kalistových duchových dějinách srv. M. ČTVRTNÍK, *Geistesgeschichte in den tschechischen Ländern*, s. 76–84.

¹³ Z. KALISTA, *CHM, CH*, s. 113.

¹⁴ TÝŽ, *CHM, DD*, s. 230–231.

rozumem) to, co již před ním žili, cítili, chtěli, zamýšleli aktéři dějin. Respektive prožívat lze buď na jedné dobové rovině, kdy se snažíme proniknout do prožitků našich současníků, či na dvou dobových rovinách, to když zamýšlíme proniknout do světa představ, citů, prožitků minulých lidí.¹⁵

Podrobněji se budeme věnovat zařazení do německého kontextu duchověd druhé poloviny 19. století a srovnání s německým pojmem *erleben* v jeho různých variantách, na něž Kalista navazoval, ve čtvrté kapitole této práce. Zde jen připomeňme, že to nebyl pouze německý prostor, kde se můžeme setkat s koncepcemi blízkými Kalistovu (znovu)prožívání, ale že na podobnou představu narazíme také u klasiků francouzské historické vědy a metodologie Charlese-Victora Langloise (1863–1929) a Charlese Seignobose (1854–1942), s níž přišli v jejich klíčovém metodologickém díle *Introduction aux études historiques* (1898).¹⁶ Autoři *Introduction* konstatují dvojí typ poznání – *přímé (direct)* a *nepřímé (indirect)* poznání. Přímé poznání se rovná v podstatě *přímému pozorování (l'observation directe)* faktů, které se právě dějí. Historické poznání spadá principiálně naopak do rámce poznání nepřímého, jelikož má co do činění s fakty minulými, respektive se *stopami (traces)*, které nám fakty z minulosti zanechaly. *Historický fakt (fait historique)* je poznáván prostřednictvím stop, je tedy poznáván nepřímo.¹⁷

¹⁵ TÝŽ, *CHM, CH*, s. 107–108.

¹⁶ Charles-Victor LANGLOIS – Charles SEIGNOBOS, *Introduction aux études historiques*. V následujícím bude citováno podle verze dostupné na webu : http://classiques.uqac.ca/classiques/langlois_charles_victor/intro_etudes_historiques/intro_etudes_historiques.html (veškeré webové odkazy v této práci jsou citovány k datu 18.3.2015). Tato elektronická verze odpovídá knižnímu vydání TÝŽ, *Introduction aux études historiques*, Editions Kimé, Paris 1992. Citace a stránkování v následujícím budou podle elektronické verze. Srv. k tomuto dílu také pozoruhodnou studii Vlastimila KYBALA *Francouzská metoda historická*, Novina. List duševní kultury české I, 1908, s. 6–10, 35–40, 69–72, 142–146, 169–171, 199–202, 227–236, 267–271, 289–293, zde s. 290–291.

¹⁷ „*Les faits ne peuvent être empiriquement connus que de deux manières: ou bien directement si on les observe pendant qu'ils se passent, ou bien indirectement, en étudiant les traces qu'ils ont laissées [...]* Or le propre des ‚faits historiques‘ c'est de n'être connus qu'indirectement, d'après des traces. La connaissance historique est, par essence, une connaissance indirecte. La méthode de la science historique doit donc différer radicalement de celle des sciences directes, c'est-à-dire de toutes les autres sciences, sauf la géologie, qui sont fondées sur l'observation directe. La

Historická věda je vědou subjektivní. Autor dokumentu, pramene vnímal jím sledované fakty *materiálně (matériellement)*. Pro nás jako pro historiky, kteří čerpají z pramene, se však již jedná pouze o duchovní, *myšlenkové fenomény (phénomènes intellectuels)*. Tyto fakty jsou nám přítomné pouze prostřednictvím představ autora pramene. Nám nezbývá než učinit si *analogickou představu (une image analogue)* k představě autora pramene.¹⁸

Historik zároveň předpokládá, že je v principu možné učinit si tuto analogickou představu o minulých, nyní již neexistujících faktech. Předpokládá totiž, že minulé, dnes již neexistující skutečnosti, jsou *podobné (semblables)* skutečnostem historikovi současným, respektive jím zažitým, pozorovaným, poznaným přímo a jím přímo pamatovaným. Pokud by tato principiální podobnost neexistovala, nebylo by ani v principu možné čemukoliv dokumentem prostředkovanému vůbec porozumět. Historik však předpokládá existenci této základní podobnosti a vytváří si tak představu o minulých skutečnostech na základě podobnosti, analogie s jeho vlastními představami skutečností, které sám zažil, prožil, uviděl a podobně.¹⁹

Kalistovo znovuprožívání vykazuje velmi podobné rysy s Langloisovou a Seignobosovou *analogií*. Kalista hovoří o tom, že je třeba *naroubovat* představu, prožitek atd. pramene, respektive autora pramene na představy naše, které jsme sami prožili. Aby takové „naroubování“ bylo vůbec možné, platí pro Kalistu totéž, co pro francouzské předchůdce, totiž předpoklad existence jisté základní podobnosti mezi skutečnostmi minulými a současnými i s vědomím, že Kalista

science historique n'est pas du tout, quoi qu'on en ait dit, une science d'observation.“ CH.-V. LANGLOIS – CH. SEIGNOBOS, *Introduction aux études historiques*, s. 38.

¹⁸ „*Le Temple de Jérusalem a été un objet matériel qu'on voyait, mais nous ne pouvons plus le voir, nous ne pouvons plus que nous en faire une image analogue à celle des gens qui l'avaient vu et l'ont décrit.*“ CH.-V. LANGLOIS – CH. SEIGNOBOS, *Introduction aux études historiques*, s. 123.

¹⁹ „*Il /historik – pozn. aut./ suppose que les faits disparus (objets, actes, motifs), observés autrefois par les auteurs de documents, étaient semblables aux faits contemporains qu'il a vus lui-même et dont il a gardé le souvenir. C'est le postulat de toutes les sciences documentaires. Si l'humanité de jadis n'était pas semblable à l'humanité actuelle, on ne comprendrait rien aux documents. Partant de cette ressemblance, l'historien se forme une image des faits anciens historiques semblable à ses propres souvenirs des faits qu'il a vus.*“ Tamtéž, s. 124.

upozorňuje na problematičnost přechodu mezi dvěma různými rovinami dobovými.

Také druhé důležité Kalistovo stanovisko, totiž že se nemá jednat o prosté „znovuprožívání“ ve smyslu pouhého opakování, reprodukce toho, co prožil historikův pramen či tvůrce pramene, odpovídá tomu, co konstatovali Langlois se Seignobosem. Ti totiž upozorňovali, že nesmí zůstat u zjišťování prostých analogií mezi jednotlivými představami (minulými a současnými). Dokumenty nám totiž prostředkují pouze izolované skutečnosti. Historik však z izolovaných skutečností musí vytvořit, zkonstruovat *celek* (*ensemble*). Zde pak jde již o subjektivní postup, jelikož se nejedná o *reálný celek pozorovaný objektivně* (*ensemble réel observé objectivement*) jako například v přírodních vědách, nýbrž je to *celek subjektivně představovaný* (*ensemble imaginé subjectivement*). Tento celek je konstruován historikem, i když pro pojetí Langloisovo a Seignobosovo nelze příliš předpokládat, že by se jednalo o konstrukci něčeho, co by bylo vzhledem k „reálně udanému“, tedy minulé skutečnosti, zcela nové. Francouzští historikové pak systematizují čtyři konkrétní operace v rámci historické konstrukce – představování na základě analogie, seskupení představovaných faktů do jistého celku, do určité souvislosti opět na základě sledování možných analogických celků v přítomné době, doplnění mezer v doposud získaných skutečnostech prostřednictvím usuzování z dosud známých faktů, zhuštění faktů do určitých formulí a vyzdvižení obecných vlastností a vztahů.

Langlois se Seignobosem dávají tedy určitou odpověď na otázku, v čem má spočívat aktivita poznávajícího historika, Kalista by hovořil o „tvůrčí“ činnosti historika. Do té míry, do jaké vstupuje aktivně subjekt do procesu historického poznání, do té míry se pak uvažuje o historickém poznání jakožto subjektivním, respektive konstruujícím. Kalista sám to opsal trochu jinak než francouzští kolegové, totiž, jak jsme viděli, že se historické poznání, v konkrétním případě historikovo znovuprožívání, nesmí stát pouhou reprodukcí, transkripcí. Že historik musí do své práce vkládat své tvůrčí síly a že nesmí skončit „dramatický zápas mezi skutečností objektivní a skutečností subjektivní“. Jistěže základní intence francouzských metodologů byla trochu jiná než Kalistova, ovšem stojí za pozornost, jak blízko stáli ve svém konceptu *analogie* Kalistovu (znovu)prožívání, navíc s přihlédnutím k tomu, že šlo o autory skorem padesát let starší než Kalista a kteří svou slavnou *Introduction* vydali již roku 1898.

Je nasnadě, že v Kalistově koncepci prožívání můžou mnozí spatřovat onu skulinu, kudy do historického poznání v Kalistově podání proniká až příliš silný subjektivistický prvek. Ponechme nyní stranou, zdali právem či neprávem. Ovšem pozoruhodné je, že i pro tuto metodu platí totéž, před čím varuje Kalista historickou vědu vůbec, totiž hypertrofování subjektivního i objektivního aspektu. Posledně jmenovaný případ zní pro prožívající postup trochu překvapivě, ale je srozumitelný a Kalista si je toho vědom, ač bohužel své úvahy teoreticky nerozvedl dále. Pokud bychom totiž prožívali zcela totožně, co prožil před námi náš „informátor“, zpravodaj, autor pramene, prostě minulý člověk, opět by nastal onen případ, že by se jednalo o totéž prožití, o zopakování čehosi, co tu již jednou bylo.²⁰ Historik by se tedy stal znovu reproduktorem a nikoliv tvůrcem. Tedy i v takové doméně jako je historické prožívání může hrozit riziko přílišné „objektivnosti“ a nežádoucí absence historikových tvůrčích sil.

Aby se tak nestalo, i zde tedy musí historik vkládat do své práce vlastní prožitky a jimi obohacovat, rozvíjet to, co se již jednou událo. Ať jsou to jeho prožitky či vůbec vlastní tvůrčí síly, vždy je to cosi nového, co musí historik do své práce s minulostí přidat, dodat, což znamená, že se jedná o něco, co v té minulosti původně nebylo. V tomto smyslu bude Kalistova noetika vždy velmi výrazně, můžeme trochu nepřesně říci, konstruktivisticky laděna. Dějiny – nikoliv minulost samotná, nýbrž náš obraz o ní – pro něj budou vždy z velké míry určitým konstruktem, výtvozem historika, jenž nám minulost nikdy pouze nepředává, nýbrž vždy přidává něco trochu nového, jiného, obohaceného jeho vlastní osobností, vlastním pohledem, zkušeností, prožitkem. Jistěže Kalista zároveň dodává, že historikovo poznání musí být vždy důkladně korigováno historickými prameny a že se nesmí jednat o diletantské počínání.

Připomeňme jen, jak se Kalista důrazně ohradil vůči některým pokusům v rámci kulturních dějin konce 19. a počátku 20. století, čehož se dotkneme ještě jednou podrobněji později při srovnání kulturních a duchovných dějin. Přesto si zde můžeme alespoň letmo položit otázku, co Kalista patrně mínil, když se snažil své duchové dějiny explicitně uchránit od pádu do diletantismu. Domnívám se, že nám zde pro porozumění může posloužit srovnání Zdeňka Kalisty s jedním z jemu dosti spřízněných autorů, totiž s Wilhelmem Hausensteinem, a oba pak vymezit

²⁰ Z. KALISTA, *CHM, CH*, s. 113.

vůči jedné z linií kulturních dějin v prvních desetiletích 20. století zejména v německy hovořícím prostoru.

Wilhelm Hausenstein a obzvláště jeho kniha *Vom Geist des Barock* nám může sloužit jako ilustrativní ukázka charakteru Hausensteinovy tvorby. Toto dílo mělo navíc hluboký, ne-li klíčový vliv na utváření obrazu baroka v Kalistových představách.²¹ Kalista sám ji označil jako jednu z osudových knih svého života.²² U Hausensteina, jež je možné také zařadit do kontextu německých duchových dějin, shledáme mnoho motivů, které Kalista později rozpracoval ve svých barokistických studiích. Je sice pravda, že Hausenstein netvrdil, že by tím klíčovým pro vystoupení barokního fenoménu byla Kalistou formulovaná základní tendence baroka snaha „poznat Boha skrze tento svět“, jinými slovy snaha „postihnout za viditelným světem, přístupným smyslům, druhý svět, jiný život, jinou prostorovost, jinou atmosféru“.²³ Hausenstein neshledává určitý motiv jako ústřední a pokud ano, pak je to pro něj stručně řečeno spíše barokní simultaneita, současnost všech fenoménů, prostupování všeho navzájem.²⁴ Ovšem mnohé podstatné momenty, jež na barokním duchu vyzvedl Kalista, u Hausensteina nalezneme. Patří sem kupříkladu maximalizace, stupňování výrazu,²⁵ pohyb,²⁶ naturalismus,²⁷ ostatně standardně interpretované rysy barokního umění.

Co je pro nás mnohem zajímavější, je odkaz na zámořské cesty. U Kalisty hrají jednu z nejvýznamnějších rolí, ne-li přímo hlavní, při vysvětlení proměny renesančního ducha doby v barokního. Fenomén zámořských objevů se objevuje také u Hausensteina, zde ovšem nikoliv ještě jako prvek, který by vystupoval svým významem nad jiné, naopak je spíše marginální. Na druhou stranu na něm Hausenstein explicitně vyzdvihuje rys, který pak u Kalisty nabyl extrémně na váze. Hausenstein na sebe napojuje sféru zámořského a nadpozemského a

²¹ Wilhelm HAUSENSTEIN, *Vom Geist des Barock*, München 1920 (mně bylo dostupné prakticky – až na dodané některé nové ilustrace – nezměněné vydání vydání tamtéž z r. 1924).

²² Zdeněk KALISTA, *Karel Teige a historie*, Souvislosti 1, 2005, dostupné na webu: <http://www.souvislosti.cz/clanek.php?id=252>.

²³ U Kalisty porůznu. Koncentrovaně například ve *Tváři baroka*, s. 13.

²⁴ W. HAUSENSTEIN, *Vom Geist des Barock*, s. 9–10.

²⁵ Tamtéž, s. 63 an.

²⁶ Tamtéž, s. 20 an.

²⁷ Tamtéž, s. 24 an.

shledává analogii mezi nimi.²⁸ Kalista pak opakuje vlastně tutéž myšlenku, že totiž zámořské plavby s sebou současně nesly otevření horizontu tehdejšího člověka, znamenaly „průlom do nekonečna“, k nadpozemskému a vedly tak právě k onomu pro baroko dle Kalisty úhelnému hledání jiného světa skrze tento svět. Tuto myšlenku pak rozvíjí ještě dále, ale základ u Hausensteina je týž. Inspirace u Hausensteina se ukazuje také na nápadné terminologické shodě, když oba v této souvislosti užívají výrazovou dichotomii fyzický – metafyzický.

Nebylo by však správné odtud vyvozovat, že by Kalista ve svých úvahách o baroku byl snad až příliš inspirován u Hausensteina. Tento mu sloužil spíše jako zdroj některých podnětů, jež však Kalista vypracoval dále podle toho, jak jim rozuměl on sám. Ukazuje se to pěkně na příkladu charakteru a role prostoru v barokním umění, jak s ním pracovali oba autoři.²⁹ U Hausensteina barokní prostor dosvědčuje tendenci baroka směřovat od konečného k nekonečnému, jak se to ukazuje například při práci s perspektivou při zaklenování prostor. „*Prostor je baroku patou nekonečna, světlo okem věčnosti.*“³⁰ Kalista již s barokním pojetím prostoru pracuje dále a jinak. Je mu též jedním z prostředků, jakými může barokní duch směřovat prostřednictvím smyslového k nadmyslovému, přes fyzické k metafyzickému, ovšem u toho Kalista nezůstává stát. Na barokním cítění prostoru podtrhuje jeho rys, že již není pouhou danou skutečností, nýbrž že vystupuje jako síla, že je to „živý (oživlý) prostor“, disponující výraznou skrytou dynamikou. Barokní maximalizaci fenoménů, již reflektuje i Hausenstein, Kalista shledává projevovat se také v barokním pojetí prostoru. A navíc v něm nachází souvislost opět se zámořskými objevy, pro Kalistovo chápání vzniku barokního ducha tak důležitými. „*Byl to živý prostor, cítěný jako síla a nesoucí ducha docela mimo hranice toho, co jej obklopovalo a co smyslově vnímal. Moment úžasu, kterému daly se rozvinout veliké zámořské cesty XV. a XVI. století, se stane jedním z nejdůležitějších a nejvýznačnějších momentů nového životního slohu, baroka, neboť z něho roste prostorové cítění nové doby, [...] ‚živý prostor‘ nejen barokního umění výtvarného, barokní hudby a jiných odvětví barokního tvoření*

²⁸ „*Die Jenseitigkeit des Überseeischen wird Gleichnis des Überirdischen. So ist das Barock: wo immer und wie es den Himmel zu erreichen sucht, es ist nie um eine natürliche Auskunfft verlegen.*“ Tamtéž, s. 63.

²⁹ Tamtéž, s. 83–94; Zdeněk KALISTA, *Tvář baroka*, Praha 1990, s. 32–36.

³⁰ W. HAUSENSTEIN, *Vom Geist des Barock*, s. 91.

uměleckého, ale celý život tohoto duchového údobí či stylu.“³¹ Kalista pak pokračuje skutečně až ke zcela konkrétnímu vylíčení popisovaného úžasu, který nabývali zámořští objevitelé při pohledu na nekonečnou plochu oceánů či exotičnost a nekonečnou rozmanitost nových tvarů, jež se otevíraly objevitelům v tropických pralesích. Tento úžas se pak dle Kalisty přenesl i do barokního umění i celého myšlení doby. Stejně tak pomocí onoho údivu či úžasu Kalista vykládá i výše dotčenou barokní maximalizaci.

Blízkost Kalisty k Hausensteinovi se však neprojevuje toliko na určitých vybraných myšlenkách, motivech, z nichž mnohé Kalista domýšlel dále a někdy i jiným směrem. Jejich spřízněnost je patrná – a řekl bych, že to je mnohem důležitější – vůbec ve stylu jejich psaní. Začteme-li se do Hausensteina, ukáže se, že jeho psaní o baroku není vědecké pojednání o uměleckém díle, slohu či vůbec stylu doby, nýbrž že jeho text samotný je uměleckým dílem. Že se jedná o umění, jež má zachytit umění. Nelze se pak vůbec divit, že právě na historika Kalistu, který měl sám velmi blízko uměleckému či, chcete-li, básnickému výrazu mohl Hausenstein učinit takový dojem. Na druhé straně to byl Kalista, který se tak úzkostlivě snažil, zamýšlel-li se nad duchovými dějinami a vůbec metodologií dějin, aby do historické vědy nepronikl pomyslnými zadními vrátky diletantismus či vědecký mysticismus, jak to nazýval. Tak se například velmi skepticky stavěl vůči postupům autorů jako byl Spengler či Frobenius. Proč tedy o Hausensteinovi mohl napsat, že se jedná o jednu z osudových knih jeho života?

Na srovnání na jedné straně Hausensteinova díla *Vom Geist des Barock* a Kalistovy *Tváře baroka* a na druhé straně Kalistou kritizovaných kulturně historických děl Spenglera či Frobenia může snad alespoň trochu vytanout, kde pro Kalistu tkvěla hranice historického diletantismu a historické vědy (k podrobnějšímu srovnání duchovných a kulturních dějin srv. třetí kapitulu této práce). *Tvář baroka* je pro nás na tomto místě vhodným textem, poněvadž stojí patrně nejbližší uměleckému výrazu, vezmeme-li v potaz Kalistova historická díla (má to pochopitelné příčiny – jedná se o jakési resumé vztahu tehdy již slepého historika k baroku, o myšlenkový koncentrát jeho rozumění baroku, v němž se autor vrací k tomu podstatnému, čeho se podrobněji dotkl porůznu v jiných svých dílech). Jedná se o hranici dosti jemnou, nelehko charakterizovatelnou, ale přesto patrnou.

³¹ Z. KALISTA, *Tvář baroka*, s. 36.

Styl vyjádření, zdá se, není pro Kalistu klíčový. Hausentein a – méně výrazně než on, ale přece – i Kalista, nemají daleko k umělecké expresi.³² Ve srovnání se Spenglerovým *Zánikem Západu* či s Frobeniovou *Paideumou*³³ je téma jejich práce při vší své šíři přeci jen více vymezené, má jasnější hranice. Současně je pro historika, historickou vědu přijatelnější pojednání o baroku než o *kulturní duši* národů či o morfologii světových dějin od jejich počátků až po naši dobu. Jak Kalista, tak i Hausenstein se, při vší poetičnosti svého vyjadřování, drží tématu. Oba se snaží odhalit určité podstatné charakteristické rysy, jež by byly společné baroknímu umění i, řekněme, duchu barokní doby. Můžeme s nimi v lecčems nesouhlasit, ale samo takové počínání neznamena, že by se jednalo o záměr stojící již samotným svým vymezením za hranicemi historické vědy. Alespon – můžeme-li si dovolit usuzovat – jak o tom uvažoval sám Kalista.

Oba také dokládají svá tvrzení na konkrétních příkladech, přičemž Kalista více než Hausenstein. Tematická sevřenost se zde ukazuje dosti jasně. Naopak takový Spengler v *Zániku Západu* svede na rozsahu jedné dvou stran vyjádřit se k Alexandru Velikému, Napoleonovi, anglickému duchu, puritanismu Cromwellovy generace či teorii evropské civilizace u Locka. Stručně se dotkne Goetha, Shakespeara atd., atd.³⁴ Vyjádření typu, že každá skutečná epocha musí být tragická, že je možné v dějinách odlišovat osobní a anonymní epochy a podobně, jsou skutečně vzdálená tomu, jak bychom si a jak by si i Kalista sám představoval nediletantskou práci v historické vědě.

Přes veškeré explicitní distancování se od vědeckého diletantismu a pokusů podobných tomu Spenglerovu je velká váha položená na historikův subjekt v Kalistových duchových dějinách očividná. Svědčí o tom nakonec také pojem *historického taktu*, s nímž Kalista pracuje.³⁵ Je to totiž právě historikův takt (tedy záležitost výsostně subjektivní), jenž je ručitelem, že historik udrží ve svém díle

³² V nedávné době se začínají množit interpretace jazykového stylu u českých historiků. Srv. Milan ŘEPA, *Poetika českého dějepisectví*, Brno 2006; Kamil ČINÁTL, *Dějiny a vyprávění. Palackého dějiny jako zdroj historického obraznosti národa*, Praha 2011; Veronika STŘEDOVÁ, *Jazyk a styl odborného textu v českém moderním historickém myšlení*, in: Hana Kábová – Mikuláš Čtvrtník (ed.), *Bylo nebylo. Studie k dějinám dějepisectví, vzdělanosti a didaktice dějepisu*, Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis 52, Praha 2012, s. 85–94.

³³ Leo FROBENIUS, *Paideuma. Umriss einer Kultur- und Seelenlehre*, München 1921.

³⁴ Oswald SPENGLER, *Zánik Západu*, Praha 2010, s. 132.

³⁵ Z. KALISTA, *CHM, DD*, s. 230–231.

ono Kalistou požadované dramatické napětí či dramatický zápas mezi subjektivní a objektivní skutečností ve vyvážené poloze. Odhadnutí správné míry mezi nimi není záležitostí historických pramenů či určité přísné metody, nýbrž je spíše historikovým pocitem, který je však eminentně důležitý.

Kalista zde stojí v určitém smyslu až v kontrapunktu vůči tradici českého historické vědy, jak ji otevřel Jaroslav Goll. Ne, že by se jednalo, jak známo, o náhlý zlom v českém historickém myšlení. Kalista představuje spíše vyústění čehosi, co se v menší míře či v náznacích objevuje již u první generace Gollových žáků, zejména u Josefa Pekaře, jenž byl zároveň Kalistovým největším inspirátorem a nejvlivnějším učitelem,³⁶ ale v jistém ohledu také třeba u Josefa Šusty. Jak připomíná Zdeněk Beneš, i pro Josefa Šustu „*empirické, kritické poznávání minulosti je pouze základem, východiskem skutečné historie, která teprve tuto materii zvládá a činí z ní ‚organický celek‘. Jinými slovy a z jiného zorného úhlu se nám tu tak ozývá proslulá maxima historikovy práce uváděná u nás Josefem Pekařem, podle níž je historikovým úkolem ‚umělecky oživit kriticky probádanou minulost‘.*“³⁷ Do stejné řady pekařovsko-šustovské linie vyústění gollovského dějepisu lze zařadit také Zdeňka Kalistu. Jím koncipované „stádium ožívování historického faktu“, tedy začleňování jednotlivých faktů, jevů do celku ducha doby, představuje zároveň proces, ve kterém vystupujeme nad metodou historické kritiky zjištěné historické fakty. Není náhodou, že Kalista stejně jako Pekař hovoří o „ožívování“ historického faktu.³⁸

Kalistovy duchové dějiny však představují vyústění relativně markantní, které bohužel nebude mít v době, která by byla pro pokračování ve vypracovávání duchově dějinného směřování v české historické vědě nejvhodnější, mnoho následovníků, respektive prakticky žádné. Přirozeně na to měl vliv únorový převrat 1948 a vývoj české historiografie směrem v podstatě protilehlým. Aniž je možné jednoduše simplifikovat vývoj českého marxistického dějepisectví, přesto

³⁶ Podrobnějšímu srovnání Pekařovy a Kalistovy koncepce a Kalistově inspiraci u Pekaře je v této práci věnovaná samostatná pasáž.

³⁷ Z. BENEŠ, *Šest zastavení nad stránkami Milníků dějin Josefa Šusty*, s. 318.

³⁸ Z. KALISTA, *CHM, DD*, s. 224 an. V případě Benešovy citace Pekařova „uměleckého ožívování kriticky probádané minulosti“ se musím přiznat, že je mi známa pouze pasáž z Pekařova *Sporu o individualismus a kolektivismus v dějepisectví* (in: ČČH 3, 1897, s. 146–160, zde s. 160), kde ovšem Pekař na inkriminovaném místě interpretuje Rudolfa von Scalu, ač se lze domnívat, že se zde staví na jeho stranu.

celkový charakter historického myšlení byl nesporně na míle vzdálený či až v opozici vůči proudu duchových dějin.³⁹ K tomu se navíc přidaly represe uplatněné vůči Zdeňku Kalistovi, jež jej vyřadily z provozu v historické vědě v době, kdy mohl konečně začít formovat kolem sebe kruh případných žáků, které by chtěl orientovat k duchovým dějinám. Kalistův návrat ve druhé polovině šedesátých let byl pouze epizodický a po roce 1989 již k navázání na duchově dějinný proud nedošlo. Ostatně ani tradičně formulovaná německá *Geistesgeschichte* v Západním Německu již hned od konce druhé světové války si cestu klestila dosti obtížně a nikdy nepronikla mezi historiografické směry na výsluní. A platí to pro ni dodnes.

I přesto patří Kalistova koncepce duchových dějin k navýsost pozoruhodným pokusům v rámci nejen české historické metodologie. Neznamena to, že se budeme vracet k duchovým dějinám, jak je zamýšlel Kalista samotný. Ostatně ani on by si to patrně nepřál, když tolik zdůrazňoval, že v historikově práci se nemá jednat o pouhé návraty a opakování a že je třeba vkládat do své práce vždy cosi nového a tvůrčího ze sebe. Můžeme se tedy nechat inspirovat některými rysy či motivy, s nimiž pracoval Kalista a k nimž mnohdy přispěl originálním nápadem a dalším rozvinutím. Směr duchových dějin jako takový již není patrně resuscitovatelný, snad má však přeci jen smysl vracet se k němu a ptát se, čím by mohl obohatit naše historické myšlení dnes.

Jedním z takových motivů se může stát právě otázka, jaké místo plní historikův subjekt v procesu historického poznání. Pro Kalistu se jednalo, jak jsme viděli výše, o klíčový motiv, kterým se zabýval jak vědomě v rámci svých metodologických úvah, ale který prostupoval i jeho vlastními historickými díly mnohdy neuvědomovaně, avšak o nic méně významně. Dějiny historiografie, ale stejně tak i filozofie a dalších disciplín, svědčí o tom, že se téma postavení poznávajícího subjektu noetice příslušných oborů periodicky znovu vynořuje. V současné historiografii můžeme postřehnout některé náznaky, které by mohly svědčit o možném opětovém zvýšení zájmu o téma subjektivity a její role v dějepisectví a v historickém poznání jako takovém. Také z toho důvodu budeme

³⁹ Mezi jinými srv. například Bohumil JIROUŠEK A KOL., *Proměny diskursu české marxistické historiografie. Kapitoly z historiografie 20. století*, České Budějovice 2008; TÝŽ, *Historik Jaroslav Charvát v systému vědy a moci*, Praha 2011.

v této práci věnovat zvláštní podkapitolu („Návrat subjektivity do dějepisectví“) tomuto tématu.

Není to však pouze motiv poznávajícího subjektu, který určuje specifičnost Kalistou koncipovaných duchových dějin v rámci historické vědy a současně jejich potenciální význam pro vývoj metodologie historické vědy v jejím celku. Během následujících kapitol budou duchové dějiny nasvětčovány z různých stran a v různých kontextech, z nichž nakonec možná vytane celková mozaika, která by odhalila jejich postavení mezi dalšími a odlišnými směry a proudy v dějepisectví 20. století. Duchové dějiny samozřejmě nestály ve vzduchoprázdnu a stejně jako se výrazně odlišovaly od některých linií spíše exaktněji orientovaných historiografických linií a škol, tak se i na druhou stranu nacházely v blízkosti některých směrů v dějepisectví, s nimiž sdílely některá důležitá východiska a postupy, vůči nimž se však současně snažily v některých případech i vědomě vymezit.

V následující kapitole představíme ty historiografické směry, které stály duchovým dějinám nejbliže, přičemž nejprve přijde ke slovu samotná německá *Geistesgeschichte*. Kalista chtěl své duchové dějiny vymezovat vůči ní, avšak je velmi problematické, zdali zamířil osten své kritiky na všechny formace a koncepce, které se vynořily v celku německé *Geistesgeschichte*, respektive které se za *Geistesgeschichte* samy označovaly. Je otázka, zdali Zdeněk Kalista postihnul německou *Geistesgeschichte* v celé její šíři či zaostřil pohled pouze na její určité deficientní mody a nakonec se lze i ptát, nakolik se Kalistovy duchové dějiny vůbec odlišují od německé *Geistesgeschichte*. Vedle německé *Geistesgeschichte* následující kapitola zaměří pohled především na tradici intelektuálních dějin, jak se formovaly zejména v anglofonních zemích, na kulturní dějiny, ale pozornost bude věnována i některým dalším směrům. Cílem bude zanást duchové dějiny do pomyslné historiografické mapy a zasadit je do sítě blízkých směrů v historické vědě zejména 20. století.

3. Pojmová síť: Příbuzné zahraniční historiografické směry především 1. poloviny 20. století

Cílem této kapitoly je nastínění několika historiografických proudů, směrů či škol, které můžeme klást do největší blízkosti duchovým dějinám. Přitom je zřejmé, že se zvolené směry v mnohých ohledech prostupují a že je mnohdy dosti obtížné stanovit jejich přesnější hranice v rámci historické metodologie. To je také způsobeno tím, že vyrůstají v různých jazykových oblastech. Každé jazykové prostředí pro ně vygenerovalo své vlastní pojmenování, což ovšem neznamená, že se nutně musí jednat o myšlenkové směry zcela distinktní. Nejprve nastíníme základní kontury historiografického směru provozovaného v německy mluvícím prostředí pod názvem *Geistesgeschichte*. Vzhledem k tomu, že byl autorem podrobněji pojednán v jiných textech, bude mu zde věnován menší prostor a půjde o jakési shrnutí jeho nejpodstatnějších rysů. Nejpodrobnější pohled budeme věnovat směru, který zapustil kořeny v anglofonní oblasti, zejména ve Velké Británii a ve Spojených státech amerických a pro který se vžilo označení *intellectual history*. Hlubší pozornost si zaslouží zejména z toho důvodu, že mu české historické či historicko-metodologické bádání nevěnovalo doposavad příliš pozornosti. Věnovat se budeme také *kulturním dějinám*, které jsou – stejně jako to platí také pro *intelektuální dějiny* – velmi široce rozkročené a z toho důvodu je také dosti obtížné stanovit jim jasné hranice. Zdeněk Kalista však svůj koncept duchových dějin vůči nim vymezoval, bude tedy namísto se alespoň letmo dotknout tohoto významného myšlenkového směřování v rámci historické vědy. Kratší zamyšlení bude věnováno *dějinným pojmům*, jak krystalizovaly zejména v německy hovořících zemích a budou dotčeny také *dějiny mentalit*, jež se setkaly s ohlasem ponejvíce ve frankofonním prostoru. Nakonec dáme do souvislosti nikoliv již jednotlivé historiografické směry v celku, nýbrž pokusíme se porovnat tři myslitele, kteří si stáli v mnohém ohledu blízko, přičemž dva z nich i na časové ose. Jedná se o Erwina Panofského, Maxe Dvořáka a Zdeňka Kalistu. Prve jmenovaný je řazen jak do rámce tradice německé *Geistesgeschichte*, tak poté

zejména do anglofonních intelektuálních dějin. Už na tom samotném faktu se ukazuje, jak je obtížné navzájem diferencovat jednotlivé historiografické směry pocházející z různých jazykových oblastí. Všichni tři měli podstatný vztah k dějinám umění, i když pro Zdeňka Kalistu to z těchto tří platí asi v nejmenší míře.

V této kapitole nám, obecně řečeno, půjde o vykreslení určité pojmové sítě, v jejímž rámci se pohybovaly, a nakonec až dodnes pohybují, duchové dějiny. Snad taková reflexe přispěje k jasnějšímu obrazu o tom, co to vlastně duchové dějiny jsou.

3.1 Německá Geistesgeschichte

Co je to vlastně *Geistesgeschichte*? Pokusme se v následujícím stručně charakterizovat tento historiografický proud uplatnivší se v německy mluvících zemích zejména od konce 19. a počátku 20. století.

První problém nastává již se samotným termínem *Geistesgeschichte*. V německy hovořícím prostředí se jedná o dosti frekventovaný výraz, což nakonec ústí do důsledku, že se v něm skrývají často dosti odlišné významy. Můžeme v principu hovořit o dvou rovinách, na nichž se *Geistesgeschichte* pohybuje. Jednak je pojem užíván v širokém slova smyslu, kdy jím není míněn žádný vyprofilovaný historiografický směr. Většinou se jím pak poukazuje na to, že autorovi jde primárně o zkoumání duchovní sféry v tom nejširším slova smyslu. V podstatě tím daný historik chce říci, že mu nepůjde o oblast materiální, hospodářské dějiny a podobně. Takto vágně a zeširoka chápaný význam *Geistesgeschichte* se vynořoval již v inkriminované době konce 19. a prvních desetiletí 20. století, můžeme se s ním však setkat dodnes.

Takový význam však není předmětem našeho zájmu. Pro téma našeho zkoumání a pro srovnání s Kalistovým konceptem duchových dějin musíme vyjít z jinak definovaného pojmu *Geistesgeschichte*. Jedná se o takové chápání, které je spíše v menšině, respektive s nímž se nesetkáme tak často jako v případě prve uvedeného významu. Je to dáno zvláště tím, že toto druhé pojetí má mnohem

sevěnější hranice, a tudíž se jím nemůže zaštiťovat tak rozsáhlé množství textů a autorů jako v prvním případě.

V tomto druhém významu je pod *Geistesgeschichte* chápána historiografická subdisciplína či směr v podobném významu, jako mluvíme o dějinách idejí, dějinách pojmů a v jednom z významů také o intelektuálních dějinách (zde je však třeba být opatrný, poněvadž i tu narazíme hned na několik jejich odlišných pojetí, čemuž bude v této práci věnována zvláštní pozornost v následujícím oddílu věnovaném intelektuálním dějinám). *Geistesgeschichte* se v tomto pojetí začala podstatněji konstituovat zejména v prvních dvou až třech desetiletích 20. století v německy mluvících zemích,⁴⁰ ovšem navazovala v tom bytostně na předcházející tendence v německém nejen historickém, ale obzvláště filozofickém či filozofujícím myšlení zejména druhé poloviny 19. století (eminentně pak na Wihlelma Diltheye).⁴¹ Poněvadž jsem podrobněji charakterizoval německou *Geistesgeschichte* na jiném místě,⁴² pouze zde shrnu pro přehlednost práce trest' nejpodstatnějších rysů, jimiž se *Geistesgeschichte* vyznačuje.

Jedná se o myšlenkové hnutí, jež zapustilo kořeny v rozmanitých duchovních vědách od filozofie až po dějiny umění. V první polovině 20. století však kupodivu nebyl podán jasný systematický výklad toho, co se pod *Geistesgeschichte* má přesně rozumět. Pokusil se o to až po druhé světové válce Hans-Joachim Schoeps, ovšem to je již pomyslná druhá fáze vývoje německých duchovních dějin 20. století. Obecně řečeno se jedná o směr, který stojí velmi blízko kulturním dějinám, dějinám idejí, intelektuálním dějinám v anglofonním prostředí, ovšem určitým způsobem je možné jej od těchto směrů vymezit. Pokusíme se o to v následujících partiích této práce.

⁴⁰ Max Wehrli klíčovou fázi časově lokalizuje zejména mezi roky 1910–1925. Srv. Max WEHRLI, *Was ist/war Geistesgeschichte?*, in: Christoph König – Eberhard Lämmert (Hrsg.), *Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1910–1925*, Frankfurt am Main 1993, s. 23.

⁴¹ Zasazení Kalistových duchovních dějin a německé *Geistesgeschichte* do rámce jim předcházejícího myšlenkového vývoje bude tématem čtvrté kapitoly této práce „Zařazení duchovních dějin do předcházejícího vývoje historického myšlení“.

⁴² Mikuláš ČTVRTNÍK, *Zdeněk Kalista a tradice německých Geistesgeschichte*, s. 155–188, zde s. 155–165. Zde je také podrobněji uvedena literatura.

Pro Geistesgeschichte je klíčový pojem *ducha doby* (*Zeitgeist*) či jeho jiné možné ekvivalenty.⁴³ Tento duch není bez dalšího ztotožnitelný s lidskou duší, ač na ni působí a ovlivňuje lidské myšlení. Pojem to není zcela jasný, ale nejčastěji pro něj u představitelů německé Geistesgeschichte platí, že se v něm vyjadřuje určitá jednota, jež panuje v každé době. Není náhodou, že se později ve druhé polovině 20. století v Německu hovořilo o subdisciplíně zvané *Epochenforschung*, respektive *Zeitgeistforschung*, jak jsme poukázali již dříve. V souvislosti s významem, jaký je přikládán duchu doby, se objevuje další klíčová charakteristika německých duchových dějin, totiž že se předpokládá určitá podstatná jednota mezi jinak různorodými řády skutečnosti v dané době. Mezi uměním, společenskou situací, státním zřízením, myšlením atd. existují bytostné spojnice a je třeba v nich vidět a hledat jednotu, příbuznosti, návaznosti, jež se vyjadřují právě v určitých základních duchovních dobových tendencích.⁴⁴

V souvislosti s pojmem ducha doby lze pokračovat, že obecně řečeno v duchově dějinných pojednáních se princip výkladu neomezuje na vědomé, uvědomované fenomény. Ducha doby nelze sevřít do personální struktury jednoho člověka, konkrétního lidského vědomí, ač toto hraje jinak v duchových dějinách významnou roli. Pojem ducha doby bude blíže rozebírán na více místech této práce v různých souvislostech. Zde zmiňme pouze výtku, která se někdy duchovým dějinám činí, že totiž jejich pojem ducha je příliš závislý na Hegelovu konceptu. Zde bychom se však museli vztahovat vždy ke konkrétnímu autorovi a na něm prokazovat či vyvracet takový vliv či závislost. Jedním z klasiků, kteří používají argument závislosti na Hegelovi, sice ne vůči duchovým dějinám, nýbrž vůči kulturním dějinám, ale ve velmi podobném smyslu, je Ernst Gombrich.⁴⁵

Ač není předmět duchových dějin nějak přesně vymezen, lze pro něj shrnout, že primárně cílí na fenomény, které se dotýkají lidského nitra, našich představ, pocitů a výtvorů lidského ducha v nejrůznějších oblastech. Ovšem stále

⁴³ *Gesamtgeist, Kulturgeist, Geist*, a podobně.

⁴⁴ Srv. Julius WIEGAND, *Deutsche Geistesgeschichte im Grundriss*, Frankfurt am Main 1932, s. III; Walter STRICH, *Wesen und Bedeutung der Geistesgeschichte*, in: Walter Strich (Hrsg.), *Die Dioskuren (Jahrbuch für Geisteswissenschaften)*, Bd. I., München 1922, s. 1–34, zde s. 5–11; Hans-Joachim SCHOEPS, *Geistesgeschichte als Lehrfach*, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 8, 1956, s. 308–319, zde s. 308–309.

⁴⁵ Ernst H. GOMBRICH, *In Search of Cultural History. The Philip Maurice Deneke Lecture 1967*, Oxford 1978 (prvně vydáno 1969).

je třeba mít na paměti výše řečené, že totiž důležitou roli vždy hrají obecné dobové duchové tendence neohraničitelné na lidské vědomí. Duchové dějiny tak mají blízko například k dějinám mentalit, ale nekryjí se s nimi (podrobněji srv. oddíl v této práci věnovaný dějinám mentalit).

Můžeme-li zobecnit, duchové dějiny obvykle předpokládají velmi silný podíl historikova subjektu v procesu historického poznání. Není náhodné, že mnozí z představitelů *Geistesgeschichte*, stejně jako i Kalista, byli terčem kritiky, že opouštějí pole historické vědy a dostávají se na pomezí literatury či umění, že otevírají příliš velký prostor historikově intuici.⁴⁶

Duchové dějiny také přistupují s vlastním tázáním k historickým pramenům. Rozsah, který je zajímá, je velmi široký. Diferenciační význak je však povětšinou ten, že je na nich zajímavá, jak vypovídají o duchu doby, o níž jim jde. Vedle Schoepse se o nich ve velmi podobném duchu vyjádřil také Zdeněk Kalista, přičemž specifickému pojetí historických pramenů v rámci Kalistových duchových dějin bude věnován první exkurs v této práci.

Vzhledem k tomu, že jsme, jak již bylo řečeno, pojednali o duchových dějinách na jiných místech, přejdeme nyní k reflexi dalších historiografických směrů stojících duchovým dějinám dosti blízko a pokusme se je dále charakterizovat na pozadí srovnání s nimi. Bude mnohdy velmi obtížné najít určité styčné i třecí plochy, a to již z toho důvodu, že anglofonní intelektuální dějiny, dějiny mentalit či kulturní dějiny samy představují směry, jež se velmi obtížně definují, respektive na jejichž vymezení se pohledy různí. O to obtížnější je pak porovnávat je s dalším směrem, který navíc dnes není v tak častém hledáčku historických metodologů.

3.2 Intellectual history

Intelektuální dějiny, budeme-li takto překládat anglický název *intellectual history*, představují historiografický směr, který stojí Kalistovým *duchovým dějinám*,

⁴⁶ Srv. například Stephan OTTO, *Materialien zur Theorie der Geistesgeschichte*, München 1979, s. 8.

respektive německé *Geistesgeschichte* velmi blízko a v některých svých podobách jim stojí snad i nejbližší. V anglofonní oblasti především ve Spojených státech amerických a ve Velké Británii zaujaly ve 20. století jedno z nejpřednějších míst v historické vědě. Vrcholné období jednoho z jejich předních představitelů a současně spoluvůrců Arthura Lovejoye spadá do stejné doby, kdy Kalista začal promýšlet svá vlastní metodologická stanoviska. Také vzhledem k tomu, že v českém prostředí není tento směr příliš reflektován, budu jeho představení věnovat poměrně více prostoru než dalším historiografickým proudům, o nichž bude řeč později.

S pojmem *intellectual history* je spojeno snad ještě více obtíží než s německou *Geistesgeschichte* či českým termínem *duchovní dějiny*. Do jejich rámce bývá řazeno (či se tam řadí samo) takové množství tak různorodých textů a jejich autorů, že je skutečně velmi problematické pokusit se o určitou syntézu, jež by měla souhrnně a na relativně malém prostoru charakterizovat historiografický směr intelektuálních dějin. Další potíže jsou spojeny s tím, že obeznámenost interpretů intelektuálních dějin působících v USA či Velké Británii s evropskou kontinentální filozofií a historiografickým prostředím nebyla často příliš hluboká. Porovnávají-li tedy tito autoři intelektuální dějiny například s německou *Geistesgeschichte*, dochází k mnohým nedorozuměním, která se v následujícím pokusíme doložit. Na druhé straně lze považovat za výhodu, že oproti německé *Geistesgeschichte* či Kalistovým duchovným dějinám existuje pro intelektuální dějiny mnoho studií, jež explicitně tematizovaly tento směr. Na mnohé z nich budeme v následujícím textu odkazovat.

Nejprve bych se rád zmínil o důležité otázce, jež se vynořuje v mnohých interpretacích intelektuálních dějin, totiž zdali do jejich rámce řadit či neřadit historiografický proud označovaný jako *history of ideas* (*dějiny idejí*), který je některými interprety chápán jako ekvivalent *intelektuálních dějin*, jinými jako jejich podmnožina a jinými zase jako směr v podstatě jiný. Robert Darnton ve své proslulé systematizaci podřadil pod široký proud intelektuálních dějin čtyři směry, a totiž kulturní dějiny, vlastní intelektuální dějiny, sociální dějiny idejí a samotné dějiny idejí.⁴⁷ Dějiny idejí tak v Darntonově pojetí představují podoblast intelektuálních dějin v širším smyslu, ovšem současně jsou postaveny na roveň a

⁴⁷ Robert DARNTON, *Intellectual and Cultural History*, in: Michael Kammen (ed.), *The Past before Us*, Ithaca–London 1980, s. 327–354, zde s. 337.

zároveň vymezeny vůči intelektuálním dějinám v užším smyslu. Intelektuální dějiny a dějiny idejí od sebe odlišil v důležité studii Roger Chartier.⁴⁸ Kořeny intelektuálních dějin shledává na počátku 20. století a zásluhu za jejich ustavení jako zvláštní disciplíny přikládá Perrymu Millerovi. Dějiny idejí jsou naopak podstatně spojeny s postavou Arthura Lovejoye, jenž *history of ideas* rozvinul jako samostatnou vědní disciplínu se svými vlastními metodami, programem, předmětem i časopiseckým orgánem.⁴⁹ Perry Miller a Arthur Lovejoy jsou pak často vnímáni jako pomyslné dva protilehlé konce jedné úsečky intelektuálních dějin, jejichž jednotliví představitelé jsou pak často charakterizováni podle toho, k jaké straně se blíží více.

Vzhledem k tomu, že Arthur Lovejoy je jedním z těch, kteří vývoj intelektuálních dějin ovlivnili nejvíce a že mnohé předpoklady a postupy, se kterými pracuje, nejsou doménou pouze dějin idejí, nýbrž pracují s nimi intelektuální dějiny obecně (ať již je chápeme v širším či užším smyslu), zahrneme do pojednání intelektuálních dějin na tomto místě také reflexi dějin idejí. Podle mého názoru je však současně určitě možné rozumět dějinám idejí jakožto svébytné historické subdisciplíně a svým způsobem je tak izolovat od intelektuálních dějin.

Prehistorie intelektuálních dějin v USA bývá spatřována již na konci 19. století a někdy se její kořeny kladou již do století předcházejícího i dříve.⁵⁰ Jako důležití

⁴⁸ Roger CHARTIER, *Geistesgeschichte oder histoire des mentalités?*, in: Dominick LaCapra – Steven L. Kaplan (Hrsg.), *Geschichte denken. Neubestimmungen und Perspektiven moderner europäischer Geistesgeschichte*, Frankfurt am Main 1988, s. 11–44. Francouzská verze článku byla publikována pod názvem *Histoire intellectuelle et histoire des mentalités*, in: Roger Chartier, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Paris 1998, s. 27–67.

⁴⁹ R. CHARTIER, *Geistesgeschichte oder histoire des mentalités?*, s. 11.

⁵⁰ Srv. Robert A. SKOTHEIM, *American Intellectual Histories and Historians*, Princeton 1970, s. 3 an. Z přehledových, syntetizujících studií k intelektuálním dějinám srv. například Donald R. KELLEY, *The Descent of Ideas. The History of Intellectual History*, Burlington 2002; David A. HOLLINGER: *American Intellectual History, 1907–2007*, *OAH Magazine of History* 21, April 2007, Issue 2, s. 14–17. Srv. také pozoruhodný souhrn vyjádření několika známých historiků věnujících se intelektuálním dějinám, co si představují pod pojmem intelektuálních dějin, publikovaný v článku Stefan COLLINI – Michael BIDDISS – David A. HOLLINGER – Quentin SKINNER – J. G. A. POCOCK – Bruce KUKLICK – Michael HUNTER, *What is Intellectual History*, *History Today* 35, October 1985, Issue 10, s. 46–54. Opět publikováno in: Robert M.

inspirátoři pro později vyprofilované intelektuální dějiny a dějiny idejí bývají spatřováni mimo jiné američtí historikové 19. století Moses Coit Tyler (1835–1900) či Edward Eggleston (1837–1902) především díky jejich vlivu na tzv. *new history*, jak se konstitovala počátkem 20. století v USA. Je to pak zejména James Harvey Robinson (1863–1936), jenž je zejména spojován s proměnou historického myšlení v USA shrnované pod výraz *new history*. Robinson zároveň provedl roku 1904 na univerzitě Columbia první přednáškový kurz nesoucí v názvu „intellectual history“ („The Intellectual History of Western Europe“) a někteří interpreti v Robinsonově působení již před první světovou válkou shledávají počátky moderních intelektuálních dějin.⁵¹ Robinsonův význam pro intelektuální dějiny, respektive dějiny idejí bývá spatřován jednak v tom, že rozšířil zorné pole historie dále za hranice zájmu pouze o politickou a vojenskou historii, což je ostatně intence charakteristická obecně pro *new history*,⁵² jednak je

Burns (ed.), *Historiography. Critical Concepts in Historical Studies*, vol. III. (Ideas), London 2006, s. 13–28. Syntetizujícím způsobem o intelektuálních dějinách psal také John C. GREENE, *Objectives and Methods in Intellectual History*, *The Mississippi Valley Historical Review* 44, June 1957, Num. 1, s. 58–74. O intelektuálních dějinách hojně publikoval jejich samotný výrazný představitel počínaje padesátými lety John Higham. Srv. John HIGHAM, *The Rise of American Intellectual History*, *The American Historical Review* 56, April 1951, Num. 3, s. 453–471; TÝŽ, *Intellectual History and Its Neighbors*, *Journal of the History of Ideas* 15, June 1954, Num. 3, s. 339–347; TÝŽ, *American Intellectual History. A Critical Appraisal*, *American Quarterly* 13, Summer 1961, Num. 2, část 2 (Supplement), s. 219–233. S důrazem na druhou polovinu 20. století viz Anthony GRAFTON, *The History of Ideas: Precept and Practice, 1950–2000 and Beyond*, *Journal of the History of Ideas* 67, January 2006, Num 1., s. 1–32.

⁵¹ Tak například Franklin L. BAUMER, *Intellectual History and its Problems*, *The Journal of Modern History* XXI, September 1940, Num. 3, s. 191–203, zde s. 191. Srv. také R. A. SKOTHEIM, *American Intellectual Histories and Historians*, s. 71 an. Viz též Gabriele LINGELBACH, *Charles Austin Beard, James Harvey Robinson*, in: Lutz Raphael (Hrsg.), *Klassiker der Geschichtswissenschaft*, München 2006, s. 212–231, zde s. 217 an.

⁵² „One would say that it had long been recognized that it was the historian's business to deal with kings, parliaments, constitutions, wars, treaties, and territorial changes [...]“ James H. ROBINSON, *The New History. Essays Illustrating the Modern Historical Outlook*, New York 1912, s. 21. Je však třeba říci, jak si v rámci americké historiografie správně povšiml Carl Becker, že *new history* nebyla tak radikálně zcela novým fenoménem, jak často sama o sobě tvrdila. Rozšíření okruhu historického zájmu dále za politické jevy a činy jednotlivců lze nalézt nejpozději již u Voltaira. Srv. Carl BECKER, *What is historiography?*, *The American Historical Review* 44, October 1938, Num. 1, s. 20–28, zde s. 23.

pro dějiny idejí důležitý proto, že nesledoval pouze ideje samotné, nýbrž že se je pokoušel zasadit do jejich širokého historického kontextu a vyložit je z rozmanité dobové materiální i nemateriální podmíněnosti. Objevuje se u něj v této souvislosti pojem *myšlenkový zvyk*, *zvyk myšlení* (*habit of thought*), důležitý také pro pozdější vývoj intelektuálních dějin. Přítomní ideje, představy nejsou produktem primárně soudobých podmínek, nýbrž vyrostly z historického okolí v minulých dobách. Naše *zvyky myšlení* (*habits of thought*) se totiž proměňují mnohem pomaleji než například sociální, politické či jiné instituce.⁵³ Robinson také užívá pojem *intellectual climate*, když hovoří o náboženských představách, jež z něj vyrůstají.⁵⁴ Robinson tedy idejím rozumí spíše jako výtvorům daného historického prostředí než jako jeho tvůrcům, hybatelům či pokud bychom užili v historické metodologii dnes často užívaný pojem – *dějinným aktérům*.

Stejně jako Robinson i jeho mladší kolega na univerzitě Columbia Charles A. Beard (1874–1848) v mnohých svých dílech uvažoval ideje spíše jako výtvořiny svého prostředí. Jak si správně povšiml Skotheim, kolem přelomu dvacátých a třicátých let 20. století však došlo k určitému a ne nedůležitému posunu v Beardově myšlení. Beard začal idejím v mnohem větší míře přisuzovat roli dějinného *movens*. Skotheim vyzdvihl pasáž ze studie *Currents of Thought in Historiography* z roku 1937, kterou sepsal Beard společně s Alfredem Vagtssem, kde se autoři ptají po smyslu a podstatě historiografie vůbec. Skotheim upozornil na místo, kde píše, že „interests, both psychological and material, change under the impacts of ideas“. Je však třeba doplnit, že celé inkriminované místo zní následovně: „*Ideas change in the minds of thinkers through inner examination and under the impacts of interests, psychological and material. Interests, both psychological and material, change under the impacts of ideas.*“⁵⁵ Tedy idejím je přisouzena role jak dějinných aktérů, tak produktů historických podmínek je obklopujících. Lze tedy shrnout, že ideje u Bearda začínají vystupovat ve větší

⁵³ „Contemporaneous religious, educational, and legal ideals are not the immediate product of existing circumstances, but were developed in great part during periods when man knew far less than he now does. Curiously enough our habits of thought change much more slowly than our environment and are usually far in arrears.“ Tamtéž, s. 22.

⁵⁴ James H. ROBINSON, *Religion*, in: Charles A. Beard (ed.), *Whither Mankind. A Panorama of Modern Civilization*, New York 1928, s. 264–286, zde s. 264.

⁵⁵ Charles A. BEARD – Alfred VAGTS, *Currents of Thought in Historiography*, *The American Historical Review* 42, April 1937, Num. 3, s. 460–483, zde s. 479.

míře již vybaveny silou zasahovat aktivně do běhu dějin, přesto je u něj častěji zřetelný ještě spíše akcent jejich historické, především ekonomické, podmíněnosti.⁵⁶

Otázka, do jaké míry ideje vystupují jako hybatelé, dějinní aktéři či naopak zdali jsou chápány spíše jako produkty prostředí, v němž se objevily, jako výtvoři jejich historického okolí, je ostatně jedním z klíčových rysů, který je sledován u myslitelů intelektuálních dějin. Tato otázka a obecně důraz, jaký daný historik klade na zkoumání idejí samotných, jsou také podstatnými momenty při vymezení dějin idejí od intelektuálních dějin, pokud je od sebe chceme odlišovat. Ukazuje se to také na lapidárním Darntonově shrnutí dvou pomyslných pólů, mezi nimiž se pohybovaly intelektuální dějiny v USA mezi světovými válkami. Ve své interpretaci intelektuálních dějin vymežil Darnton tento prostor tehdejšími dvěma výraznými historiky a mysliteli, totiž Arthurem Lovejoyem (1873–1962) a Carlem Beckerem (1873–1945). Zatímco Lovejoy se podle něj soustředil na filiaci klíčových idejí v průběhu rozsáhlých časových úseků, Becker kladl důraz na zkoumání duchovního ovzduší celistvých epoch.⁵⁷ K těmto dvěma osobám, jež mnozí chápou jako jedny z nejvýznamnějších představitelů intelektuálních dějin ve 20. století, bychom mohli připojit ještě třetí postavu. Jedná se o Perryho Millera (1905–1963). Není sice jejich současníkem, je o generaci mladší, ovšem jedno ze svých podstatných děl sepsal a vydal již roku 1939, a totiž knihu *The New England Mind: The Seventeenth Century*. Lovejoye a Millera Darnton potom charakterizuje dokonce jako zakladatele intelektuálních dějin.⁵⁸

Carl Becker skutečně představuje pomyslný protipól vůči Arthuru Lovejoyovi (je zajímavé, že se narodil v témže roce).⁵⁹ Není cílem zde souhrnně představit tohoto ve své době dosti vlivného amerického historika. Mezi jeho podstatná díla patří mimo jiné *Beginnings of the American People* (1915),

⁵⁶ Srv. např. Charles A. BEARD, *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States*, New York 1913; TÝŽ, *Economic Origins of Jeffersonian Democracy*, New York 1915; TÝŽ, *The Rise of American Civilization*, New York 1927.

⁵⁷ R. DARNTON, *Intellectual and Cultural History*, s. 330.

⁵⁸ Tamtéž, s. 327.

⁵⁹ Beckerovu možno říci intelektuální biografii sepsal Robert E. BROWN, *Carl Becker on History and The American Revolution*, East Lansing, Michigan 1970. Stručně také srv. R. A. SKOTHEIM, *American Intellectual Histories and Historians*, s. 109–123.

chronologicky, leč nikoliv textovým rozsahem, rozmáchlá freska, počínající vlastně již pojednáním antického světa a jdoucí přes „objevení“ Nového světa, koloniální vládu až po vybojování nezávislosti.⁶⁰ Zajímavé dílo představuje *The Declaration of Independence. A Study in the History of Political Ideas* (1922).⁶¹ Becker zde sledoval, jaké ideje a jakým způsobem se vtělovaly do dokumentů, zde konkrétně do Deklarace nezávislosti a zaměřil se také na to, jakým způsobem byly ony myšlenky recipovány v pozdějším vývoji. Becker se domníval, že takovou podstatnou myšlenkou je filozofie přirozeného práva, jež byla pro tvůrce Deklarace prostředkována ve velké míře přes Johna Locka.⁶² Na svoji dobu, tedy počátek dvacátých let 20. století, se jedná skutečně o pozoruhodné a ve velké míře také průkopnické dílo. Becker se zaměřuje na jeden dokument, studuje, jaká myšlenková tradice se v něm odrazila a takovým způsobem vystupuje vysoko nad zkoumání samotného dokumentu. Pohled pak stáčí mimo jiné na takové pojmy jako je přirozenost, sleduje jeho vývoj v dějinách a proměny jeho chápání.⁶³

Syntézu ještě širší než *Beginnings of the American People* představuje o necelých deset let mladší dílo *Modern History. The Rise of a Democratic, Scientific, and Industrialized Civilization* (1931).⁶⁴ Becker zde počíná již starověkými civilizacemi, ovšem věnuje jim prostor pouze několika desítek stran z celkových více než osmi set. Následuje rozmáchlá dějinná freska, zahrnující dobu středověku a soustředící se ovšem na dobu 17.–20. století. Pojednání dotáhl Becker až do své současnosti.

Již na prvních stranách se ukazuje Beckerův zobecňující a široce postavený pohled, když například hovoří o Římanech, kteří byli původní nikoliv jako myslitelé, nýbrž jako muži činu, a jejichž přínos pro moderní civilizaci leží v oblasti vlády a práva.⁶⁵ Také samotné názvy jednotlivých částí knihy leccos vypovídají: „The Age of Kings and Nobles“, „The Age of Political Revolution“ či

⁶⁰ Carl L. BECKER, *Beginnings of the American People*, Boston–New York–Chicago 1915.

⁶¹ Carl L. BECKER, *The Declaration of Independence. A Study in the History of Political Ideas*, New York 1942 (první vydání New York 1922).

⁶² Srv. tamtéž, s. 27 an. a na mnoha dalších místech zde.

⁶³ Tamtéž, například s. 37 an.

⁶⁴ Carl L. BECKER, *Modern History. The Rise of a Democratic, Scientific, and Industrialized Civilization*, New York–Chicago–San Francisco 1942 (knihy se dočkala mnoha vydání, první vydání New York 1931).

⁶⁵ Tamtéž, s. 20–21.

„The Age of Industrial Revolution“. Becker často používá pojem *civilization* a odlišuje *moderní civilizaci (modern civilization)* a staré civilizace. Zajímavé je vymezení pěti rysů, jimiž se dle Beckera vyznačuje moderní civilizace a jež by měla historie zkoumat:⁶⁶ 1. vědecké znalosti, jež měly vliv na proměnu podmínek života; 2. vzájemná ekonomická provázanost; 3. lidské cítění a demokratické ideje (postupem času přibývají demokratické myšlenky); 4. nacionalismus (svět je rozdělen do nezávislých národních států); 5. internacionalismus (jednotlivé národy se snaží spolu kooperovat). Pro nás je pozoruhodný především třetí bod. Podle Beckera by historie neměla opomíjet i cítění člověka, jeho vnitřní představy (o sobě samých, o jiných lidech, národech a podobně). Ostatní lidé mají tatáž přání, tytéž city, ctnosti i hříchy. Jsou principiálně týmiž lidmi jako my, jejich historikové.⁶⁷ Becker zde mimo jiné přichází s tvrzením, že lidé dnes vůči sobě chovají přátelštější a tolerantnější city než dříve.⁶⁸ To je podmíněno především tím, že o sobě navzájem víme více, a také na sobě více závisíme.

Historii má tedy zajímat také to, co se často označuje jako „vnitřní člověk“ s jeho duševními stavy, city, představami, myšlením. Během Beckerova výkladu také vystupuje na světlo, že podstatný důraz autor klade na poznání idejí a specifických představ, jež vystupovaly v dané době. Tak se kupříkladu zabývá optimistická vírou v pokrok (s. 340 an), pojmem věci či věcí (s. 176–186), člověka (s. 186–193) a podobně. Pro nás je však důležité, že Beckerovo líčení obvykle představuje dosti široce rozmáchlou fresku, kterou lze v tomto smyslu označit za syntetické pojednání.

Podívejme se nyní trochu důkladněji na historické myšlení jeho souputníka Arthura Lovejoye a na příkladu polemiky s představitelem německé *Geistesgeschichte* Leo Spitzerem, jež se rozhořela ve čtyřicátých letech 20. století, se pokusme ukázat, jaká vazba a odlišnosti panovaly mezi intelektuálními dějinami, respektive též dějinami idejí a německou *Geistesgeschichte*.

⁶⁶ Tamtéž, s. 2–12.

⁶⁷ „Shledáváme, že ostatní lidé mají tatáž přání a vášně a touhy, tytéž ctnosti a neřesti. Zkrátka vidíme, že jsou, tak jako my, lidé.“ Tamtéž, s. 5.

⁶⁸ Jak tvrdí Becker v obecné rovině: Během posledních dvou set let „myšlení a cítění většiny lidí směrem k jejich druhům stalo se přátelštější, tolerantnější, lidštější.“ Tamtéž, s. 6.

Arthur Lovejoy patří mezi pozoruhodné a v českém historickém prostředí nepříliš reflektované myslitele.⁶⁹ Lovejoy byl vzděláním filozof a bývá pokládán za zakladatele dějin idejí (*history of ideas*).⁷⁰ Současně je pak řazen do rámce intelektuálních dějin. Společně s Georgem Boasem a Georgem Chinardem stál na počátku vlivného spolku při Hopkinsově univerzitě, nazvaného *History of Ideas Club* (od 1922), jehož cílem bylo rozvíjet diskuze napříč obory a v jehož rámci se shromáždilo mnoho představitelů dějin idejí. Především však Lovejoy založil nový časopis, který se stal symbolem a výkladní skříní tehdy nově

⁶⁹ Odkazuje na něj například Miloš HAVELKA, *Budování heterogenní jednoty. Aneb k některým problémům antologie jako žánru*, Svět literatury 18, 2008, č. 38, s. 5–13, zde s. 7.

⁷⁰ K dějinám idejí existuje veliké množství sekundární literatury. Zmiňme zde tedy pouze několik podstatných děl, jež dějiny idejí charakterizují souhrnně, případně si vzaly jako téma přímo osobu Arthura Lovejoye. Nedávno byl publikován výše již citovaný zajímavý soubor studií vydaný v rámci pětisvazkového díla *Historiography* jako jeho třetí svazek s názvem *Ideas: Historiography. Critical Concepts in Historical Studies, vol. 3 (Ideas)*, R. M. BURNS (ed.), London–New York 2006. Stručný přehled k dějinám idejí a k osobě Artura Lovejoye předložil například Donald R. KELLEY, *History of Ideas* (heslo), in: *New Dictionary of the History of Ideas*, vol. 3, New York 2005, s. 1082–1083. Podrobněji se Kelley k dějinám idejí vyjádřil v textu *What is Happening to the History of Ideas*, *Journal of the History of Ideas* 51, Jan.–Mar. 1990, Num. 1, s. 3–25. Jakýmsi úvodem ke studiu dějin idejí měla být kniha George Boase *The History of Ideas. An Introduction*, New York 1969. K dějinám idejí s přihlédnutím především k Lovejoyovi a ve vztahu k literární kritice srv. Richard MACKSAY, *The History of Ideas at 80*, *MLN (Comparative Literature Issue)* 117, December 2002, Num. 5., s. 1083–1097. Z evropské duchovní tradice vychází studie Hajo Holborna *The History of Ideas*, *The American Historical Review* 73, February 1968, Num. 3, s. 683–695. V neposlední řadě je třeba odkázat na dva slovníky dějin idejí, jež byly vydány s odstupem více než třiceti let a jež také umožňují jistý vhled do toho, jak byly dějiny idejí chápány svými představiteli: *Dictionary of the History of Ideas. Studies of selected pivotal ideas*, 5 sv., Philip P. Wiener (ed.), New York 1973–1974. Elektronická verze dostupná na webu: <http://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/book/lookupid?key=olbp31715>; *New Dictionary of the History of Ideas*, 6 sv., Maryanne Cline Horowitz (ed.), New York 2005. Lovejoyovu intelektuální biografii sepsal Daniel J. WILSON, *Arthur O. Lovejoy and the Quest for Intelligibility*, Chapel Hill 1980. Bohužel mi kniha nebyla dostupná. Informace o ní jsem čerpal z recenze na tuto knihu Robert H. EVANS (rec.), *Arthur O. Lovejoy and the Quest for Intelligibility by Daniel J. Wilson*, *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 17, Summer 1981, Num. 3, s. 284–289. K Lovejoyovi srv. mimo mnohé jiné velmi kvalitní přehledný souhrn k dějinám dějin idejí přibližně od padesátých let dodnes A. GRAFTON, *The History of Ideas: Precept and Practice, 1950–2000 and Beyond*.

konstituovaného profilujícího se historiografického směru dějin idejí – *Journal of the History of Ideas*. Časopis začal vycházet roku 1940 a Lovejoy sám do jeho prvního čísla přispěl programovou studií *Reflections on the History of Ideas* (1940), která určovala, jednak jakým směrem by se měl časopis vydat, jednak se zamýšlela obecně nad dějinami idejí, respektive intelektuálními dějinami.⁷¹ Stejný smysl programové stati má *The Study of the History of Ideas*, snad ještě významnější studie, která vyšla jako úvod v proslulém Lovejoyově díle *The Great Chain of Being* (1936).⁷² Třetí studií, na niž budeme odkazovat a v níž Lovejoy tematizoval východiska svých dějin idejí, je *The Historiography of Ideas* (1938).⁷³ Jak lze tedy vidět, základní teoretické studie, v nichž Lovejoy představoval svůj koncept dějin idejí, byly vydány během několika málo let (1936–1940) a do tohoto období také spadá vydání výše již citované knihy *The Great Chain of Being*, jež pak měla zásadní význam na další vývoj dějin idejí v anglicky mluvícím světě.

Hned na začátku textu *The Study of the History of Ideas* Lovejoy deklaruje, že jeho záměrem je stručně představit, co jsou to vůbec dějiny idejí, jaký mají záměr, předmět a v neposlední řadě jakou metodu užívají. Důvodem takové studie je fakt, že dějiny idejí jsou často nesprávně chápány, respektive tento termín bývá užíván vágně.⁷⁴ Ve stejném smyslu hovořil také Zdeněk Kalista, když pojal záměr ustavit podle jeho názoru nový historiografický směr duchových dějin. Také on se obával, že duchové dějiny mohou být nesprávně pochopeny a proto je třeba je alespoň rámcově vymezit. Záměr citované Lovejoyovy studie je v tomto ohledu analogický. Není to však pouze motivace charakterizovat a do jisté míry znovu definovat historiografický směr dějin idejí. Lovejoy se ptá také po tom, proč vůbec něco takového jako dějiny idejí provozovat? A odpověď

⁷¹ Arthur O. LOVEJOY, *Reflections on the History of Ideas*, *Journal of the History of Ideas* 1, January 1940, Num. 1, s. 3–23.

⁷² Arthur O. LOVEJOY, *The Study of the History of Ideas*, in: Týž, *The Great Chain of Being* (Introduction), Cambridge (Massachusetts), London 1964 (1. vydání 1936), s. 3–23. Lovejoyovo *The Great Chain of Being* vychází z přednáškového cyklu, jež měl autor na Harvardově univerzitě roku 1933.

⁷³ Arthur O. LOVEJOY, *The Historiography of Ideas*, *Proceedings of the American Philosophical Society* 78, March 1938, Num. 4, s. 529–543. Znovu vydáno in: Arthur O. LOVEJOY, *Essays in the History of Ideas*, New York 1960, s. 1–13. Následující citace se budou řídit tímto vydáním.

⁷⁴ A. LOVEJOY, *The Study of the History of Ideas*, s. 3.

nachází z velké části v rysu nejen soudobých intelektuálních dějin, ale historické vědy vůbec i dalších vědních disciplín – totiž ve stále postupující specializaci lidského vědění. Tato pokračující specializace je sice dle Lovejoye nezbytná pro pokrok lidského vědění, ale má také svá ne nevýznamná rizika. Tuto motivaci předestírá Lovejoy již v prvním odstavci (který však zabírá celé dvě první strany textu) své úvodní studie pro první číslo nově založeného *Journal of the History of Ideas*. Autor detekuje jak v dějinách idejí, tak i obecně v historické vědě postupující specializaci, která čím dále tím více vyžaduje zapojení odborníků, kteří rozumějí vždy jen velmi omezené části oblasti, již studují.⁷⁵ Jedním z podstatných Lovejoyových argumentů proti pokračující specializaci v (historické) vědě, speciálně pak v intelektuálních dějinách, respektive v dějinách o člověku je, že taková specializace a členění do jednotlivých subdisciplín již přestává odpovídat skutečnému stavu věcí, historickému procesu jako takovému. Lapidárně shrnuto: „*Historiografie z důležitých praktických důvodů se člení, ale historický proces nikoli; a tato diskrepance mezi metodou práce a předmětem zkoumání směřuje v nejlepším případě k vytváření vážných mezer ve studiu dějin člověka, a v horším případě k naprostým omylům a zkreslením.*“⁷⁶ Dějiny idejí usilují o historickou syntézu, ovšem nikoliv ve smyslu pouhého „konglomerátu“.⁷⁷ V jakém smyslu dějiny idejí usilují o syntézu, respektive co je

⁷⁵ „Každá oblast historického zkoumání tedy může zahrnovat ve svém rámci jistou míru dějin idejí. Ale důsledkem členění a specializace, jež jsou postupně stále více charakteristické pro historické, jakož i další zkoumání během posledních dvou století, je, že tyto dějiny idejí spadající do vyčleněných historických disciplín jsou pojednávány obvykle izolovaně a nekompletně. Dějiny politických událostí a sociálních hnutí, ekonomických změn, náboženství, filozofie, vědy, literatury a dalších umění, vzdělávání byly zkoumány oddělenými skupinami specialistů, z nichž většina byla obvykle jen málo obeznámena s tématy a badateli z jiných skupin. Byl to přirozený důsledek specializace, ať již byly limity individuální mysli jakékoli, která byla nezbytná pro pokrok historického poznání. Nyní ale tato specializace již představuje překážku tomuto pokroku. A to proto, že takové rozparcelování studia dějin myšlení – ať již dle předmětu zkoumání, period, národností nebo jazyků – neodpovídá z největší části reálnému rozparcelování a rozštěpení ve studovaných fenoménech samotných.“ A. LOVEJOY, *Reflections on the History of Ideas*, s. 3–4. Stejná intence se objevuje také ve zmíněné třetí Lovejoyovy studii. A. LOVEJOY, *The Historiography of Ideas*, s. 2 an.

⁷⁶ A. LOVEJOY, *Reflections on the History of Ideas*, s. 4.

⁷⁷ „While the history of ideas...is thus an attempt at historical synthesis, this does not mean that it is a mere conglomerate [...]“ Tamtéž, s. 16.

vlastně předmětem dějin idejí v Lovejoyově pojetí, se ukáže vzápětí. Nyní učiňme jen menší odbočku k české historiografii.

V meziválečné době byly stále častěji slyšet hlasy, které volaly po větším důrazu na syntézu v dějepisectví.⁷⁸ Historikové jako Karel Stloukal, Bedřich Mendl, Jaroslav Werstadt a další poukazovali na to, že pro soudobou historiografii od počátku 20. století (Mendl),⁷⁹ respektive po první světové válce (Stloukal) platí jako jedna z nejpodstatnějších charakteristik touha po syntéze. Mendl s odvoláním na Henriho Berra zdůraznil, že však taková syntéza neznamená pouze kvantitativní shrnování faktů (Berrův pojem *synthèse érudite*), nýbrž může se vztahovat i k jednotlivému fenoménu, který však taková syntéza vykládá v jeho komplexní podmíněnosti. Taková syntéza tedy syntetizuje nejrozmanitější příčiny, jež takový fenomén utvářely (Berrův pojem *synthèse scientifique*).⁸⁰ Nejedná se tedy o prostou kumulaci co největšího počtu historických fenoménů, jež by měly být zahrnuty do historického pojednání. Někteří zmínění čeští historikové tedy postřehli v soudobém dějepise jistý odklon od předcházející analytické tradice a analogickou intenci směrem od stále více se specializující a analytické historické vědy jsme zjistili také u Lovejoye. Jeho další vývody však již mířily jiným směrem.

Také Kalistu je možné zařadit jistě mezi ty, kteří již nespádají do tradice analytického dějepisu. A ovšem uvědomoval si také problém podoby a charakteru historické syntézy. Když se vymezoval vůči německé tradici *Geistesgeschichte*, vytknul jí, že směřovala právě k tomu stát se spíše „kumulativním odvětvím historického bádání“.⁸¹ Blížila se tak široce pojatým kulturním dějinám, jež v sobě dle názoru Kalisty kvantitativně shrnují fenomény z nejrůznějších oblastí lidské tvorby, aniž by mezi nimi hledaly podstatnější souvislost. Duchové dějiny, jak si je představuje Kalista, by neměly skončit u takové kumulace poznatků i metod

⁷⁸ Podrobněji srv. v této práci ve čtvrté kapitole věnující se zařazení duchových dějin do předcházejícího vývoje historického myšlení.

⁷⁹ Srv. například Karel STLOUKAL, *Hlavní proudy v současné historiografii*, in: *První sjezd československých historiků 1937*, s. 16–32, zde s. 18. Srv. též Karel STLOUKAL, *O studiu dějepisu*, Praha 1947, s. s. 116–117.

⁸⁰ Bedřich MENDEL, *Nové proudy v hospodářském a sociálním dějepise*, in: *Sborník přednášek proslavených na prvním sjezdu čsl. profesorů filosofie, filologie a historie v Praze 3.–7. dubna 1929*, Praha 1929, s. 424–433, zde s. 424–425.

⁸¹ Z. KALISTA, *CHM, DD*, s. 191–193.

nejrůznějších věd, nýbrž musejí si vyprofilovat vlastní, specifickou metodu a předmět, který mají zkoumat. Jak jsme viděli při vlastním pojednání Kalistových duchových dějin, Kalista jejich předmět na jednom místě definuje následovně: „*Duchové dějiny mají jako svůj předmět lidského ducha, tj. onu potenci jedincovu i větší či menší společnosti lidské, která jim umožňuje vytvářet duchové hodnoty (pojmy, morální imperativy), je chápat i sdílet činitelům dalším.*“⁸² Předmětem duchových dějin má být tedy lidský duch a jeho výtvoř, „duchové hodnoty“, jako jsou například zde zmíněné pojmy či morální imperativy. Na jiném místě pak Kalista uváděl, že základem lidské existence je vědomí, jež je nositelem *představ*, kam Kalista řadí „nejrůznější zjevy niterné, zahrnuje v to jak prosté pocity, tak i myšlenky, city a projevy volní, takže předmětem vědomí může být jak svět vnější, který poznávám či znám, tak já sám se svými rozličnými stavy duševními – stísněností, nechutí, radostí, touhou atd., jež si uvědomuji.“⁸³ Ocitujme ještě jednu pasáž z Kalistových *Dějin duchových*: „[...] úkol zjišťovat, jak společnost – ať už v takovém či onakém rozmezení – myslí resp. myslila, jak utvářejí resp. utvářely se její představy, pojmy, myšlenky, rozhodnutí, citové záchvěvy atd., jak se proměňovaly postupem času, upevňovaly a zase ztrácely svou obrysovou jistotu, toť aktuální popud, který současná doba dává vzniku a rozvoji nové historické disciplíny dějin duchových.“⁸⁴ Jako předmět *dějin duchových* se nám tedy ukazují jednak pojmy, přičemž Kalista uvádí jako příklad pojem či představu svobody, státu, či v *České barokní gotice* to byl kupříkladu pojem nobility.⁸⁵ Jednak jsou předmětem dějin duchových také citové stavy, volní akty, myšlenky a podobně. U nich všech je však především třeba sledovat jejich vývoj a proměny v průběhu dějin. Pojmy, představy, myšlenky atd. nejsou neměnné, nýbrž mění se v závislosti na historickém „okolí“ je obklopujícím.

Jaký je tedy předmět dějin idejí podle rozvrhu Arthura Lovejoye? Podrobněji se k němu Lovejoy vyjadřuje v již citovaném úvodu k *The Great Chain of Being*. Uvádí zde klíčový pojem, jenž se pak stane pro jeho pojetí dějin

⁸² Z. KALISTA, *CHM, DD*, s. 194.

⁸³ Z. KALISTA, *CHM, CH*, s. 25.

⁸⁴ Z. KALISTA, *CHM, DD*, s. 247.

⁸⁵ Z. KALISTA, *Česká barokní gotika a její žďárské ohnisko*, Brno 1970, s. 74–79.

idejí specifický, totiž *unit-idea*.⁸⁶ Co si pod ním máme představit? Na počátku, když Lovejoy připravoval teprve terén pro konkrétní odpověď, najdeme několik podstatných postřehů. *Unit-ideas* nejsou prostými myšlenkami či představami, jako je například představa Boha u daného člověka, v dané době (připomeňme zde zatím jen stručně, že právě pro Kalistu, ale také kupříkladu pro Pekaře, to byla právě například dobová představa Boha a její proměny v průběhu dějin, jež se mohou stát předmětem studia historické vědy, respektive u Kalisty duchových dějin, a jejichž poznání nás může dovést k poznání *ducha doby*). *Unit-ideas* nejsou ani velkými směry, „-ismy“ (romantismus, racionalismus, pragmatismus atd.), jež slouží jako pojmenování velkých myšlenkových komplexů. Oproti tomu *unit-idea* je něčím jednodušším, co stojí v základu takových velkých doktrín, světónávorů a podobně. Za nimi či pod nimi stejně jako kupříkladu pod dobovými představami, pojmy atd. se dle Lovejoye skrývají určité základnější, elementárnější fenomény, jež současně figurují jako principy vysvětlení takových představ, pojmů a rovněž –ismů.⁸⁷ *Unit-idea* tak není určitá myšlenka, představa samotná, nýbrž jsou jí motivy, důvody, jež k takové představě, myšlence, pojmu vedly.

Lovejoy nakonec postoupil k vyjmenování v jeho koncepci některých ze základních typů *unit-ideas*:

1. *Předpoklady (assumptions)*, nevědomé *mentální zvyky (mental habits)*. Existují určité více či méně nevědomé myšlenkové zvyky, s nimiž pracuje lidské myšlení ať již v jednom individuu, tak i v rámci sociálních skupin i celých generací. Tyto obvykle nebývají explicitně vyjádřeny a reflektovány. Jedná se o jisté způsoby myšlení, jež jsou natolik přirozené, že obvykle nejsou odborným zkoumáním tematizovány. Přesto dle Lovejoye jsou naprosto zásadní pro konstiuování dejme tomu určité filozofické soustavy a v širším ohledu jsou klíčové rovněž pro utváření důležitých tendencí dané doby.⁸⁸ Příkladem zde může být dispozice myslet v pojmech určitých kategorií či v pojmech jistých typů obrazivosti. Do tohoto typu *unit-ideas* spadá také rozdíl ve způsobech myšlení, jež může jednak

⁸⁶ Je obtížné jej přeložit do češtiny, zůstanu tedy u anglického originálu, popřípadě budu užívat v kurzivě slovo *idea*. K Lovejoyovu pojmu *unit-idea* srv. například R. MACKSAY, *The History of Ideas at 80*, především s. 1088–1089.

⁸⁷ „I mean also that beneath any one of these beliefs /jako například představa Boha – pozn. aut./ you may usually discover something, or several things, more elemental and more explanatory, if not more significant, than itself.“ A. LOVEJOY, *The Study of the History of Ideas*, s. 5.

⁸⁸ Tamtéž.

tendovat spíše k nacházení jednoduchých řešení (*esprits simplistes*), či naopak zaostřovat pohled na komplexnost věcí, na rozmanitost možných perspektiv a podobně. Do první skupiny by pak spadali například evropští osvícenci a lze odtud hovořit o době osvícenství jako o *age of esprits simplistes*.

2. Určité podstatné motivy, tendence lidského myšlení. Jako příklad zde Lovejoy uvádí (a) *nominalistický motiv* (*nominalistic motive*), tedy tendence redukovat významy obecných pojmů na vyjmenování konkrétních a jasně zřetelných jednotlivin spadajících do takového pojmu; (b) *organismický motiv* (*organismic motive*) v sobě naopak vtěluje důraz na to, že porozumět každé jednotlivině lze jedině a pouze tehdy, pokud ji začlením do celku systému, kam náleží.⁸⁹

3. *Metafyzický patos* (*metaphysical pathos*).⁹⁰ Dle Lovejoye existují rozmanité metafyzické patosy a lidé se odlišují také tím, k jakému z nich tendují. Jako příklad zde Lovejoy jmenuje *patos naprosté nejasnosti* či *záhadnosti* (*patos of sheer obscurity*), tedy jinými slovy zálibu v nepochopitelnosti věcí. Jemu blízký je *patos esoterického* (*pathos of the esoteric*) vyznačující se smyslem pro iniciaci do skrytých mystérií (příkladem je zde například Hegel, Schelling, Bergson). Jmenován je také monistický patos či voluntaristický patos. Filozofické systémy jsou pak dle Lovejoye do velké míry určeny právě touto „náhylností“ (*susceptibility*) lidského myšlení k určitému z těchto metafyzických patosů.

4. Podstatná či *posvátná slova a slovní spojení* (*sacred word and phrases*). Historik idejí by měl zkoumat, jaké různé významy nabývalo určité slovo v různých dobách. Měl by se při tom soustředit na zjišťování nejasností v nich obsažených a na sledování, jak takové nejasnosti a dvojnáčnosti podmiňovaly vývoj filozofických i dalších doktrín a nauk a jak přispívaly k proměnám *stylů myšlení* (*fashion of thought*).⁹¹ Příkladem zde může být slovo *přirozenost* (*nature*). Takové zkoumání by bylo dle Lovejoye možné označit jako *filozofická sémantika* (*philosophical semantics*). V neposlední řadě bychom zde mohli

⁸⁹ Tamtéž, s. 10.

⁹⁰ Tamtéž, s. 11–14.

⁹¹ „[...] a study of the sacred words and phrases of a period or a movement, with a view to a clearing up of their ambiguities, a listing of their various shades of meaning, and an examination of the way in which confuse associations of ideas arising from these ambiguities have influenced the development of doctrines, or accelerated the insensible transformation of one fashion of thought into another, perhaps its very opposite.“ Tamtéž, s. 14.

poukázat na skutečnost, že zde Lovejoy v jisté míře nepřímo předjal nedlouho poté zejména v Německu profilované dějiny pojmů.

Takto definované unit-ideas pak chce Lovejoy vystopovat v co nejvíce oblastech dějinné skutečnosti (filozofie, literatura, přírodní vědy, umění, náboženství, politika atd.). Domnívá se totiž, že ony ideje-jednotky prostupují všemi oblastmi, kam zasahuje tvůrčí lidské myšlení. Odtud je také srozumitelný Lovejoyův akcent na interdisciplinaritu bádání, speciálně v intelektuálních dějinách, respektive dějinách idejí. Specifické místo pak přináleží v Lovejoyově koncepci literatuře, v níž jsou dle něj unit-ideas obzvláště dobře detekovatelné.⁹²

Pro nás důležitý motiv představuje Lovejoyovo stanovisko, že takto rozvržené dějiny idejí by měly přednostně upínat pohled na manifestaci unit-ideas v kolektivním myšlení velkých skupin lidí („collective thought of large groups of persons“) spíše než v myšlení velkých myslitelů, autorů a podobně, pro což se dnes obvykle užívá termín elity. Lovejoye a jím proponované dějiny idejí vždy zajímá více taková idea, která nabude co nejširšího rozptylu mezi co nejvíce individui, spíše než myšlenka, byť sebezpůvodnější, ale omezená na jednoho či několik málo jednotlivců.⁹³

Lovejoy také nechce „stopovat“ *unit-ideas* pro ně samotné. Jako cíl se ve sledovaném textu implicitně ukazuje poznání *tendencí doby* (*tendencies of an age*), především s důrazem na proměny myšlení, a to nikoliv jednotlivce, nýbrž velkých skupin lidí a nakonec i lidstva. Ostatně Lovejoyova kniha *The Great Chain of Being* má vposledku za cíl porozumět „pohybu západního myšlení“ („movement of thought in the Occident“) v jeho celku.⁹⁴ Proto je také podle mého názoru možné chápat Lovejoyovy dějiny idejí jakožto součást šířeji pojatých intelektuálních dějin. Činit mezi intelektuálními dějinami a dějinami idejí (alespoň v pojetí Lovejoyově) výraznou cézuru se mi tak jeví jako do velké míry nesprávné.

V díle *The Great Chain of Being* pak Lovejoy aplikoval svůj postup dějin idejí. Jak již naznačuje název, šlo mu o zachycení a definování velké koncepce tzv. *great chain of being* (*velkého řetězu bytí*), jež prostupuje západním myšlením

⁹² Vzpomeňme na Zdeňka Kalistu či Maxe Dvořáka, kteří by takové prominentní místo přiřkli spíše umění, respektive dějinám umění.

⁹³ A. LOVEJOY, *The Study of the History of Ideas*, s. 19.

⁹⁴ Tamtéž, s. 23.

od doby antického Řecka až po novou dobu. Porozuměním jí je možné ve velké míře osvětlit také podstatné charakteristiky západního myšlení v jeho celku. Představa *velkého řetězu bytí* sestává dle Lovejoye ze tří základních principů postupujících evropským myšlením rovněž již od antické doby. Lovejoy je nachází u filozofů klasického Řecka, především u Aristotela, a jejich existenci trasuje až do myšlení 19. století. Jedná se o: 1. *princip plnosti* (*principle of plenitude*), ve smyslu plnosti realizace možností v aktuální skutečnosti; 2. *princip kontinuity*, respektive *spojitosti*. Lovejoy odkazuje na Aristotela a jeho představu, že všechny kvantify (čáry, plochy, pohyby, ale i čas a prostor) musejí být kontinuální a nikoliv diskrétní. Obecně se jedná o myšlení, jež všude předpokládá spojitost, překrývání, postupování esencí a vůbec univerzální překrývání reálného světa. Jeho opozitem je *myšlení nespojitosti* (*habit of thinking in discrete*), myšlení v přesně definovaných pojmech. Tato dichotomie myšlení kontinuity a nespojitosti je pak dle Lovejoye jednou z velkých dichotomií v *mentálních zvycích* (*mental habit*); 3. *princip lineární gradace* (*principle of unilinear gradation*). I zde vychází Lovejoy od Aristotela a míní tímto principem představu, že ve světě existuje škála bytí, hierarchicky stoupající od méně dokonalých stavů či stupňů k dokonalejším. Jedná se tedy, možno říci, o ontologickou škálu bytí. Na těchto třech principech pak stojí zmíněná globální koncepce *velkého řetězu bytí*.⁹⁵

V souladu se svým specifickým pojetím interdisciplinarity dějin idejí pak Lovejoy zkoumá, jak se koncepce *velkého řetězu bytí* projevovala v nejrůznějších oblastech, ať již v literatuře, praktické morálce, politice, v pojetích člověka i jinde. Uvedeme-li jeden příklad za všechny, představa řetězu bytí a principy plnosti a gradace v něm obsažené se měly odrazit v politických koncepcích usilujících o zachování dosaženého statu quo, v tendencích udržet již přijaté náboženství či existující společenské uspořádání.⁹⁶

⁹⁵ „[...] composed of an immense, or – by the strict but seldom rigorously applied logic of the principle of continuity – of an infinite, number of links ranging in hierarchical order from the meagerest kind of existents, which barely escape non-existence, through ‘every possible’ grade up to the *ens perfectissimum* – or, in a somewhat more orthodox version, to the highest possible kind of creature, between which and the absolute Being the disparity was assumed to be infinite – every one of them differing from that immediately above and that immediately below it by the ‘least possible’ degree of difference.“ A. LOVEJOY, *The Great Chain of Being*, s. 59.

⁹⁶ Srv. tamtéž, s. 204–205.

Obecně se ukazuje, že Lovejoy jde především směrem, jak určité ideje, principy, mentální zvyky či předpoklady (tedy předměty dějin idejí) působily v dějinách, a to v nejrůznějších sférách (politické, sociální, náboženské, hospodářské a dalších). V tomto smyslu intelektuální oblast, sféra lidského myšlení je tu chápána jako dějinný faktor působící na své okolí (politika, společnost, hospodářství atd.), které jsou v tomto smyslu produkty idejí, jak je Lovejoy definoval ve svém pojmu unit-ideas. Na politické, sociální, ekonomické fenomény tak není nahlíženo, můžeme-li zobecnit, jako na dějinné faktory. Zde je pak pro nás důležitá otázka, totiž jak se daří Lovejoyovi vykládat své specificky pojaté ideje (pochopeny ve všech čtyřech typech, jak jsou vytyčeny výše, tedy také jakožto mentální zvyky, neuvědomované předpoklady, motivy, metafyzické patosy a některé další) jakožto faktory působící prakticky ve všech oblastech historické skutečnosti? Nutno říci, že ve jmenovaném, Lovejoyově snad nejproslulejším, díle je v převaze pojednání filozofických koncepcí. Autor vychází ze zevrubného studia významných filozofů a často pak nabytá zjištění vzápětí ilustruje na citátech z literárních děl. Od důkladného filozofického rozboru, zabírajícího v jeho díle velký, možná největší prostor, tedy Lovejoy přechází do dalších oblastí, především do literatury, ale i do dějin umění a dále. Ukazuje se na tom, že pro Lovejoye nemají dějiny idejí splývat s dějinami filozofie, i když tyto v oněch zabírají důležitý prostor. Dějiny idejí nemají jako svůj předmět určitý filozofický systém či směr. Předmětem jsou unit-ideas, které se sice manifestují ve filozofických koncepcích, a to dosti výrazně, rozhodně se s nimi však nekryjí.

Lovejoy sice na jedné straně jmenuje dvanáct vědeckých disciplín majících v podstatné míře co do činění s idejemi, a na prvním místě jmenuje právě dějiny filozofie (následují dějiny vědy, folklór a zčásti etnografie, zčásti dějiny jazyka, především sémantika, dějiny náboženských představ a teologických doktrín, dějiny literatury, komparatistika, dějiny umění, hospodářské dějiny, dějiny vzdělávání, politické a sociální dějiny, historická část sociologie), ovšem na tom se právě ukazuje již zmíněný rys a rizika postupující specializace.⁹⁷ Sice se tyto jednotlivé vědecké disciplíny či subdisciplíny nějakým způsobem vztahují k idejím, ovšem pojednávají je v rámci svého relativně úzce vymezeného horizontu a vposledku je tak vyjímají z jejich přirozeného kontextu, jenž každopádně

⁹⁷ A. LOVEJOY, *The Historiography of Ideas*, s. 1–2.

vykračuje nad rámec zájmu jedné takové subdisciplíny. Proti nim následně Lovejoy klade své unit-ideas prostupující předměty všech těchto disciplín, a neohraničitelné určitým filozofickým, teologickým či jiným systémem. Tak například určitý zvyk *myšlení* (*mental habit*) je společný pro ně všechny.

Jako pozoruhodné se zde pak jeví rozlišení z pera Zdeňka Kalisty. Objevuje se u něj na dvou místech a není totožné. V *Cestách historikových*, když se Kalista vztahoval a vymezoval vůči Gollově představě z jeho proslulé studie *Dějiny a dějepis*, odlišil dějiny duchové, filozofii dějin a dějiny filozofie.⁹⁸ Podstatný rozdíl pak shledává mezi filozofií dějin na jedné straně a dějinami duchovými a dějinami filozofie na straně druhé. Určujícím znakem filozofie dějin je její vztah k přítomnosti a primárním úkolem jsou pak pro ni metodické, metodologické a teoretické otázky (problém historického faktu a podobně), s nimiž má co do činění historická věda, nikoliv pak postulování obecně platných zákonů dějin. Spadá sem také otázka vymezování pojmů, s nimiž historik pracuje.⁹⁹ Naopak pro dějiny duchové a filozofii dějin platí jako jejich podstatný význak vztah k minulé skutečnosti. Dějiny filozofie zde Kalista chápe jako podoblast dějin duchových. Zajímavý je další diferencující rys. Filozofie dějin se sice má zabývat otázkou po historickém pojmosloví, ovšem do jejího rámce nespádají již „dějiny představ“ (představy národa, státu a podobně). Proměny představ v dějinách jsou naopak význačným předmětem dějin duchových. Dějiny filozofie pak upírají pohled na dějiny filozofických problémů a je možné je takto podřadit pod dějiny duchové.

Poněkud jiné rozlišení či prohloubení prvního rozvrhu provedl Kalista v *Dějínách duchových*.¹⁰⁰ Soustředil se na rozdíl mezi dějinami duchovými a dějinami filozofie. Dějiny duchové mají v této interpretaci mnoho spojníc s dějinami filozofie. Obojí disciplíny sledují proměny lidského ducha a jeho

⁹⁸ Z. KALISTA, *CHM, CH*, s. 88–95.

⁹⁹ „Její filozofie dějin – pozn. aut./ úkolem není už ukládat nějaké zákony tomu, co [...] poroučet si nedá, tj. neopravitelné minulosti, nýbrž především přítomnému, živoucímu historikovi – potud totiž, pokud tato filozofie dějin má určovat jeho metodické cesty, osvětlovat mu rozličné teoretické problémy jako je třeba otázka, co činí fakt faktem historickým, co činí osobnost osobností historickou apod., vymezovat mu přesněji pojmy, kterých užívá, resp. meze, po které jich může užívat, kategorie historické, poučovat jej o rozdílu, který je mezi zákonitostí a pravidelností v historickém vývoji apod.“ Tamtéž, s. 90–91.

¹⁰⁰ Z. KALISTA, *CHM, DD*, s. 200–202.

představ v průběhu dějin. Odlišnost mezi nimi však spočívá v tom, že dějiny filozofie vidí danou představu, pojem především jakožto prvek daného filozofického systému. Jinak se k tomu staví dějiny duchové. Je zajímavá daná představa či pojem jakožto součást *struktury doby* a nikoliv pouze filozofického systému. Historika filozofie „*nebude zajímat slovo Bůh, jež se objeví mimo obvod určitých výkladů filozofických, v arenze nějaké panovnické listiny třeba nebo v nějakém nápisu, byť bylo zasazeno do myšlenkové souvislosti sebezajímavější [...] Jen pojmy filozoficky vytríbené, tj. pojmy, které prošly mnohostranným ohněm filozofického systému, byly opracovány určitým úsilím, aby jejich tvárnost odpovídala tvárnosti pojmů jiných a spájela se s nimi v pevnou myšlenkovou jednotu [...] jsou hodny pozornosti. Mohli bychom říci, že struktura doby, do které jsme postavili pojmy, představy i jiné projevy lidského ducha prve, mluvíce o předmětu dějin duchových, je tu nahrazena strukturou filozofického systému [...] Ne podle toho, do jakého dobového prostředí jsou zasazeny, ale podle toho, v kterém filozofickém systému se ocitají, nabývají pro něho tyto projevy lidského ducha různého vzezření.*“¹⁰¹ Podobný rozdíl pak spočívá například mezi dějinami práva a duchovými dějinami, přičemž filozofický systém je nahrazen systémem právním.

Prakticky tentýž význam má v rámci německé *Geistesgeschichte* Rothackerovo rozlišení mezi *historikem duchovým* a *historikem problémů*.¹⁰² *Historika problémů* zajímá daný (filozofický či jiný) problém jako takový, jde mu o jeho *věcný význam* (*Sachleistung*). Naopak *historik duchový* sleduje daný „*věcný problém*“ vždy na pozadí doby (*Zeitausdruck*) a teprve na jeho základě se snaží danému problému porozumět. Historik problémů tak v Rothackerově rozvrhu chápe dějinné podmínky daných, ať už filozofických či jiných problémů jako jim vnější, vedlejší a nedůležité. Naopak pro historika dějin duchových mají dějinné podmínky, okolnosti pro daný objev či problém rozhodující význam. Dějiny filozofie se pak v Rothackerově konceptu v podstatě kryjí s historikem problémů. Jemný rozdíl mezi Kalistou a Rothackerem se sice ukazuje v tom, že, vztaheno k filozofii, Rothackerův historik problémů stojí blíže systematické

¹⁰¹ Z. KALISTA, *CHM, DD*, s. 202.

¹⁰² Erich ROTHACKER, *Philosophiegeschichte und Geistesgeschichte*, Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 18, 1940, s. 1–25.

filozofii, kdežto Kalistovy dějiny filozofie v sobě vtělují nejen systematiku, ale také dějinnou část, podstatná podobnost jejich konceptů je však evidentní.

Na podstatný rozdíl mezi filozofií či dějinami filozofie a tentokrát intelektuálními dějinami poukazovalo mnoho jejich představitelů. Vedle Donalda R. Kelleyho to byl například John Higham, u něž se objevuje analogický princip odlišení.¹⁰³ Intelektuální dějiny by měly svůj předmět (tedy také pojmy a představy člověka) pojednávat vždy s ohledem na dobu a místo, v nichž se vyskytoval, což se u mnoha jiných disciplín takto neděje. Intelektuální dějiny tedy musí vždy zůstat dějinami a nebýt pouze systematikou. Druhým význakem je pak rozsah záběru intelektuálních dějin, které zahrnují do hledáčku svého zájmu prakticky všechny *typy myšlení (sorts of thoughts)* a neomezují se pouze na určitý druh.

Otázka, v jakém vztahu vůči sobě stojí Kalistovy duchové dějiny, respektive německá *Geistesgeschichte*, jak jsme ji definovali výše, a tradice amerických intelektuálních dějin se vhodně otevírá na polemice, která se rozhořela mezi Lovejoyem a filologem, romanistou Leo Spitzerem (1887–1960).¹⁰⁴ Nedlouho po svém příchodu do Spojených států amerických publikoval Spitzer polemickou statí *Geistesgeschichte vs. History of Ideas as Applied to Hitlerism* (1944), v níž se vymezil vůči dějinám idejí, jak je Lovejoy začal rozvrhovat především během předcházejících deseti let.¹⁰⁵ Spitzer se kriticky obracel primárně vůči Lovejoyově studii *The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas* (1941),¹⁰⁶ v níž se její autor nevyjádřil pouze k otázce romantismu, nýbrž předložil také významné teze pro dějiny idejí obecně. Stejně tak i Spitzer vyřkl několik kritických postřehů

¹⁰³ Tak například J. HIGHAM, *Intellectual History and Its Neighbors*, zejména s. 345. Dále srv. D. R. Kelley, *What is Happening to the History of Ideas*.

¹⁰⁴ Leo Spitzer byl původem z Vídně, po roce 1933 kvůli nástupu nacistů k moci odešel do exilu nejprve do Turecka a poté roku 1936 do Spojených států amerických, kde působil na Johns Hopkins University. V českém jazyce byl nedávno publikován výbor z jeho významných studií jako Leo SPITZER, *Stylistické studie z románských literatur*, Praha 2010. Ke Spitzerovi a jeho dílu viz tamtéž doslov Jiřího Pelána *Leo Spitzer*, s. 565–590.

¹⁰⁵ Leo SPITZER, *Geistesgeschichte vs. History of Ideas as Applied to Hitlerism*, *Journal of the History of Ideas* 5, April 1944, No. 2, s. 191–203.

¹⁰⁶ Arthur O. LOVEJOY, *The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas*, *Journal of the History of Ideas*, 2, 1941, No. 3, s. 257–278.

platných obecně vůči dějinám idejí, jak je – podle mínění Spitzera – koncipoval Lovejoy. Na tuto Spitzerovu kritiku pak opět reagoval Lovejoy v příspěvku *Reply to Professor Spitzer* (1944).¹⁰⁷

Iniciační Lovejoyův text si primárně klade otázku po tom, jakou metodu by měl ve svém postupu volit historik idejí a ukazuje to na příkladu zkoumání romantických idejí. Lovejoy odmítá užívat obecný výraz *romanticism*. Takový termín podle něj nabývá rozmanitých, konfúzních a vágních významů, na čemž se ukazuje, že intence ptát se po takových entitách, jako je podstata romantismu, a vycházet ve svém zkoumání ze zjišťování – jak to nazývá Lovejoy – *hypostazovaných esencí* typu *romantismus* je z metodologického hlediska nesprávné.¹⁰⁸ Historik dějin idejí by měl naopak volit specifickou cestu analýzy, někdy se objevuje také označení *logická analýza* (*logical analysis*). Postup dějin idejí by pak v Lovejoyově pojetí vypadal tak, že bychom nejprve měli jaksi vypreparovat *základní či zárodečné ideje* (*basic or germinal ideas*) tak, jak se historikovi dávají v nejrůznějších textech a kontextech, například v rámci určité *oblasti myšlení* (*province of thought*).¹⁰⁹ V těchto idejích můžeme vidět výše v této práci definovaný Lovejoyův pojem *unit-ideas* ve všech jeho rozrodech. Historik idejí by pak měl ve druhém kroku studovat vztahy mezi takto separovanými idejemi, přičemž Lovejoy uvažuje trojí druh takových vazeb.¹¹⁰ Za prvé jsou to logické vztahy, tedy logické vazby mezi idejemi, implikace, k nimž vedou, logické rozpory a podobně. Druhou skupinou jsou psychologické vztahy, mezi nimiž vystupují především afektivní stránka idejí, *způsoby cítění* (*kinds of feeling*), nálady a obecné postoje, jimž dané ideje odpovídají. Lovejoy zde zmiňuje jako příklad metafyzický patos, kterého jsme se dotkli již výše. Třetím typem jsou nakonec vazby historické, kdy historik ověřuje na historických pramenech, zdali jím dříve vytyčené ideje a předpokládané logické a psychologické vztahy mezi nimi odpovídají historické skutečnosti.

¹⁰⁷ Arthur O. LOVEJOY, *Reply to Professor Spitzer*, *Journal of the History of Ideas* 5, April 1944, No. 2, s. 204–219.

¹⁰⁸ „Nothing, then, but confusion and error can result from the quest of some supposititious intrinsic nature of a hypostatized essence called ‚Romanticism‘.“ A. LOVEJOY, *The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas*, s. 260.

¹⁰⁹ Tamtéž, s. 262.

¹¹⁰ Tamtéž, s. 264–266.

Lovejoy následně shledává tři základní romantické ideje.¹¹¹ Za první je to idea *celku* (*das Ganze*), kdy je jedinec chápán jako člen a nástroj určitého celku (především národního státu). Druhou je myšlenka stále pokračujícího, nekonečného úsilí (*Streben ins Unendliche*), nevymezeného a nelimitovaného (oproti myšlení předcházející doby cenící v nejrůznějších ohledech to limitované, přesně definované, určené). Jako třetí ideu klade osobitost, zvláštnost (*Eigentümlichkeit*), tedy romantický důraz na rozmanitost lidských názorů, charakterů, kultur oproti představě obecné lidskosti vlastní každému individu. Tyto ideje a především jejich propojení shledává pak Lovejoy v jemu soudobých totalitních režimech v Evropě, především v Německu. Budeme-li parafrázovat Lovejoyova slova z doby třetího roku druhé světové války, ovšem patrně ještě před vstupem USA do ní: Myšlenka osobitosti dnes destruovala u mnohých představu, že existují jisté obecné standardy lidského chování. Také se odrazila v přesvědčení u mnoha národů o vyvolenosti a jedinečnosti vlastní rasy, krve. Idea jedince, jehož podstata je určena v jeho bytí pouze jakožto člena určitého celku, především národního státu, dnes v totalitních režimech vyústila do extrémní pozice, kdy jakýkoliv projev nesouhlasu či vlastního názoru je potlačován. A myšlenka nekonečně pokračujícího úsilí v soudobých evropských totalitních režimech nabyla podoby snahy po stále dalším rozšiřování moci. Dle Lovejoye zmíněné ideje právě v jejich spojení se mohly v soudobých režimech typu nacionálního socialismu v Německu projevit v hrozivě destruktivních důsledcích.

Leo Spitzer ve své polemické studii *Geistesgeschichte vs. History of Ideas as Applied to Hitlerism* zvedl prapor těch, kteří vnímali Lovejoyův text jako pohanění německé romantiky. Zároveň zobecnil své stanovisko a nastínil vlastní názor, v čem jsou Lovejoyovy dějiny idejí pomýlené. Nakonec předložil vlastní koncepci směru, pro nějž používá výraz *Geistesgeschichte*. Spitzer vůči sobě vymezil dva základní možné přístupy stojící na opačných pólech. Na jedné straně jsou to dle něj analytické *dějiny idejí*, na druhé straně pak syntetické *Geistesgeschichte*.¹¹² Již samotné názvy podle Spitzera v sobě skrývají podstatný rys ukazující se na tom, že „dějiny idejí“ pracují s plurálem (*ideje*), kdežto v názvu „*Geistesgeschichte*“ je obsažen singulár (*Geist, duch*). Je také zajímavé, že Spitzer neklade rovnítko mezi anglický výraz *intellectual history* a německý

¹¹¹ Tamtéž, s. 272–277.

¹¹² L. SPITZER, *Geistesgeschichte vs. History of Ideas as Applied to Hitlerism*, s. 191.

Geistesgeschichte. Německá *Geistesgeschichte* totiž dle jeho názoru zahrnuje „veškeré tvořivé impulsy lidské mysli (například pocity)“, kdežto intellectual history v tradici anglofonního světa nikoliv.¹¹³ Zde však musíme dodat, že Lovejoyem vymezená druhá skupina vztahů mezi idejemi, totiž vazby psychologické, v sobě – alespoň v teoretickém Lovejoyově rozvrhu – zahrnují také citovou stránku.

Základní intencí Spitzerova stanoviska oponujícího Lovejoyovi je, že jeho analytické dějiny idejí neumožňují pochopit (organický) celek (*the whole*), a pokud se o to snaží, musejí ve svém úsilí nutně ztroskotat. Spitzerův argument zní tak, že pokud abstrahuji určité ideje od toho, co je obklopuje, od jejich konkrétního zasazení do jejich historického okolí, kupříkladu od *duchovního klimatu* (*spiritual climate*), v němž se nacházely, ale také odmyslím-li konkrétního jedince, jenž byl jejich nositelem, pak se nemohu dopracovat porozumění celku (celku doby, epochy). Vposledku mi unikne i význam samotných idejí. Na tomto základě pak Spitzer vyvrací, že by bylo vůbec možné dávat do souvislosti myšlenky německé romantiky konce 18. století a počátku 19. století a jejich pokřivené deriváty v myšlení totalitních režimů typu nacionálního socialismu v Německu třicátých a čtyřicátých let 20. století. Z myšlenky celku (*das Ganze*) a pochopení jednotlivce v jeho bytí součástí tohoto celku u německých romantiků nelze usuzovat na vyprázdnění jednotlivce a jeho autonomie v nacistickém Německu. Či obdobně pojetí osobitosti (*Eigentümlichkeit*) v „hitlerismu“ nelze přirovnávat k osobitosti v představě Schlegelově.

Historik v pojetí Leo Spitzera a jeho *Geistesgeschichte* má vycházet nejprve z porozumění tomu obecnému, celku, Spitzer často užívá termín *klima*, *atmosféra* (*climate*). Až poté má přistupovat ke zkoumání jeho částí a především nemá tyto části separovat od tohoto obecného klimatu, obecných poměrů, v nichž se daná část (v jednom konkrétním případě jednotlivé ideje) vyskytuje.¹¹⁴ Stručně řečeno, Spitzer vyzývá: Studujme celky a vztahy mezi nimi a nekombinujme

¹¹³ „I do not use the English expression ‚intellectual history‘, because of the overintellectual connotation of this term, which does not include, as does the German word *Geist*, all the creative impulses of the human mind (e.g., feelings) [...]“ Tamtéž, s. 191, pozn. č. 1.

¹¹⁴ Tamtéž, s. 198. Zároveň Spitzer upozorňuje, že Lovejoyovo dílo *The Great Chain of Being* do velké míry nejde analytickou cestou, nýbrž že zde autor předvádí podobný postup, jaký Spitzer deklaruje pro své *Geistesgeschichte*. Tamtéž, s. 202.

nepatříčně vytržené části z těchto celků. Ke konci studie nakonec Spitzer shrnuje nejpodstatnější charakteristiky duchových dějin (*Geistesgeschichte*), jak jim on sám rozumí: „*V opozici k dějinám idejí /histoire des idées/ s jejich důrazem na naturalistické a atomistické metody aplikované na historii lidské mysli navrhuji duchové dějiny /Geistesgeschichte/, ve kterých duch /Geist/ nepředstavuje nic neblaze mystického či mytologického, nýbrž pouze totalitu rysů dané periody či hnutí, které se historik snaží vidět jako jednotu. Tato totalita, filozofii encyklopedistů a pozitivistických matematiků navzdory, v sobě vyjadřuje cosi více než jen souhrn svých částí.*“¹¹⁵ Setkáváme se zde tedy s pokusem o explicitní definici pojmu *ducha* (*Geist*), která tak často absentuje či je nedostatečná v mnoha jiných textech řadících se do německé *Geistesgeschichte*. *Duch* je tedy dle Spitzera totalitou rysů dané doby či hnutí. Tuto totalitu pak historik při zpracovávání dějin pozoruje v její hlubší jednotě. Spitzer přitom předpokládá, že působení této totality dosahuje dále, než je působení pouhého souhrnu částí. Zde lze spatřovat rovněž rys duchových dějin, s nímž jsme se setkali již při pojednání německé tradice *Geistesgeschichte* a Kalistových duchových dějin. *Duchem* není míněna jakási metafyzická či mystická entita, typu Hegelova ducha, není to určitá „nad-osoba“, nýbrž jedná se spíše o manifestaci souhrnu podstatných rysů, jimiž se daná epocha vyznačuje.

Jak bylo poukázáno dříve, klíčovou charakteristikou německé tradice *Geistesgeschichte* je fakt, že předpokládá jednotu v rámci nejrozmanitějších fenoménů dané doby, národa, kultury. Je to právě onen pojem obecný duch, duch doby a podobně, který tuto jednotu vyjadřuje, spíše než že by ji sám vytvářel.¹¹⁶ Proto se také duchové dějiny pouštějí do zkoumání širokých a různorodých polí historické skutečnosti a hledají mezi nimi vnitřní spojitosti. S takovým postupem by Spitzer jistě souhlasil. Jeho pojem ducha jakožto totality rysů, jimiž se vyznačuje daná epocha a snaha hledat jednotu v různorodých jevech a okrscích skutečnosti, odpovídá zcela intenci německé *Geistesgeschichte*. Spitzer však charakteristiku ducha rozvádí ještě dále. Zdůrazňuje totiž, že se jeho výměr nevyčerpává pouze tím, že by šlo o prostý souhrn částí, rysů dané epochy. Duch (doby) je něčím více. Ukazuje se zde analogie se situací v sociologii ve známé

¹¹⁵ Tamtéž, s. 202–203.

¹¹⁶ Srv. například W. STRICH, *Wesen und Bedeutung der Geistesgeschichte*, s. 2. Či také H.-J. SCHOEPS, *Was ist und was will die Geistesgeschichte*, s. 27 a s. 33.

dichotomii sociologického realismu a nominalismu. Hrubě řečeno zatímco nominalisté kladou důraz na jedince a společnost chápou jako seskupení jedinců, jednajících určitým způsobem, sociologičtí realisté se v té či oné podobě domnívají, že společnost je něčím více než jen pouhým souhrnem svých částí, tedy jejích členů. Společnost jako taková nabývá kvality, jež není odvoditelná z prostého součtu jednotlivců ji tvořících. Stejně tak i Spitzerův duch (určité doby, epochy či hnutí) disponuje kvalitou neodvoditelnou z prostého součtu charakteristik či rysů, jimiž se daná doba či hnutí vyznačuje.

Lovejoyova reakce na Spitzerovu kritiku byla rychlá. Autor v ní opět vykládá, jak si představuje svoji koncepci dějin idejí a jejich metody, přičemž některé aspekty jsou osvětleny hlouběji či jsou více zvýrazněny. Lovejoy vytyčuje dvě základní premisy, s nimiž pracuje: 1. *„Existují určité rozeznatelné faktory či jednotky /units/, ideové i citové, logické i alogické, jež se mohou, a také se tak často děje, opětovně vyskytovat a přetrvávat v historických manifestacích výkonů lidského ducha.“*¹¹⁷ 2. *„Myšlení jednotlivého spisovatele či školy, převládající styl myšlení /fashion of thought/ doby obvykle obsahuje určitý počet takových vymezených pojmových a citových komponent. Abychom porozuměli takovému komplexu jakožto celku, je nutné rozeznat ony komponenty a sledovat jejich vztahy a vzájemné působení.“*¹¹⁸ Lovejoy opakuje základní intenci svých dějin idejí, jíž je analytické studium jednotlivých komponent celku, ať již je tím celkem doba jako taková či kupříkladu jistá *sféra myšlení (province of thought)*. Na konci sice může stát (a v mnoha případech také stojí) porozumění zmiňovaným celkům, ovšem cesta k nim musí jít prostřednictvím analytického porozumění součástí, jimiž jsou tyto celky tvořeny. Ideje, jež představují jednu z podob takových součástí, se mohou v různých celcích i u různých individuů opakovat, aniž by však daný celek či jedinec pozbyli svoji jedinečnost.

V závěru se Lovejoy kriticky vyjadřuje vůči pojmu *Geist* a *Geistesgeschichte*, jak s nimi Spitzer pracuje. Spitzerův výměr ducha prý nenese

¹¹⁷ „There are certain discriminable factors or „units“, both ideational and affective, logical and alogical, which may be, and often are, recurrent or persistent in the historic manifestations of the workings of the human mind [...]“ A. LOVEJOY, *Reply to Professor Spitzer*, s. 204.

¹¹⁸ „The thought of an individual writer or of a school, or the dominant fashion of thought of a period, may, and usually does, contain a number of such distinct conceptual and affective components. To understand such a complex as a whole, it is necessary to discriminate these components and observe their relations and interplay.“ Tamtéž.

žádný pozitivní obsah vyjma teze, že žádné dva rozdílné celky (duchovní komplexy) nemůžou mít žádné totožné ideje.¹¹⁹ To je však dle Lovejoye příliš málo na dostatečně relevantní výměr pojmu ducha a nedostačuje to také pro vysvětlení, jak se vůbec můžeme k určité definici ducha, respektive k jeho více či méně obsažnému charakterizování dopracovat. Nakonec se Lovejoy vrací k tématu, na němž uplatnil obecné teze o dějinách idejí, totiž ke vztahu německé romantiky (romantických idejí) především z posledních dvaceti let 18. století a evropských totalitních režimů, obzvláště nacionálního socialismu v Německu přibližně od dvacátých let 20. století. Lovejoy na základě předcházející argumentace dochází k opačnému závěru než Spitzer, totiž že to byly skutečně romantické ideje, které výrazně přišly ke slovu v době vzrůstajících totalitních tendencí v Evropě první poloviny 20. století. Neznamená to hned nezbytně, že by mezi nimi panovala kauzální spojitost. Dějiny idejí, jak jim podkládal Spitzer, ovšem takovou kauzální spojitost nutně nepředpokládají a jejich analytická metoda není postavena na takovém předpokladu.¹²⁰ Můžou docházet k tomu, že v některých případech kauzální spojitost mezi idejemi panuje. Stejně dobře se ovšem zabývají „pouze“ ideelními vztahy, spojitostmi, návaznostmi či naopak odlišnostmi a nespojitostmi panujícími mezi idejemi v různých dobách, u různých individuí, v rozmanitých myšlenkových systémech.

Můžeme na závěr shrnout, že ač Lovejoy odmítl Spitzerovu kritiku, přesto nelze upřít jeho dějinám idejí jeden podstatný rys, totiž jejich tendenci k analytickému přístupu. Zatímco pro Spitzera a vůbec pro převážnou část tradice německé *Geistesgeschichte* platí, že je pro ně navýsost důležité ptát se po charakteru celých epoch, po atmosféře doby a podobně, Lovejoy naopak vyniká mnohdy brilantními rozbory určitých idejí, paralel mezi nimi a nakonec i s důsledky pro charakter celé epochy. Není pravda, že by se Lovejoy neptal po celku doby, avšak těžiště jeho prací míří k analýze detailnějších, úžeji vymezených fenoménů. V závěrečném srovnání by tak německé *Geistesgeschichte* a nakonec i Kalistovým duchovým dějinám stál každopádně blíže Carl Becker a jím ve velké míře nastolený směr intelektuálních dějin než tradice, na jejímž počátku stojí Arthur Lovejoy.

¹¹⁹ Tamtéž, s. 211–212.

¹²⁰ Tamtéž, s. 219.

Rozsáhlost historiografické produkce řadící se do rámce intelektuálních dějin a nakonec i rozsáhlost samotného historického myšlení však činí srovnání s duchovými dějinami v české či německé podobě velmi obtížným. To je problém, s nímž se setkáme i v následující komparaci s kulturními dějinami, pro něž je vzhledem k jejich nezměrnosti i širší metodologického záběru podobně obtížné určit jejich obecně platné a zároveň dostatečně diferencující význaky či charakteristiky, jak se ukáže v následujícím líčení.

Můžeme snad na závěr jen odkázat na nedávnou reflexi intelektuálních dějin, respektive zvláště v britském prostředí dějin idejí, v podání historičky Lorraine Dastonové z její inaugurační přednášky „Natures Revenge: A History of Risk, Responsibility and Reasonableness“ proslovené v lednu 2013 v rámci programu Humanitas organizovaného společně univerzitami v Oxfordu a Cambridge. Dastonová lapidárně shrnula, že minimálně přibližně v posledních dvaceti letech existuje v historické vědě zřetelná tendence přistupovat k minulosti s pomyslným mikroskopem v ruce, ať se již jedná o dějiny věd, dějiny každodennosti, zaměřenost na určitou lokalitu či různé další směry historické práce. Při vědomí velikého pokroku, kterého dosáhla historická věda tímto svým přístupem, je však občas na místě, jak dodala Dastonová, propojit práci s mikroskopem s prací s teleskopem. O toto se pak v jejím pojetí snaží právě například dějiny idejí. Teleskopická práce sice není s to dodat pozoruhodné příběhy konkrétních lidí, míst a podobně, na druhou stranu však dovede odhalovat obecné vzory, vzorce, které jinak pohledem přes mikroskop spatřitelné nejsou.

Dastonová tak pro aktuální dějepiscectví opět zdůraznila, co pro duchové dějiny i intelektuální dějiny předpokládalo mnoho jejich klíčových představitelů, totiž že jejich síla a specifikum spočívají ve schopnosti syntézy, obecného pohledu, ať se již do hledáčku dostává duch doby, kulturní vzorce, vzory a způsoby myšlení a cítění atd. Arthur Lovejoy (a s ním jedna z důležitých linií v rámci intelektuálních dějin) by zřejmě dodal, že taková syntéza musí vycházet nejprve z dobře postavené analýzy, v jeho případě analýzy idejí, *unit-ideas*. Přesto intelektuální dějiny ve svém celku, a platí to nakonec i pro Lovejoye, obvykle zamýšlely dobrat se určité syntézy, třebaže s různě akcentovaně.

Můžeme snad předpokládat, že duchové dějiny, respektive intelektuální dějiny, dějiny idejí v budoucích letech nevymřou a že jejich pohled nebude orientován pouze či primárně na detail, nýbrž že vždy budou mít na zřeteli

obecnější roviny a širší horizonty doby, způsobů myšlení, cítění, atd. V tomto rysu souzní intelektuální dějiny anglofonní tradice nejen s duchovými dějinami německými či českými, ale rovněž odkazují na široký proud kulturních dějin, o němž bude řeč v následující části.

3.3 Kulturní dějiny

Záměr shrnout na několika stránkách pojem *kulturních dějin* a tyto vymezit vůči námi definovaným duchovým dějinám je snad ještě obtížnější než v případě anglofonních intelektuálních dějin. Jedná se totiž o tak širokou oblast historického myšlení (spíše než o nějaký jasně vyprofilovaný historiografický směr či školu), že se stává nadmíru obtížné vůbec se pokusit shrnout k nim nějaké důležité společné význaky.¹²¹ Pokud se o to historikové dějepiscectví snaží, mnohdy

¹²¹ Z novějších syntetizujících pohledů na kulturní dějiny zmiňme alespoň několik málo z mnoha: Michael MAURER, *Kulturgeschichte. Eine Einführung*, Köln–Weimar–Wien 2008; *Handbuch der Kulturwissenschaften*, Bd. 1–3 (Bd. 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe, Friedrich Jaeger – Burkhard Liebsch (Hrsg.); Bd. 2: Paradigmen und Disziplinen, Friedrich Jaeger – Jürgen Straub (Hrsg.); Bd. 3: Themen und Tendenzen, Friedrich Jaeger – Jörn Rüsen (Hrsg.)), Stuttgart 2004. Počáteční fázi kulturních dějin se monograficky zabýval Stefan HAAS, *Historische Kulturforschung in Deutschland 1880–1930. Geschichtswissenschaft zwischen Synthese und Pluralität*, Köln–Weimar–Wien 1994. Jedná se o Haasovu disertační práci, v níž komplexně charakterizuje kulturní dějiny od jejich počátků a fáze jejich prvotního ustanovování a následně jejich vývoj v prvních desetiletích 20. století. Ale ve výhledech a druhé části knihy zaobírající se teorií kulturních dějin a uplatňující systematicko-metodologický přístup se dostává i ke konturám novějších kulturních dějin a jejich proměnám. Ke kulturním dějinám srv. dále například Philippe POIRRIER, *Les enjeux de l'histoire culturelle*, Paris 2004; Ute DANIEL, *Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter*, Frankfurt am Main 2006 (na toto dílo sepsal dosti kritickou recenzi Hans-Ulrich Wehler pod názvem *Ein Kursbuch der Beliebigkeit. Eine neue Kulturgeschichte lässt viele Blumen blühen – aber die schönsten leider nicht*, *Die Zeit* 31, 2001, dostupné na webu: http://www.zeit.de/2001/31/Ein_Kursbuch_der_Beliebigkeit). Ostatně Hans-Ulrich Wehler vydal koncem devadesátých let minulého století spíše než syntetické pojednání tak soubor textů-tezí, jež připravoval původně pro Kolokvium k moderním sociálním dějinám konaném na Bielefeldské univerzitě od roku 1971 a které se vyjadřují k vybraným postavám respektive tématům kulturních dějin, jako Hans-Ulrich WEHLER, *Die Herausforderung der*

docházejí k odlišně stanovenému rámci, co vše lze do kulturních dějin zahrnout, obvykle však jejich hranice staví velmi široce či volně. Navíc během posledních přibližně sto let došlo v dílech, jež se sama řadí do rámce kulturních dějin, k mnohovrstevnatému vývoji. Z těchto důvodů se raději omezím jen na několik málo poznámek, jež budou mít své východisko v Kalistově kritice kulturních dějin, tedy v tom, jak kulturním dějinám rozuměl on sám.

Kalista se explicitně vyjádřil ke vztahu jím zamýšlených duchových dějin a kulturních dějin, jak je chápal on. Bylo to na místě, kde se postavil kriticky k podobě *Geistesgeschichte* v německy mluvících zemích na konci 19. a počátku 20. století. Jeho hlavní výtky spočívaly v tvrzení, že se německé duchové dějiny příliš rozvolnily, že si nevymezily určité jasné hranice, v nichž by se měly pohybovat. Jedním z projevů je pak absence metody, jež by jim byla vlastní, a nakonec i předmětu. Pokud však mají duchové dějiny obstát jakožto samostatná věda či subdisciplína, neobejdou se bez nich. Současně podtrhuje, že se u nich pojem *ducha* stává fakticky synonymem pro *kulturu* v tom nejširším možném významu („který zahrnoval všechno od nehlubších problémů filozofických až po příležitostné materiály folkloristického sběratele“).¹²² S tím souvisí Kalistova kritika, že takováto podoba duchových dějin by znamenala pouhou kumulaci předmětů a metod, že by se tak jednalo o pouhé shromažďování mnoha duchovních věd, aniž by byla založena věda nová. A k ní Kalista chtěl položit základní kameny. Tato kumulace a přílišné rozvolnění hranic s sebou nesou riziko, že by duchové dějiny upadly do amatérismu, diletantského počínání.

Kalistova kritika kulturních dějin a s ní související snaha odlišit od nich vlastní rozvrh duchových dějin však není samozřejmá a jistě by se s ní velká část kulturních historiků ani v tehdejší době neztotožnila. Ostatně, zůstaneme-li na české půdě, mnoho z akcentů kritiky, s níž přichází Kalista, se snaží vyvracet již na konci 19. století Čeněk Zíbrt ve své *Kulturní historii*.¹²³ Jedná se jistě o jiný kontext, určený zejména tehdy aktuálními polemikami v Německu o tom, jak by

Kulturgeschichte, München 1998. O krátkou, ovšem podstatnou syntézu se pokusil Peter BURKE, *What is Cultural History?*, Cambridge–Malden 2004, česky vyšlo nedávno jako *Co je kulturní historie?*, Praha 2011. Naopak Burkovy *Variety kulturních dějin* (Brno 2006) si nárok na syntetičnost v tomto smyslu nekladou.

¹²² Z. KALISTA, *CHM, DD*, s. 191–192.

¹²³ Čeněk ZÍBRT, *Kulturní historie. Její vznik, rozvoj a posavadní literatura cizí i česká*, Praha 1891.

měla historická věda vlastně vypadat, zdali a jak je třeba do ní zahrnovat fenomény jdoucí nad rámec jednotlivých, zejména politických událostí, jaké by měly být její metody a předměty. Spory se z velké části stočily do známého „sporu o Lamprechta“ („Lamprechtstreit“), dnes označovaného také jako „Methodenstreit“, jehož vypuknutí spadá do počátku devadesátých, respektive konce osmdesátých let 19. století. V Zíbrtově textu nacházejí tyto tehdy nejaktuálnější polemiky ohlas. V době vydání Zíbrtových *Kulturních dějin* se sice spor o Lamprechta ještě nerozhořel s plnou silou, ovšem již se rozpoutala polemika mezi Dietrichem Schäferem (jeho nástupní přednáška na univerzitě v Tübingen *Das eigentliche Arbeitsgebiet der Geschichte* z roku 1888 bývá ostatně považována některými interprety za pomyslný počátek metodických sporů v německé historické vědě konce 19. století) a Eberhardem Gotheinem, který na Schäferovy ostré výpady proti kulturním dějinám respektive na jeho hájení tradičních politických dějin reagoval svým proslulým textem *Aufgaben der Kulturgeschichte* (1889).¹²⁴ Zíbrt sám se ve svém textu zřetelně staví na stranu Gotheina, o němž se domnívá, že se mu podařilo vyvrátit kritické výpady Schäferovy.

U Zíbrta stejně jako u Gotheina (a v tomto smyslu oba zřetelně navazují na jejich velkého předchůdce Jacoba Burckhardta) jsou kulturní dějiny vůči „klasickým“ politickým dějinám vymezovány zejména svým předmětem. U Gotheina kultura vystupuje ve dvojitým smyslu, v užším významu jako jedna oblast, vedle níž se dále nachází politika, náboženství, hospodářství atd. V širším slova smyslu pak v sobě pojem kultury shrnuje všechny tyto prvky. Zde kultura vystupuje v podstatě jako všezahrnující pojem, do jehož rámce se přirozeně vejde

¹²⁴ Dietrich SCHÄFER, *Das eigentliche Arbeitsgebiet der Geschichte*, Jena 1888; Eberhard GOTHEIN, *Die Aufgaben der Kulturgeschichte*, Leipzig 1889, znovu otištěno in: Silvia Serena Tschopp (Hrsg.), *Kulturgeschichte*, Stuttgart 2008, s. 43–69. Na tento text reagoval opět Schäfer studií *Geschichte und Kulturgeschichte. Eine Erwiderung*, Jena 1891. Ke Gotheinovi z poslední doby srv. nedávnou životopisně orientovanou monografii z pera Michaela MAURERA, *Eberhard Gothein. (1853–1923). Leben und Werk zwischen Kulturgeschichte und Nationalökonomie*, Köln–Weimar–Wien 2007, k inkriminované Gotheinově studii a polemice se Schäferem srv. zde velmi dobré shrnutí na s. 122–129. Ke sporu Schäfer–Gothein srv. též Gerhard OESTREICH, *Die Fachhistorie und die Anfänge der sozialgeschichtlichen Forschung in Deutschland*, *Historische Zeitschrift* 208, 1969, H. 2, s. 320–363, zde zejména s. 326–332; Srv. též Edgar SALIN, *Eberhard Gothein*, in: Hans-Ulrich Wehler (Hrsg.), *Deutsche Historiker*, Bd. 8, Göttingen 1982, s. 40–55.

i samotná politika. Pak může Gothein říci, že politické dějiny vystupují vposledku jako jedna z parciálních disciplín podřazených pod dějiny kulturní. Existují další vědní disciplíny věnující se jednotlivým z výše zmíněných oblastí (náboženství, umění, hospodářství atd.). Všechny však dle Gotheina předpokládají obecné kulturní dějiny a sdružují se v jejich „vyšší jednotu“.¹²⁵ Z Gotheinova textu je patrné, že svébytný význam jím koncipovaných kulturních dějin spočíval právě v tom, že dle něj dokázaly obsáhnout široký okresek minulé skutečnosti. Takový, o kterém se politickým dějinám, jak jim rozuměl Gothein, nemohlo ani zdát. Proto také mohl Gothein deklarovat, že politické dějiny nezbytně potřebují kulturněhistorický přístup, mají-li dostát minulé realitě, ve specifickém případě realitě státně-politického života v celé její šíři a rozmanitosti.

Gothein na mnoha místech kladl důraz na skutečnost, že kulturní dějiny svedou v sobě shromáždit výsledky zkoumání jednotlivých duchových věd, jinými slovy že jsou s to v sobě přímo vyjádřit jednotu duchových věd. V kulturních dějinách se mají jednotlivé duchovní vědy sejít, ovšem nikoliv tak – jak se snaží Gothein ukázat –, že by šlo o jejich pouhou kumulaci a součet jejich poznatků. *„Pouhé encyklopedické shrnutí výsledků, kterých bylo dobyto v jednotlivých oblastech, nemůže dostačovat. Mají-li existovat samostatné kulturní dějiny, musejí mít také svůj předmět, který zároveň náleží pouze jim a ve kterém se sjednocuje činnost všech jednotlivých duchovních věd. Tímto předmětem je všeobecná kultura doby /allgemeine Kultur einer Epoche/ a je ještě něčím jiným než celkovou sumou veškerých hospodářských výkonů, právních forem, náboženských představ [...]“*¹²⁶

Podobně náš Čeněk Zíbrt vypíchl na Gotheinově koncepci právě onen rys, že se snaží jednotlivé kulturní fenomény podřadit pod určitou „vyšší jednotku, pod kterou přísluší a kde vzájemnými vztahy jsou spojeny“.¹²⁷ Zíbrt také, stejně jako Gothein, akcentoval, že konkrétní fenomén má být zasazen do širšího okolí jej obklopujícího, že je třeba vřadit jej do širokého kontextu, ve kterém se

¹²⁵ „[...] die Wissenschaften, welche die Geschichte einzelner Kultursysteme – Religion, Staat, Kunst, Recht, Wirtschaft – behandeln, setzen eine höhere Einheit voraus, in der sie sich zusammenfinden; sie sind die Glieder eines Organismus, der konkrete Wirklichkeit besitzt und Kulturgeschichte genannt wird.“ E. GOTHEIN, *Die Aufgaben der Kulturgeschichte*, s. 6.

¹²⁶ E. GOTHEIN, *Die Aufgaben der Kulturgeschichte*, s. 49–50. Srv. také tamtéž s. 34–35.

¹²⁷ Č. ZÍBRT, *Kulturní historie*, s. 52.

nacházel a který jej také formoval. Zíbrt užívá termín „povšechné souvěké poměry kulturní“, Gothein mluví o „obecné kultuře epochy“. Výslovně pro Gotheina pak tato funguje jako garant oné jednoty, kterou chce pro kulturní dějiny ustavičně nalézt. Dříve se jednalo o mechanické slučování množství věd, šlo o určitou polyhistorii, nám má jít o něco jiného, o „organický celek“.

Vrátíme-li se zpátky ke Kalistově kritice, je pozoruhodné, že Kalistou explicitně zmíněný kritický osten vůči kulturním dějinám, respektive současně vůči starší podobě německé *Geistesgeschichte*, mířil na rys kumulativnosti duchovních věd či subdisciplín v jejich rámci, což dle něj vede nutně k diletantskému vyústění takového záměru. Shrnují se zde předměty a metody jednotlivých věd, aniž by se dle něj vytvořila věda nová. Jak jsme však již nastínil, Zíbrtova a obzvláště Gotheinova programová stať ke kulturním dějinám právě tento bod výslovně vyzdvihuje jako jeden z klíčových pro patřičné ustavení kulturních dějin, a to kulturních dějin jako samostatné vědy. Stejně jako chtěl Kalista jako samostatnou vědu vymezit duchové dějiny. Dokonce se u Gotheina i Kalisty setkáváme s tímž výrazem polyhistorie.¹²⁸ Kalista jej předhazuje určité podobě kulturních dějin a tradiční podobě německé *Geistesgeschichte*, Gothein hovoří prostě o tom, co se v historiografii dělo dříve a oba se shodně od tohoto výrazu distancují.

Že měly tradiční kulturní dějiny k duchovým dějinám v té podobě, jak jim chtěl rozumět právě Zdeněk Kalista, dosti blízko, se ukazuje zřetelně, srovnáme-li Kalistu kupříkladu s klasikem kulturních dějin Johanem Huizingou. Nejen Kalistovy duchové dějiny, ale i jejich německá podoba v prvních desetiletích 20. století a stejně tak i Huizinga velmi často směřovali k otázkám po charakteru doby, předpokládali existenci určité společné dobové tendence, tušili jistou základní jednotu v myšlení lidí, ve způsobech jejich prožívání a cítění.¹²⁹ Všem jim je také společný rys poznání, jež není ohraničitelné do úzkých hranic čistě racionálního procesu. Pozorovali jsme jej nakonec již u Burckhardta, který ne náhodou představuje dalšího z klasických představitelů kulturní historie. U Huizingy tomu není jinak. Je patrný na jeho vlastních historických dílech (krystalicky v *Podzimu středověku*), ale projevuje se také v teoreticky laděných

¹²⁸ E. GOTHEIN, *Die Aufgaben der Kulturgeschichte*, s. 48; Z. KALISTA, *CHM, DD*, s. 192.

¹²⁹ Pro nás je zde nejdůležitější Huizingův *Podzim středověku*, Jinočany 1999 (poprvé vyšlo roku 1919).

textech. Když se pokusil nově definovat pojem *dějiny* (*Geschichte*), první, vůči čemu se příkře vymezil, byla pozice, která by hodlala stavět definici dějin na vědě, tedy která by výměr dějin chtěla omezit na historickou vědu.¹³⁰ Dle Huizingy nesmíme oddělovat *historickou vědu* (*historische Wissenschaft*) a dějepiscectví (*Geschichtsschreibung*). Je pravda, že následně se Huizingovy vývody vydaly již jiným směrem, než kudy směřoval Kalista, přesto je z nich patrné distancování se vůči řeckému objektivistickému pojetí představujícímu si, že dějiny jsou něčím jednoduše daným an sich, které historik během svého bádání odkrývá a nakonec dochází k jejich obecně platnému poznání. Huizinga ukázal v této studii svůj historický relativismus v tom, že stanovil jako subjekt dějin kulturu samotnou. Nejen že si položil otázku po subjektu dějin, tedy po tom, kdo je nositelem dějin, kdo je tvoří, píše, myslí, nýbrž navíc jej neztotožnil s historikem jakožto individuem, nýbrž s kulturou (kulturní epochou) v jejím celku. Kultura je tím, kdo si vytváří svůj vlastní a vždy jiný obraz o minulosti. Látka je sice stejná – tou je *minulost* (*Vergangenheit*) jako taková, ovšem *dějiny* (*Geschichte*) jako již zpracovaná minulost se pokaždé liší podle subjektu – tedy kultury, která minulost vždy po svém zpracovává. Dějiny jsou dle Huizingovy definice „duchovní formou /geistige Form/, ve které si kultura vydává počet ze své minulosti“.¹³¹ Jsou tedy výkonem, který činí v tomto případě nikoliv historik sám, nýbrž celý kulturní okruh jej obklopující a jej utvářející.

Nakonec i Kalista sám spadá do podobné linie „tvůrčích dějin“. Ovšem nositelem, subjektem dějin mu není kultura, nýbrž je jím subjekt historika. Je to však subjekt, který musí zapojit do historického poznání své vždy vlastní, tvůrčí síly (Huizinga to nesporně ve svých historických dílech činí mírou neobvyklou, jen v rámci své teoretické definice dějin přiznává tento status kultuře samotné). Může se pak tedy zdát pozoruhodná další Kalistova námitka vůči kulturním dějinám, že totiž velmi často je v nich nadměrně přítomna intuitivní složka poznání. Vysvětlit to lze patrně tím způsobem, že na jednu stranu se Kalista nikdy nezřekl jisté umělecké roviny ve svém myšlení, na stranu druhou však stále zůstával poctivým historikem, zakládajícím své poznání na pramenech, od nichž se – na rozdíl právě od básníka – žádný historik nesmí odchýlit. Nakonec na tomto

¹³⁰ Johan HUIZINGA, *Über eine Definition des Begriffs Geschichte*, in: Týž, *Wege der Kulturgeschichte. Studien*, München 1930, s. 78–88, zde s. 79–82.

¹³¹ J. HUIZINGA, *Über eine Definition des Begriffs Geschichte*, s. 86.

základě odlišil básníka a historika. Oba mají k sobě dle Kalisty sice v jistém smyslu blízko, ovšem historik na rozdíl od básníka musí vždy vybalancovávat rovnováhu mezi vlastním nitrem a vnější, objektivní skutečností, jak se mu dává v pramenech.

Tuto rovnováhu pak Kalista hledal i u jiných historiků, zde právě v okruhu kulturních dějin, respektive německé Geistesgeschichte a u mnoha z nich ji neshledal, jako například výslovně u Oswalda Spenglera, Lea Frobenia či Kurta Breysiga.¹³² O Huizingovi bohužel nehovoří, ač v jeho případě by nás Kalistovo stanovisko zajímalo více než v případě Spenglera či Frobenia. I tak nám tato jména a jejich stručné charakteristiky z pera Zdeňka Kalisty můžou naznačit, proč se od nich Kalista tak vehementně distancoval. Kalista explicitně zmiňuje Frobeniem užívaný pojem „paideuma“, pravděpodobně vycházel zejména z jeho knihy *Paideuma. Umriss einer Kultur- und Seelenlehre* (1921).¹³³ Stejně jako u Spenglera se u Frobenia jedná o jakousi kulturní morfologii, pokud bychom měli užít tehdy módní termín. Předmětem zkoumání je kultura respektive kulturní formy, které se chápou jako jisté autonomní a živoucí organismy procházející podobně jako člověk vývojem od dětství přes dospělý věk až po stáří.¹³⁴ Nejedná se jistě o originální myšlenku. Analogii vývoje kultur (civilizací, epoch) a fází lidského života zformuloval patrně ne náhodou jeden z těch myslitelů, v němž pozdější představitelé duchových dějin shledávali jednoho z jejich klíčových duchovních otců, totiž J. G. Herder v díle *Auch eine Philosophie der Geschichte*

¹³² „Na druhé straně ovšem nelze duchové dějiny ztotožniti ani s pojmem „kulturních dějin“, resp. „kulturní morfologie“, jak se s ním setkáváme v poslední době např. u Osv. Spenglera, Frobenia, G. Ferrera a jiných autorů toho druhu, třeba se tyto autoři houževnatě a důrazně brání proti tomu, aby pod slovem kultura se rozumělo prosté sčítání jednotlivých tvořivých projevů lidské společnosti (ať už jako celku nebo v určitém oblastním či jiném vymezení), a vyzvedají, že cílem jejich pozorování je zvláštní svébytný zjev, kterému jeden říká „kulturní duše“, jiný „paideuma“ atd. Nehledě k tomu, že bylo by možno veškerý snad pokusy v tomto oboru postihnouti výtkou jakéhosi vědeckého mysticismu, který takřka úplně se zřídka poznávací cesty rozumové a omezuje se na poznání intuitivní („zažívati“, „erleben“ říká tomu Spengler), je jistě jasno každému, kdo se jen poněkud hlouběji zabral v literaturu, představovanou Spenglerovým dvoudílným traktátem o zániku západoevropské kultury, že se tu nejedná o problematiku ducha, k níž – jak název sám ukazuje – míří duchové dějiny, nýbrž o problematiku duše, problematiku psychologickou.“ Z. KALISTA, *CHM, DD*, s. 193. Srv. taktéž Z. KALISTA, *Časopis pro duchové dějiny*, s. 122.

¹³³ Leo FROBENIUS, *Paideuma. Umriss einer Kultur- und Seelenlehre*, München 1921.

¹³⁴ L. FROBENIUS, *Paideuma*, s. 3–4.

zur *Bildung der Menschheit*. Co je míněno kulturní morfologií, pak lapidárně vyjádřil například Eduard Spranger, když shrnul, že již staletí se snažíme studovat stavební a funkční plán rostlinných organismů, což lze označit jako morfologii rostlin. Rovněž mnoho set let usilujeme o totéž v případě zvířat (morfologie zvířat) a postoupíme-li o krok dále, narazíme již na morfologii kulturní vztahující se ke světu lidského ducha. Tento svět lze nazvat stručně jako kultura, přičemž i v něm lze shledat určité vazby, strukturu, plán, který má určitou formu.¹³⁵ Či ještě stručněji u Spenglera: „*Kultury jsou organismy. Světové dějiny jsou jejich celkovou biografií.*“¹³⁶ A poněvadž je kultura Spenglerovi prafenomémem (Urphänomen) veškerých minulých i současných světových dějin,¹³⁷ je také jím zamýšlená „morfologie světových dějin“, jak je uvedena i v podtitulu jeho slavného *Zániku Západu*, současně kulturní morfologií, konkrétně morfologií západní kultury.

Jedná se o rozmáchlé fresky sledující vývoj široce pojatých kultur. Kalista sám předpokládal existenci určitého jednotícího pojmu ducha doby, jednotné tendence dobu ovládající, kulturně morfologická zkoumání v duchu Spenglerových či Forbeniových zkoumání mu však byla nesporně proti mysli. Stejně tak má Kalista pravdu v tom, že většina uvedených autorů zdůrazňovala, že pro ně kultura, kulturní duše a podobně neznamena pouhý souhrn jednotlivých kulturních fenoménů, že chtějí hledat určitou hlubší jednotu.¹³⁸ Přesto se dle Kalisty takové jednoty nedobrali či dobrali, ovšem cestou diletantskou. Nesporně jej iritovala taková podoba zkoumání, která byla extrémně široce koncipovaná, jak to lze pozorovat například u Spenglerova *Zániku Západu*. Již samotný rozsah

¹³⁵ „Seit Jahrhunderten ist man bemüht, den Bau- und Funktionsplan von pflanzlichen Organismen zu studieren (*Morphologie der Pflanzen*). Seit Jahrhunderten ist man bemüht, Bau- und Funktionsplan von Tieren zu studieren (*Morphologie der Tiere*). Geht man einen Schritt weiter, so kommt man auf das Thema: *Kulturmorphologie*. Auch in der menschlich-geistigen Welt, die wir kurz Kultur nennen, ist ein Gefüge erkennbar, eine Struktur oder ein gegliederter Bau- und Funktionsplan.“ Eduard SPRANGER, *Kulturmorphologische Betrachtungen*, Die Erziehung 12, 1937, H. 12, s. 481–497, zde s. 482.

¹³⁶ O. SPENGLER, *Zánik Západu*, s. 102.

¹³⁷ Tamtéž.

¹³⁸ Tak například L. FROBENIUS, *Paideuma*, passim. Hned na počátku první kapitoly (s. 14–15) podtrhuje, že mu nejde o „filigránský“ kompletní sběr veškerých jednotlivostí, nýbrž o postžení jisté hlubší roviny paideumy národů.

záběru je takový, že přísná vědecká kritéria jsou zde obtížně aplikovatelná. Kalista si tohoto byl vědom a ačkoli v jeho díle narazíme také na výrazně syntetizující studie (nejmarkantněji ve *Tváři baroka*, jež je ovšem, jak známo, dosti specifický Kalistův text), přesto se drží vždy v hranicích zřetelně více vymezených, než jak je tomu v tak rozepjatých knihách, jako je *Zánik Západu*, kde se autor vyjadřuje k fenoménům z tak rozmanitých a jinak odlehlých oblastí od nejstarších dob až po Spenglerovu současnost, že výtka nutného upadnutí do nevědeckého počínání je nasnadě.

Ostražitý ovšem byl zřejmě i z dalších důvodů. Nebyl to jen předmět zkoumání, který se v tehdejších kulturněhistorických počinech často rozestřel do nebyvalé šíře, nýbrž nedůvěřivě sledoval též metodu, jakou kulturní historikové respektive mnozí představitelé německé *Geistesgeschichte* hodlali ve svém zkoumání postupovat. Je to ona výše zmíněná výtka, že se tito historikové často omezují příliš (či dokonce pouze) na intuitivní poznání. Sám se ji, jak jsme byli viděli, snažil takříkajíc udržet na uzdě, ač mnozí z jeho kolegů se jistě domnívali, že se mu to nepodařilo. Alespoň na teoretické rovině si však byl rizika přemíry intuitivního, přesnými pravidly historické vědy nespoutaného poznání vědom a snažil se mu ubránit. V tomto smyslu je srozumitelné, proč jej mohly odrazovat pasáže podobné těm z Frobeniovy *Paideumy*, kde autor kupříkladu odlišuje dvojí možné pojetí světa (*Weltauffassung*) či mohli bychom na tomto místě říci též dva způsoby zkoumání skutečnosti, pohledu na svět.¹³⁹ Mechanistické, které jednotlivé jevy zkoumá prostřednictvím jejich podřazování pod určité zákony či zákonitosti, vychází ze vztahu příčiny-účinku a vytváří systém těchto fenoménů; na druhé straně intuitivní, jež se snaží dle Frobenia ze skutečnosti vyzvednout pouze to podstatné, snaží se je spoluprožít (*mitzuerleben* – opět další z variací v době prvních desetiletí 20. století tak oblíbeného slovesa *erleben*), zamýšlí „zanořit se do vnitřní logiky vznikání, růstu, zrání“ (nebylo by překvapující, kdyby například právě zde Kalista cítil výrazně nádech onoho „vědeckého mysticismu“, jak o něm i v souvislosti s Frobeniovým jménem psal), kam se mechanistický pohled se svým systematickým a experimentálním přístupem nemůže vůbec dostat. Frobenius jasně upřednostňuje právě intuitivní přístup, stejně jako jej vidíme prakticky uplatňovaný v díle Spenglerově. Začteme-li se pak dále do těchto a podobných dobových textů, vystoupí Kalistův přístup

¹³⁹ L. FROBENIUS, *Paideuma*, s. 7–9.

zřetelně jako dosti odlišný, více uměřený, zarámovaný standardními postupy historické vědy, střídmější v cílech, jichž chce dosáhnout. Ač jeho literární styl není na mnoha místech vzdálený uměleckému vyjadřování a některé jeho teze jsou taktéž směle koncipovány, přesto jsou to díla – minimálně ve srovnání s výše uvedenými – postavená na pevnější a střízlivější půdě bližší řekněme přísnějšímu konceptu historické vědy.

Nebylo naším cílem zde reflektovat veškeré a takřka nekonečně rozsáhlé pole dějin kulturních dějin. Dotkli jsme se pouze určitého úzkého výseku, který však měl na mysli Zdeněk Kalista, když se snažil vymezit svůj koncept duchových dějin vůči kulturním dějinám a německé *Geistesgeschichte*, jak jim rozuměl on. Je nesporné, že Kalistovy výtky neplatí univerzálně a že by bylo třeba zkoumat vždy daného konkrétního autora a jeho koncepci a jemněji rozlišovat, v čem by se lišil od Kalistou proponovaných duchových dějin a v čem by jim naopak stál blízko. Ukázalo by se pak, že Spengler či Frobenius jsou mu skutečně mnohem více vzdáleni než takový Johan Huizinga, alespoň co se týče jeho slavného *Podzimu středověku*.

Dosti jinak by vypadalo srovnání s cestami, kterými se vydaly kulturní dějiny ve druhé polovině 20. století. Už jen z důvodu nesmírné šíře jejich rozpětí se zde na toto pole pouštět nebudeme. Můžeme zde snad jen poukázat, že na některé intence, které rezonovaly u tradičních kulturních dějin a které můžeme pozorovat i u námi sledovaných duchových dějin, navazují kulturní dějiny minimálně v některých svých proudech i ve své dnešní podobě. Jedním z nich je zájem o člověka v celé jeho plnosti a rozmanitosti jeho podstaty a působení. „Kulturní život“ se nevyčerpává pouze rozumovou stránkou lidského bytí, nýbrž zahrnuje člověka celého, jeho niterné prožitky, naděje, touhy, očekávání, emocionalitu a tělesnost stejně jako intelektuální život, uvědomovanou rovinu jeho bytí stejně jako fenomény neuvědomované.¹⁴⁰ A tento „kulturní život“ ve svých historických formacích má být historiky zkoumán a studován. Lidský život v celé jeho rozmanitosti má být předmětem zájmu historika a podle toho to má být

¹⁴⁰ Friedrich JAEGER – Burkhard LIEBSCH (Hrsg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften, Bd. 1, Grundlagen und Schlüsselbegriffe (Einführung)*, s. XII–XIII; Friedrich JAEGER – Jörn RÜSEN (Hrsg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften, Bd. 3, Themen und Tendenzen, (Einführung)*, s. X.

také „žitá kultura“, o kterou má jít historické vědě.¹⁴¹ Člověk, výkon jeho života v celé škále jeho možných realizování byl nakonec klíčovým zájmem i pro duchové dějiny v jejich tradičním rozvrhu, krystalicky to můžeme sledovat u Wilhelma Diltheye společně s návazností na filozofii života konstituující se od druhé poloviny 19. století, na což poukážeme ve čtvrté kapitole této práce.

Nekonečnému moři zájmu kulturních dějin může asi jen zčásti konkurovat záběr německé *Geistesgeschichte* či anglofonních intelektuálních dějin. Abychom tomuto moři dali přeci jen trochu vymezenější hranice, přejdeme v následujícím textu k dalšímu historiografickému směru, jehož předmět zkoumání je již přeci jen přehlednější. Výše jsme naznačili, že kulturní dějiny nezapomněly ani během svého vývoje ve druhé polovině 20. století zahrnout do svého pojednání rovněž rovinu neuvědomovaných fenoménů. Pro dějiny mentalit se tato rovina stane neodmyslitelnou základnou a východiskem.

3.4 *Dějiny mentalit*

Blízko duchovým dějinám stojí také *dějiny mentalit*. Jedná se o velmi často diskutovaný směr. Není tudíž třeba jej tu opět komplexně charakterizovat.¹⁴² I

¹⁴¹ Srv. Friedrich JAEGER – Burkhard LIEBSCH (Hrsg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften, Bd. 1, Grundlagen und Schlüsselbegriffe (Vorwort)*, s. VII.

¹⁴² K dějinám mentalit v nedávné době srv. např. Martina KESSEL, *Mentalitätengeschichte*, in: Christoph Cornelißen (Hrsg.), *Geschichtswissenschaften. Eine Einführung*, Frankfurt am Main 2004, s. 235–246. Dále srv. Peter BURKE, *Francouzská revoluce v dějepisectví*, Praha 2004 či Peter BURKE, *Variety kulturních dějin*, Brno 2006, s. 169–188. Z klasických francouzských reflexí dějin mentalit lze zmínit mimo jiné Georges DUBY, *L'histoire des mentalités*, in: *L'histoire et ses méthodes. Encyclopédie de La Pléiade*, Paris 1961, s. 937–966; Jacques LE GOFF, *Les mentalités. Une histoire ambiguë*, in: Jacques Le Goff – Pierre Nora (ed.), *Faire de l'histoire, vol. 3 (Nouveaux objets)*, Paris 1976, s. 76–94; Philippe ARIÈS, *L'histoire des mentalités*, in: *La nouvelle histoire*, Jacques Le Goff (sous la dir.), Paris 1988, s. 167–190; Srv. lze také antologie vybraných textů k dějinám mentalit: Christian DELACROIX – François DOSSE – Patrick GARCIA, *Histoire et historiens en France depuis 1945*, Paris 2003, s. 114–117, 132–158; Ulrich RAULFF (Hrsg.), *Mentalitäten-Geschichte*, Berlin 1987; srv. také tematické číslo *Revue de synthèse* 104, juillet–décembre 1983, n°111–112 (*Journée „Histoire des sciences et mentalités“*),

v jeho případě existují diskuze nad jeho povahou, zdali se jedná o více méně vyprofilovanou historiografickou subdisciplínu či spíše o širší myšlenkový proud v historické vědě, jenž se nenechá sevřít do jistých pevně stanovených hranic. Většina interpretů se shoduje na tom, že jeho počátky – alespoň ve frankofonním prostoru – sahají zejména ke jménům Marca Blocha, Georgese Lefebvra¹⁴³ a v obzvláštní míře Luciena Febvra. Bývá také odkazováno na Henriho Berra. Často se poukazuje na Febvrem zavedený pojem *ouillage mentale* a Febvrovu knihu *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais* (1942), kde se autor táže, zdali mohl být Rabelais nevěřícím v tom smyslu, jak takovému výrazu rozumíme dnes, a dochází k závěru, že již samotná *ouillage mental* (mentální výbava) Rabelaisovy doby by něco takového vůbec neumožňovala. Jedná se tedy o cosi, co je svázáno s myšlením člověka sledované doby a ovšem také s jazykem, v němž se toto myšlení vyjadřuje a který ovšem současně toto myšlení také spoluutváří.¹⁴⁴

zde pak zejména Roger CHARTIER, *Histoire intellectuelle et histoire des mentalités. Trajectoires et questions* (s. 277–307), Jacques ROGER, *Histoire des mentalités. Les questions d'un historien des sciences* (s. 269–276), André BURGÈRE, *La notion de „mentalité“ chez Marc Bloch et Lucien Febvre. Deux conceptions, deux filiations* (s. 333–348), Jacques LE GOFF, *Histoire des sciences et histoire des mentalités* (s. 407–414). Srv. též heslo *Mentalités* z pera Jacquese Revela in: *Dictionnaire des sciences historiques*, André Burguière (sous la dir.), Paris 1986, s. 450–457. Viz též zajímavý soubor textů Ulrich RAULFF (Hrsg.), *Vom Umschreiben der Geschichte. Neue historische Perspektiven*, Berlin 1986. Z českých interpretů dějin mentalit z knižních publikací srv. například Veronika STŘEDOVÁ, *Počátky formování konceptu dějin mentalit v české historiografii*, Praha 2008.

¹⁴³ Srv. například Louis TRÉNARD, *Georges Lefebvre, précurseur de l'histoire des mentalités*, *Annales historiques de la révolution française* 237, 1979, s. 411–424. Lefebvre je sem řazen zejména díky své knize *La Grande Peur de 1789*, Paris 1932.

¹⁴⁴ „[...] le problème de savoir quelle netteté, quelle pénétration, finalement quelle efficacité (à notre estime, s'entend) pouvait avoir la pensée d'hommes, de Français qui, pour spéculer, ne disposaient encore dans leur langue d'aucun de ces mots usuels qui reviennent d'eux-mêmes sous nos plumes dès lors que nous commençons à philosopher — et dont l'absence n'implique pas seulement gêne, mais vraiment déficience ou lacune de pensée [...] Ni absolu, ni relatif; ni abstrait ni concret; ni confus ni complexe; ni adéquat, que chérira Spinoza, mais en latin; ni virtuel qu'emploiera Chapelain, mais aux alentours de 1660; ni insoluble, intentionnel, intrinsèque, inhérent, occulte, primitif, sensitif, tous mots du XVIII^e siècle; ni transcendantal qui ornera vers 1698 les périodes de Bossuet: aucun de ces mots que je cite au hasard, d'après les dictionnaires et Brunot, n'appartient au vocabulaire des hommes du XVI^e siècle; disons, pour fixer

Skutečnost, že dějiny mentalit stojí blízko duchovým dějinám, implicitně vystupuje mimo jiné z pozoruhodné studie Rogera Chartiera *Histoire intellectuelle et histoire des mentalités* (1982), jež nám zde poslouží jako východisko pro několik postřehů ke vztahu dějin mentalit a duchových dějin.¹⁴⁵ Samotné variace názvu v různých jazykových mutacích tohoto Chartierova textu naznačují, že potíže činí již samotné pojmenovávání historiografických směrů a subdisciplín nehledě pak na jejich vlastní vymezení. Pro nás je obzvláště pozoruhodné, že anglický termín *intellectual history* případně jeho francouzský ekvivalent *histoire intellectuelle* přeložil německý překladatel jako *Geistesgeschichte*. I v anglické variantě užil v textu na jednom místě výraz *Geistesgeschichte*, aniž by však jejich podobu v německy mluvícím prostoru dále rozvedl. V první části textu *První představitelé Annales a intelektuální historie* pak již hovoří o *intelektuálních dějinách* (*intellectual history, histoire intellectuelle*), přičemž německý překladatel opět a podle mého názoru ne zcela šťastně tento výraz nahradil německým *Geistesgeschichte*. Budí se tak totiž dojem, že se Chartier ve velké míře vztahuje právě k německé tradici *Geistesgeschichte*. On sám ji sice také zahrnoval do širokého celku myšlenkového proudu v dějepisectví, vůči němuž se následně vymezoval Febvre, Panofsky i jiní, ovšem v textu nevymezil jasně, co jí vlastně míní. Ukazuje se to také na absenci

les idées, au plus riche de tous, au vocabulaire de Rabelais.“ Lucien FEBVRE, *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, Paris 1947, cituji dle zdigitalizovaného vydání dostupného na: http://classiques.uqac.ca/classiques/febvre_lucien/probleme_incroyance_16e/febvre_incroyance.pdf, s. 368.

¹⁴⁵ Poprvé otištěno pod názvem *Intellectual History or Sociocultural History? The French Trajectories*, in: Dominick LaCapra – Steven L. Kaplan (ed.), *Modern European Intellectual History. Reappraisals and New Perspectives*, Ithaca–London 1982, s. 13–46. Následně byl text publikován ve francouzské mutaci jako Roger CHARTIER, *Histoire intellectuelle et histoire des mentalités. Trajectoires et questions*, Revue de synthèse 104, juillet–décembre 1983, n°111–112, s. 277–307. Znovu pak otištěno in: TÝŽ, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Paris 1998, s. 27–67. Studie vyšla též v německém překladu jako součást výše uvedené knihy *Modern European Intellectual History*, a to pod názvem *Geistesgeschichte oder histoire des mentalités?*, in: Dominick LaCapra – Steven L. Kaplan (Hrsg.), *Geschichte denken. Neubestimmungen und Perspektiven moderner europäischer Geistesgeschichte*, Frankfurt am Main 1988, s. 11–44. Nakonec v poslední době došlo i na český překlad jako Roger CHARTIER, *Intelektuální historie a dějiny mentalit*, in: Týž, *Na okraji útesu*, Červený Kostelec 2010, s. 25–60.

uvedení konkrétních příkladů německy hovořících historiků. Uvádí zde vlastně jediné jméno, totiž Jacoba Burckhardta a jeho práci s pojmem ducha doby. Tím nám však situaci příliš neulehčuje.

Pojem intelektuálních dějin v první části Chartierovy studie je autorem chápán skutečně velmi široce, přičemž lze shledat jistou návaznost na pojetí intelektuálních dějin v této disertační práci. Na počátku totiž odlišil (dodejme, že text byl stvořen pro konferenci na Cornellově univerzitě v USA) *intellectual history* svázanou mimo jiné se jménem Perryho Millera a *history of ideas* Arthura Lovejoye. Pak však začíná pracovat s široce pojatými intelektuálními dějinami, vůči nimž se dle Chartiera vymezil zmíněný Febvre spolu s Panofským. Pokud bychom Febvra chápali ať už jako jednoho z nejdůležitějších kořenů pozdějších dějin mentalit či přímo jako jednoho z jejich zakladatelů, může nám odlišení jeho pozice vůči Chartierem předpokládanému stanovisku intelektuálních dějin pomoci při srovnání dějin mentalit a duchových dějin, jak s nimi pracuje tato disertační práce. Celou věc navíc komplikuje jméno Panofského, kterému je věnována zvláštní pozornost v této práci v následující podkapitole a který je zde chápán jako významný představitel právě duchových dějin.

Chartier nejprve na Febvrovi vyzdvihuje jeho distancování se vůči „tradičním kategoriím dějin idejí“ a zmiňuje zde pojmy jako renesance, reformace, humanismus.¹⁴⁶ Má zde na mysli tedy historie velkých „intelektuálních hnutí“. Jako druhé podstatné Febvrovo vymezení se vůči „klasickým intelektuálním dějinám“ vidí stanovisko, že nelze odvozovat velké společenské změny z určitých vybraných „voluntaristických myšlenek“ (*pensées volontaristes*). Intelektuální dějiny byly Febvrem kritizovány, že izolují ideje či myšlenkové systémy od ostatních oblastí skutečnosti, například společenského života a že tak neosvětlují podmínky, jimiž byly ideje spoluurčeny. Následně Chartier přidává k Febvrovu jménu Erwina Panofského a pro ně společně shrnuje tři rysy, jimiž se významným způsobem odlišili od domnělých tradičních intelektuálních dějin: 1) předpoklad vědomého a zřetelného vztahu mezi záměry duchovních tvůrců a jejich díly, výtvoř; 2) vykázaní duchovní tvorby (*création intellectuelle*) zcela do prostoru pouhé individuální vynalézavosti (*seule inventivité individuelle*) a s tím spojená premisa existence svobody tvůrčího jedince, zde zjevně ve smyslu nepodmíněnosti okolím, vnějšími podmínkami,

¹⁴⁶ R. CHARTIER, *Intelektuální historie a dějiny mentalit*, s. 28.

společností, kolektivními představami a podobně; 3) vysvětlení shod (*concordances*) mezi rozmanitými oblastmi duchovní tvorby určité doby buď na tom základě, že se sleduje, co a jak bylo převzato a jaké vlivy mezi nimi existovaly nebo poukazováním na existenci určitého ducha doby (*esprit du temps*), „ensemble composite de traits philosophiques, psychologiques et esthétiques“ („nesourodý soubor filozofických, psychologických a estetických znaků“). Je zjevné, že dějiny mentalit, jak jim chce rozumět Chartier ve druhé části své studie (*Histoire des mentalités/Histoire des idées*) a jež se konstituovaly ve frankofonním prostředí zejména od šedesátých let 20. století, právě tyto tři uvedené charakteristiky nepřijaly a ve větší či menší míře představovaly jistý protipól vůči nim. Vezměme nyní postupně jeden bod za druhým a podívejme se, jak si vůči nim stojí duchové dějiny (*Geistesgeschichte*) v jejich německy mluvící variantě přibližně od počátku 20. století včetně Kalistovy koncepce a případně také pozdější dějiny mentalit zejména ve frankofonním prostoru.

Ad 1. Premisa uvědomovaných intencí historických aktérů-duchovních tvůrců (ať již v jakékoliv oblasti vědomého lidského konání) a porozumění jejich výtvorům jakožto vědomého a relativně neproblematického vyústění předchůdných záměrů rozhodně neplatí jako obecný význak duchových dějin (*Geistesgeschichte*), jak se konstituovaly v německy mluvícím prostředí v prvních desetiletích 20. století,¹⁴⁷ a neplatí každopádně ani pro Kalistu, ač se můžeme dále přít o podíl vědomého a nevědomého v jeho historické metodologii. Kalista rozhodně věnuje veliký prostor právě individuálně neuvědomovaným fenoménům. Ostatně již samotný jeho akcent na zasazování fenoménů do širšího kontextu doby jde nad rámec jednoduchého vyplývání výtvorů dějinných aktérů z jejich záměrů. Rovněž nesporně nelze tuto uvědomovanost podkládat dějinám idejí v rozvrhu Arthura Lovejoye a jeho pokračovatelů. Již první z případů *unit-ideas*, jež uvádí Lovejoy ve své programové stati, jsou, jak jsme ukázali výše, předpoklady a nevědomé mentální zvyky (*mental habits*).¹⁴⁸ Přirozeně dějiny mentalit v jejich francouzské podobě od šedesátých let také nestavěly svůj historický postup na takovém stanovisku, ba právě naopak.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Srv. například Hans FEHR, *Mehr Geistesgeschichte in der Rechtsgeschichte*, *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 5, 1927, s. 1–8, zde s. 1.

¹⁴⁸ Podrobněji srv. v této práci podkapitolu „Intellectual history“.

¹⁴⁹ Srv. například G. DUBY, *L'histoire des mentalités*, zejména s. 939–957.

Ad 2. Druhý bod souvisí s prve uvedeným. I zde by německá Geistesgeschichte a nakonec i Kalista nebyli přiřaditelní jednoduše na tu či onu stranu. Chartier zde opakuje základní intenci prvního bodu, totiž předpoklad existence jedinců, kteří, jak zdůrazňuje zde, v sobě svobodně utvářejí určité záměry, které pak realizují ve svých dílech, výtvorech (duchovních). Opět lze argumentovat tím, že duch doby, zvláště chápu-li jej jako jistý agens v dějinách, by narušoval jednoduchou představu o svobodě vytváření záměrů člověka, a to v individuálním smyslu, a jejich uskutečňování. Ostatně duch doby je termín, k němuž se vyjadřuje Chartier v následujícím, posledním třetím bodu.

Ad 3. Chartier se zde dotýká podstatného rysu, který je skutečně společný pro Geistesgeschichte i Kalistovy duchové dějiny, totiž předpokladu souvislosti rozmanitých sfér duchovních výtvorů v určité době. Zde pak v jedné z poloh vystupuje duch doby jako ten, který produkuje tuto jednotu, tuto jakousi stejnorodost nejrozmanitějších (duchovních) fenoménů určité epochy. Zde je třeba dát Chartierovi do velké míry za pravdu. Termín „duch doby“ byl sice v 19. a ještě v prvních desetiletích 20. století u historiků dosti oblíben. V duchových dějinách pak nabyl navíc zvláštního významu. Naznačme jen, že by bylo možné přít se o to, do jaké míry je *duch doby* chápán spíše právě jen jako manifestace oné jednoty v rozmanitosti a do jaké míry je to on, kdo tuto jednotu působí. Zde by záleželo ve velké míře již vždy na konkrétním historikovi duchových dějin, jakým způsobem duchu doby rozuměl.¹⁵⁰ Obecné pravidlo tu pravděpodobně spíše neshledáme.

Zůstává trochu otázkou, co tedy přesně myslel Chartier pod pojmem intelektuálních dějin. V prvních dvou uvedených charakteristikách by s námi definovanými duchovými dějinami zejména v jejich německé podobě a v Kalistově rozvrhu rozhodně plně nekorespondovaly, ve třetím bodě by se jim blížily mnohem více.

¹⁵⁰ Hans-Joachim Schoeps pro duchové dějiny předpokládal spíše takové pojetí ducha doby, který „ohne tragendes Gesamtbewusstsein und ohne tragende Gesamtperson besteht, manifestiert er sich immer nur in der Gemeinsamkeit der Repräsentation, als das Gemeinsame in der Mannigfaltigkeit...Daher lässt sich der Zeitgeist auch nie fixieren und definieren, sondern nur in seinen Erscheinungsformen charakterisieren.“ Hans-Joachim SCHOEPS, *Was ist und was will die Geistesgeschichte*, s. 27.

Neměli bychom také zapomenout na další podstatný moment, jímž se vyznačují Geistesgeschichte i Kalistovy duchové dějiny a jehož genealogii budeme zčásti sledovat v pojednání myšlenkové tradice, na niž tyto směry navazovaly, totiž na „historistický“ rys vycházející ze studované doby samotné, snažit se porozumět sledovanému fenoménu na podkladě jeho vlastní doby. Jistěže toto není pro dobu první poloviny 20. století vůbec původní myšlenka. Je to však rys, který v duchových dějinách hluboce rezonoval a který našel taktéž významný ohlas právě třeba u Luciena Febvra a promítl se také v pozdějších francouzských dějinách mentalit. Zaznívá zde opět jedna z tradičních dichotomií v historické vědě, totiž vztah jednotlivého a obecného, otázka po podmíněnosti konkrétního fenoménu (příčemž jedním z případů zde může být člověk-jedinec se svým svobodným konáním) obecnějšími podmínkami a podmíněnostmi jej obklopujícími, tedy otázka po poměru doby a individua, jak ji v našem českém kontextu patrně nejprosluleji formuloval již Jaroslav Goll.¹⁵¹ Jedna ze základních intencí Febvrova díla je pak stanovisko, že položíme-li na jednu pomyslnou misku vah jedince a na druhou společnost, skupinu, ale můžeme sem dosadit také specifický Febvrův termín *outillage mental, langage*, prostě obecnější rámce jedince obklopující, pak jednoznačně převáží tato posledně jmenovaná strana.

Febvre to vyjadřuje na mnoha místech mnoha různými způsoby a v různých odstínech. Tak hovoří o nebezpečí pro historika z největších, totiž anachronismu ve smyslu projektování člověka v jeho přítomném stavu, s jeho aktuálními city, myšlenkami, představami, hodnotami atd. do minulosti¹⁵² či na jiném místě o něm mluví jako o „hříchu všech hříchů, hříchu neodpustitelném“. Musíme se vyvarovat projekcí našich hodnot, představ, myšlenek, citů atd. do hodnot, představ, myšlenek, citů epoch minulých, respektive nesmíme přenášet „způsoby chtění, cítění, myšlení, přesvědčení“ (*façons de vouloir, de sentir, de*

¹⁵¹ Jaroslav GOLL, *Dějiny a dějepis*, Athenaeum, prosinec 1888 a leden 1889, s. 73–77 a s. 93–103, zde pak zejména s. 94 při vymezování pole pro sociologii a historii.

¹⁵² „[...] *anachronisme d'hommes qui se projettent, tels qu'ils sont, dans le passé, avec leurs sentiments, leurs idées, leurs préjugés intellectuels et moraux, [...]*“ Lucien FEBVRE, *Une vue d'ensemble. Histoire et psychologie*, in: Týž, *Combats pour l'histoire*, Paris 1952, cituji dle zdigitalizovaného vydání z roku 1992, dostupného na: http://classiques.uqac.ca/classiques/febvre_lucien/Combats_pour_lhistoire/febvre_combats_pour_histoire.pdf, s. 214. Původně Febvre text publikoval jako *La psychologie et l'histoire* (1938) v VIII. svazku Encyclopédie Française.

penser et croire) do způsobů téhož v minulých dobách, kterým podléhali dějinní aktéři, jimž chceme jako historikové porozumět.¹⁵³ Nebo když charakterizuje *langage* a *ouillage* jako dva hlavní činitele působení společnosti na individuum.¹⁵⁴ Ukazuje se to zřetelně také ve Febvrových biografických dílech, kde hlavní hrdiny záměrně líčí ve velké míře jako výslednice obecnějších (dobových, společenských) nutností. Je tomu stejně tak v jeho *Martinu Lutherovi* (1928)¹⁵⁵ jako nakonec i ve známějším *Rabelaisovi*, kde základní intence díla, totiž prokázat mimo jiné prostřednictvím pojmu *ouillage mental*, že Rabelais nemohl být bezvěrec v dnešním slova smyslu, odpovídá důrazu na obecnější struktury určující myšlení, jednání, cítění jednotlivce. Nakonec o této své knize Febvre sám píše, že nejde o rabelaisovskou monografii, nýbrž o pokus vystihnout ducha francouzského 16. století.¹⁵⁶ Přirozeně také pozdější dějiny mentalit ve frankofonním prostoru, můžeme-li zobecnit, vždy zdůrazňovaly obecné rámce, struktury (myšlení, cítění atd.) obklopující individuum a vykonávající na něj klíčový vliv.

Další zajímavou a důležitou spojnicí historického myšlení Febvra, pozdějších dějin mentalit, německé *Geistesgeschichte* a Kalisty je rozšíření zorného pole také na neracionální složky lidského jednání. Ať již je to německá tradice *Geistesgeschichte* navazující v tomto ohledu na Diltheyova „celého člověka“ (cítícího, chtějícího a ne pouze racionálně uvažující substanci), či náš Zdeněk Kalista opakující vlastně totéž nebo nakonec Febvre i navazující dějiny mentalit. Vzpomeňme na pojmy *vie affective* a *sensibilité* objevující se u Febvra a

¹⁵³ L. FEBVRE, *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, s. 32.

¹⁵⁴ L. FEBVRE, *Une vue d'ensemble*, s. 210.

¹⁵⁵ „[...] montrer comment, sous la pression de quelles circonstances, son élan premier dut s'amortir et s'infléchir son tracé primitif ; poser ainsi, à propos d'un homme d'une singulière vitalité, ce problème des rapports de l'individu et de la collectivité, de l'initiative personnelle et de la nécessité sociale qui est, peut-être, le problème capital de l'histoire : tel a été notre dessein.“ Lucien FEBVRE, *Un destin. Martin Luther*, Paris 1928, cituji podle zdigitalizovaného vydání na základě 4. vydání, Paris 1968, dostupné na webu: http://classiques.uqac.ca/classiques/febvre_lucien/destin_martin_luther/febvre_martin_luther.pdf, s. 8.

¹⁵⁶ „Ce n'est pas, en d'autres termes, une monographie rabelaisienne. C'est, en intention, et dans son ambitieuse modestie, un essai sur le sens et l'esprit de notre XVI^e siècle.“ L. FEBVRE, *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, s. 28.

na ně odkazující *emoce (émotions)*.¹⁵⁷ V této souvislosti nakonec nepřekvapí, že zde Febvre odkazuje na jméno, jež nám v této souvislosti pravděpodobně tane na mysli, totiž na Johana Huizingu, na nějž se odvolávají i další představitelé mladších dějin mentalit.¹⁵⁸ Francouzské dějiny mentalit ve druhé polovině 20. století pak budou přistupovat k termínu *mentalita* vpravdě v širokém výměru, který lze skutečně opsat stejně rozlehlým francouzským výrazem užívaným taktéž v souvislosti s dějinami mentalit – *vie intérieure*.

Lze tedy pozorovat množství spojnic mezi námi postulovanými duchovými dějinami a kořeny dějin mentalit zejména v osobě Luciena Febvra a nakonec i jejich následným rozvinutím. Bylo by však možné zobecnit alespoň některé důležité rysy, jimiž by se od sebe lišily? Pokud bychom se ještě jednou vrátili k Chartierovu textu, autor svým způsobem opakuje to, co nastínil v prvních dvou bodech Febvrovy a Panofského kritiky „klasických“ intelektuálních dějin. Chartier vůči sobě staví kolektivní mentalitu vystupující jako dějinný faktor, podmiňující představy jednotlivců, jimi samotnými ovšem neuvědomovanou, a na druhou stranu klade ideje, jak jim podle něj rozumí „klasické intelektuální dějiny“, tedy jako vědomý výtvar individuálního ducha. Zde bych se Chartierem opět spíše nesouhlasil, respektive dal bych mu za pravdu jen v určitém ohledu. Vždy bude záležet na tom, co si pod „klasickými intelektuálními dějinami“ představím a jaký soubor historiků do nich zahrnu. Není to však problém pouze Chartiera, jenž v jím postulované dichotomii dějin idejí (intelektuálních dějin) a dějin mentalit velmi pravděpodobně navazuje na Le Goffovo totožné rozlišení. Le Goff, stejně jako Chartier, nerozvedl dále, koho řadí pod jím deklarované dějiny idejí. Jako klíčový rozdíl mezi nimi spatřuje fakt, že tyto se zajímají o samotné myšlenky, zejména přirozeně elit, kdežto dějiny mentalit předpokládají jako prvotní obecnější mentality, z nichž se teprve konkrétní myšlenky rodí.¹⁵⁹ Mentalita se dle něj vyznačuje (tak jako podle většiny dalších představitelů klasických dějin mentalit) tím, že je vždy společná pro více lidí, je tím, co má

¹⁵⁷ Lucien FEBVRE, *Comment reconstituer la vie affective d'autrefois? La sensibilité et l'histoire*, in: Týž, *Combats pour l'histoire*, s. 220–237 (Prvně vyšlo jako *La sensibilité et l'histoire. Comment reconstituer la vie affective d'autrefois?*, *Annales d'histoire sociale* 3, 1941, n° 1–2, s. 5–20), k emocím srv. s. 222an.

¹⁵⁸ Tamtéž, s. 226an; J. LE GOFF, *Les mentalités*, s. 86; P. ARIÈS, *L'histoire des mentalités*, s. 169.

¹⁵⁹ J. LE GOFF, *Les mentalités*, s. 89.

jedinec společně s dalšími jedinci určité skupiny, třídy a podobně, něčím, co může sdílet král s posledním poddaným atd. Ovšem současně zdůrazňuje, a v tomto bodě by bylo možné spatřit určitý rozdíl dějin mentalit vzhledem k podobě německé Geistesgeschichte prvních desetiletí 20. století, že totiž neexistuje v určité době jedna jediná mentalita, nýbrž vždy jich je více. Jeden a tentýž člověk se podílí na více mentalitách (Le Goff zde uvádí příklad Ludvíka XI – jeho politická mentalita byla moderní, kdežto náboženská velmi tradiční).¹⁶⁰ V této souvislosti se Le Goff zčásti vymezuje vůči Erwinu Panofskému (i tu se ukazuje, že Panofského jméno ve frankofonní oblasti bylo určitým způsobem stále reflektováno, i když mnohdy šlo spíše pouze o zběžnou znalost). A zde bychom také mohli shledat onu odlišnost, kdy se tradiční Geistesgeschichte často ptala právě na obecného ducha doby a s tím související obecně platné struktury myšlení, cítění lidí dané epochy, kdežto Le Goff již takto postulované struktury a s nimi i mentality považuje za příliš obecně formulované. Zde však šel také pozdější vývoj německých duchových dějin ve druhé polovině 20. století podobným směrem odklonu od příliš široce koncipovaných zkoumání rozlehlých historických epoch.

Velký, ne-li jeden z klíčových problémů se ukazuje na pojmu *mentalita*. Ne náhodou duchové dějiny zápasí podobně s určitou vágností pojmu *duch doby*. Bude vždy záležet na tom, co vše zahrneme do pojmu *mentalita* a jak jí budeme rozumět. Většinou bývá chápána dosti široce, což je podmíněno mimo jiné již latinským prapředkem, totiž výrazem *mens*. Přirozeně se historik nebude pokaždé pouštět do důkladných filozofických rozborů toho, co rozumí pod pojmem (lidské) myslí. Pak ovšem zůstává tento pojem ne zcela vyjasněn a vejde se do něj tudíž mnoho. U většiny francouzských historiků sledovaného směru se již v jeho počátcích, jak jsme četli výše třeba u Febvra, setkáme s tím, že se hodlají zabývat (mimo jiné) způsoby chtění, cítění, myšlení, přesvědčení. Nakonec jaký lidský výtvar by určitým, ať již jakýmkoliv, způsobem neprošel lidskou myslí, nebyl na ni nějakým způsobem navázán? Co by tedy – nehledě na čistě přírodní jevy – mělo být vyřazeno z pojednání dějin mentalit? Na jednom rysu by se patrně většina interpretů shodla, totiž že dějiny mentalit se nezajímají (či primárně nezajímají) o to uvědomované, o myšlenky, nakolik jsou člověkem – svým nositelem – reflektovány, o představy člověka, nakolik si je jich vědom a v tomto

¹⁶⁰ J. LE GOFF, *Les mentalités*, s. 88.

smyslu, jak jsme viděli u Chartiera i Le Goffa, pak také vymezují dějiny mentalit vůči dějinám idejí, respektive intelektuálním dějinám v jejich interpretaci. Zde ovšem musíme jedním dechem dodat, že rys uvědomovanosti, jak jsme to již naznačili výše, patrně nebude moci sloužit jako diferencující význak dějin mentalit a německých duchových dějin, respektive anglofonních intelektuálních dějin. Lovejoyovy *unit-ideas*, Panofského *mental habits* a vůbec *duch doby* v tolikerých tehdejších pojednáních rozhodně rys uvědomovanosti nevykazují, ba spíše naopak.

Stejně tak si nevystačíme s odkazem na Le Goffova slova, že pro dějiny mentalit historie není o „objektivních fenoménech“, nýbrž o představách, reprezentacích těchto fenoménů v naší mysli.¹⁶¹ Táž intence je přítomna i v duchových dějinách, kupříkladu u Kalisty zcela explicitně.

Pro německé duchové dějiny, Kalistu i americké intellectual history by pak snad bylo možné zobecnit, že u nich nebyl tak silně přítomen sociální či sociologický prvek, na který upozorňoval již například Febvre, jak jsme viděli výše, či Bloch.¹⁶² Dále by snad bylo možné shledat – jde ovšem o velké zobecnění – určitou odlišnost v důrazu, jaký zejména dějiny idejí, jak jsme viděli například u Lovejoye, kladou na oblast myšlení v užším slova smyslu. Ne že by eliminovaly ze svého pojednání oblast afektivní, ony pomyslné „způsoby cítění, chtění, představivosti“, oblast pudovou a další podobné, přesto je akcent na sféru myšlení, filozofických idejí velmi silný. Podíváme-li se na konkrétní příklady, na něž jsme narazili výše, jako příznačná se nám bude jevit například vzdálenost Lovejoyova konceptu *velkého řetězu bytí, principu lineární gradace* a podobně od Arièsova *pocitu dětství (sentiment de l'enfance)* či Delumeauova *strachu*.¹⁶³ Položíme-li na jednu stranu témata jako je strach, dětství, očištění, manželství a na stranu druhou princip plnosti, myšlení kontinuity, princip usmiřování protikladných možností, již zde vidíme patrný rozdíl. V tomto ohledu by však tak výrazná vzdálenost neplatila pro velkou část proudu německých duchových dějin,

¹⁶¹ „Histoire non pas des phénomènes ‚objectifs‘ mais de la représentation de ces phénomènes.“ J. LE GOFF, *Les mentalités*, s. 86.

¹⁶² „[...] la pensée du milieu, irrésistible et contraignante. En d'autres termes, la société est pour l'homme une nécessité, une réalité organique.“ L. FEBRE, *Une vue d'ensemble*, s. 210.

¹⁶³ Philippe ARIÈS, *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris 1960; Jean Delumeau, *Strach na západě ve 14.–18. století. Obležená obec, I.–II.*, Praha 1997 a 1999.

shledávajících své kořeny povětšinou u Diltheye (vzpomeňme na jeho „celého člověka“) ani pro Kalistu. Stačí si vybavit Kalistovu vůbec první větu první kapitoly z *Cest historikových*: „Základem každé tvůrčí existence je vědomí.“ Toto vědomí je tvořeno jistým souborem představ, jež Kalista charakterizuje jako „nejrůznější zjevy niterné, zahrnuje v to jak prosté pocity, tak i myšlenky, city a projevy volní, takže předmětem vědomí může být jak svět vnější, který poznávám či znám, tak já sám se svými rozličnými stavy duševními – stísněností, nechutí, radostí, touhou atd. [...]“¹⁶⁴

Snad by bylo možné určité odlišnosti hledat nikoliv pouze v tom, jaké fenomény berou v potaz (tyto se, jak vidíme, namnoze kryjí), nýbrž za jakým účelem na ně stáčí pohled, v jakém kontextu je pojednávají, proč se jimi zabývají a co na nich chtějí ukázat. Tu bych řekl, dovolíme-li si opět velké zobecnění, že rozdíl mezi dějinami mentalit a duchovými dějinami, intelektuálními dějinami i Kalistou vytane již zřetelněji. Lovejoyovi nejde primárně o zjištění a popsání určitých duchovních či chcete-li duševních fenoménů, jako je lidský strach, chápání dětství ve středověku, představa smrti či očistce jako taková. Neznamená to, že by se jich ve svých dílech nemohl dotknout. Jeho záměr však míří jinam. Fascinují jej povětšinou určité koncepty, ideje, které nelze jednoduše sevřít do jedné určité představy, jako je třeba představa Boha. Jedná se o složitější konstrukce (jakou je eminentně vícekrát zmíněný *velký řetěz bytí*), které se nám nenabízejí samy o sobě, nýbrž které je třeba v historii teprve hledat (jakým způsobem je lze najít, je jiná, ovšem pro historickou metodologii rozhodně ne nepodstatná otázka) a pak dosti obtížně prokazovat. Stejně tak Panofského, alespoň pokud mu správně rozumím, okouzluje hledání hlubinných vnitřních analogií mezi zdánlivě nesourodými oblastmi skutečnosti. Pozoruhodné je, jak často na něj historikové francouzských dějin mentalit odkazují, aniž by jej však, dodejme, přímo uvedli jako jednoho z explicitních představitelů dějin mentalit. Panofsky dokonce užívá termínu *mental habit* přímo vybízejícího k vřazení do rámce dějin mentalit. Přesto se stále jeví jako problematické chtít Panofského jednoduše chápat jako historika mentalit. Ale proč?

Podívejme se nejprve k Panofského studii *Gotická architektura a scholastika*, již budeme věnovat zvláštní pozornost ještě v podkapitole „Duchové dějiny, intelektuální dějiny a Geistesgeschichte ve vztahu k dějinám umění:

¹⁶⁴ Z. KALISTA, *CHM, CH*, s. 25.

Případová studie“.¹⁶⁵ Panofsky se na jednu stranu táže po *mental habits* a nachází jako jeden z nich, jak ještě detailněji ukážeme, *touhu po objasnění*. Zde se jedná o jakýsi stav či tendence mysli a v tomto smyslu by mohlo jít i o dějiny mentalit. Obsah a hloubka této studie se však nevyčerpává prostě tím, že by Panofsky více či méně intuitivně došel k tomuto konstatování, nýbrž podstatná část díla se věnuje zkoumání a prokazování *vnitřních analogií (intrinsic analogies)*, na nichž pak lze také doložit, že v postulované epoše existuje určitá jednota (*unity*).¹⁶⁶ V tom podle mého názoru spočívá originalita a síla tohoto textu. Pokud by Panofsky zůstal u konstatování určitých *mental habits*, jako například *touhy po objasnění* či u *přijetí a smiřování protikladných možností (concordantia)*, pozbyla by studie podstatně, ne-li zcela, svého významu spočívajícího právě v důkladném rozklíčování mnohdy pomalu neuvěřitelných spojitostí, vazeb v tomto případě mezi uměním a myšlením. Smyslem toho všeho je pak mimo jiné prokázat, že ve sledované době existuje jistá jednota. Současně však získává čtenář podnětné a hluboké vhledy do širokých oblastí výtvorů lidského ducha tehdejší doby.

Podobně je tomu s texty, v nichž Panofsky zakládá své pojetí *ikonologie*.¹⁶⁷ Třetí rovina *vnitřního významu* čili *obsahu (intrinsic meaning, content)* v sobě zahrnuje základní postoje národa, obecné tendence doby, sdílená filozofická či náboženská stanoviska, ale nakonec i osobnost autora díla, které hodlám ikonologicky interpretovat. Je to tedy skutečně navýsost syntetizující pohled, který by mělo ikonologické porozumění provést, pohled, jehož horizont dovede být snad ještě širší, než jaký otevírají dějiny mentalit. To neznamena, že by jeden nebo druhý směr či historik byl již proto blíže pravdě či jí „obsáhl“ více. Spíše nám jde o to ukázat, že Panofsky sice bere v potaz fenomény, které budou eminentně zajímat francouzské dějiny mentalit, ovšem neomezuje se pouze na ně. Vedle tohoto předmětného široce rozepjatého pohledu to je navíc význam a prostor, jaký přikládá hledání oněch vnitřních analogií, spojitostí zdánlivě nespojitého. To je rys, který se až nápadně často ukazuje v pojednáních duchovných dějin a lze jej jistě pokládat za charakteristiku jim společnou (ač

¹⁶⁵ Erwin PANOFSKY, *Gothic Architecture and Scholasticism*, New York 1958 (první vydání Latrobe, Pennsylvania 1951).

¹⁶⁶ Tamtéž, s. 1.

¹⁶⁷ Srv. zejména Erwin PANOFSKY, *Studies in Iconology (Introductory). Humanistic Themes in the Art of the Renaissance*, New York 1972 (prvně publikováno New York 1939).

přirozeně nemusí být nutně přítomen u každého historika duchových dějin a v každém jeho díle). To, co jsme ilustrovali na příkladu Panofského, by pak analogicky platilo i pro mnohé další historiky německých duchových dějin a nakonec i pro Kalistu. Také u nich shledáme motivy, jež vypracují podrobněji dějiny mentalit, přesto bychom je do rámce pouze jich samotných neuzavřeli.

Zdalo by se možná až kontradiktorické, když na závěr zmíníme, že na velmi podobný přístup hledání hlubinných analogií, paralel a průniků narazíme i u takového Luciena Febvra. Tak například v recenzi na druhé vydání Gilsonovy knihy *La philosophie au moyen âge, des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle* Febvre podtrhnul motiv zjišťování podstatných souvislostí mezi rozmanitými sférami skutečnosti, na čemž cení mimo jiné právě *šíři perspektivy*, která se tím čtenáři otevírá. V neposlední řadě se můžeme ptát, zdali Febvrova slova o tom, že tržnice v Ypres, gotické katedrály i pomyslné katedrály idejí, myšlenek filozofů jsou „dcerami jedné a téže doby“, nerezonují podstatně též v německých duchových dějinách?¹⁶⁸ Či zda jeho letmé předstření hluboké vazby mezi myšlenkovým systémem Tomáše Akvinského a právní stavbou Filipa de Beaumanoir je skutečně tak vzdálené napojení gotické architektury a scholastického myšlení u Erwina Panofského?

3.5 Dějiny pojmů

Poté, co jsme v rámci rekognoskování historicko-metodologického terénu obklopujícího duchové dějiny v podání Zdeňka Kalisty, respektive v podobě německé *Geistesgeschichte* věnovali pozornost nejprve převážně anglofonním

¹⁶⁸ „Il ne s'agit pas de sous-estimer le rôle des idées dans l'histoire. Encore moins de le subordonner à l'action des intérêts. Il s'agit de montrer qu'une cathédrale gothique, les halles d'Ypres, victimes de l'éternelle Barbarie, et une de ces grandes cathédrales d'idées comme celles qu'Étienne Gilson nous décrit dans son livre — ce sont les filles d'un même temps. Des sœurs grandies dans un même foyer.“ Lucien FEBVRE, *Étienne Gilson et la philosophie du XIV^e siècle*, in: Týž, *Combats pour l'histoire*, s. 283–287, zde s. 287. Původně publikováno jako Týž, *Histoire des idées, histoire des sociétés. Une question de climat*, *Annales (E.S.C.)* I, 1946, No. 2, s. 158–161.

intelektuálním dějinám a posléze vedle určité specifické skicý kulturních dějin z frankofonního prostředí vzešlým dějinám mentalit, otočme pohled ještě zpátky do německy mluvícího prostředí a podívejme se historiografický proud *dějin pojmů* (*Begriffsgeschichte*) vtělující v sobě některé důležité styčné plochy s duchovými dějinami. Současně tak postupujeme od nejšířejí koncipovaných historiografických proudů směrem k postupně stále přesně vymezenějším subdisciplínám. Zatímco v případě intelektuálních a kulturních dějin se jednalo o taková pole historického výzkumu, která jsou s to v sobě vtělovat velmi rozmanité a různorodé žánry, postupy, metody práce i předměty, u dějin mentalit je tento rozsah přeci jen již vymezenější a v případě dějin pojmů to platí dvojnásob.

V nedávné literatuře zabývající se duchovými dějinami v jejich tradiční i „nové“ variantě se občas objevuje názor, že německé *dějiny pojmů* (*Begriffsgeschichte*) jsou v jistém smyslu obnovením a navázáním na tradiční německou *Geistesgeschichte* konce 19. a počátku 20. století. Luise Schorn-Schütte shledává vazbu mezi nimi ve skutečnosti, že německé dějiny pojmů svou kontextualizací textu znovu položily otázku po souvislosti idejí a reality a jejich vzájemného ovlivňování.¹⁶⁹ Německé duchové dějiny, respektive dějiny idejí v posledních desetiletích této intenci také odpovídají. Podrobněji se současným stavem duchových dějin v Německu budeme zabývat v sedmé kapitole „Duchové dějiny dnes (a v budoucnu)?“, v níž se také k dějinám pojmů z trochu jiné perspektivy stručně ještě vrátíme. Zde postačí poukaz, že se ve velké míře zaměřují na to, jakým způsobem ideje vstupují do skutečnosti, do lidského jednání, jakým způsobem se myšlenky šíří a na podobně stavěné otázky. Společným rysem je fakt, že ideje (jak jsou ztvárněny v textu) a nemyšlenková či netextová skutečnost vstupují do kontaktu. Nedochozí tedy k redukci na jedno či druhé. Obecně můžeme tvrdit, že duchové dějiny a dějiny pojmů v jejich klasické podobě k sobě mají blízko již tím, že pro obojí byl velmi důležitý jazyk a to, co se jeho prostřednictvím vyjadřuje.

Dějiny pojmů, jak známo, představují svébytný historiografický proud, navázaný zprvu převážně na německy mluvící prostředí a s kořeny sahajícími přibližně na konec šedesátých let 20. století. Stojí na dvou monumentálních

¹⁶⁹ Luise SCHORN-SCHÜTTE, *Neue Geistesgeschichte*, in: Joachim Eibach – Günther Lottes (Hrsg.), *Kompass der Geschichtswissenschaft*, Göttingen 2006, s. 270–280, zde s. 272.

pilířích. Prvním je dvanáctisvazkové dílo *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (1971–2005), iniciované Joachimem Ritterem a vydávané postupně od roku 1971 až do nedávné doby.¹⁷⁰ Jedná se o slovník dějin pojmů majících podstatný význam v oblasti filozofie, přičemž postupem času v pozdějších svazcích této řady nabýval na síle pojmově dějinný aspekt. Druhým výrazným projektem, který stál v počátcích soustavného zabývání se dějinami pojmů, je dílo *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (1972–1997).¹⁷¹

Dějiny pojmů, jak již jejich název napovídá, se podstatným způsobem vztahují k jazyku. V tomto smyslu je lze jistě zařadit do kontextu klíčového obratu, jenž se odehrál zprvu ve filozofii a později také v historické vědě a který je obvykle označován jako *jazykový obrat* (*linguistic turn, linguistische Wende*). Původní rozvrh dějin pojmů spadá do tohoto „příklonu k jazyku“, aniž by však zaujal extrémní stanovisko „nic než jazyk“.

Reinhart Koselleck, jeden z redaktorů jmenované řady *Geschichtliche Grundbegriffe* a představitel německých dějin pojmů z nejvýznamnějších, shrnul lapidárně jejich pozici tak, že se orientují na takové pracovní pole, „které pojednává sociální a politickou řeč, především její terminologii, zároveň jako faktory a zároveň jako indikátory dějinného pohybu.“¹⁷² Slovo, pojem je tak na jedné straně výslednicí dějin, na druhé straně však plní roli dějinného aktéra. Dějinný pohyb se vtělil do obsahu pojmu, současně se ovšem pojmy vtělují do obsahu dějin. Skutečnost podmiňuje pojmy, stejně jako pojmy podmiňují skutečnost. Stejně tak má také probíhat interpretace dějin ze strany dějin pojmů. Zájem míří jak ve směru zkoumání, jakým způsobem se dějinná skutečnost odrazila v pojmech, tak se ptá po tom, jak obsah pojmů dějiny spoluutvářel.¹⁷³

¹⁷⁰ *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Joachim Ritter – Karlfried Gründer – Gottfried Gabriel (Hrsg.), Bd. 1–12, Basel 1971–2005.

¹⁷¹ *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Otto Brunner – Werner Conze – Reinhart Koselleck (Hrsg.), Bd. 1–9, Stuttgart 1972–1997.

¹⁷² Reinhart KOSELLECK, *Einleitung*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 1, s. XIV.

¹⁷³ Z českých interpretů tento rys vyzdvihuje například Jaroslav IRA, *Dějiny politických pojmů: nové roviny, nové přístupy a nové otázky*, *Dějiny-teorie-kritika* 2, 2004, s. 213–236. Podrobněji k dějinám pojmů srv. také M. Čtvrtník, *Geschichte der Geschichtswissenschaft*, s. 27–30.

Dějiny pojmů mají dle Kosellecka studovat pojmy s jejich významy vždy v souvislosti s dějinnou skutečností, s dějinným (nejmě sociálním a politickým – srv. již samotný podtitul *Lexikonu*) kontextem, jež je obklopoval. Jedno osvětluje druhé a naopak.¹⁷⁴ Dějiny vykládají prostřednictvím soudobých pojmů, současně se však pojmy interpretují dějinně, to znamená, že neztrácejí kontakt s konkrétními dějinami, s konkrétním sociálním a politickým kontextem. V dějinách pojmů se děje konvergence pojmu a dějin. V tom pak také spočívá podle Kosellecka vlastní přínos dějin pojmů pro historickou vědu. Ač lze – zřejmě oprávněně – namítat, že u Kosellecka převažuje důraz na zkoumání ve směru, jak dějiny podmiňovaly a utvářely pojem, tak či onak je alespoň na teoretické, metodologické rovině jasně deklarováno, že dějiny pojmů mají pracovat s obojím směrem – jak dějiny podmiňují pojem a naopak.

Problém vztahu textu či jazyka a skutečnosti, v našem případě dějinné skutečnosti se na teoretické úrovni v historické vědě řešil během 20. století mnohokrát. Obvykle vystoupí tři základní pozice: 1. Stanovisko primátu jazyka a přesvědčení, že vše se nám dává jen skrze jazyk; 2. Stanovisko přednostního postavení ne-jazykové skutečnosti; 3. Prostředkující pozice mezi nimi. Krystalicky se ukázaly ve sporu z devadesátých let minulého století, jež vedli na stránkách *Past and Present* Lawrence Stone, Gabrielle M. Spiegelová, Patrick Joyce a Catriona Kellyová.

Lawrence Stone, proslavivší se již dříve – mimo jiné svojí studií z konce sedmdesátých let 20. století, otištěnou v témže časopise –,¹⁷⁵ publikoval na počátku devadesátých let krátkou noticku kriticky zaostřenou vůči některým tendencím „postmoderního dějepisu“.¹⁷⁶ Vůči jeho příspěvku se kriticky vyjádřili

¹⁷⁴ „Die Worte werden in ihrem vergangenen sozialen und politischen Kontext gelesen, die Zuordnung von Wort und Sachverhalt wird interpretiert, [...]“ R. KOSELLECK, *Einleitung*, s. XX. O kus dále Koselleck pokračuje: „Insofern liegt unser Vorhaben nicht nur in der Mitte zwischen einer Wortgeschichte, an der sie nicht haften bliebe, und einer Sachgeschichte, die sie nicht liefern wollte. Es interpretiert die Geschichte durch ihre jeweiligen Begriffe so wie es die Begriffe geschichtlich versteht: die Begriffsgeschichte hat die Konvergenz von Begriff und Geschichte zum Thema.“ Tamtéž, s. XXIII.

¹⁷⁵ Lawrence STONE, *The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History*, *Past and Present* 85, November 1979, s. 3–24.

¹⁷⁶ Lawrence STONE, *Notes. History and Post-Modernism*, *Past and Present* 131, May 1991, s. 217–218.

ještě tentýž rok Joyce s Kellyovou,¹⁷⁷ na něž nakonec opět reagoval Stone společně se Spiegelovou.¹⁷⁸ Joyce s Kellyovou zastávají první polohu, tedy že veškerá realita je nám přístupná pouze prostřednictvím jazyka a v něm. Uvolňují vazbu mezi vnější skutečností a jazykem. Texty se nevztahují k žádné vnější, reálně existující sociální, politické či jiné struktuře. Lawrence Stone představuje pomyslný opačný pól. Historická věda musí počítat s existencí vnější skutečnosti, s naší možností dostat se k ní a nakonec s tím, že naše poznání této vnější (dějinné) skutečnosti jí může odpovídat. Svě teze podkládá mimo jiné klasickým argumentem, že pokud „není nic mimo text“, pak fakt a fikce nejen v historii jsou nerozlišitelné.¹⁷⁹ Svým způsobem prostředkující pozici nakonec představuje Gabrielle M. Spiegelová. Text (jazyk) je aktérem i produktem vnější reality. Jazyk a ne-jazykový svět se vzájemně ovlivňují. Základ její argumentace vychází z tvrzení, že kontext (ekonomický, sociální, politický atd.) historického textu nemůže být přímo odvozen z nich samotných.¹⁸⁰ Proti první („jazykové“) poloze Spiegelová akcentuje nemožnost odvodit vše z textů samotných. Proti druhé („skutečností“) tvrdí, že dekonstruktivistické studium samotného textu je nutné a zjevující některé fenomény, jež by nám jinak zůstaly skryty (ideologizace, záměrné manipulace a podobně). Studujme tedy text i kontext.

Jistěže pokud bychom podrobněji rozebrali její stanovisko, bylo by možné ptát se, zdali se skutečně jedná o prostředkující polohu. Také Spiegelová, stejně jako Stone, nakonec zřejmě musí předpokládat naši možnost dobrat se vnější, ne-jazykové skutečnosti bez média jazyka. Nemohu-li odhalit pouze na základě studia textu jeho dobový (sociální, politický atd.) kontext a současně předpokládám-li existenci takového kontextu a je-li mým zájmem tento kontext studovat, pak je to přeci jen poloha opačná vůči stanovisku „jazyka“.

Je zřejmé, že bychom mohli nalézt mnoho dalších debat v historické vědě druhé poloviny 20. století, které krouží kolem téže otázky. Dějiny pojmu se jí

¹⁷⁷ Patrick JOYCE – Catriona KELLY, *History and Post-Modernism*, Past and Present 133, November 2011, s. 204–213.

¹⁷⁸ Lawrence STONE – Gabrielle M. SPIEGEL, *History and Post-Modernism*, Past and Present 135, May 1992, s. 189–208.

¹⁷⁹ „This is because if there is nothing outside the text, then history as we have known it collapses altogether, and fact and fiction become indistinguishable from one another.“ L. STONE – G. M. SPIEGEL, *History and Post-Modernism*, s. 190.

¹⁸⁰ Tamtéž, s. 205.

přirozeně musely dotknout podstatným způsobem. Jejich klasická podoba, formulovaná Reinhartem Koselleckem v úvodu ke *Geschichtliche Grundbegriffe*, se patrně nejvíce blíží názoru Spiegelové. Stejně jako ona i Koselleck tu hledá prostřední pozici. Studujme pojmy, ovšem vždy v souvislosti se zkoumáním dějinné skutečnosti je obklopující. Koselleck, podobně jako Spiegelová, předpokládá existenci skutečnosti neredukované pouze na jazyk a naši principiální možnost dobrat se k ní. Podobně však poukazuje na to, že jazyk nám otevírá nové cesty k porozumění dějinné skutečnosti, jež sama ovšem není plně převoditelná na rovinu jazyka. Jazyku, pojmům a textu patří právem významné místo v dějinách a v naší snaze jim určitým způsobem porozumět, aniž bychom museli zaujmout extrémně reduktivní přístup.

Jak si vůči dějinám pojmů stojí duchové dějiny a jejich Kalistova koncepce a proč vůbec zahrnovat dějiny pojmů mezi historiografické směry stojící jim blízko?

Již samotný předmět duchových dějin, jak jej vytyčil Kalista, ponechává pojmům a jejich dějinám široký prostor.¹⁸¹ Prvotním předmětem duchových dějin je lidský duch a jeho výtvoř. Jedním z nich jsou také pojmy. A tak jako má lidský duch své dějiny, mají je také pojmy, jež onen lidský duch tvoří. V různých Kalistových dílech najdeme pasáže, v nichž se Kalista zabývá vybranými pojmy, jejich dějinami a především proměnou jejich významů. Mezi jinými můžeme zmínit pojem státu a jeho vymezení u Augustina a Tomáše Akvinského, jak jej Kalista explikuje ve svém díle *Karel IV. Jeho duchovní tvář*.¹⁸² Kalista diferencuje odlišné vjemy státu, státní moci a autority u obou světců a sleduje, jak se jejich různá pojetí odrazila v myšlení Karla IV. a následně také ve vlastních Karlových činech. Jiným příkladem by mohla být též některá místa ze *Ctihodné Marii Elekty Ježíšovy*, když Kalista objasňuje pojetí chudoby, poslušnosti, čistoty

¹⁸¹ „Duchové dějiny mají jako svůj předmět lidského ducha, tj. onu potenci jedincovu i větší či menší společnosti lidské, která jim umožňuje vytvářet duchové hodnoty (pojmy, morální imperativy), je chápat i sdílet činitelům dalším.“ Z. KALISTA, *CHM, DD*, s. 194. Ke vztahu Kalisty a dějin pojmů srv. také M. Čtvrtník, *Geschichte der Geschichtswissenschaft*, s. 22–30.

¹⁸² Zdeněk KALISTA, *Karel IV. Jeho duchovní tvář*, Praha 1971, s. 54–92. Obecně ideovými vazbami mezi myšlením Karla IV. a Augustina a augustinianismu se Kalista zabývá ve studii *Císař Karel IV. a svatý Augustin*, in: Zdeněk KALISTA, *Karel IV. a Itálie*, Praha 2004, s. 145–188. K pojetí státu a státní autority u Karla IV. a Augustina zde zejména s. 150–168.

či řádu u Marie Elekty.¹⁸³ V neposlední řadě sem spadá také pojem Boha a proměny jeho významu během dějin, jimž věnuje Kalista jednu kapitulu v *Tváři baroka*.¹⁸⁴ Podobně jako u Karla IV. – kde Kalista kupříkladu konstatoval, jak se Akvinského pojetí státu a státní moci odrazilo v Karlových hospodářských instrukcích –, také v případě pojmu Boha se Kalista zamýšlí nad tím, jakým způsobem se pojem projevuje v jednání člověka v dějinách. Tak na barokním pojmu Boha vyznačujícím se svým důrazem na Boží vtělení Kalista ukazuje jeho pomocnou roli při lidském zvládnání neštěstí, jež s sebou přinášely mnohé války 16. a 17. století v Evropě.

Další podrobnější rozbor k dějinám pojmů a jejich projevů u Kalisty jsem provedl v jiné práci,¹⁸⁵ zde bych tedy jen odkázal na závěr, k němuž jsem došel, totiž že u Kalisty lze nalézt pasáže, v nichž explicitně počítá s tím, že pojmy a jejich proměny hrají roli dějinných aktérů. Bylo by tedy možné užít pro Kalistu Koselleckova slova o *konvergenci pojmu a dějin*. V jistém smyslu tak Kalista naznačil některé cesty, jež o několik desetiletí později systematicky vypracovaly dějiny pojmů. Ovšem na druhou stranu nelze Kalistu přímo řadit do historiografického směru dějin pojmů. Kalista sice počítá s pojmy jako s faktorem dějin, ovšem takové hledisko nehraje v jeho pracích směrodatnou či klíčovou roli. Proměny významu pojmů nejsou Kalistovi středobodem, zejména na jehož základě by chtěl porozumět dějinám.

3.6 Duchové dějiny, intelektuální dějiny a Geistesgeschichte ve vztahu k dějinám umění: Případová studie

V následujícím textu bude naším cílem dát do souvislosti tři význačné postavy, které k sobě mají blízko jednak svým vztahem k dějinám umění, jednak svým vztahem k duchovým dějinám. Je dosti příznačné, že se v jejich jménech koncentrují tři směry z různých jazykových oblastí, které, jak jsme viděli výše,

¹⁸³ Zdeněk KALISTA, *Ctihodná Marie Elekta Ježíšova*, Kostelní Vydří 1992, s. 155–158.

¹⁸⁴ Z. KALISTA, *Tvář baroka*, s. 53–59.

¹⁸⁵ M. ČTVRTNÍK, *Geschichte der Geschichtswissenschaft*, s. 22–30.

jsou hluboce spřízněné, ne-li minimálně v jistých ohledech totožné. Vedle českých duchových dějin vyjádřených v postavě Zdeňka Kalisty je to Max Dvořák, často kladený do rámce německé *Geistesgeschichte* a nakonec Erwin Panofsky, v němž se spojuje tradice německé *Geistesgeschichte* i anglofonní intelektuální dějiny. Nejprve porovnáme Maxe Dvořáka se Zdeňkem Kalistou, posléze představíme trochu podrobněji myšlení Erwina Panofského a nakonec se pokusíme dát všechny tři postavy do vzájemné souvislosti.

Pohledy na dějiny u Maxe Dvořáka a Zdeňka Kalisty se dávají do souvislosti jen málokdy.¹⁸⁶ **Max Dvořák** je nejčastěji vykládán v užším rámci dějin umění popřípadě památkové péče. Z hlediska historické metodologie je pak obvykle a z velké míry oprávněně chápán jako představitel klasické Gollovy školy a dále již není příliš tematizován. Jak by vypadalo vztažení koncepce, kterou Dvořák vypracoval pro dějiny umění, k metodologickým koncepcím v historické vědě, speciálně k námi sledovaným Kalistovým duchovým dějinám?

Většina českých Dvořákových interpretů-obecných historiků na něm vyzdvihuje jeho navázání na Gollovy metodologické principy uplatňované v historické vědě.¹⁸⁷ Jaromír Pečírka podtrhuje trojí hlavní vliv Gollova historického myšlení na Maxe Dvořáka: za prvé důraz na přísnou objektivitu historického poznání, za druhé široké pole minulé skutečnosti, jež má historik pojmout, za třetí smysl pro tradici a úcta k minulosti.¹⁸⁸ Posléze se Pečírka

¹⁸⁶ Do souvislosti je letmo klade studie M. ČTVRTNÍK, *Geistesgeschichte in den tschechischen Ländern*, s. 71. Ke srovnání role subjektu a vůbec ke vztahu subjektivity a objektivitu v Dvořákově a Kalistově koncepci srv. M. ČTVRTNÍK, *Geschichte der Geschichtswissenschaft*, s. 64–68.

¹⁸⁷ Vedle Jaromíra Pečírky srv. například také Jakub PAVEL, *Max Dvořák. Vzpomínka na historika umění a ochránce památek, jehož rod pochází z Javornice na Rychnovsku k stému výročí jeho narození 24. června 1874*, Orlické hory a Podorlicko 6, 1974, s. 177–193, zde zejména s. 179; Jakub PAVEL, *Max Dvořák*, Brno 1971.

¹⁸⁸ „Gollova přísná objektivita, jeho požadavek čistotné historické práce, která se opírá o studium a kritiku pramenů a jejímž cílem je dobrat se stůj co stůj pravdy a nezamlčet pravdu – tyto methodické a ethické zásady Gollovy přešly do vědomí jeho žáka Maxe Dvořáka a jako neměnný a nerozborný příkaz vši vědecké práce [...] Gollova láska k předmětu, kterému učil, jeho ušlechtilé evropanství, z něhož plynula širší pojetí historické látky, jeho nazírání na historické dění v celé rozlehlosti a v bohatosti různých vzájemných vztahů a příčinností, jež rozšiřovalo dějepiscův obzor o pole otázek společenských, hospodářských i uměleckých – i to ve se stalo bytostným rysem vědecké práce Dvořákovy. U obou byl konečně vypěstěn smysl pro tradici a pro pietu k minulosti.“

vyjadřuje k pozdnímu Dvořákovi (od doby první světové války), u nějž již detekuje pro nás podstatný rys, totiž Dvořákovo vřazení dějin umění do dějin obecných, jinými slovy Dvořákovo pochopení uměleckého díla jako výrazu dobových idejí a vůbec obecného dobového dění. Prakticky totéž hodnocení pak opakuje František Kutnar ve svých *Přehledných dějinách*.¹⁸⁹ Jaroslav Marek se drží standardního chápání Dvořáka v dějinách umění, že totiž Dvořák historizoval do té doby stále převážně normativní kunsthistorii.¹⁹⁰

V okruhu dějin umění je Max Dvořák tématem nejčastěji ve dvojím ohledu: v rámci památkové péče, o niž se Dvořák velmi zasloužil,¹⁹¹ a pak zejména v oblasti teorie a metodologie, kde je třeba uvést především Rudolfa Chadrabu, ale také důležitou rozsáhlou studii Jaromíra Neumanna *Dílo Maxe Dvořáka a dnešek*.¹⁹²

Jaromír PEČÍRKA, *Úvod*, in: Max Dvořák, *Listy o životě a umění. Dopisy Jaroslavu Gollovi, Josefu Pekařovi a Josefu Šustovi*, Jaromír Pečírka (ed.), Praha 1943, s. 9. Srv. také stručný otisk Jaromír PEČÍRKA, *Dr. Max Dvořák*, Roudnice nad Labem 1966.

¹⁸⁹ F. KUTNAR – J. MAREK, *Přehledné dějiny českého a slovenského dějepisectví*, s. 623–626.

¹⁹⁰ J. MAREK, *O historismu a dějepisectví*, s. 165.

¹⁹¹ Zde jsou to především texty Viktora Kotrby. Srv. Viktor KOTRBA, *Max Dvořák a ochrana památek v českých zemích*, *Umění* 9, 1961, č. 6, s. 625–640, kde autor pojednává koncepci památkové péče u Maxe Dvořáka a zasazuje jej i do širšího kontextu vývoje a proměn chápání památkové péče. Srv. také Viktor KOTRBA, *Max Dvořák a zápas o novou ideu památkové péče v Čechách. Listy Maxe Dvořáka Kamilu Hilbertovi z let 1907 až 1919*, *Umění* 11, 1963, č. 4, s. 268–283.

¹⁹² Shrnující pohled, vřazující Dvořáka zároveň do kontextu vídeňské školy dějin umění, přináší studie Rudolf CHADRABA, *Max Dvořák a vídeňská škola dějin umění*, in: Kolektiv autorů, *Kapitoly z českého dějepisu umění II*, Praha 1987, s. 9–70. Chadraba věnoval Dvořákovi i další texty, jako například Rudolf CHADRABA, *K dnešnímu významu některých kategorií Dvořákovy metody*, *Umění* 9, 1961, č. 6, s. 608–612; TÝŽ, *K výročí úmrtí Maxe Dvořáka*, *Umění* 9, 1961, č. 3, s. 312–313; TÝŽ, *K stému výročí narození Maxe Dvořáka*, *Umění* 25, 1975, č. 1, s. 57–58; TÝŽ, *Tradice a významovost v umění středověku I, II. K jubileu Maxe Dvořáka*, *Umění* 23, 1975, č. 2, s. 97–109 a č. 5, s. 397–417; Jaromír NEUMANN, *Dílo Maxe Dvořáka a dnešek*, *Umění* 9, 1961, č. 6, s. 525–575. Jedná se o studii, v níž se podrobně vyjadřuje také k metodologickým otázkám Dvořákovy koncepce dějin umění, přičemž se snaží postihnout její proměny a vývoj během Dvořákova života. Z dalších interpretů, kteří reflektovali teoretické a metodologické aspekty myšlení Maxe Dvořáka, srv. Ján BAKOŠ, *Epistemologický obrat na cestě historika umenia*, Sborník prací filosofické fakulty Brněnské university, F 34–36, 1990–1992, s. 7–20.

Vztah Dvořáka a Kalisty nebyl dosavadním bádáním hlouběji tematizován, omezuje se spíše na letmé postřehy či prosté konstatování o existenci Kalistovy návaznosti na Dvořáka.¹⁹³ Kutnar stručně zmínil, že Kalista od Dvořáka převzal přesvědčení, že umění je výrazem obecnějších myšlenek či představ a že dějiny umění tudíž spadají do „obecných dějin ducha“.¹⁹⁴ U Zdeňka Beneše padá jméno Maxe Dvořáka v souvislosti s rozlišením genetického a strukturálního dějepisu.¹⁹⁵ Je nasnadě, že jej řadí do linie genetického dějepisu, jenž je zde pro Beneše spojen především s kauzálním pojmáním reality.

Jak bylo již naznačeno, hlubší porovnání Dvořákova a Kalistova stanoviska však nebylo vykonáno. Můžeme zde tedy předestřít některé spojnice mezi oběma historiky. Teze této práce zní, že Kalista byl inspirován u Maxe Dvořáka velmi silně. Pověštinou se interpretuje Kalistovo navazování na Pekařovo myšlení, jež nakonec nejzřetelněji deklaroval Kalista sám na mnoha místech svého díla i tím, že sám sebe chápal jako obhájce správného výkladu Pekaře a opatrovatele jeho odkazu.¹⁹⁶ Trochu se pak pozapomíná na Maxe Dvořáka.

Pro tezi o hlubší Kalistově inspiraci u Dvořáka lze argumentovat několikerým způsobem. Je možné odkázat na některé konkrétní pasáže z Kalistových a Dvořákových textů, z nichž by to mohlo být patrné. Ohlas Dvořákova myšlení se ukazuje například v jednom z podstatných Kalistových postřehů, když odlišuje románskou a gotickou architekturu. Na románských sakrálních stavbách podtrhuje jejich rys výrazného oddělení od vnějšího světa (mohutné zdi, malá okna a podobně), kdežto na gotické architektuře vyzdvihuje její otevření se vnějšímu světu, životu i s jeho smyslovostí.¹⁹⁷ Tento posun detekuje velmi podobně také Dvořák. Křesťané doby gotické „*neodvracejí se již zcela od světa jako na prahu středověku. Připouštějí přírodu a pozemský život*

¹⁹³ Tak například v kontextu kulturních dějin Karolina ADAMOVÁ, *Několik poznámek k přínosu Zdeňka Kalisty ke kulturnímu dějepisu*, Z Českého ráje Podkrkonoší, supplementum 6, s. 255–258, zde s. 255.

¹⁹⁴ F. KUTNAR, J. MAREK, *Přehledné dějiny českého a slovenského dějepisectví*, s. 785.

¹⁹⁵ Z. BENEŠ, *Historiografický strukturalismus Františka Kutnara*, s. 154.

¹⁹⁶ Srv. například Zdeněk KALISTA, *Po proudu života*, sv. 2, Brno 1997, s. 463.

¹⁹⁷ Zdeněk KALISTA, *Blahoslavená Zdislava z Lemberka*, Praha 1991, s. 52–53.

*jako dílo Boha, jako svědectví jeho všemohoucnosti a jako jeviště záslužných činů, jichž oslavná píseň může zaznívat i v umění.*¹⁹⁸

Dalším momentem, který Kalistu eminentně zajímal, ať již ve vztahu k baroknímu či ke gotickému umění, je fenomén odhmotnění nikoliv pouze staveb, ale také textů. Na tomto rysu do velké míry postavil úlohu gotizujících postupů v umění české barokní gotiky, jež mají odhmotňovat jinak mnohdy těžkou barokní stavbu (fyzickou, textovou atd.). Podobného rysu, i když ve zcela jiném kontextu, se dotkl také Dvořák. Když charakterizuje Michelangelův návrh kupole sv. Petra, upozorňuje na zásadní proměnu jejího vnějšího tvaru, který již není polokruhovitý, nýbrž je mírně protáhlý: *„Volná a pružně stoupající linie přemáhá zápas odehrávající se dole; moc, která je silnější než tento zápas, než jeho zákonnost a vše, co může člověk vytvořit z této zákonnosti: staré sursum gotického cítění vítězí nad renesančním naturalismem.*“¹⁹⁹ Dvořák konstatuje ještě další momenty, jimiž Michelangelo odhmotnil stavbu, jež se proto dle něj blíží gotice. Kalista sice v *České barokní gotice* shledává odhmotňování v jistém smyslu ve zcela opačném směru, totiž v odhmotňující roli gotických prvků na

¹⁹⁸ *„Die Christen dieser Periode wenden sich nicht mehr ganz von der Welt ab wie jen an der Pforte des Mittelalters. Sie lassen die Natur und das irdische Leben als Werk Gottes, als Zeugnis seiner Allmacht und als Schauplatz verdienstvoller Taten gelten, deren Loblied auch in der Kunst ertönen kann.*“ Max DVOŘÁK, *Die Entstehung der Barockkunst*, in: Týž, *Geschichte der italienischen Kunst*, Bd. 2, München 1928, s. 100. Český překlad in: Týž, *Umění jako projev ducha*, s. 122. České překlady německých děl Maxe Dvořáka mohou budít jisté nejasnosti. V německém jazyce vyšlo pětisvazkové posmrtné vydání děl Maxe Dvořáka u R. Piperu v Mnichově, jsou to: *Kunstgeschichte als Geistesgeschichte* (1924); *Das Rätsel der Kunst der Brüder van Eyck* (1925); *Geschichte der italienischen Kunst I.* (1927); *Geschichte der italienischen Kunst II.* (1928); *Gesammelte Aufsätze zur Kunstgeschichte* (1929). V českém jazyce byly vydány dva soubory, které však nekopírují uvedené německé pětisvazkové vydání. Jedná se o výběry, v nichž jsou obsaženy Dvořákovy různé přednášky a statě, aniž by odpovídaly pořadí textů publikovaných ve vydání německém. Prvním výběrem je předválečné Max DVOŘÁK, *Umění jako projev ducha*, Praha 1936. Druhým pak poválečný soubor, přeložený a vydaný péčí Jana Krofity, Max DVOŘÁK, *Italské umění od renesance k baroku*, Praha 1946. Zde na s. 310–311 Krofta stručně shrnuje k českým vydáním Dvořákových textů.

¹⁹⁹ *„Die frei und elastisch aufsteigende Linie ringt sich von dem untern bestehenden Kampfe los; ein Gewalt, die stärker ist als der Kampf, als seine Gesetzmäßigkeit und alles was der Mensch aus dieser Gesetzmäßigkeit gestalten kann: das alte Sursum des gotischen Empfindens siegt über den Naturalismus der Renaissance.*“ M. DVOŘÁK, *Die Entstehung der Barockkunst*, s. 107. Český překlad Týž, *Umění jako projev ducha*, s. 129.

těžkou barokní stavbu,²⁰⁰ ovšem odhmotňující charakter gotických či gotizujících postupů zdůrazňovali oba historikové.

Důležitější než sledování přímých textových podobností je však myšlenková blízkost Dvořáka a Kalisty. Ne nadarmo bývá Dvořák mnohdy vykládán jako představitel německé *Geistesgeschichte*. Již tento fakt sám svědčí o blízkosti obou myslitelů. Ovšem takto nahrubo postavená analogie a některé výrazové příbuznosti ještě nejsou argumentem pro to, že Kalista nebyl Dvořákově koncepci vzdálen. Otázku po jejich vztahu lze rozvinout, vyjdeme-li ze zajímavého napětí mezi některými interpretacemi Dvořákova konceptu dějin umění a vůbec jeho pohledu na dějiny. Na jedné straně je Dvořák chápán primárně v kontextu německé *Geistesgeschichte*,²⁰¹ jež byla jedním krokem vždy již vykročena z tehdy převažující linie empiricko-kritického dějepisu, můžeme-li použít termín Zdeňka Beneše. Na straně druhé mnozí vykladači akcentují pozici Maxe Dvořáka naopak uvnitř představy historie jako přísné vědy, ať je to v kontextu obecného evropského dějepisu²⁰² či speciálně v českých zemích v rámci gollovských snah po profesionalizaci historické vědy, jež – zjednodušíme-li – jen málo připouští subjektivní prvek v historické práci.²⁰³ Je patrné, že čím více budeme Dvořákovi rozumět v tomto druhém významu, tím vzdálenější se nám bude jevit vzhledem ke Kalistovi, jehož historická metodologie standardně a rozhodně oprávněně bývá vykládána jako – v době kolem poloviny minulého století – jedno z nejvýraznějších, ba možná vůbec nejvýraznějších postavení se proti gollovskému úběžníku mířícímu směrem k objektivitě historického poznání.

Interpretační rozdvojení, ač se zdá být paradoxní, má své oprávnění. U Dvořáka lze totiž nakonec shledat obojí rys. Bude spíše záležet na tom, v jakém ohledu a v jakých souvislostech jim budeme chtít rozumět. Jisté napětí lze

²⁰⁰ Z. KALISTA, *Česká barokní gotika*, passim, například s. 32, 37–40, 52, 75 atd.

²⁰¹ Tak například Virgil REDLICH, *Sinn und Aufgabe deutscher Geistesgeschichte*, s. 2; Holger KLEIN, *Geistesgeschichte*, dostupné na webu: http://www.flsh.unilim.fr/ditl/Fahey/GEISTESGESCHICHTE_n.html. V nedávné době zasadil Dvořáka do souvislostí vývoje dějin umění Hans H. AURENHAMMER, *Max Dvořák and the History of Medieval Art*, *Journal of Art Historiography* 2010, Num. 2, s. 1–17.

²⁰² Můžeme zde zmínit stanovisko Ericha Rothackera, jež řadí Dvořáka do tradice pozitivismu. Srv. Erich ROTHACKER, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Tübingen 1930.

²⁰³ Srv. již výše předestřené výklady Josefa Pečírky, Františka Kutnara i Jaroslava Marka.

postihnout i v rámci jedné jediné, leč významné Dvořákovy metodologické studie *Über die dringendsten Methodischen Erfordernisse der Erziehung zur kunstgeschichtlichen Forschung* (1913–1914).²⁰⁴ Na jedné straně se v této úvaze Dvořák explicitně hlásí k ideji historie jako přísné, kritické vědy. Odkazuje na jejího významného představitele Ernsta Bernheima a jeho představu, že historie může docílit takového poznání historické skutečnosti, jež se blíží pomalu až k „matematické jistotě“.²⁰⁵ Dvořák zde má na mysli nejspíše pasáže z Bernheimovy *Lehrbuch der historischen Methode* (1889) představující vrcholné dílo empiricko-kritické historie končícího 19. století. A skutečně z tohoto proslulého díla historické metodologie i metodiky lze vycítit optimistickou víru, že historik se prostřednictvím přesných a pevně stanovených metod může dobrat historické skutečnosti, tak jak se skutečně udála. Bernheim tak znamená jisté vyvrcholení rankovského „wie es eigentlich gewesen ist“ na konci předminulého století. Metodologický optimismus je zesílen navíc ohlasy metodologie přírodních věd patrnými v textu Bernheimovy příručky. Sem nakonec spadá též přesvědčení, že se historik při zkoumání a kritickém hodnocení svých pramenů může za jistých okolností dobrat takřka matematické jistoty svých závěrů.²⁰⁶

²⁰⁴ Max DVOŘÁK, *Über die dringendsten Methodischen Erfordernisse der Erziehung zur kunstgeschichtlichen*

Forschung, Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte 27, 1974, s. 7–19. Původně vydáno in: Die Geisteswissenschaften. Wochenschrift für das gesamte Gebiet der Philosophie, Psychologie, Geschichts- und Staatswissenschaften etc., Otto BUEK – Paul HERRE (Hrsg.), Bd. I., Leipzig 1913/1914, Heft 34, s. 932–936,

und Heft 35, s. 958–961. Česky vyšlo jako Max DVOŘÁK, *O nejnaléhavějších metodických problémech ve výchově k uměleckohistorickému bádání*, in: Max Dvořák, *Umění jako projev ducha*, Praha 1936, s. 187–205.

²⁰⁵ M. DVOŘÁK, *Über die dringendsten Methodischen Erfordernisse*, s. 15. Srv. též TÝŽ, *O nejnaléhavějších metodických problémech ve výchově k uměleckohistorickému bádání*, s. 198.

²⁰⁶ Ernst BERNHEIM, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, první vydání 1889; cituji dle 3. und 4. neu bearb. und vermehrte Aufl., Leipzig 1903. Zde například na s. 381 Bernheim píše: „Man sieht, diese Axiome, die wir in § 4, 1 c im Zusammenhang mit dem Charakter der Tradition überhaupt erklären, sind nicht gerade von der Art der mathematischen Axiome; doch führen sie bei genügender Beachtung der eingeschalteten Klausel und unter geeigneten Umständen zu Schlüssen, die an Sicherheit den mathematischen nicht nachstehen.“

Dvořákovo myšlení vskutku vykazuje mnoho z optimistického přesvědčení historické metodologie empiricko-kritického dějepisu závěru 19. století, jímž byl nakonec sycen zejména na Institutu pro rakouský dějepyt již během svých univerzitních studií. Témuž ladění odpovídá Dvořákův záměr pokračovat ve snahách jeho předchůdců ustavit dějiny umění jako standardní a ovšem samostatnou vědu. Nakonec také Dvořákova práce v oblasti památkové péče vykazuje ne nepodobné rysy. Na témže pomyslném břehu řeky se nachází rovněž jeho úsilí dosáhnout maximální možné míry objektivní platnosti v oboru dějin umění.²⁰⁷

Na druhou stranu však v témže Dvořákově textu nalezneme pasáže, v nichž autor hovoří o *uměleckém spoluprožívání* (*künstlerisches Miterleben*) umělekohistorické události subjektivně podmíněném individualitou badatele i obecným dobovým cítěním.²⁰⁸ Objevuje se tu klasický termín, převzatý z německých duchovně druhé poloviny 19. století, totiž *vžití se*, jen to není Diltheyovo *Nacherleben*, nýbrž podobné *Hineinleben*.²⁰⁹ Tudy proniká nesporně subjektivistický rys do Dvořákovy metodologie. Ovšem je třeba dodat, že převažující ladění stojí na straně opačné, podtrhávající nutnost přísného kriticismu v historické, respektive umělekohistorické metodě a tendující k objektivizaci subjektivních prvků v procesu (umělecko)historického poznávání. Kalistovo „znovuprožívání“ je dobře známo. Navazuje na tutéž tradici, k níž se obrací také Dvořákovo *Miterleben* či *Hineinleben*. Je ovšem patrné, že akcent na subjektivní rysy poznávajícího historika je u Kalisty rozhodně větší než u Dvořáka.²¹⁰

Vedle otázky, jakou roli v historickém poznání hraje poznávající subjekt, je klíčovou spojnicí mezi Dvořákem a Kalistou role, jakou v jejich koncepcích hrál již tolik skloňovaný pojem doby, ducha doby. Je to také jeden z důvodů, proč můžeme oba historiky řadit do rámce duchových dějin (*Geistesgeschichte*). V případě Maxe Dvořáka by se jednalo především o pozdější fázi jeho

²⁰⁷ M. DVOŘÁK, *Über die dringendsten Methodischen Erfordernisse*, s. 19. Srv. TÝŽ, *O nejnaléhavějších metodických problémech ve výchově k umělekohistorickému bádání*, s. 202–204.

²⁰⁸ Tamtéž, s. 16. V českém textu srv. s. 200.

²⁰⁹ Tamtéž.

²¹⁰ Podrobněji srv. M. ČTVRTNÍK, *Geschichte der Geschichtswissenschaft*, s. 66–68.

myšlenkového vývoje.²¹¹ Dvořák zde byl výrazně inspirován u Aloise Riegla (1858–1905) a jeho teze o paralelismu mezi vývojem výtvarného slohu a vývojem *světových názorů* (*Weltanschauung*).²¹² Stručně řečeno, v umění se projevují obecnější dobové tendence, u Riegla právě zejména světonázorové. Také Dvořák předpokládá podstatnou vazbu mezi uměním a duchovním životem dané doby. Pracuje s pojmy jako je v jeho německých textech *ganze Stimmung der Zeit*,²¹³ *geistige Gesamtlage der Zeit*,²¹⁴ *geistige Sachlage des Zeitalters*²¹⁵, nebo prostě *Geist der Zeit*.²¹⁶ Stejně jako pro Kalistu platí i pro Dvořáka, že se u něj neseťkáme s explicitním a systematickým vylíčením, co pro něj pojem ducha doby znamená. Z Dvořákových textů však lze vyčíst, že pro něj hraje podobnou roli, jakou má i u dalších představitelů německé Geistesgeschichte v užším slova smyslu, jak jsme ji definovali výše. Totiž že jej nechápe jako substanci na způsob hegelovského ducha a v tomto smyslu pro něj neplní určitou metafyzickou funkci kupříkladu při vypracovávání širší dějinně filozofické koncepce. V tomto ohledu lze souhlasit s Jaromírem Neumannem, když píše, že Dvořák „*chápal ducha doby nikoliv metafysicky, ale historicky, jako souhrn a souhrn určitých konkrétně zjištělných proudů a sil ovládajících duchovní činnost lidí. Nepojímal ducha doby jako tajemnou bytostnou sílu – byl to v jeho koncepci jen víceméně pomocný pojem, naznačující společné kulturní povědomí doby a celkové zaměření jejího duchovního života.*“²¹⁷ Jedná se o charakteristiku platnou ovšem pro německou Geistesgeschichte vůbec a pro Zdeňka Kalistu také.

Na tomto místě bychom však měli u Dvořáka ještě přeci jen dále diferencovat. Dvořák na jednu stranu dává do souvislosti vývoj umění a obecné

²¹¹ Obvykle se odlišuje raný a pozdní Dvořák, přičemž první fáze bývá někdy označována trochu zavádějícím způsobem jako pozitivistické období. Tak například R. CHADRABA, *Tradice a významovost v umění středověku I*, s. 97. K proměnám Dvořákových názorů na umění podrobně srv. J. NEUMANN, *Dílo Maxe Dvořáka a dnešek*.

²¹² Srv. R. CHADRABA, *Max Dvořák a vídeňská škola dějin umění*, s. 33.

²¹³ Max DVOŘÁK, *Das neue Evangelium*, in: Týž, *Geschichte der italienischen Kunst*, Bd. 1, München 1927, s. 34.

²¹⁴ „*Nie steht ein führender, bahnbrechender Künstler jenseits der geistigen Gesamtlage seiner Zeit, [...]*“, Max DVOŘÁK, *Kunstgeschichte als Geistesgeschichte*, München 1924, s. 220.

²¹⁵ Tamtéž, s. 256.

²¹⁶ Passim, například tamtéž, s. 249.

²¹⁷ J. NEUMANN, *Dílo Maxe Dvořáka a dnešek*, s. 552.

dobové podmínky, přičemž společný jmenovatel může být vyjádřen právě termínem duch doby. Předpokládá jejich bytostnou provázanost a na tomto základě lze pak také rozumět sousloví *Kunstgeschichte als Geistesgeschichte*. Našli bychom u Dvořáka mnoho dokladů pro takovou souvislost. Tak například Giottovo umění a rodící se františkánská spiritualita jsou vyjádřením nového *duchovního života (geistiges Leben)*, nové dobové tendence.²¹⁸ Duch doby se otiskuje do umění, tak jako i do dalších oblastí, jež jsou výtvorem lidského ducha. Náboženské vzepětí v době nastupující gotiky se projevilo v gotických církevních pohybových stavbách, jež měly směřovat pohled křesťana k oltáři a od něj pak vzhůru k nebi. Naopak v románské době dle Dvořáka převážily světské zájmy, což se nakonec projevilo také v architektuře upřednostňující prostor klidný a nepohybující se tak, jako tomu bylo v pozdější gotické architektuře i v dřívějších starokřesťanských bazilikách.²¹⁹

Na druhou stranu však Dvořák varuje, abychom nesměšovali dějiny umění a kulturní dějiny. Pro nás je to velmi důležitá poznámka, poněvadž jí Dvořák mířil kritický osten zčásti podobným směrem, jako to činili mnozí pozdější kritici kulturních dějin dokonce i z řad uměnovědců.²²⁰ Takové smíšení by pro Dvořáka znamenalo, že bychom vývoj umění zakládali na jeho kulturní podmíněnosti, tedy že by kulturní jevy nejrůznějšího charakteru kauzálně působily na vývoj umění, respektive že bychom na tomto předpokladu stavěli svůj historický či kunsthistorický výklad.²²¹ V takovém případě by se tedy dějiny umění staly

²¹⁸ „Man hat den heiligen Franz in einen unmittelbaren Zusammenhang mit Giotto's Kunst bringen und den Sachverhalt so darstellen wollen, als ob der Heilige der eigentliche Begründer der neuen Kunst gewesen wäre. Diese Auffassung ist falsch: nicht in der Regel der Franziskaner, sondern in dem ganzen neuen geistigen Leben war die neue Kunst begründet, demgegenüber auch die Persönlichkeit des Heiligen nur eine Teilerscheinung bedeutet [...]“ M. DVOŘÁK, *Das neue Evangelium*, s. 35.

²¹⁹ Max DVOŘÁK, *Die Patres der Renaissance*, In: Týž, *Geschichte der italienischen Kunst*, Bd. 1, s. 68. Srv. také Týž, *Die Entstehung der Barockkunst*, s. 98 an.

²²⁰ Srv. například Ernst H. GOMBRICH, *In Search of Cultural History*, Oxford 1978.

²²¹ „Allgemeine Kulturvorgänge wirken auf die Entwicklung der Kunst ähnlich wie geographische Verhältnisse, wie wirtschaftlicher Aufschwung oder Niedergang, wie politische Ereignisse, das heisst sie schaffen die äusseren Voraussetzungen für die künstlerischen Vorgänge, deren eigentlicher Inhalt aber, die künstlerische Form, der Stil, das künstlerische Ringen, aus jenen Voraussetzungen ebensowenig abgeleitet werden kann wie etwa der Werdegang der Sprachen, sondern selbständige genetische Entwicklungsreihen bedeutet und aus diesen in

kulturními dějinami, což ovšem Dvořák odmítá. Obecná kulturní situace, ale můžeme zde vidět také hospodářské, sociální a další fenomény, hrají určitou roli, ovšem nikoliv v takovém smyslu, že by explicitně působily a utvářely vývoj v oblasti umění. Jak Dvořák říká, umění má své vlastní genetické vývojové řady, jež nejsou převoditelné na vývoj hospodářství, společnosti, státu a podobně. Tak například Dvořák odmítá tezi, která odvozuje gotický sloh z feudálního zřízení či nizozemský naturalismus z tehdejší měšťanské kultury.²²² Dle Dvořáka se zde směšují fakta různé povahy, rozdílných řádů, které na sebe takto jednoduše převoditelné nejsou. O tomtéž nakonec vypovídá již výše uvedený citát, kde Dvořák odmítal dávat do souvislosti Františka z Assisi a Giottovo umění ve zjednodušené rovině tak, že by Giotto byl pouhou výslednicí nové františkánské spirituality.

Výše uvedené dvě polohy či stanoviska, s nimiž počítá Dvořák, mohou představovat jakési dva mantinely určující, jak si představoval vzájemný vztah jinak různorodých oblastí (minulé) skutečnosti. Dvořák předpokládá, pokud bychom užili Rieglova termínu, existenci paralelismu mezi nimi, ovšem takový paralelismus nelze chápat tak, že by jedna sféra skutečnosti (například náboženský život, politické zřízení a podobně) formovala sféru jinou (například umění). Takové kauzální spojení Dvořák odmítá. Ovšem přesto počítá s určitým společným jmenovatelem mezi těmito různorodými řády skutečnosti a zde je to právě onen duch doby či podobné ekvivalentní výrazy, který se v nich určitým způsobem zračí, avšak nikoliv tak, že by to byla, jak jsme již pověděli výše, jakási metafyzická entita typu hegelovského ducha s určitou vyhraněnou dějinnou rolí. Spíše lze souhlasit s interpretací Jaromíra Neumanna, že se jedná o jakousi manifestaci obecné příbuznosti či „souhry“ rozmanitých fenoménů jedné doby.

Výše uvedené rysy Dvořákových představ o dějinách umění představují vhodnou spojnicí či styčnou plochu s úvahami významného historika umění Erwina Panofského.

Velmi pozoruhodným a originálním myslitelem, jenž bývá řazen do proudu intelektuálních dějin i do německé *Geistesgeschichte*, na čemž se také

*kunstgeschichtlichen Untersuchungen erklärt werden muss.*²²¹ M. DVOŘÁK, *Über die dringendsten Methodischen Erfordernisse*, s. 13–14. V českém překladu *O nejnaléhavějších metodických problémech ve výchově k uměleckohistorickému bádání* srv. s. 196.

²²² Tamtéž.

ukazuje spřízněnost těchto dvou historiografických směrů, je historik umění **Erwin Panofsky** (1892–1968).²²³ Jelikož vykazuje mnohé podstatné podobnosti s Kalistovou koncepcí dějin duchových a mnoho společného má s Maxem Dvořákem, budeme se mu zde věnovat podrobněji. Panofsky nejen ve svých metodologických studiích, ale i při vlastní aplikaci své metody mistrným způsobem provedl to, co u Kalisty zůstalo jen v náznacích. Panofsky tak může sloužit jako doklad, že intence duchových dějin nebyla nesprávná, respektive že se nejednalo o slepou uličku historické metodologie. Současně je na něm možné ukázat případné limity, na něž narazila Kalistova koncepce, a také cesty, které můžeme snad považovat za životaschopnější. V neposlední řadě je zajímavé, že Panofsky byl pouze o osm let starší než Kalista (a o generaci mladší než Max Dvořák) a že svá základní díla psal již ve třicátých letech (*Studies in Iconology*, 1939).

Erwin Panofsky, význačná postava dějin umění především první poloviny 20. století, působil ve dvacátých a v první polovině třicátých let především na univerzitě v Hamburku, kde jak známo navázal úzký kontakt s Aby Warburgem (1866–1929), s jeho institutem a lidmi k němu přináležejícími. Warburgův institut má svůj prapočátek v osobní knihovně Aby Warburga, z níž se v roce 1921 vyvinul vědecký institut zásluhou Fritze Saxla (1890–1948). Saxl se stal po Warburgově smrti vedoucím ústavu a s jeho jménem je spojen také další vývoj institutu.²²⁴ Je to jméno pro nás obzvlášť zajímavé, jelikož Saxl byl několik let (1908–1912) žákem právě Maxe Dvořáka ve Vídni, u něhož také sepsal disertační práci k Rembrandtovi.²²⁵ Brzy poté pak již přešel za Warburgem do Hamburku. Saxl tak tvoří zajímavou nepřímou spojnicí mezi Erwinem Panofským a naším

²²³ Panofsky není v českém prostředí vyjma užšího kunsthistorického kruhu příliš reflektován. Úvodní informaci v češtině k němu a jeho postavení v dějinách umění podává doslov Josefa Krásky k českému překladu Panofského knihy *Meaning in the Visual Arts*: Josef KRÁSKA, *Erwin Panofsky a jeho uměleckohistorická metoda*, in: Erwin Panofsky, *Význam ve výtvarném umění* (doslov), Praha 1981, s. 329–339.

²²⁴ Institut v roce 1933 opustil Německo před nacistickým nebezpečím a přemístil se do Velké Británie, kde se roku 1944 přivtělil do Londýnské univerzity. Stručně k Saxlovi například Ernst GOMBRICH, *Friedrich Saxl*, in: *Österreichisches Biographisches Lexikon 1815–1950*, Bd. 10, Wien 1994, s. 7.

²²⁵ Srv. Charlotte SCHOELL-GLASS, *Saxl, Fritz* (slovníkové heslo), in: *Neue Deutsche Biographie*, Berlin 2005, s. 480–481.

Maxem Dvořákem. Panofsky se ve Warburgově institutu seznámil mimo jiné též s Ernstem Cassirerem, jehož filozofií symbolických forem byl při vypracovávání vlastní metody velmi inspirován. Podstatný vliv na něj měla také tzv. vídeňská škola dějin umění, především pak Alois Riegl,²²⁶ jenž se tak stává další spojnicí mezi Maxem Dvořákem, mezi jehož učitele Riegl patřil, a vůbec duchovými dějinami a Erwinem Panofským.

Přejdeme k vlastnímu Panofského dílu, respektive k otázce, proč je pro námi zkoumané duchové dějiny tak podstatný. Nejprve se budu soustředit na Panofského metodologické texty. Jednak na obecnou představu, jakým způsobem se v obecném smyslu vztahujeme k dějinám, jednak na koncept, jímž se Panofsky proslavil nejvíce, totiž na rozlišení tří rovin významu uměleckého díla a tedy na význam *ikonologie* a její vymezení vůči ikonografii. Posléze přejdu k jednomu z příkladů konkrétního provedení Panofského koncepce, jak jej předvedl ve svém mistrovském díle *Gothic Architecture and Scholasticism*.

Panofsky je pro historickou vědu na obecné rovině zajímavý již tím, že jeho úvahy se neomezují na úzký rámec dějin umění a že v rámci svých metodologických studií se zamýšlí nad otázkami, jimiž se zabývá také historická věda, tedy mimo jiné nad tím, jakým způsobem se máme k minulosti vůbec vztahovat, abychom jí mohli adekvátně porozumět. Je zajímavé, že i na této obecné rovině se ukazují důležité paralely mezi Panofským a Kalistou. Důležitým textem je zde *The History of Art as a Humanistic Discipline*.²²⁷ Panofsky nejprve vymezuje přírodní a humanitní vědy. Přírodní vědy mají jako svůj předmět přírodní jevy, humanitní vědy *lidské zprávy* (*human records*). Abychom mohli obojímu porozumět, musíme „dekódovat“, interpretovat.²²⁸ Ukazuje se zde Panofského akcent na porozumění významu (*meaning*). Speciálně mu pak půjde o porozumění významu uměleckého díla. Již v tomto textu vystupuje intence

²²⁶ Vztah Panofského k Rieglovi sledoval dosti podrobně Christopher S. WOOD, *Introduction*, in: Erwin Panofsky, *Perspective as Symbolic Form*, New York 1991, s. 7–24, zejména s. 8 an.

²²⁷ Erwin PANOFSKY, *The History of Art as a Humanistic Discipline*, in: Týž, *Meaning in the Visual Arts. Papers in and on Art History* (Introduction), Garden City, New York 1955, s. 1–25. Původně publikováno in: Týž, *The Meaning of the Humanities*, Theodore Meyer Greene (ed.), Princeton–London–Oxford 1938. Citovat budu podle vydání z roku 1955. Česky vyšlo jako: Erwin PANOFSKY, *Dějiny umění jako humanitní disciplína*, in: Týž, *Význam ve výtvarném umění*, s. 13–31.

²²⁸ E. PANOFSKY, *The History of Art as a Humanistic Discipline*, s. 7 a s. 9.

podstatná pro Panofského definici *ikonologie*, aniž by zde tento pojem již padl. Obsah uměleckého díla, o něž nám má v podstatné míře jít, na rozdíl od námětu dílo explicitně neukazuje, ovšem naznačuje jej. Tímto obsahem je „základní styl a postoj národa, období, třídy, náboženského či filozofického přesvědčení – všechno toto nevědomě založené v jedné osobnosti a kondenzované do jednoho díla.“²²⁹ Tímtež se vyznačuje také *vnitřní význam, obsah (intrinsic meaning or content)*, jak jej Panofsky definuje jakožto třetí rovinu významu uměleckého díla ve svém proslulém úvodu k *Studies in Iconology*.²³⁰

Takto definovaný „základní postoj národa, doby, třídy“ navazuje na analogické tendence v německých duchovědách (hledání ducha doby a podobně) od druhé poloviny 19. století a současně navazuje na tentýž zdroj, z něhož čerpá německá *Geistesgeschichte* i Kalistovy dějiny duchové. Na tutéž tradici však navazuje i Panofského rozvrh metody, jak se humanitní vědy, v konkrétním případě dějiny umění mají dobrat svého předmětu, u Panofského speciálně tedy významů (uměleckého) díla jakožto lidského výtvoru. Zatímco přírodovědec dle Panofského přistupuje ke svému předmětu přímo, poněvadž se zabývá přírodními jevy umožňující mu okamžitou analýzu, humanitní vědec tak lehkou situaci dle Panofského nemá. Jeho předmětem jsou lidské činy a výtvoru. Aby jim však mohl vůbec porozumět, musí aktivovat vlastní mentální proces, který je současně bytostně subjektivního a syntetizujícího rázu. Musí *mentálně znovu-vykonat činy (mentally to re-enact the actions)*, které před ním vykonali jiní lidé, respektive

²²⁹ Tamtéž, s. 14. Podobný směr myšlení najdeme již v Panofského raných dílech. Srv. například Erwin PANOFSKY, *Idea. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie*, Leipzig–Berlin 1924. Panofsky zde postupně podle velkých epoch (antika, středověk, renesance, manýrismus, klasicismus) představuje, jaké panovaly názory na umění a jak se vyvíjely. Bere přitom v potaz takové obecné principy, jako kupříkladu bezprostřední napodobování přírody v renesančním umění (s. 23). Předpokládá existenci velkých *kulturních epoch (Kulturepochen)* a prokazuje relativně hlubokou obeznámenost také s filozofickou tradicí. Panofského díla ze třicátých let již ústila do specifického konceptu ikonologické interpretace, zde však můžeme vidět její kořeny a genezi.

²³⁰ Erwin PANOFSKY, *Studies in Iconology (Introductory). Humanistic Themes in the Art of the Renaissance*, New York 1972 (prvně publikováno New York 1939; nadále cituji podle vydání z roku 1972), s. 3–31. Studie pod názvem *Iconography and Iconology. An Introduction to the Study of Renaissance Art* pak byla zařazena do *Meaning in the Visual Arts* (1955), s. 26–54. Česky vyšlo jako: Erwin PANOFSKY, *Ikonografie a ikonologie. Úvod do studia renesančního umění*, in: Týž, *Význam ve výtvarném umění*, s. 33–54.

mentálně *znovu-vytvořit výtvoř* (*re-create the creations*), které před ním stvořili jiní lidé. Ať již historikové obecní, uměnovědci či historikové jakéhokoli jiného oboru, pro všechny platí, že se nezajímají o určité artefakty kvůli jejich hmotné, materiální existenci, nýbrž proto, že nesou určitý význam (*meaning*). Tento význam má pak být výsostným zájmem historika. Aby se však mohl historik k takovému významu dostat, musí jej dle Panofského re-produkovat.²³¹ Nejedná se rozhodně o novou myšlenku. Panofského „mentální znovu-vykonání a znovu-vytvoření“ činů a výtvořů lidí, jimž chce porozumět, odkazuje na diltheyovský termín *Nacherleben* či Simmelovo *Nachempfinden* a odpovídá Kalistovu termínu *znovu-prožívání*.

Intuitivní a subjektivní „re-kreace“ však musí být dle Panofského doplněna *racionální archeologickou analýzou* (*rational archeological analysis*), aby dějiny umění mohly naplnit požadavky kladené na ně jako na vědu. *Archeologickým bádáním* (*archeological research*) je míněno především uměleckohistorické zkoumání dobových okolností, za nichž zkoumaný předmět, umělecké dílo vzniklo. Je třeba zkoumat náboženský, filozofický, sociální a další kontexty, v nichž se dané dílo rodilo. Takovým způsobem lze objektivizovat subjektivní *intuitivní estetickou re-kreaci* (*intuitiv aesthetic re-creation*). I zde však tutéž základní koncepci nalezneme v dějinách umění již dříve. Odkázat lze na našeho Maxe Dvořáka, jenž podobným způsobem rozvrhoval dějiny umění ve své zásadní a o dvacet pět let starší a zde již citované studii *Über die dringendsten Methodischen Erfordernisse der Erziehung zur kunstgeschichtlichen Forschung* (1913–1914). Historik umění by měl ve své práci spojovat „obraznost“, nadání vidět a vědecké bádání. Na jedné straně stojí umělecké prožívání badatele určené

²³¹ „The scientist, dealing as he does with natural phenomena, can at once proceed to analyze them. The humanist, dealing as he does with human actions and creations, has to engage in a mental process of a synthetic and subjective character: he has mentally to re-enact the actions and to re-create the creations. It is in fact by this process that the real objects of the humanities come into being. For it is obvious that historians of philosophy or sculpture are concerned with books and statues not in so far as these books and sculptures exist materially, but in so far as they have a meaning. And it is equally obvious that this meaning can only be apprehended by re-producing, and thereby, quite literally, "realizing," the thoughts that are expressed in the books and the artistic conceptions that manifest themselves in the statues.“E. PANOFSKY, *The History of Art as a Humanistic Discipline*, s. 14. Česky jako E. PANOFSKY, *Dějiny umění jako humanitní disciplína*, s. 21.

a podmíněné všeobecným uměleckým cítěním přítomnosti a současně individualitou badatele. Na druhé straně je to Dvořákem postulovaná slohově-historická metoda, jež má objektivizovat subjektivní obraznost badatele,²³² stejně jako Panofského *archeologické bádání* mělo objektivizovat *intuitivní estetickou re-kreaci*. A stejně jako u Panofského se má archeologické bádání doplňovat s estetickou re-kreací, které se bez sebe navzájem neobejdou, tak u Dvořáka má být subjektivní umělecké prožívání doplněno, historicky objektivizováno vědeckou (slohově-historickou) metodou.

Panofsky uzavírá tuto svoji studii krásnou pasáží, v níž se opět vrací ke vztahu přírodních a humanitních věd. „*Přírodní vědy zkoumají procesy vázané na čas a pokoušejí se zjistit nadčasové zákony, podle nichž tyto procesy probíhají [...] Humanitní vědy však nemají za úkol zachytit to, co by nám jinak uniklo; jejich úkolem je naopak oživit, co by jinak zůstalo mrtvé. Místo toho, aby se zabývaly časovými jevy a zastavovaly čas, pronikají do oblasti, kde se čas zastavil sám, a snaží se ho znovu uvést do pohybu /reactivate/. Humanitní vědy sledují ony ztuhlé, nehybné zprávy /stationary records/, o nichž jsem již řekl, že se ‚vynořují z proudu času‘, a usilují o zachycení procesu, během kterého tyto zprávy vznikají a stávají se tím, čím jsou.*“²³³ Humanitní vědy tedy mají oživovat (*enlivening*) skutečnosti, jež by jinak zůstaly mrtvé. Takové oživení však nemá být jakýmsi romantickým ideálem, nýbrž *metodologickou nutností (methodological necessity)*. Vzpomeňme zde jen na Kalistovo „oživování historického faktu“, jež v sobě však již zahrnovalo konkrétnější představu. Znamenalo pro něj zasazování sledovaného fenoménu do jeho dobového okolí.²³⁴ Jedině tak mu můžeme porozumět a současně jej tím též „oživujeme“.

Přejdeme nyní k druhé a klíčové Panofského studii, již prvně publikoval rok po výše dotazovaném textu, totiž k jeho úvodu ke *Studies of Iconology*, známějšímu pod názvem *Iconography and Iconology. An Introduction to the*

²³² V dějinách umění musí obraznost „mit den historisch erforschbaren objektiven Tatsachen und ihrer genetischen Verknüpfung in Einklang gebracht wird, [...]“ M. DVOŘÁK, *Über die dringendsten Methodischen Erfordernisse*, s. 17. Srv. TÝŽ, *O nejnaléhavějších metodických problémech ve výchově k uměleckohistorickému bádání*, s. 201.

²³³ E. PANOFSKY *Dějiny umění jako humanitní disciplína*, s. 26 (původní znění: E. PANOFSKY, *The History of Art as a Humanistic Discipline*, s. 24).

²³⁴ Z. KALISTA, *CHM, DD*, s. 224.

*Study of Renaissance Art.*²³⁵ Panofsky zde učinil proslavené rozlišení tří rovin významu, který může nést umělecké dílo: 1. Prvotní neboli přirozený námět (*primary or natural subject matter*), spočívající v čisté formě ve smyslu určitého uskupení čar, barev či tvarů, pro což lze užít termínu umělecký *motiv*. 2. Druhotný neboli konvenční námět (*secondary or conventional subject matter*), kde jsou umělecké *motivy* spojovány již s určitými tématy či pojmy. Umělecké *motivy* jsou zde chápány jako nositelé druhotných významů. Nejedná se tedy o pouhé *motivy*, nýbrž jde již o zjišťování příběhů a alegorií inherujících *motivům*. Metodou, která pracuje na tomto poli, je ikonografie. 3. Vnitřní význam neboli obsah (*intrinsic meaning or content*), pro nějž platí, co bylo řečeno již výše o obsahu uměleckého díla u Panofského. Sledují se zde základní postoje národa, doby, náboženská, filozofická a další podobná stanoviska. Panofsky uvádí dva ilustrativní příklady: „Tak například tradiční typ *Narození s Pannou Marií ležící na posteli nebo lehátku* byl ve 13. a 14. století nahrazen novým typem, který ukazuje *P. Marii, jak v adoraci klečí před děťátkem*. Z kompozičního hlediska tato změna – zhruba řečeno – znamená nahrazení pravoúhlého schématu schématem trojúhelníkovým; z hlediska ikonografického znamená uvedení nového tématu, které bylo formulováno ve spisech autorů jako je *Pseudo-Bonaventura a sv. Brigita*. Současně však ukazuje nový emocionální postoj příznačný pro pozdní fáze středověku.“²³⁶ Či pokud pozorujeme obraz *Poslední večeře* Leonarda da Vinciho, vidíme-li v ní skupinu večeřících mužů, vnímáme pouze prvotní, přirozený námět, *motiv*, rozumíme-li však obrazu jako scéně, jež znázorňuje *Poslední večeři Páně*, jak ji známe z *Nového zákona*, jsme si již vědomi sekundárního významu, příběhu, alegorie. Chápeme-li však obraz jako výraz podstatných tendencí renesanční doby, náboženských postojů, ale i osobnosti autora díla, pak již přecházíme do oblasti *ikonologie*.

Panofsky tak staví hierarchickou stavbu tří vrstev významů, k nimž by se měl upínat pohled historika umění. Při tom nižší stupeň vždy podpírá stupeň vyšší. Ikonografický rozbor nutně potřebuje znalost prvotního významu (*motiv*), ikonologická interpretace se neobejde bez předchozího poznání *motivů* a bez

²³⁵ Srv. poznámka pod čarou č. 230 v této práci.

²³⁶ E. PANOFSKY, *Studies in Iconology (Introductory)*, s. 7. Použil jsem českého překladu Lubomíra Konečného z českého vydání in: Týž, *Význam ve výtvarném umění*, s. 35. České citace budu přebírat z tohoto vydání.

ikonografického rozboru. Je ovšem zřejmé, že vrcholem takové stavby je právě ikonologické porozumění *obsahu, vnitřnímu významu* daného díla. Panofsky zde mluví o *syntetické intuici (synthetic intuition)*, která s sebou nese porozumění *podstatným tendencím lidské mysli (essential tendencies of the human mind)*.²³⁷

Zčásti problematickým místem zůstává, jak ikonologická interpretace dochází ke zjišťování oněch podstatných dobových tendencí, respektive tendencí lidského myšlení. Spíše se totiž zdá, že Panofsky znalost těchto tendencí již předpokládá, což mu následně teprve umožňuje patřičnou ikonologickou interpretaci. Ukazuje se to, když Panofsky definuje tzv. *kontrolní principy (controlling principles)* interpretace, především právě pro nejvyšší, ikonologickou rovinu. Kontrolním principem syntetické intuice, tudíž ikonologické interpretace jsou *dějiny kulturních symptomů neboli symbolů*, tedy sledování, jak se za měnících se historických podmínek vyjadřovaly *podstatné tendence lidské mysli* prostřednictvím specifických pojmů a témat. Takový záměr by přeci mohl naznačovat, že jsou mi již ony *podstatné tendence lidské mysli* nějakým způsobem známy. Panofskému bychom však křivdili, pokud bychom mu chtěli přiřknout nezaloženost zkoumání tendencí lidské mysli. Dále totiž hovoří o tom, že historik umění by měl studovat *vnitřní význam* i dokumentů neuměleckých, tedy obecně rozmanitých historických pramenů. Měl by zkoumat „dokumenty osvětlující politické, poetické, náboženské, filozofické a sociální tendence zkoumané osobnosti, období nebo země.“²³⁸ Má zde zjevně na mysli ony zmíněné podstatné tendence lidské mysli, jež nám tedy nejsou a priori přístupné, nýbrž k nimž se na základě studia pramenů z nejrůznějších oblastí lidského ducha musíme teprve dopracovat. Prostřednictvím porozumění jim pak teprve můžeme začít ikonologickou interpretaci.

Příklad výše charakterizované podstatné tendence lidské mysli se ukazuje, domnívám se, ještě v téže studii na místě, kde Panofsky vykládá, jak středověké myšlení neudrželo jednotu klasického (antického) motivu a tématu, když klasický motiv doplnilo neklasickým významem a klasická témata vyjadřovalo neklasickými motivy. Příčinu toho vidí jak v nedostatku historického cítění, tak v *emocionální odlišnosti (emotional disparity)* křesťanského středověku a pohanské

²³⁷ E. PANOFSKY, *Studies in Iconology (Introductory)*, s. 14–15.

²³⁸ Tamtéž, s. 16.

antiky.²³⁹ Panofsky následně spatřuje tuto odlišnost například v pojetí člověka v helénském Řecku a v židovsko-křesťanské tradici. Zatímco v helénské době byl člověk chápán jako jednota těla a ducha, v židovsko-křesťanské tradici vycházelo pojetí člověka z „ideje ‚hroudy země‘, která byla násilím nebo dokonce zázrakem spojena s nesmrtelnou duší.“²⁴⁰ Nedostatek historického cítění, respektive emocionální odlišnost (či emocionalita určité doby) tak představují názorný příklad popisované podstatné tendence lidské mysli. A slouží, jak by odpovídalo rovině ikonologické interpretace a jí odpovídajícímu kontrolnímu principu, jako nástroj, jak se dopracovat porozumění *vnitřnímu významu (obsahu)* daného díla a nakonec i porozumění nižším rovinám interpretace až na úroveň motivů. Ikonologické porozumění středověkým uměleckým dílům v jejich *vnitřním významu* je tak skutečně založeno na poznání tak obecných tendencí či stavů, jako je emocionalita dané doby, historické cítění sledované epochy, ale také na filozofických konceptech, náboženských představách a podobně. Historik umění hodlající provozovat ikonologii je sice nucen i prostřednictvím studia neuměleckých pramenů dopracovávat se k těmto podstatným tendencím lidské mysli a doby, ovšem tím, k čemu Panofského ikonologie cílí, není samotné poznání oněch podstatných tendencí, nýbrž je jím hluboké porozumění uměleckým dílům. Neinterpretuji ikonologicky umělecká díla proto, abych porozuměl proměnám myšlení lidí a doby, nýbrž snažím se poznat v širokém smyslu myšlení lidí a doby, abych mohl ikonologicky porozumět vnitřnímu významu, obsahu uměleckých děl.

Na závěr přejdeme k Panofského obdivuhodnému dílu *Gothic Architecture and Scholasticism* (1951).²⁴¹ Útlé, ovšem neobyčejně originální dílko je aplikací Panofského teoretických úvah. Současně se na něm ukáže, proč je možné Panofského považovat za tak blízkého duchovným dějinám. Nakonec může sloužit jako ukázka jedné z možných a dle mého názoru neobyčejně zajímavých a plodných aplikací teoretických a metodologických konceptů vycházejících z prostředí duchovných dějin a jim blízkých směrů.

²³⁹ Tamtéž, s. 28.

²⁴⁰ Tamtéž, s. 28.

²⁴¹ Erwin PANOFSKY, *Gothic Architecture and Scholasticism*, New York 1958 (první vydání Latrobe, Pennsylvania 1951).

Panofsky již v prvním odstavci knihy otevírá jeden z podstatných problémů, příznačných pro duchové dějiny, totiž otázku po pojmu *doby* a s ní spojený problém, jak je možné postulovat takový pojem, aniž bychom jej pouze nepředpokládali a dále již nedokazovali. Vposledku záměr Panofského knihy spočívá v prokázání na konkrétním příkladu, že takové postulování možné je a že je možné je i doložit. Je to současně záměr přítomný v mnoha dílech duchových dějin českých i německých a ovšem mnohdy úspěšně nenaplněný.

Panofsky začíná tím, že aby bylo možné hovořit o určité periodě, epoše (barokní doba a podobně), je třeba předpokládat, že v ní panuje jistá jednota (*unity*). Tuto jednotu je však třeba prokázat. To je možné tak, že objevíme *vnitřní analogie* (*intrinsic analogies*) mezi tak nesourodými oblastmi, jako je umění, filozofie, literatura, náboženství, politika, společnost.²⁴² Jak již napovídá název knihy, Panofsky bude chtít ukázat vnitřní analogie mezi gotickou architekturou a scholastikou.

Rané scholastice odpovídá rané gotické umění, vrcholné scholastice vrcholná gotika a totéž platí pro pozdní scholastiku a pozdní gotické umění. Jakým způsobem ovšem máme takovému odpovídání si rozumět? Omezíme-li se na dobu mezi 1130/1140–1270 a na oblast 150 kilometrů kolem Paříže, pak je možné dle Panofského tvrdit, že tam existovala vazba (*connection*) mezi gotickým uměním a scholastikou, která byla na jedné straně konkrétnější, než je pouhý paralelismus – v tom smyslu, že by si prostě, třeba i náhodně, odpovídaly –, kterou však na druhé straně nelze redukovat na pouhé individuální působení konkrétních jedinců na sebe navzájem. Paralelismus Panofskému nedostačuje, poněvadž nenaplňuje charakter vazby, již předpokládá ve vztahu mezi gotickým uměním a scholastikou sledované doby, totiž kauzální spojení (příčina-důsledek). Bylo by však dle Panofského mýlkou takovou kauzalitu sevřít do úzkého rámce přímého působení scholastika na gotického architekta či naopak.²⁴³ Panofsky má

²⁴² „[...] and if the historian wishes to verify this unity instead of merely presupposing it, he must needs try to discover intrinsic analogies between such overtly disparate phenomena as the arts, literary, philosophy, social and political currents, religious movements, etc.“ Tamtéž, s. 1.

²⁴³ „[...] in the period between about 1130–40 and about 1270, we can observe, it seems to me, a connection between Gothic art and Scholasticism which is more concrete than a mere ‚parallelism‘ and yet more general than those individual (and very important) ‚influences‘ which are inevitably exerted on painters, sculptors, or architects by erudite advisers. In contrast to a mere parallelism, the connection which I have in mind is a genuine cause-and-effect relation; but

na myslí spíše šíření, difusi toho, co nazývá obtížně přeložitelným termínem *mental habits* (duševních stavů) a co definuje jako „principy, jež řídí jednání“.²⁴⁴ Vedle toho vystupuje u Panofského další důležitý pojem, totiž *habit-forming force* (síla formující stav). Míněna je síla vedoucí ke vzniku daného *mental habit*. Na sledovaném konkrétním případě zde Panofsky vidí především vzdělávací monopol, jež mělo scholastické myšlení v době 1130/1140–1270 v úzkém okruhu kolem Paříže. Difuse podstatných principů, na nichž stavěla scholastika, je v takovém okruhu dobře patrná.²⁴⁵ Spíše než že by gotičtí architekti četli přímo texty takového Tomáše Akvinského, probíhalo šíření myšlenek tak, že navštěvovali školy, naslouchali kázání, účastnili se veřejných disputací *de quolibet* a podobně.

Panofsky shledává dva základní principy, na nichž stavělo jak rané a vrcholné scholastické myšlení, tak gotická architektura. Prvním z nich je princip *manifestatio*, tedy postulát *objasnění pro objasnění samotné* (*postulate of clarification for clarification's sake*).²⁴⁶ Panofsky nezůstává u pouhého konstatování, nýbrž nachází i příčiny, proč byl princip *manifestatio* pro scholastiku tak důležitý. Platí-li premisa, že víra má být prokazována a

in contrast to an individual influence, this cause-and-effect relation comes about by diffusion rather than by direct impact. It comes about by the spreading of what may be called, for want of a better term, a mental habit.“ Tamtéž, s. 20–21.

²⁴⁴ Význam termínu *habit* v pojetí Panofského je nesporně zabarven latinským pojmem *habitus*, již proto, že se zde Panofsky odvolává na scholastickou definici *principium importans ordinem ad actum*. Samotný latinský termín *habitus* má svoji dlouhou historii. Odkazuje na Aristotelův termín *hexis* (ἕξις), jenž poté přešel do latiny jako *habitus*. Aristotelův řecký termín pak bývá do angličtiny někdy překládán právě jako *habit*. Antonín Kříž stručně shrnul k Aristotelovu termínu *hexis* následovně: „Slovo ‚hexis‘ (*Met.* V, 20) znamená něco míti, často však kvalitu, která činnost podnětu zvyšuje nebo zmenšuje, stav, který opakováním stejných činností je stupňován a utvářen v určitém směru (*Categ.* 8) a je tak zvláště základem ctností a špatností. *Habitus* je svobodný, neboť na nás vždy záleží, jak jednáme. Vnější projevem toho stavu, v němž záleží smýšlení člověka, je chování, jednání. A. v *Metaf.* pojem ‚hexis‘ uvádí v blízkost pojmu ‚eidos‘ (tvar); znamená tedy tolik, co ztvárnění, vnitřní uspořádanost, záměrnost, trvalý směr vůle, který usnadňuje rozhodnutí jednat určitým způsobem. Je to pojem velmi důležitý v psychologii a zvláště v etice a pedagogice. Není to jen sklon, *disposice* (*diathesis*), poněvadž tato se mění, kdežto *hexis* znamená něco trvalého, stálého.“ Antonín KRÍŽ, *K některým Aristotelovým pojmům (heslo habitus, hexis)*, in: Aristotelés, *O duši*, Praha 1942, s. 174–175.

²⁴⁵ E. PANOFSKY, *Gothic Architecture and Scholasticism*, s. 21–22.

²⁴⁶ Tamtéž, s. 30 an.

„manifestována“ pomocí rozumu, pak je třeba, aby rozum samotný byl také jasný a zřetelný. Rozum sám by měl zjevovat svoji kompletnost a vlastní dostatečnost. Odtud je pak možné pochopit schematismus a formalismus scholastických děl, konkrétně summ, jejich snahu po celkovosti, totalitě a přesném uspořádání do systému částí, částí částí atd. (partes, membra, quaestiones, articuli). Vše to odpovídá principu manifestatio. Tento princip, respektive *touha po objasnění* (*passion for clarification*) vystupuje u Panofského právě jako jeden z příkladů *mental habit* v rané a vrcholné scholastice.²⁴⁷

Panofsky vzápětí detekuje, jak se *duševní stav* touhy po objasnění pro objasnění samotné projevoval v umění, především v architektuře. Úsilí o totalitu, patrné ve vrcholné scholastických summách, je stejně tak zjevné ve vrcholné gotických katedrálách, jež do sebe chtěly zahrnout veškeré křesťanské vědění. Další rys, totiž požadavek uspořádání podle systému homologických částí, částí těchto částí atd., jak jsme jej pozorovali ve vrcholné scholastických summách, se analogicky projevuje opět ve vrcholné gotických katedrálách. Panofsky tento jev shledává na příkladu užití klenebních systémů. Zatímco románské stavby často užívaly i v rámci jedné stavby různé typy klenutí, nově vyvinutá žebrová klenba vrcholné gotických katedrál zaklenula stejným způsobem veškeré prostory katedrály, od hlavní a příčné lodi až po apsidy, kaple či ambit. Stejně tak uspořádání vrcholné gotické katedrály odpovídá hierarchickému a homologickému uspořádání vrcholné scholastických summ. Jako se summy hierarchicky členily na partes, membra, quaestiones, articuli, tak sestávaly katedrály ze tří hlavních částí, tedy z chrámové lodi, příčné lodi a kněžiště. Chrámová loď se zase členila na hlavní loď a vedlejší lodě a tak by bylo možné pokračovat dále. Toliko k této ilustrativní ukázce, jak konkrétně Panofsky prokazoval projevy jednoho z *mental habits* v dobovém myšlení a architektuře.

Jako druhý základní princip scholastiky spatřuje Panofsky *přijetí a smiřování protikladných možností* (*acceptance and ultimate reconciliation of contradictory possibilities*), jinými slovy usmiřování zdánlivě nesmiřitelného či latinsky princip *concordantia*.²⁴⁸ Praktikuje zde pak stejný postup jako v případě

²⁴⁷ „However, the passion for ‚clarification‘ imparted itself – quite naturally in view of the educational monopoly of Scholasticism – to virtually every mind engaged in cultural pursuits; it grew into a ‚mental habit‘.“ Tamtéž, s. 36.

²⁴⁸ Tamtéž s. 64 an.

principu *manifestatio*, tedy nejprve sleduje podobu tohoto *mental habit* v myšlení vrcholné scholastiky, a to na klasickém schématu artikulů, totiž videtur quod – sed contra – respondeo dicendum. Podobné schéma pak nachází ve vývoji raně a vrcholně gotické architektury. Podobně jako se scholastičtí myslitelé vyrovnávali se (zdánlivě) protikladnými výroky uznaných autorit, v rámci architektury se vyrovnávali se zdánlivě protikladnými postupy, jež byly též uznány za autoritu, gotičtí stavitelé. Panofsky své tvrzení následně dokládá na konkrétních problémech, s nimiž se potýkala gotická architektura, jako třeba otázka (analogicky ke *quaestio* z teologických summ) rozet na západním průčelí katedrál. Jedná se nesporně o velmi originální pohled na řešené otázky a, jak by řekl Panofsky, o ikonologickou interpretaci uměleckých děl, která staví na poznání podstatných tendencí lidské mysli a doby, v jejichž kontextu dané dílo vznikalo.

Z hlediska historické metodologie je důležitá též otázka, zda Panofskému šlo o neuvědomované či uvědomované principy, myšlenky, koncepty. Zdá se, že měl na mysli obojí. Na jedné straně, jak jsme viděli, Panofsky upozorňuje, že difuze duševních stavů (tedy to, co nazývá termínem *habit-forming force*) nemá znamenat pouze konkrétní působení jednoho jedince na jiného, nýbrž spíše obecné šíření představ a vzdělanosti, jež přirozeně nemusí být uvědomováno. Na druhé straně nalezneme pasáže, kde by se mohlo zdát, že Panofsky má na mysli i uvědomované stavy.²⁴⁹ Obecně řečeno je však nesporně v převaze zájem o aktérsky neuvědomované stavy, představy, myšlenky. Panofsky se zabývá tím, jak kupříkladu vrcholně gotické katedrály či teologické summy té doby působily na tehdejšího člověka, ovšem to neznamená, že by dotyčný člověk takové působení reflektoval. Pro tentýž závěr by také hovořily Panofského podstatné teze k ikonologické interpretaci vnitřního významu. *Podstatné tendence lidské mysli* (*essential tendencies of the human mind*), mezi něž lze řadit kupříkladu emocionalitu dané doby, historické či ahistorické cítění a podobně, nejsou jistě primárně předmětem reflektivní činnosti jedince. Ten je jejich „nositel“, jistým způsobem je vlastní (srv. aristotelský termín *hexis* či latinský pojem *habitus* a v neposlední řadě Panofského *mental habit*), ovšem to zdaleka neznamená, že si je současně musí uvědomovat. Spíše naopak. Stejně tak mentální habitus typu touhy po *objasnění pro objasnění samotné* či *přijetí a smiřování protikladných možností*

²⁴⁹ Srv. například tamtéž, s. 59.

lidé dané doby mohli „mít“, ovšem rozhodně si nemuseli uvědomovat, že je „mají“. Heideggerovsky vyjádřeno, spíše ony mentální habitusy měly je.

Jak by vypadalo srovnání Erwina Panofského s Maxem Dvořákem a Zdeňkem Kalistou?²⁵⁰ Uvedme na počátku ještě jeden hluboký a pro nás důležitý postřeh v Panofského *Gothic Architecture and Scholasticism*. Když píše o obecném scholastickém principu objasnění, *manifestatio* (tedy o *mental habit of clarification*), shledává podstatnou spojitost ve vrcholně gotické architektuře v – pro ni příznačném – *principu transparentnosti*.²⁵¹ Pre-scholastické myšlení oddělovalo víru od rozumu podobně, jako románské stavby vyjadřovaly dojem determinovaného a neproniknutelného prostoru, pozorovaného ať již zvnějšku či zevnitř stavby. Pozdně scholastický mysticismus a nominalismus podle Panofského zase odpovídají pozdně gotickým síňovým kostelům, jejichž vnější plášť, připomínající stodolu, obklopuje jinak nezměrný a obrazově nevázaný vnitřek. Vytváří se tak prostor determinovaný a neproniknutelný zvnějšku, ovšem nedeterminovaný a proniknutelný zevnitř. Oproti tomu vrcholně scholastická snaha po objasnění a společně s ní představa, že víra může být prokazována rozumem a na rozumu, se odrazila v principu transparentnosti v architektuře kupříkladu tak, že obsah sanktuáře je již rozeznatelný. Odpovídá to vrcholně scholastické představě, že víru a rozum netřeba od sebe radikálně oddělovat, stejně tak v oblasti architektury již není nutné zcela izolovat obsah sanktuáře, jenž v dichotomii víra-rozum stojí bytostně na straně víry, od okolního rozumového světa. Podobně vrcholně gotická architektura již nevymezovala tak radikálně vnější prostor stavby od jeho vnitřku, jako tomu bylo u románských staveb, nýbrž nechala vystoupit vnitřní prostor i navenek. Lze to pozorovat na příkladu, kdy vrcholně gotický kostel nechává pozorovateli zvnějšku vystoupit svůj křížový půdorys. Vnitřní prostor kostela je tak proniknutelný také zvnějšku a nikoliv pouze zevnitř, jako tomu bylo v Panofského výkladu u pozdně gotických staveb.

²⁵⁰ Maxe Dvořáka do souvislosti s Erwinem Panofským klade například Jaromír NEUMANN, *Dílo Maxe Dvořáka a dnešek*, s. 565; či Rudolf CHADRABA, *K dnešnímu významu některých kategorií Dvořákovy metody*, s. 609; v konkrétních uměnovědných rozborech srv. TÝŽ, *Tradice a významovost v umění středověku I.*, passim.

²⁵¹ E. PANOFSKY, *Gothic Architecture and Scholasticism*, s. 43–44.

Ukazuje se tedy, jak bylo naznačeno již výše, že Panofsky nachází určité podstatné dobové tendence (myšlení), jež však rozhodně nelze omezit na pouze racionální a uvědomovanou rovinu a jež se projevují v rozmanitých oblastech lidské tvořivosti, zde konkrétně v oblasti umění, speciálně architektury. Tutéž intenci nalezneme u Maxe Dvořáka i Zdeňka Kalisty.

U Zdeňka Kalisty lze shledat podobný postup představující současně jeden z podstatných rysů jeho konceptu *dějín duchových*. Lze to doložit na mnoha příkladech z různých Kalistových historických prací. Omezíme se pouze na některé z nich. Kupříkladu když hledá základní barokní dobové tendence (stejně jako Panofsky hledal *podstatné tendence lidské mysli*). Spatřuje je, jak se odrážejí na charakteru barokní religiozity (totéž uplatňuje také pro dobu románskou a gotickou). Kalistovo známé úsloví *poznat Boha skrze tento svět* je právě jednou z takových základních dobových tendencí.²⁵² V umění se pak projevuje kupříkladu tak, že baroko zvedá kaple na vyvýšená místa a tím „pozvedá pozemšťana k nebesům a nebesa sklání k zemi“.²⁵³ Jiným příkladem takové dobové tendence je termín *historismus* uplatňovaný Kalistou při interpretaci barokního myšlení. Jde o relativně netradiční užití tohoto tak mnohoznačného slova, jež dovede nabývat skutečně široké škály významů. Kalista jej v *Tváři baroka* opisuje lapidárně jako „prožívání minulosti v přítomnosti“.²⁵⁴ V *České barokní gotice a jejím žďárském ohnisku* v souvislosti s historismem českého baroka píše následovně: „[...] zesílený zájem o minulost přenáší její tvary hmotné a především duchové na půdu současné doby, aniž by si plně uvědomoval jejich časovou vzdálenost a rozdíly jí vytvářené proti současnosti, že je prožívá jako něco přítomného, vtěsnává a zakliňuje do svého vlastního života a naopak zase tento se jím snaží přizpůsobit, aby diference rozdílných století přitom byly co možná zeslabeny nebo úplně setřeny.“²⁵⁵ Takový historismus pak Kalista považuje za psychický základ české barokní gotiky.²⁵⁶ Příkladem zde může být častý případ, kdy na barokních vyobrazeních vystupují osoby z dávné minulosti, ovšem v barokních oděvech.

²⁵² Zdeněk KALISTA, *Česká barokní gotika a její žďárské ohnisko*, s. 17. Srv. také TÝŽ, *Tvář baroka*, passim, mimo jiné s. 13–17.

²⁵³ TÝŽ, *Tvář baroka*, s. 34.

²⁵⁴ Tamtéž, s. 81an.

²⁵⁵ Z. KALISTA, *Česká barokní gotika a její žďárské ohnisko*, s. 78.

²⁵⁶ Tamtéž, s. 79.

Analogický fenomén způsobu historického cítění či jeho nedostatku vystupoval také u Panofského jako jedna z možných *podstatných tendencí lidské mysli*, jak bylo pověděno již výše.²⁵⁷

Stejný význam představuje pasáž, v níž se Kalista vyjadřuje o renesančním umění tak, že se podrobuje zákonům vnějšího světa, pročež uvádí příklady perspektivy, zlatého řezu či také renesanční kupole. Tato ztělesňuje *princip finality*, vymezuje, kam až lze dohlédnout a představuje otevření se světskému prostoru.²⁵⁸ Další možný příklad, tentokrát z rámce české barokní gotiky, můžeme spatřit v Kalistově interpretaci Santiniho přestavby sedleckého klášterního kostela. Z gotických přípor po Santiniově přestavbě stoupá žebroví, ovšem již bez nosného významu. Stává se z něj dekorace stropu. Takové zjištění, pokud bychom je vztáhli ke Kalistovu vlastnímu konceptu dějin duchových, by ještě nebylo ničím podstatným, respektive nejednalo by se o duchovědějinnou interpretaci. Ta se počíná až tehdy, když Kalista zmíněnou proměnu významu žebroví začne interpretovat tak, že žebroví představuje prvek uzavírající prostor chrámové lodi a představující tak proti odhmotňující gotice „tíhu hmoty, s níž se dramaticky utkával barok.“²⁵⁹ Hmota, její tíha a snaha proniknout do hloubky hmoty, jak o ní hovořil Kalista také ve *Tváři baroka*,²⁶⁰ totiž představuje opět další z podstatných tendencí charakterizující baroko jakožto epochu v jejím celku a pronikající do všech oblastí, do nichž nějakým způsobem zasahuje člověk. Opačně pak pro gotiku platí tendence odhmotňovat, spiritualizovat hmotu. A opět ji Kalista dokládá na konkrétních příkladech Santiniho barokní gotiky, tentokrát ze Zelené hory, jako jsou arkády s gotickými zalomeními, využití šikmého světla

²⁵⁷ E. PANOFSKY, *Studies in Iconology (Introductory)*, s. 28.

²⁵⁸ Z. KALISTA, *Tvář baroka*, s. 23.

²⁵⁹ Z. KALISTA, *Česká barokní gotika a její žďárské ohnisko*, s. 32. Pro porozumění specifičnosti přístupu Kalistových duchových dějin je ilustrativní srovnání Kalistovy *České barokní gotiky* a Wirthovy studie *Barokní gotika v Čechách v XVIII. a I. polovici XIX. století*, Památky archeologické a místopisné XXIII, 1908, seš. III, s. 121–156, seš. IV, s. 201–220. Wirth zmiňuje mnohé architektonické barokněgotické prvky, jež opakuje také Kalista, ovšem vzácněji se již objevuje vykročení, které by vykládalo tyto prvky jako projevy obecnějších dobových tendencí, které by se následně projevovaly nejen v dějinách umění, nýbrž v celé sféře lidského ducha a jeho výtvorů. Náznak je například na s. 139, kde Wirth píše o *barokním cítění*, jež se projevilo v užití konkrétních architektonických prvků.

²⁶⁰ Z. KALISTA, *Tvář baroka*, s. 20–21.

otevřajících prostory za zdí do větších hloubek a tak zeslabujících váhu zdiva, či empory na pseudogotických balustrádách vynášející kupoli s větší lehkostí.

Ostatně tíha hmoty jako fenomén důležitý pro porozumění umění a vůbec celé studované době vystupuje také ve výkladech Maxe Dvořáka, například v rámci interpretace Brunelleschiho, když rozlišoval roli zdi v gotice a renesanci. Zatímco tektonicky neměla zeď v gotice význam a měla být zbavena veškeré tíže, hmotnosti, Brunelleschi a s ním renesanční stavitelství naopak zdůraznilo tíži hmoty zdi, například prostřednictvím položení důrazu na římsy, jež jednak podtrhují prostorovou uzavřenost stavby, jednak právě vyjadřují tíži hmoty zdi.²⁶¹

Analogický motiv je barokní subjektivismus. Opět jde o rys prostupující všemi oblastmi barokní kultury a projevující se také v umění. Kalista jej pro barokní umění, respektive barokní architekturu definoval tak, že používá jednotlivé architektonické prvky nikoliv dle tektonické potřeby stavby, nýbrž podle estetického a symbolického záměru stavitele.²⁶² Také pro Maxe Dvořáka hrály pojmy *subjektivismu* a *objektivismu* důležitou roli, ovšem rozumí jim trochu jinak. Mají u něj podstatný význam pro odlišení renesančního umění, manýrismu a baroka. Ukazuje se to v Dvořákových přednáškách o italském umění 16. století, především v těch, které byly zařazeny do svazku *Geschichte der italienischen Kunst im Zeitalter der Renaissance* jako druhý oddíl pod názvem *Die Entstehung der Barockkunst*.²⁶³ Dvořák opakuje základní premisu své pozdní či druhofázové koncepce dějin umění, totiž že porozumět umění není možné pouze na základě studia formálního vývoje, nýbrž že je především třeba porozumět duchovnímu životu v jeho celku a na jeho základě se pak snažit pochopit umělecká díla a jednotlivé slohy. Stejně tak proměny uměleckých stylů jsou jistým způsobem

²⁶¹ M. DVOŘÁK, *Die Patres der Renaissance (Brunelleschi)*, in: Týž, *Geschichte der italienischen Kunst I.*, s. 71–72.

²⁶² To jest dle Kalisty „podstata barokního fenoménu v díle stavebním“. Z. Kalista, *Česká barokní gotika a její žďárské ohnisko*, s. 38.

²⁶³ M. DVOŘÁK, *Die Entstehung der Barockkunst*, in: Týž, *Geschichte der italienischen Kunst im Zeitalter der Renaissance*, Bd. 2, s. 93–210. Český překlad existuje, ovšem, jak bylo naznačeno výše, nachází se na dvou místech. Matoucí je, že v *Umění jako projev ducha* je zařazena kapitola *Vznik barokního umění*, jež však představuje pouze závěr pododdílu *Der Manierismus* (6. *Ergebnisse*) z oddílu *Die Entstehung der Barockkunst* a nikoliv celý tento oddíl, z nichž ještě další části byly publikovány tamtéž, zbylé partie v *Italském umění od renesance k baroku*.

podmíněny všeobecnou proměnou celkového duchovního života (*universelle Wandlung im gesamten Geistesleben*) a nelze je vysvětlit ze samovývoje uměleckých forem.²⁶⁴

Inspirován u Aloise Riegla hovoří o křesťanském *světovém názoru* (*Weltanschauung*)²⁶⁵ vyznačujícím se subjektivizací vnějšího světa oproti objektivizující tendenci antiky. Renesance představovala opět příklon k této objektivizující tendenci, ovšem křesťanský subjektivismus přetrvával a naplno se projevil v manýrismu, který Max Dvořák kladl jako svébytnou uměleckou epochu. V něm tento subjektivismus, touha po vnitřně prožité pravdě, náboženská niternost, fantazie, důraz na citovost nabyly naprosté převahy. Význam manýrismu tak podle Dvořáka „tkví především v tom, že objektivně materiální hlediska byla podřízena duchovně subjektivním, která vyplývala z vnitřního života.“²⁶⁶ Barokní umění pak odráželo snahu katolické církve usměrnit bezbřehý subjektivismus, kde duše již nebyla prostředníkem božího zjevení a ztrácela kontakt s objektivní realitou. Duchovní obsah umění tak byl v baroku objektivizován.²⁶⁷ Baroko tedy pro Dvořáka na rozdíl od Kalisty představuje spíše objektivizující korektiv rozbujeleho subjektivismu manýrismu.

²⁶⁴ „Die Untersuchung muss auf einer viel breiteren Basis aufgebaut werden, und diese Basis kann nicht eine rein stilgeschichtliche sein. Ich habe das Kolleg mit der Jesuitenkirche /míně II Gesù – pozn. aut./ begonnen, das heisst mit einem Bau, der bewusst die Renaissance verneint und zu der altchristlichen und mittelalterlichen

Auffassung der Baukunst zurückkehrt. Das ist eine Tatsache, die nicht einfach aus einer formalen Weiterentwicklung erklärt werden kann, sondern eine universelle Wandlung im gesamten Geistesleben zur

Voraussetzung hat.“ Tamtéž, s. 188–189.

²⁶⁵ Tamtéž, s. 189. Ale tento termín se objevuje na mnoha místech, srv. například M. DVOŘÁK, *Das neue Evangelium*, s. 32.

²⁶⁶ „Die Bedeutung beruht in erster Linie auf der Unterordnung objektiv-materieller Gesichtspunkte unter die geistig subjektiven, im Innenleben verankerten.“ M. DVOŘÁK, *Die Entstehung der Barockkunst*, s. 194 (české vydání: Dvořák: Umění jako projev ducha, s. 170).

²⁶⁷ „In diesem schrankenlosen Subjektivismus und Psychozentrismus, bei dem die Seele nicht mehr das Medium der göttlichen Offenbarung und ebensowenig in naivem Rationalismus an die Erscheinungen der sinnlichen Welt gebunden war, sah die katholische Kirche mit Recht die größte Gefahr, und aus der Erkenntnis dieser Gefahr hat sich jene Wendung vollzogen, deren Ergebnis die Barockkunst ist.“ Tamtéž, s. 199. Podle Dvořáka se jedna z krizí katolické církve vyskytla v 16. století, „wo der schrankenlose Subjektivismus die Grundlagen eines jeden kirchlich religiösen

Pokud bychom měli shrnout základní rysy, které by bylo spatřovat jako pro Dvořáka, Panofského i Kalistu, pak by to byl jistě předpoklad existence určitých základních dobových tendencí, duchů dob, podstatných tendencí lidského myšlení a podobně, které pak tím či oním způsobem ovlivňují podobu jednotlivých dějinných fenoménů. Je to ostatně předpoklad, jímž se vyznačuje německá tradice Geistesgeschichte vůbec. Je přirozené, že u uměnovědců Dvořáka a Panofského byl pohled centrován na oblast umění, kdežto Kalista, ač také vzdělán v kunsthistorii a vždy se silnou vazbou na dějiny umění, byl přesto hlavně obecným historikem. Snad proto se jedna z odlišností mezi Dvořákem a Kalistou ukazuje na tom, že Dvořák hodlal demonstrovat existenci jednotících dobových tendencí zejména na oblasti umění, pro Dvořáka eminentním prostorem jejich manifestací, kdežto Kalista se naopak snažil ukazovat, jak se takové tendence projevují v nejrozmanitějších oblastech skutečnosti, na něž má vliv lidská ruka, respektive spíše lidský duch, ať již je to filozofie, literatura, nebo vůbec lidské myšlení, představy, cítění, jak o tom svědčí Kalistova *Tvář baroka* či *Česká barokní gotika a její žďárské ohnisko*, ale samozřejmě i další jeho díla.

Pro všechny tři by platilo, že jim duch, dobová tendence neznamenal entitu s určitou vyprofilovanou metafyzickou či dějinně filozofickou úlohou. Spíše se jednalo o manifestaci stejnorodosti jinak zdánlivě různorodých řádů skutečnosti. Vykonávala však také větší či menší vliv na charakter jednotlivých fenoménů. Dalším společným rysem těchto tří myslitelů, který je ovšem také příznačný pro většinu představitelů německé Geistesgeschichte, je velký prostor přiřčený poznávajícímu subjektu. Role historika či historika během procesu poznání je velmi důležitá. Nejedná se nikdy o plně objektivní proces. Historik musí klást do pole vždy velkou míru vlastních tvůrčích a subjektivních sil.

Určitým diferencujícím význakem mezi Dvořákem a Panofským je otázka, do jaké míry se podmiňují jednotlivé řády skutečnosti navzájem. Dvořák, jak jsme

Lebens erschütterte. Diese Gefahr wurde dadurch abgewendet, dass von der Kirche mit diesem Subjektivismus ein allgemein gültiger objektiver geistiger Inhalt verbunden oder, mit anderen Worten, die Sehnsucht der Menschen nach inneren Erlebnissen in die geordneten Bahnen einer allgemeinen überindividuellen Gefühlserhebung gelenkt wurde. Der Gegensatz zwischen Manierismus und Barockkunst könnte etwa durch den Gegensatz: Subjektivismus des geistigen Inhaltes verbunden vielfach mit objektiven Darstellungsmitteln einerseits, Subjektivismus der Darstellungsmittel verbunden mit objektivem geistigem Inhalt andererseits ausgedrückt werden.“
Tamtéž, s. 204–205.

viděli výše, takové kauzální podmiňování odmítl a spíše předpokládal působení obecného jmenovatele dobové tendence. Panofsky se naopak tvrzení takového formování různorodých řádů skutečnosti mezi sebou navzájem nevyhýbal. Patrné to bylo například v jeho *Gotické architektuře a scholastice*, kde explicitně hovoří o spojení mezi gotickou architekturou a scholastickým myšlením tak, že se nejedná o pouhý „paralelismus“, nýbrž hledá, jak na sebe působily, jak jedno ovlivňovalo druhé. Zde pak dává odpověď, jak jsme viděli, že se jednalo o difuzi duševních stavů, tedy jejich šíření v blízkém okruhu kolem Paříže, konkrétně především tak, že architekti navštěvovali školy, participovali na veřejných disputacích a podobně. Tyto skutečnosti pak Panofsky shrnul pod pojmem *habit-forming force*, tedy síly formující sledovaný duševní stav. Panofsky tedy pracuje s představou, že existovalo přímé působení, jakým scholastické myšlení utvářelo či spoluutvářelo podobu soudobé architektury. Nakonec u Kalisty narazíme též na pasáže, v nichž před čtenářem předestře, jaké fenomény byly klíčové na formování určité dobové tendence, přičemž se předpokládá, že se jednotlivé řády skutečnosti navzájem ovlivňují a utvářejí. Tak například ve *Zdislavě z Lemberka* chápe jako klíčové pro zrod nové základní duchové dobové tendence *křesťanského realismu* křížové výpravy.²⁶⁸ Pro zrod nové dobové tendence měly vliv zejména z toho důvodu (ovšem existovaly i další), že proměnily myšlení jejich účastníků.

Ač bychom mohli hledat další možné odlišnosti či spojnice mezi Panofským, Dvořákem a Kalistou, domnívám se, že úspěch či neúspěch jejich počínání, a to platí pro duchové dějiny, *Geistesgeschichte* vcelku, se měří na míře zdaru či nezdaru – skutečně nutno říci ve velké míře kongeniálním – vzhledu do netušených vazeb, spojnic mezi zdánlivě a na první pohled disparátními a spolu nesouvisejícími řády skutečnosti a fenomény je reprezentujícími. Vždy se jedná o pohled, ze kterého nelze eliminovat intuitivní prvek, ač se všichni tito autoři explicitně snažili i na teoretické rovině takovou intuici podložit patřičným vědeckým fundamentem. I když se Panofsky ve své *Gotické architektuře a scholastice* ptá po tom, jakým způsobem se takové spojnice v realitě formovaly, přesto těžiště jeho práce nespočívá v jejich detekci a popsání, nýbrž právě opět v odhalování určitých základních dobových tendencí a shledávání hlubinných

²⁶⁸ Z. KALISTA, *Blahoslavená Zdislava z Lemberka*, passim, například s. 17, 36–37.

vazeb mezi jinak různými řády skutečnosti. V tomto ohledu stojí Dvořák, Panofsky i Kalista na stejné, Kalista by řekl duchové půdě.

Snad se z výše provedeného pokusu zařadit duchové dějiny do pojmové sítě jim blízko stojících proudů v historickém myšlení a nakonec i ze závěrečné případové studie srovnání třech myslitelů zařaditelných do tohoto okruhu alespoň náznakem ukázalo, jak obtížné je stanovovat hranice určitým historiografickým směrům a disciplínám. Duchové dějiny, ač samy představují dnes směr spíše pozapomenutý, jsou obklopeny historiografickými proudy, které staví na podobných základech a východiscích a které jsou i v dnešní historiografii směry živými a živoucími. Nelze patrně jednoduše říci, který historiografický směr jim stojí nejbližší a není to ani naším cílem. Ač by se mohlo zdát, že v některých polohách německá Geistesgeschichte představuje směr totožný s Kalistovou koncepcí duchových dějin, museli bychom předtím přesně definovat, co myslíme německou Geistesgeschichte, abychom mohli uvést toto tvrzení. Stejně tak je podobně problematická situace v případě anglofonních intelektuálních dějin, které zase představují velmi rozlehlý historiografický proud, jenž se v některých rysech dosti blíží záměrům duchových dějin v podání Zdeňka Kalisty či německé Geistesgeschichte, ale u některých autorů, jak jsme viděli, může nabývat kontury výrazně odlišné. Ukazuje se tak, že postup komparace jednotlivých vybraných historiografických subdisciplín či směrů v sobě vtěluje nemalá rizika a interpretace zde musí být nadmíru obezřetná.

Aktuální stav duchových dějin se pokusíme zachytit v závěru této práce. Již zde však můžeme položit tvrzení, že i kdyby duchové dějiny jako takové nebyly v českých a německy mluvících zemích dále rozvíjeny jako svébytný historiografický směr, přesto budou v historické práci pokračovat alespoň určité motivy a myšlenkové postupy, které rozvíjely duchové dějiny ve svém okruhu. Na některé z nich bylo poukázáno v této kapitole, některé další budou interpretovány ještě v kapitolách následujících.

Zatímco tato kapitola zamýšlela svým způsobem systematicky vykreslit historicko-metodologické pole, na němž jedno místo zaujímají právě duchové dějiny, následující kapitola bude představovat více historicky orientovaný přístup, v němž se pokusíme zachytit některé podstatné myšlenkové kořeny a zdroje,

z nichž duchové dějiny čerpaly svoji inspiraci a na nichž zakládaly svůj svébytný charakter.

4. Zařazení duchových dějin do předcházejícího vývoje historického myšlení

Cílem následující kapitoly je zasazení duchových dějin do rámce vývoje historického myšlení, které jim předcházelo. Záměrně zde neuvádím termín historická věda či metodologie historické vědy, poněvadž mnohé z inspiračních zdrojů duchových dějin nepocházely z okruhu vlastní historické vědy. Podněty pro formování duchových dějin často přicházely z filozofie, umění či od myslitelů, kteří se sice vztahovali k historii, není však možné je označit za historiky ve vlastním slova smyslu. Přirozeně není a ani nemůže být účelem této kapitoly reflektovat veškerý vývoj historického či historiografického myšlení. Budeme se soustředit pouze na tu tradici, jež se podstatným způsobem odrazila v myšlení duchových dějin, a ani tu neobsáhneme zdaleka kompletně.

U zvolených autorů a tradic se pak zaměříme pouze na takové motivy, které měly význam pro budoucí utváření duchových dějin. V mnoha případech se nejednalo ani o vědomé přejímání či inspiraci. Přesto i takové zasazení duchových dějin v ideální rovině do obecnějšího vývoje historického myšlení může napomoci porozumění námi sledovanému směru.

4.1 Giambattista Vico

Chceme-li se v této kapitole přiblížit k duchovým dějinám prostřednictvím jejich zařazení do rámce jim předcházejícího vývoje historického myšlení, jako první by

zde zřejmě měl být vzpomenut pozoruhodný myslitel na prahu osvícenství Giambattista Vico (1668–1744).²⁶⁹ Vico nebyl ve své době plně doceněn a rovněž sám sebe jako nedoceněného vnímal. Překládán začal být více než půlstoletí po své smrti, ale ještě jistý čas během 19. století nebyl uznáván jako postava, která by byla chápána jako důležitý mezník ve vývoji historického myšlení posledních desetiletí či staletí. Výrazněji vyzvedl Vicův význam pro historickou vědu až Jules Michelet, jenž již jako mladý historik objevil Vicovu *Novou vědu*, kterou přeložil do francouzštiny, přičemž na překladu začal pracovat již v první polovině dvacátých let 19. století.²⁷⁰ Tím současně otevřel cestu pro podstatnější recepci Vicova myšlení ve Francii a potažmo i v dalších evropských zemích.²⁷¹ Až pozdějšími interprety však bývá Vico chápán jako jakýsi prapředchůdce duchových dějin (Geistesgeschichte, intellectual history i history of ideas), jak se utvářely od počátku 20. století.²⁷² Je příznačné, že se Vicovi věnovali též autoři, kteří reprezentují německou Geistesgeschichte či spřízněné historiografické směry

²⁶⁹ K Vicovi existuje skutečně bohatá zahraniční literatura. Zmíňme alespoň některá díla. Neobsáhlá monografie, kterou sepsal českému prostředí dobře známý Peter BURKE (*Vico*, Oxford–New York 1985), představuje stručné uvedení do Vicova života a myšlení, vychází především z *Nové vědy* a všímá si také pozdějších interpretací Vica. Hlavní body Vicovy koncepce dějin zmiňuje také A. Robert CAPONIGRI, *Time and Idea. Theory of History in Giambattista Vico*, Notre Dame–London 1968. Do širšího rámce dějinně filozofických koncepcí vřadil Vica Karl LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1967. Starší, ovšem pozoruhodnou interpretaci provedl Benedetto CROCE v díle *The Philosophy of Giambattista Vico*, London 1913, jež z italského originálu *La Filosofia di Giambattista Vico* (Bari 1911) do angličtiny vzápětí přeložil R. G. Collingwood. Zaznamenánhodná je i dedikace díla Wilhelmu Windelbandovi. Croce se nevěnuje primárně Vicově biografii, nýbrž zkoumání je orientováno teoreticky a metodologicky. Charakterem kniha připomíná proslulejší dílo Benedetta CROCE, *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie*, jež vyšla v německém překladu nedlouho poté (Tübingen 1915).

²⁷⁰ Giambattista VICO, *Oeuvres choisies de Vico, contenant ses mémoires, écrits par lui-même, la Science nouvelle, les opuscules, lettres, etc.*, 2 sv., Paris 1835. Srv. též Gabriel MONOD, *La vie et pensée de Jules Michelet, 1798–1852*, Paris 1923, s. 52.

²⁷¹ Srv. Joseph MALI, *The Legacy of Vico in Modern Cultural History: From Jules Michelet to Isaiah Berlin*, Cambridge 2012, s. 12–70; TÝŽ, *Mythistory. The Making of a Modern Historiography*, Chicago 2003, s. 84nn. Srv. též Peter BURKE, *Vico*, s. 28, 92–93.

²⁷² Tak například Donald R. Kelley vidí ve Vicovi předchůdce dějin idejí. Srv. Donald R. KELLEY, *History of Ideas*, s. 1082. Srv. také Steven Béla VÁRDY, *Modern Hungarian Historiography*, New York and Guildford 1976, s. 64.

intelektuálních dějin či dějin idejí.²⁷³ V jakých ohledech tedy můžeme Vica chápat jako předchůdce a inspirátora duchových dějin?

Pro účely naší interpretace rozlišme instrumentálně dvě roviny, ve kterých můžeme shledat podstatné momenty pro budoucí vývoj duchových dějin. Jednak je to ohled ontologický, jednak noetický.

Ontologickou rovinou zde míníme Vicovo chápání dějinné skutečnosti. Jedná se o známý koncept tří věků, v nichž se pravidelně odehrává běh lidstva, respektive národů. Božský věk (věk bohů) střídá věk herojský, po němž nakonec přichází věk lidský. Jedná se ve Vicově představě o věk racionální. Tyto „fáze“ rámují typický běh lidstva, a tedy také dějin. Každý z těchto věků se vyznačuje svou vlastní formou práva, zvyků, vlád, jazyků, písem a podobně, které takto Vico dělí též do triád. Vico shrnuje toto své pojetí v úvodu ke čtvrté knize „O cestě, kterou procházejí národy“ své *Nové vědy*, v článku 915: „[...] přidáme v této knize vylíčení cesty, kterou se ubírají národy a která v stále stejnoměrnosti probíhá přes všechny jejich tak rozmanité a různé obyčeje, jsou rozdělena na tři věky, [...] totiž na božský, herojský a lidský věk. Protože podle tohoto rozdělení uvidíme procházet národy v stálém a nepřetržitém řádu příčin a následků, který u nich vždy vládne, přes tři druhy přirozenosti, z těchto přirozeností pak vyplývají tři druhy obyčejů; a z obyčejů takto zachovávaných tři druhy přirozeného práva národů a v důsledku těchto práv jsou zřizovány tři druhy občanských států neboli republik; [...]“²⁷⁴ Vico následně vyjmenovává další triády podle stejného principu.

Druhým podstatným rysem zmíněné triády věků či dob je skutečnost, že se nejedná o lineární postup až k věku lidskému, kde by došlo k završení dějin, nýbrž

²⁷³ Je to například Isaiah Berlin, shodou okolností historik, jemuž jakožto představiteli dějin idejí je věnována pozornost také na dalších místech této práce. Je to především Berlinova kniha *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, London 1980 (1. vydání London 1976). Z německé tradice Geistesgeschichte k Vicovi sepsal monografii Stephan OTTO, *Giambattista Vico. Grundzüge seiner Philosophie*, Stuttgart–Berlin–Köln 1989. Originální interpretaci Vica provedl ve své slavné knize také Robin G. COLLINGWOOD, *The Idea of History*, Oxford 1961, především ve druhé části (The Influence of Christianity) v § 7 (*Anti-Cartesianism: (i) Vico*), s. 63–71.

²⁷⁴ Giambattista VICO, *Základy nové vědy o společné přirozenosti národů*, Praha 1991, s. 363. Český překlad vycházel ze třetího vydání Vicovy *Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* z roku 1744, které nebylo totožné s vydáním prvním z roku 1725.

Vicův koncept je, jak známo, cyklický. Posledním cílem pohybu dějin přes jednotlivé věky (*corso*) je nakonec návrat zpátky do původního (barbarského) stavu, z něž opět vychází nový vzestupný pohyb (*ricorso*).²⁷⁵ Jak upozorňuje Karl Löwith, *Vicovo ricorso* nepředstavuje čistě automatický kosmický návrat či koloběh, nýbrž jedná se o přirozený běh dějin, jenž má nakonec i prozřetelnostní význam v tom smyslu, že je prostředkem záchranu porušené lidské přirozenosti.²⁷⁶ V čem tedy spočívá význam této pomyslné ontologické roviny Vicovy dějinné koncepce pro budoucí vývoj duchových dějin?

Vicův vliv zde působí do velké míry zprostředkovaně přes romantickou historiografii a tehdejší častou představu vývoje dějin jakožto vývoje civilizací či kulturních stupňů, jíž se budeme věnovat zvlášť. Podstatné je, že Vico postuloval bytostnou spojitost různých oblastí lidské kultury v rámci jím postulované doby. Ať se již jedná o věk božský, herojský či lidský, Vico pro každý z nich v rámci své triadické koncepce předpokládal, jak bylo již výše naznačeno, určité obecně platné charakteristiky či rysy, jimiž se ta která doba vyznačuje. S tím, jak národy procházejí těmito dobami, se ony charakteristiky znovu a znovu vynořují. Současně však pro rysy, jimiž se ta která doba vyznačuje, platí, že mezi nimi existuje podstatná spojitost. Nejedná se tedy o náhodnou souhru jinak nesouvisejících charakteristik. Například přirozené právo božského věku vychází z víry tehdejších lidí, že jak oni, tak vše ostatní závisí na bozích, že vše je stvořeno bohy, tedy i právo bylo tehdy božské. Stejně tak i vlády v té době byly božské, „teokratické“, jelikož se lidé v božském věku domnívali, že vše se děje z příkazu bohů. Ve stejném duchu pak Vico popisuje zvyky doby božské, jež byly „prodchnuty náboženstvím a zbožností“.²⁷⁷ Můžeme tedy dovodit, že Vico předpokládá existenci jisté stejnorodosti mezi rozmanitými oblastmi lidského tvoření, myšlení, představ či kulturních projevů. Zde se ukazuje zřejmá paralela mezi tímto Vicovým konceptem a jedním ze základních pilířů, na nichž staví duchové dějiny své rozumění dějinám, totiž jednotu v rámci nejrozmanitějších fenoménů dané doby (srv. charakteristiky německé *Geistesgeschichte* a pojednání Kalistových duchových dějin v této práci). Je to stejný rys, který Peter Burke

²⁷⁵ Viz především pátou knihu Vicovy *Nové vědy* „O návratu lidských věcí, když národy znovu povstanou“.

²⁷⁶ K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, s. 126.

²⁷⁷ G. VICO, *Základy nové vědy o společné přirozenosti národů*, s. 364 an.

vytkl pro kulturní dějiny druhé poloviny 19. století, totiž „zostřené uvědomění souvislostí mezi změnami v jazyce, právu, náboženství, umění a vědách.“²⁷⁸ Vico je v tomto ohledu nesporně jedním z velkých inspirátorů a předchůdců jak romantické historiografie, tak kulturních a duchových dějin druhé poloviny 19. a první poloviny 20. století.

Druhá, noetická rovina, jež možná nebývá spojována s Vicem tak často jako jeho „ontologický“ koncept tří věků a cyklického běhu dějin, má pro budoucí vývoj duchových dějin význam minimálně stejný jako rovina ontologická. Jedná se zde o způsob našeho poznání a o známý Vicův postřeh, který bývá shrnován pod označením *verum = factum princip*. Vico jej popsal i v jiných svých dílech²⁷⁹, v *Nové vědě* je pak podstatnou pasáží článek 331: „*Avšak v této husté noci temnot, do které se nám halí nejvzdálenější raná minulost, objevuje se věčné, nezapadající světlo věčné pravdy, kterou nelze nijakým způsobem brát v pochybnost, že tento občanský svět byl určitě vytvořen lidmi a že je tedy možno, protože nutno, nalézt tyto základy v proměnách samého našeho lidského ducha. A musí udivovat každého, kdo o tom uvažuje, že se filozofové vážně namáhají vypracovat vědu o světě přírody, který zná jedině Bůh, protože on jej stvořil; a že neuvažují o tomto světě národů, neboli o světě občanském, o kterém by lidé mohli vypracovat vědu, protože jej oni vytvořili.*“²⁸⁰

Vicův argument je postaven na premise, že skutečné vědění můžeme mít jen o tom, co jsme sami vytvořili, čeho jsme v tomto smyslu příčinou. Přírodní svět stvořil Bůh a nikoliv lidé, tudíž o něm nemůžeme mít skutečné vědění, *vědu (scienza)*. Takové vědění naopak můžeme dosáhnout při poznání občanského světa, světa národů, jelikož jsme sami jeho tvůrci. Ozývá se zde, jak upozorňuje většina interpretů, zřejmá kritika Descarta a karteziánské filozofie vůbec, jež naopak považovala za vědu stručně vyjádřeno matematicko-fyzikální přírodní vědu. Karl Löwith to lakonicky shrnul tak, že Vico přejímá Descartovu metodickou pochybnost, již však zcela otáčí.²⁸¹

²⁷⁸ P. BURKE, *Variety kulturních dějin*, s. 28.

²⁷⁹ Jak uvádí Isaiah Berlin, Vico jej poprvé vytyčil v *De Antiquissima Italorum Sapientia ex Linguae Latinae Originibus Eruenda* vydaného roku 1710. Srv. I. BERLIN, *Vico and Herder*, s. 15.

²⁸⁰ G. VICO, *Základy nové vědy o společné přirozenosti národů*, s. 136.

²⁸¹ K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, s. 113.

Na této obecné rovině se nám však ještě neukazuje, proč má Vico takovou důležitost pro duchové dějiny. První podstatný význam – a to nejen pro duchové dějiny – spočívá v rozšíření zorného pole poznávajícího subjektu. Nejen, že Vico zdůraznil, že přírodní svět je nám v principu nepřístupný, a tak podtrhl zkoumání světa lidského, zapuštěného v dějinách, nýbrž současně se v tomto lidském světě začal zajímat o fenomény, jež v takové míře tematizovány doposavad nebyly a které rozvinulo později ve velké míře osvícenské myšlení. Máme studovat lidské vnímání, domněnky, *obecné mínění* (*senso commune*), které panují ať již v rámci jednoho stavu, národa či obecně i celého lidstva,²⁸² respektive jejich historii. Vico se snaží porozumět myšlení, cítění, vůli minulých národů. V tomto smyslu Peter Burke rozuměl Vicovi tak, že provozuje „dějiny idejí“, i když jsou to ideje v širokém slova smyslu, a přirovnává Vica k Montesquieuovi a jeho zájmu o mentality.²⁸³ Téma myšlení, cítění, neuvědomovaného „obecného mínění“ je příznačné pro mnohé historiografické směry 20. století, z nichž na prvním místě lze jmenovat mimo jiné dějiny mentalit, intelektuální dějiny a v neposlední řadě také duchové dějiny. Jinými slovy to lze vyjádřit také tak, že se zájem přesunuje od individua a jeho činů směrem k obecnějším proměnám myšlení, způsobů života a podobně, což platí stejně tak pro Vica, jako do velké míry také pro duchové dějiny i další historiografické směry o několik století mladší.

Jiný podstatný přínos Vicovy možno říci „metodologie historického poznání“ býval spatřován vůbec v tom, jakým způsobem (historické) poznání probíhá. Někteří interpreti, podstatným způsobem kupříkladu Isaiah Berlin, zdůrazňovali, že Vico poznání, tedy lidské poznání lidských výtvorů zakládal do velké míry na empatii, vcítění.²⁸⁴ V takovém případě by se nejednalo o čistě

²⁸² Jeden z axiomů postulovaný Vicem pro jeho „novou vědu“ zní: „*Obecné mínění je úsudek bez jakéhokoli uvažování obecně přijímaný určitým stavem, lidem, národem nebo celým lidstvem.*“ Vico, *Základy nové vědy*, s. 102, čl. 142.

²⁸³ P. BURKE, *Vico*, s. 51–52.

²⁸⁴ I. BERLIN, *Vico and Herder*, s. 187. Srv. také Isaiah BERLIN, *Note on Vico's Concept of Knowledge*, in: Giorgio Tagliacozzo – Hayden V. White (ed.), *Giambattista Vico. An International Symposium*, Baltimore 1969, s. 375. Berlin zde píše, že Vico „*uncovered a species of knowing not previously clearly discriminated, the embryo of German historicist Verstehen – empathetic insight, intuitive sympathy, historical Einfühlung, and the like.*“ Citováno dle Stefanie WOJDICH, *Vico und die Hermeneutik. Eine Rezeptionsgeschichtliche Annäherung*, univ. diss., Würzburg 2007, s.

racionální proces, nýbrž do velké míry o intuitivní vhléd do přirozenosti minulých národů, jejich charakteru, myšlení, cítění a podobně. Zde se pak samozřejmě vynořují konotace na metodologický vývoj duchovních věd (Geisteswissenschaften) především v osobě Wilhelma Diltheye a dalších. A v tomto směru by se vynořil jistě také Zdeněk Kalista a jeho důraz na (znovu)prožívání minulých aktérů a dob. Předpokládaný iracionalistický rys Vicovy nauky o poznání však byl některými interprety zpochybněn. Naposledy to byl právě Peter Burke, jenž odmítl z Vicova *verum-factum principu* vyvozovat, že by Vico chtěl poznání minulosti zakládat na vcítění do ní. Principy civilního světa se nedávají v mysli historika, jenž je zpětně poznává, nýbrž jsou nám dostupné v modifikacích mysli různých národů, společenských skupin. Tyto proměny jsou pak dostupné pozorování a je možné je generalizovat.²⁸⁵

I když Vico netematizoval podrobněji způsob, jakým by se poznávající subjekt (historik) měl přenášet do mysli jiných (minulých) lidí, a přestože u něj nemůžeme předpokládat vypracovanou nauku například právě o „vcítění se“ do myslí našich předchůdců, i tak je Vicův význam nejen pro duchové dějiny i na této noetické rovině nepopíratelný. Spočívá rovněž ve vlivu, jaký měl Vico na romantické myšlení, o němž budeme hovořit v následujícím.

90. Kniha shrnuje různé způsoby recepcce Vica. Jedna z významných interpretačních linií zařazovala Vica obecně do tradice hermeneutiky.

²⁸⁵ „An influential modern interpretation of Vico's thought presents him as an opponent of what we often call 'social science' and as a supporter of understanding from 'within', quoting the *verum-factum* principle in support of this view. However, as I understand this principle, it is not recommending the reconstruction of the past on the basis of empathy. Vico is not saying that the principles of the world of civil society are to be found within the mind of the historian who later studies them; he says that these principles are to be found in the modifications of the minds of a variety of people, including children, apoplectics, and American Indians. The changes or 'modifications' of which he speaks are accessible to public observation, to comparison, and to generalization.“ P. BERLIN, *Vico*, s. 80. Berlin sice tvrdí, že Vico nikde přesně nevysvětluje, jak se uskutečňuje přenos z jedné mysli do jiné, ovšem nevyklučuje, že by se takový přenos na bázi určité empatie nekonal: „Vico nowhere, so far as I know, fully or exactly explains the way in which men understand other men – „know their minds“, grasp their goals, outlooks, ways of thinking, feeling, acting. He does not account for our knowledge of other selves – individual or collective, living or dead – by invoking the language of empathy, or analogical reasoning, or intuition or participation in the unity of the World Spirit. That has been left to his interpreters. He rests his case on his conviction that what men have made, other men, because their minds are those of men, can always, in principle, 'enter into'.“ I. BERLIN, *Vico and Herder*, s. 27.

4.2 Romantická historiografie

Poukázali jsme na fakt, že Vico působil na budoucí historické myšlení obecně a konkrétně také na duchové dějiny do velké míry prostřednictvím romantického dějepisectví či vůbec romantického myšlení. Proč tomu tak bylo a proč obecně romantické historické myšlení je na místě řadit do vývojové řady těch impulsů, jež měly význam pro směr duchových dějin, konstituovaných přibližně o sto let později? S vědomím, že se jedná o veliké zobecnění a že není možné sledovat romantické myšlení v jeho komplexnosti, vezmeme v potaz jako ilustrativní příklad Johanna Gottfrieda Herdera, jednoho z prvních hlasatelů počínající romantiky a pro historické myšlení obecně jednu z nejvýznamnějších osobností. Na závěr pak vymezíme Herderovo historické myšlení vůči v tomto ohledu jeho pomyslnému protipólu, totiž Immanuelu Kantovi a jeho menším dílům, vyjadřujícím Kantův postoj k dějinám.

Mnozí interpreti sledovali Vicovo působení v romantickém myšlení a chápali jej jako jisté duchovní předejmutí romantického myšlení.²⁸⁶ Často byla neprávem výslovně zmiňována postava Johanna Gottfrieda Herdera, jenž sice stál na pomezí osvícenské a romantické doby, který však hluboce a pregnantně vyjádřil a do velké míry otevřel onen velký obrat, který se měl udát v myšlení o dějinách na počátku 19. století (a i někteří historikové pozdějších klasických *Geistesgeschichte* považovali Herdera za jejich významného představitele, ne-li přímo zakladatele²⁸⁷). Změnil se vůbec vztah lidí k minulosti jako takové. S touto epochou je také spojován mnohoznačný termín, jímž si v následujícím století vydobyla historická věda přední a v některých zemích (především Německo) snad nejpřednější místo, totiž *historismus*.²⁸⁸ Vzhledem k tak častému užívání tohoto

²⁸⁶ B. CROCE, *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie*, s. 225–226.

²⁸⁷ Tak například Eduard SPRANGER *Was heißt Geistesgeschichte*, *Die Erziehung* 12, 1937, s. 289–302, zde s. 293.

²⁸⁸ Z českých reflexí pojmu *historismus* srv. zejména Jaroslav MAREK, *O historismu a dějepisectví*, Praha 1992.

pojmu a k tolika různým chápáním jeho významu, ústícím do difúznosti tohoto termínu, se raději vyhneme jeho definici a používání v následujícím textu.

Většina komentátorů sledovala spíše vlastní ideovou blízkost Vica a Herdera spíše než konkrétní genealogii, jakým způsobem se Herder mohl dostat k Vicovým myšlenkám.²⁸⁹ Isaiah Berlin jako jednu z návazností mezi nimi podtrhl Herderovu snahu o *vcit'ování se* (*empfinden*) do minulých dob a lidí, jež velmi upomíná na Vicovu noetickou koncepci, ač Vico sám explicitně netematizuje způsob svého „rozumivého“ přístupu k dějinám.²⁹⁰ Erich Auerbach naopak sleduje analogie rozumění básnictví u Vica a Herdera, respektive dalších preromantiků a romantiků, a zde shledává nejhlubší kořeny jejich návaznosti na Vica. Jako Herder a další romantici, tak dlouho před nimi již Vico přišel s představou, že básnictví (především primitivních) národů není produktem pouhého individua, nýbrž širšího celku, ať již je jím romantický duch národa či lidu nebo Vicovy primitivní společnosti. Benedetto Croce, podobně jako později Auerbach, vyzdvihl jako jejich společný jmenovatel básnictví a vůbec pojetí jazyka, jenž není chápán ani u jedněch z nich pouze jako umělý systém symbolů, nýbrž jazyka, který je svobodným a poetickým vyjádřením ducha. Croce své úvahy dovede tak daleko, že nakonec německou romantiku označí za „vicovskou“.²⁹¹

Budeme-li se soustředit již na samotného Herdera, můžeme vzít v potaz jako ilustrativní jeho porozuhodné menší ovšem nikoliv méně významné dílo z ranějšího období *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*,²⁹² jež Herder sepsal roku 1773. Vydal jej anonymně o rok později, nové vydání přišlo pak až o více než třicet let později roku 1805 v rámci Herderových sebraných spisů. Jsou zde v zárodku obsaženy některé podstatné myšlenky, které Herder rozpracuje ve svých pozdějších spisech, především v *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791).²⁹³ Obě

²⁸⁹ Tuto genealogii se pokusil vypracovat například Robert T. CLARK, Jr., *Herder, Cesarotti and Vico*, *Studies in Philology* 44, October 1947, No. 4, s. 645–671.

²⁹⁰ I. BERLIN, *Vico and Herder*, s. 187.

²⁹¹ Benedetto CROCE, *The Philosophy of Giambattista Vico*, s. 238–239.

²⁹² Johann Gotfried HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, in: Týž, *Herders Werke in fünf Bänden*, Bd. 2, Weimar 1957, s. 279–378.

²⁹³ Výběr z Herderova díla do češtiny přeložil a vydal Jan Patočka pod názvem *Vývoj lidskosti*, Praha 1941.

zmíněná Herderova díla představují podstatné vykročení za hranice osvícenského myšlení a vyjadřují některé z myšlenek, jimiž se mělo postupně vyprofilovat romantické myšlení. V jakém ohledu je však Herder podstatný pro naše zkoumání, totiž pro zařazení duchových dějin do ideového rámce předcházejících myšlenkových tradic buď přímo historiografických či takových, jež se v dějepisectví nějakým způsobem zobrazily a jež pak přešly vědomě či neuvědomovaně do proudu duchových dějin?

V obecné rovině má pro duchové dějiny a pro historiografii vůbec význam Herderův boj proti čistě myšlenkové abstrakci, proti pouze racionálnímu způsobu pojednání a poznávání. Tento společný rys romantického myšlení, jež se tím vymezilo vůči osvícenské tradici a vůči němuž se zase ve velké míře postavil dějepis druhé poloviny 19. století, rozvinula později jedna z tendencí v duchovněvědném bádání především v postavě Wilhelma Diltheye. V obecné poloze lze jistě také shledat mnohé podobnosti mezi romantickými impulsy konce 18. a počátku 19. století a filozofií života a nakonec i některými tendencemi v metodologických debatách o duchovních vědách (*Geisteswissenschaften*) končícího 19. století a počínajícího 20. století. Jednu z nich by mohl představovat právě odklon od čistě racionalistického způsobu poznání a snaha přivtělit do procesu poznání v širokém slova smyslu také ne-rozumové složky. Nakonec Herderova romantizující intence *vcítit se* (*Sich-Einfühlen*, kterýžto pojem užil právě Dilthey při opsání Herderovy „historické metody“²⁹⁴) do minulých dob a lidí upomíná na Diltheyovo či Kalistovo znovuprožívání. Také Dilthey zdůraznil, že nás má zajímat člověk nikoliv jen jakožto *res cogitans*, nýbrž jako *das wollend fühlend vorstellende Wesen*. Člověk je rozmanitostí sil a nelze jej redukovat na pouhou činnost mysli, rozumu.

I u Herdera, jako dříve u Vica, můžeme vedle noetické roviny sledovat proměnu představy o samotné minulosti, čili v jistém smyslu proměnu „ontologie dějin“. Obě roviny však spolu podstatně souvisí. Také zde Herder ve velké míře předznamenal, co se později stane charakteristickým znakem vztahu romantického myšlení k minulosti. Vyjdeme z citovaného Herderova díla *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, které zde klademe jako ilustrativní „vzorek“ některých podstatných impulsů, jež výrazně obohatily

²⁹⁴ Wilhelm DILTHEY, *Die Entstehung der Hermeneutik*, in: Týž, *Die geistige Welt. Gesammelte Schriften*, Bd. V, Göttingen 1990, s. 326–327.

historiografickou tradici a také námi pojednávané duchové dějiny. V několika významných momentech lze zřetelně pozorovat tento posun. Za prvé je to klíčový pojem romantického myšlení, totiž německý termín *vývoj* (*Entwicklung*).²⁹⁵ Do tohoto pojmu se z velké části vtělila obecně romantická nedůvěra vůči osvěcenskému *pokroku* (*Fortschritt*), který s sebou nesl dle jeho kritiků výrazný ahistorický prvek. Chápu-li dobu předcházející mé přítomnosti pouze jako jakési předstupně, kvalitativně méně cenné vzhledem k mé současné situaci, je důsledkem nedocnění minulých dob a nakonec vůbec schází i bytostné porozumění jim. Naopak v pojmu *vývoje* Herder a romantici vůbec našli jeden z nástrojů, jak ocenit a docenit každý historický zjev z jak akékoli fáze minulosti. Vše totiž závisí na všem, vše se vyvíjí ze všeho. Přítomná situace i jakýkoliv minulý stav jsou výsledkem určitého vývoje. *Vyvinul se* (*entwickelt sich*) z jiných předcházejících jevů a událostí, které jsou v tomto smyslu jejich příčinou. Pojem *vývoje* jim také umožnil vložit do dějin kontinuitu v mnohem větší míře, než jak se to dařilo osvěcenským myslitelům.²⁹⁶ V Herderově *Auch eine Philosophie* myšlenka vývoje zřetelně vystoupila na povrch a celou knihou prostupuje záměr ukázat, jak jednotlivé po sobě jdoucí epochy ze sebe vyrůstají, jak ze sebe čerpají, jak se vše vyvíjí. Vše je ve stálém pohybu, existuje stálé *úsilí* (*Streben*).

Romantická kritika osvěcenských předchůdců se u Herdera (i u dalších romantiků) vtělila do ocenění minulosti jako takové, respektive do představy, že každá minulá doba je hodnotná a že je rozhodně nelze uvažovat jako jakési deficientní mody doby přítomné. Jak píše Herder, budeme se učit oceňovat doby, které jsou nyní (v doznívajícím osvěcenství) zavrhovány.²⁹⁷ K myšlence neustálého vývoje, *vzrůstu* (*Erwachsen*) či *postupu* (*Fortgang*) u Herdera však přistupuje ještě další podstatný motiv, totiž představa, že ač je vše v neustálém postupu a růstu, přesto má každá doba, epocha „střed sama v sobě“. Herder přirovnává vývoj dějin k vývoji stromu a člověka. Oba procházejí různými věky,

²⁹⁵ K německému pojmu *Entwicklung* a jeho proměnám srv. Wolfgang WIELAND, *Entwicklung, Evolution* (heslo), in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 2, Stuttgart 1975, s. 199–228. K Herderově pojetí vývoje srv. tamtéž s. 204–207.

²⁹⁶ „Die Romantik hatte die Abgründe und Sprünge, die in der vorangegangenen Historiographie den Lauf der Ereignisse unterbrochen und zurückgeworfen hatten, durch den Begriff der Entwicklung überwunden...“ B. CROCE, *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie*, s. 258–259.

²⁹⁷ J. G. HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, s. 360.

teré na sebe kontinuálně navazují, přesto je však lze rozlišovat a hlavně – každý takový věk má dle Herdera smysl sám v sobě, obrazně autorem vyjádřeno: každý má centrum své blaženosti sám v sobě. Jak Herder říká, jinoch není blaženější než dítě a muž na vrcholu sil blaženější než stařec.²⁹⁸ Herder explicitně odmítá osvícenskou představu pokroku ve smyslu zdokonalování a staví proti němu svoji představu růstu, vývoje, postupu. Není to však vývoj, jenž by nebyl vnitřně určitým způsobem diferencovaný, rozlišený. Jedná se o kontinuitu, nikoliv však o amorfnost. V dějinách můžeme stanovovat epochy, věky a navzájem je od sebe vymezovat. Každá taková epocha má *střed sama v sobě (Mittelpunkt)*, tak jako každý lidský věk má svůj vlastní střed a není pouhým derivátem jiného věku. Stejně tak u alegorie vývoje stromu platí, že existuje-li semínko, není ještě ratolesti a vzrostlého stromu, máme-li již vzrostlý strom, neexistuje již semínko či ratolest.²⁹⁹ Ovšem nebylo-li by semínko, nebyl by ani vzrostlý strom. Semínko, ratolest, vzrostlý strom jsou alegorií dějinných epoch a jejich následnosti. Sice ze sebe vyrůstají, ovšem současně má každá smysl sama v sobě. Podobně když Herder hovoří o Otci všehomíra (*Allvater*), jenž vložil do lidstva na každém místě a v každé době zárodek, kterým je člověk schopen přijímat ctnost a blaženost: Neplatí, že by se tato schopnost postupně zdokonalovala, respektive že by se její podstata vyčerpávala pouze a jenom postupným zdokonalováním během dějin. Každá doba má možnost naplňovat ctnosti a dosahovat blaženosti svým vlastním, jedinečným způsobem.³⁰⁰

²⁹⁸ „Oder siehest du jenen wachsenden Baum! jenen emporstrebenden Menschen! er muß durch verschiedene Lebensalter hindurch! alle offenbar im Fortgange! ein Streben aufeinander in Kontinuität! Zwischen jedem sind scheinbare Ruheplätze, Revolutionen! Veränderungen! und dennoch hat jedes den Mittelpunkt seiner Glückseligkeit in sich selbst! Der Jüngling ist nicht glücklicher als das unschuldige, zufriedne Kind, noch der ruhige Greis unglücklicher als der heftigstrebende Mann...“ Tamtéž, s. 311.

²⁹⁹ „Daß offenbar dies Erwachsen, dieser Fortgang auseinander nicht »Vervollkommung im eingeschränkten Schulsinne sei, hat, dünkt mich, der ganze Blick gezeigt«. Nicht mehr Samenkorn, wenn's Sprößling, kein zarter Sprößling mehr, wenn's Baum ist. Über dem Stamm ist Krone; wenn jeder Ast, jeder Zweig derselben Stamm und Wurzel sein wollte – wo bliebe der Baum?“ Tamtéž, s. 348.

³⁰⁰ „Bedachte nicht, dass es unendlich mehr Fürsorge des Allvaters zeige, wenn dies geschähe, wenn in der Menschheit ein unsichtbarer Keim der Glücks- und Tugendemphänglichkeit auf der ganzen Erde und in allen Zeitaltern liege, der, verschiedlich ausgebildet, zwar in verschiedenen Formen erscheine, aber innerlich nur ein Maß und Mischung von Kräften.“ Tamtéž, s. 352.

Podobnou situaci rozvinul Herder také ve svých *Idejích*. „*Lidskost je účel lidské přirozenosti a s tímto účelem vložil Bůh našemu rodu do rukou jeho vlastní osud. Účel věci, která není pouze mrtvým prostředkem, musí ležeti v ní samé. Kdybychom byli stvořeni k tomu, abychom s věčně marnou snahou směřovali k bodu dokonalosti, ležícímu mimo nás a věčně nám nedosažitelnému, tak jako magnet, který se obrací k severu: pak bychom směli litovati nejen samých sebe jako slepých strojů, nýbrž i oné bytosti, která nás odsoudila k osudu Tantalovu, stvořivši náš rod pouze pro svou škodolibou, nebožskou podívanou.*“³⁰¹ Každý člověk či národ v každé době má v sobě vloženu možnost svým způsobem a podle dobových okolností naplňovat svůj účel, jímž je lidskost, která je účelem lidské přirozenosti. „*[...] žádný jedinec si nesmí mysliti, že existuje kvůli někomu jinému nebo kvůli potomstvu.*“³⁰² Ovšem z druhé strany Herder zároveň předpokládá, že humanita se naplňuje během dějin postupným zdokonalováním. „*Není však pochyby o tom, že v budoucnu se uskuteční to, co se na zemi ještě nestalo; neboť práva lidství jsou nezadatelná a síly, které Bůh vložil do lidství, jsou nezhubitelné.*“³⁰³ Jak výborně postřehl Jan Patočka, Herderovi se tak humanita stala prostředkem, jak na sebe napojit osvícenskou myšlenku pokroku s romantickým oceněním každého individuálního jevu v každé dějinné epoše. Ač je tedy v Herderově pojetí lidskost, humanita účelem lidské přirozenosti a zdokonaluje se v průběhu dějin, přesto na druhé straně, jak píše Patočka, je lidskosti v dějinách svým způsobem již vždy dosaženo.³⁰⁴

Vše se může stát v Herderově kosmu prostředkem k milionu účelů a naopak vše zase může být účelem milionu prostředků. Každý věk a vůbec vše na světě v minulosti i dnes je prostředkem i účelem zároveň.³⁰⁵ Vše se může stát účelem a současně být také prostředkem. Také zde vystupuje Herderova kritika osvícenského myšlení. Jsou zde patrné podstatné paralely s dílem o generaci staršího Immanuela Kanta, jednoho z Herderových učitelů na univerzitě v

³⁰¹ J. G. HERDER, *Vývoj lidskosti*, s. 279–280.

³⁰² Tamtéž, s. 315.

³⁰³ Tamtéž, s. 284.

³⁰⁴ Jan PATOČKA, *J. G. Herder a jeho filosofie humanity*, in: J. G. Herder, *Vývoj lidskosti*, s. 451–463, zde s. 460.

³⁰⁵ „*Aber kein Ding im ganzen Reiche Gottes, kann ich mich doch überreden, ist allein Mittel – alles Mittel und Zweck zugleich, und so gewiss auch diese Jahrhunderte.*“ J. G. HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, s. 324. Srv. také tamtéž, s. 353.

Königsbergu.³⁰⁶ Z hlediska vztahu k dějinám můžeme vzít v potaz dvě menší Kantova díla publikovaná brzy po vydání *Kritiky čistého rozumu*. V obou dílech zaznívá osvícenský optimismus. V *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786) Kant pojednání uzavírá shrnutím, že v dějinách se lidé vyvíjejí od horšího směrem k lepšímu, k čemuž každý přispívá svým dílem.³⁰⁷ V *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) je to světoobčanský stav (*weltbürgerlicher Zustand*), ve který by se mělo lidstvo nakonec vyvinout a který je podstatně spojen s vykračováním od nadvlády instinktu směrem k rozumu (*vernünftige Weltbürger*).³⁰⁸ Stejně tak v prve citovaném díle je pokrok směrem k lepšímu chápán jako postupné probouzení rozumu a vymaňování se z nadvlády instinktu. Je zde tedy přítomna myšlenka obecného pokroku v dějinách, ovšem z druhé strany také Kant, stejně jako Herder, předpokládá, že člověk je uzpůsoben tak, že vydává vše sám ze sebe a dochází k blaženosti a dokonalosti pouze prostřednictvím vlastního rozumu.³⁰⁹ Ovšem je to člověk v rámci lidského rodu a

³⁰⁶ Je známá Herderova kritika Kantovy transcendentální filozofie z *Kritik der reinen Vernunft* (1. vydání 1781), již Herder publikoval koncem devadesátých let 18. století především v díle Johann Gustav HERDER, *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt–Lepzig 1799.

³⁰⁷ „Und so ist der Ausschlag einer durch Philosophie versuchten ältesten Menschengeschichte: Zufriedenheit mit der Vorsehung und dem Gange menschlicher Dinge im ganzen, der nicht vom Guten anhebend zum Bösen fortgeht, sondern sich vom Schlechtern zum Bessern allmählich entwickelt; zu welchem Fortschritte denn ein jeder an seinem Teile, soviel in seinen Kräften steht, beizutragen, durch die Natur selbst berufen ist.“ Immanuel KANT, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, in: Týž, *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*, Leipzig 1922, s. 47–64, zde s. 64.

³⁰⁸ „[...] und dieses gibt Hoffnung, dass nach manchen Revolutionen der Umbildung endlich das, was die Natur zur höchsten Absicht hat, ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand als der Schoss, worin alle ursprünglichen Anlagen der Menschengattung entwickelt werden, dereinst einmal zustande kommen werde.“ Immanuel KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: Týž, *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*, Leipzig 1922, s. 3–20.

³⁰⁹ Třetí postulát v *Idee zu einer allgemeinen Geschichte* zní: „Die Natur hat gewollt, dass der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe und keiner anderen Glückseligkeit oder Vollkommenheit teilhaftig werde, als die er sich selbst, frei von Instinkt, durch eigene Vernunft verschafft hat.“ Tamtéž, s. 7.

nikoliv jako konkrétní individuum, jenž může během dějin plně vyvinout všechny své přirozené vlohy a nakonec také dosáhnout světoobčanského stavu.³¹⁰

Herderova představa vývoje a pokroku lidstva směrem ke zdokonalující se humanitě má ve svém základu podobnou intenci jako Kantovo lidstvo směřující ke světoobčanskému stavu z *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* či lidský rod pokročující k lepšímu ve smyslu oprošťování se od nadvlády instinktu směrem k rozumu z *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*. Ovšem z opačné strany zaznívá Herderovo stálé upomínání, že každý člověk – jako individuum a ne pouze jakožto lidský rod – je účelem sám sobě. Jak bylo citováno již výše, „[...] žádný jedinec si nesmí mysliti, že existuje kvůli někomu jinému nebo kvůli potomstvu.“³¹¹ Stejně tak i každá doba a každý národ jsou sebeúčelem, i když nakonec míří k obecné humanitě zdokonalující se během dějin. V případě Kanta je na dějinný vývoj pohlíženo primárně v tom ohledu, jak lidstvo během něj dosahovalo pokroku (prostřednictvím rozvinutí svých přirozených založení ve směru od instinktu k rozumu). Herder sice takovou obecnou myšlenku pokroku také uvažuje, ovšem jeho podstatnou snahou je propojit ji s doceněním každého individuálního zjevu, každého člověka kdykoliv v dějinách, který ač je sice prostředkem v rámci pokračujícího vývoje lidského rodu, přesto je zároveň vždy také svým vlastním účelem.

Je to Herderovo docenění každého historického zjevu v jeho osobitosti, jež je z velké části určeno právě vždy jedinečnou polohou v dějinném vývoji, vždy jedinečnou dobovou podmíněností daného fenoménu, které předurčilo Herdera a na něj navazující romantické myslitele, aby se stali kolébkou nebyvalého rozvoje historické vědy v následujícím 19. století. Pro duchové dějiny to pak bude především Herderův pojem „Mittelpunkt“, jímž disponuje každý národ, každý lidský věk a ovšem také každá doba. Hluboký význam této představy spočívá v tom, že z ní pramení snad nejpodstatnější rys historismu 19. století. Vyjádřil jej ve

³¹⁰ Druhý postulát v témže díle: „*Am Menschen (als dem einzigen vernünftigen Geschöpf auf Erden) sollten sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln.*“ Tamtéž, s. 6–7.

³¹¹ J. G. HERDER, *Vývoj lidskosti*, s. 315. Je třeba zmínit, že Kantova uvedená dějinně filozofická díla jsou v tomto ohledu obtížně převoditelná na Kantovu nauku o poznání a také etiku. Kupříkladu slučitelnost kategorického imperativu s Kantovou představou vývoje dějin by byla velmi složitá.

zhuštěné podobě, která se posléze stala proslaveným výrokem, Leopold Ranke při přednášce před Maxmiliánem II. Bavorským roku 1854: „Každá epocha má bezprostřední vazbu k Bohu a její hodnota nespočívá vůbec v tom, co z ní povstává, nýbrž v její existenci samotné, v jejím vlastním bytí. Díky tomu získává pojednání dějin, a sice individuálního života v dějinách svůj zvláštní půvab. Každá epocha zde totiž musí být nahlížena jako *cosi*, co má platnost samo v sobě a co si rozhodně zaslouhuje své vlastní pojednání.“³¹² Hodnotu jakékoliv epochy dějin nesmíme stanovovat na základě zjištění, co z ní později vzešlo, říká Ranke, nýbrž její význam musíme určovat pouze vycházejíce z ní samotné. Každá doba je *bezprostředně k Bohu*. Ranke výrok nezamýšlel čistě nábožensky. Můžeme mu rozumět tak, že význam každého minulého věku nespočívá v tom být pouhým stupněm v pokroku dějin či prostředkem v naplňování nějakého obecného smyslu dějin. Historismus, jak vystupuje z Rankovy citované pasáže, pak sice vypovídá o důrazu, jaký byl kladen na zkoumání individuálního jevu v dějinách,³¹³ nýbrž projevuje se v něm též snaha skutečně historicky porozumět každé minulé době. Budu-li ji chtít vyložit jen jako jeden z článků „řetězu dějin“, vzdávám se snahy proniknout k její podstatě, k jejímu vlastnímu charakteru. V takovém pojetí však historismu nejde již jen o zdůraznění individuálního, jedinečného jevu, jak se o to snažili později novorankovci, nýbrž vůbec o přístup k jednotlivým fenoménům i obecnějším entitám, který by byl skutečně historický v tom smyslu, že se hodlá pomyslně „vrátit“ do studované doby a hodnotit ji podle měřítek jí vlastních.

V duchových dějinách první poloviny 20. století, ať již v německé tradici či u Kalisty, došel historismus takto pojatý nového ohlasu. Historici duchových dějin tehdy položili akcent na vymezení a zkoumání historických epoch, „dob“. Přitom jim nešlo, můžeme-li zobecnit, o pochopení těchto dějinných „úseků“ prvotně v tom ohledu, jak se vyvinuly z jim předcházejících epoch a jak zase z

³¹² „Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott, und ihr Wert beruht gar nicht auf dem, was aus ihr hervorgeht, sondern in ihrer Existenz selbst, in ihrem eignen Selbst. Dadurch bekommt die Betrachtung der Historie, und zwar des individuellen Lebens in der Historie einen ganz eigentümlichen Reiz, indem nun jede Epoche als etwas für sich Gültiges angesehen werden muss und der Betrachtung höchst würdig erscheint.“ Leopold RANKE, *Über die Epochen der neueren Geschichte. Vorträge dem Könige Maximilian II. von Bayern im Herbst 1854 zu Berchtesgaden gehalten*, Leipzig 1906, s. 17.

³¹³ Marek hovoří o *individualizujícím historismu*. J. MAREK, *O historismu a dějepisectví*, s. 181 an.

nich vyrůstaly doby následující. Spíše se soustředili na postihnutí podstatných charakteristik dané doby, a to nejlépe tím způsobem, jak se podstatné tendence v ní přítomné projeví na souladu výtvorů lidského ducha v nejrůznějších oblastech.

Druhou podstatnou paralelu mezi pojetím dějin u Herdera a jeho pokračovatelů pak představuje noetická rovina, v níž Herder začal zdůrazňovat takový charakter procesu poznání, jenž není omezen na „čistý rozum“, nýbrž ve kterém podstatnou roli hrají také nerozumové (nikoliv nerozumné) prvky. „Vcítění“ do dějin, často s Herderem spojované, bude později rozvinuto a dále vypracováváno v metodologických debatách v duchovních vědách ve druhé polovině 19. století, především u Wilhelma Diltheye. U téhož Diltheye, který většinou představitelů německé Geistesgeschichte bývá chápán jako jeden z nevýznamnějších duchovních otců zakladatelů tohoto následně zformovaného historiografického směru. Také Kalistovo (znovu)prožívání má v Diltheyově pojmu „nacherleben“ svůj předobraz a svým charakterem se zařazuje do tradice historického myšlení, jak jsme ji pozorovali u Herdera a zčásti již také u Vica.

4.3 Jacob Burckhardt

Jacob Burckhardt je nejobvykleji vykládán jako jeden z nejvýznamnějších duchovních otců a vůbec představitelů kulturních dějin a je to tak správně. Nárokují si jej však svým způsobem i duchové dějiny.³¹⁴ Již u jejich raných představitelů z prvních desetiletí 20. století se setkáme s vřazením Jacoba Burckhardta do linie buď klíčových zdrojů nově konstituovaných duchových dějin

³¹⁴ O Jacobu Burckhardtovi bylo napsáno mnoho. Upozorněme na monumentální a nejvýznamnější biografii, již sepsal Werner KAEGI, *Jacob Burckhardt*, Bd. 1–7, Basel–Stuttgart 1947–1972. Stručné uvedení do jeho života a díla předložil nedávno Kurt MEYER, *Jacob Burckhardt. Ein Portrait*, München 2009. Z více filozofického hlediska srv. Karl LÖWITH, *Sämtliche Schriften, Bd. 7 (Jacob Burckhardt)*, Stuttgart 1984. Stručné historicko-metodologické zhodnocení přináší mezi jinými Jörn RÜSEN, *Jacob Burckhardt*, in: Hans-Ulrich Wehler (Hrsg.), *Deutsche Historiker*, Bd. 3, Göttingen 1972, s. 5–28.

či přímo jako jejich představitele.³¹⁵ Jak tedy můžeme v kontextu našeho tázání se po duchových dějinách a jejich kořenech rozumět Jacobu Burckhardtovi?

Není třeba se přespříliš pozastavovat nad tím, že si Burckhardta přivlastňují pozdější kulturní i duchové dějiny. Tento jedinečný historik byl inspiračním zdrojem pro obojí historiografickou linii a nakonec je třeba dodat, že duchové a kulturní dějiny k sobě měly vždy velmi blízko, jak bylo naznačeno již v předcházející kapitole. Často je i obtížné nacházet dělící linie mezi nimi. O jejich spřízněnosti nakonec svědčí i fakt, že mnozí představitelé duchových dějin explicitně poukazovali na odlišnost jimi provozovaného směru a proudu kulturních dějin. Jedním z nich byl nakonec i náš Zdeněk Kalista.³¹⁶ Není tedy divu, že se oba sobě blízké směry hlásily k podobným kořenům.

Je třeba si také uvědomit dobu, ve které Jacob Burckhardt žil a sepsal své největší práce. Tři jeho veliká díla vycházejí vzápětí po polovině 19. století. *Die Zeit des Constantins des Großen* vyšlo tiskem roku 1853, o dva roky později je to *Cicerone* a nakonec v roce 1860 dílo, jímž se Burckhardt proslavil nejvíce, totiž *Die Kultur der Renaissance in Italien*. Kniha se pak stala paradigmatickým dílem kulturních dějin pro mnoho následujících desetiletí. Burckhardtovy teoretické úvahy nad dějinami *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, vydané až posmrtně z jeho pozůstalosti a vlastně proti jeho vůli (sám Burckhardt jejich manuskript nezničil, ovšem v pozdním věku na něj připsal „Zum Verbrennen“). Nutno také dodat, že ani jejich německý nadpis neodpovídá Burckhardtovu záměru.), představují vlastně koncept Burckhardtových přednášek *Über Studium der Geschichte*, které proslovil na Basilejské univerzitě dvakrát v zimním semestru 1868/1869 a 1870/71.³¹⁷ Hlavní svá díla tedy vydal již na počátku druhé poloviny 19. století. Duchové dějiny jakožto profilující se historiografický směr měly nastoupit až přibližně o padesát let později. Tedy v této době by byl ještě anachronismus o nich hovořit již jako o existující historické subdisciplíně. Byl by tedy také anachronismus chtít dojít k rozhodnutí, zdali máme Burckhardta řadit do

³¹⁵ Do rámce *Geistesgeschichte* jej vřazuje mezi jinými Eduard SPRANGER, *Was heißt Geistesgeschichte*, s. 293.

³¹⁶ Z. KALISTA, *CHM, DD*, s. 191–192.

³¹⁷ Jacob BURCKHARDT, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Stuttgart 1978. Ke knize srv. doslov od Rudolfa Marxe tamtéž, s. 273–328. Ke vzniku díla podrobně srv. Werner KAEGI, *Jacob Burckhardt*, Bd. VI/1 (*Weltgeschichte – Mittelalter – Kunstgeschichte – Die letzten Jahre*), Basel–Stuttgart 1977, s. 3–7, následně k jeho obsahu samotnému až s. 116.

kulturních či do duchových dějin. Ovšem můžeme se ptát, proč pozdější představitelé duchových dějin zaujal a proč se často odvolávali na jeho jméno?

Jakob Burckhardt ve své úchvatné fresce *Die Kultur der Renaissance in Italien* předestřel široce rozepjatý pohled na renesanční dobu a jejího člověka v Itálii. Tak jako již mnoho jeho romantických předchůdců i on počítá s existencí svým způsobem v sobě uzavřených kulturních epoch, v tomto případě doby renesance. Každá taková epocha pro něj představuje určitý kompletní celek a – co je důležité – projevuje se v rozmanitých oblastech tehdejší skutečnosti.³¹⁸

Pozdější kulturní jakož i duchové dějiny předznamenal také tím, že zkoumání neomezoval na politické, vojenské, diplomatické dějiny, nýbrž zahrnul do něj široký okresek skutečnosti, do nějž zasáhla lidská ruka, kultura v nejširším slova smyslu. Svědčí o tom nejen Burckhardtova *Renesanční kultura v Itálii*, ale také třeba rozsáhlejší a teprve z pozůstalosti vydané dílo *Griechische Kulturgeschichte*, původně jeho přípravy na přednášky na Basilejské univerzitě.³¹⁹ U Kalisty, jak jsme viděli, se sice setkáme s kritikou kulturních dějin, respektive s vyzdvižením odlišnosti jím proponovaných duchových dějin a kulturních dějin, jednalo-li by se pouze o jakési „kumulativní“ odvětví poznatků z různých historických subdisciplín. Přesto široký záběr historikova pohledu je, zobecníme-li, příznačný jak pro kulturní, tak pro duchové dějiny.

V neposlední řadě Burckhardt často aplikuje to, s čím se později setkáme nejen u Kalisty ale i u dalších představitelů duchových dějin, totiž snahu znovu-prožít, vcítit se do dějinných aktérů a tímto způsobem se přiblížit historické

³¹⁸ Snad nejmarkantněji a ve zhuštěné podobě to vyjádřil Burckhardt v této knize takto: „*Každá kulturní epocha /Kulturepoche/, která v sobě představuje celek zúplna propracovaný, nevyslovuje se výrazně jenom ve státním pospolitém životě, v náboženství, umění a vědě, nýbrž vtiskuje také společenskému životu určitý svůj ráz.*“ J. BURCKHARDT, *Kultura renesanční doby v Itálii*, sv. 2, s. 103 (německé vydání s. 77). Burckhardta a Kalistu v tomto smyslu k sobě vztáhnul Zdeněk Hojda: „*Kalista (nejuceleněji asi v Tváři baroka) konstruuje barokní epochu jako integrální systém myšlenkový a pocitový. V tomto ohledu bezpochyby navazuje na burckhardtovské pojetí renesanční civilizace jako uceleného světónázorového kosmu.*“ Z. HOJDA, *Kulturní dějiny u Zdeňka Kalisty a dnes*, s. 30.

³¹⁹ Jacob BURCKHARDT, *Griechische Kulturgeschichte*, Bd. 1–3, Berlin–Stuttgart 1898–1900 (2. vydání). Ke vzniku díla a k Burckhardtovým přednáškám, z nichž bylo sestaveno, srv. předmluvu k prvnímu svazku od vydavatele Jakoba Oeriho, s. III–IX a vyčerpávajícím způsobem Werner KAEGI, *Jacob Burckhardt, Bd. VII (Griechische Kulturgeschichte. Das Leben im Stadtstaat. Die Freunde)*, Basel–Stuttgart 1982, s. 3–107.

skutečnosti. Zmiňme za všechny jedinou vybranou pasáž z *Renesanční kultury*: „V nádherném letním chládku, mezi starými duby a kaštany, na svěžím trávníku, kde noha se neuškrábala o nijaký trn, kde ani hmyz ani had neobtěžoval nebo neznebezpečňoval okolí, papež kochal se v nejšťastnější náladě. Pro segnauru, která se konala v určitých všedních dnech, vyhledával pokaždé nová stinná místa, – ,novos in convallibus fontes et novas inveniens umbras, quae dubiam facerent electionem‘. Při tom věru se stávalo, že psi vyhnali mohutného jelena z jeho blízkého ložiska, kterého hosté viděli, jak bání se pařáty a parohy a peláši vzhůru do vrchu. Včera papež sedával před klášterem na místě, odkud byl rozhled do údolí Paglia, a s kardinály míval veselé hovory. Kuriálové, kteří se odvážili dolů na lov, shledali dole nesnesitelné vedro a všecko sežehlé, pravé to peklo, kdežto klášter ve svém zeleném chladném okolí zdál se pobytem blažených. To všecko jest podstatou sám moderní požitek, nikoli účinek starověku. Ačkoli starověcí lidé najiště podobně cítili, tož přece jen skrovné výroky o tom, které as Pius znal, nebyly by postačily, aby v něm roznítily takovéto nadšení.“³²⁰ U Burckhardta je také patrná s tím související relativně vysoká míra intuitivního, neracionálního poznání.³²¹ Burckhardt jistě ani v tomto ohledu nebyl solitérním zjevem, ovšem jeho popularita (po necelých padesáti letech roku 1908 došlo již k desátému vydání *Renesanční kultury* v němčině) působila velmi výrazně nejen na německé duchové dějiny, nýbrž i na české prostředí a odrazila se i u Zdeňka Kalisty.³²²

Náhodná není také další důležitá spojnice mezi duchovými dějinami a Burckhardtovým rozvrhem historikovy metody, jíž bych se zde rád dotkl. Duchovým dějinám bývala (a bývá) mnohdy předkládána výtky, že je v nich přítomen stále určitý nádech vědeckého diletantismu, že nedostávají nárokům kladeným na vědu, že se pohybují na samé hranici uznatelnosti být vědeckou činností, že jimi vytvářené analogie, propojování rozmanitých oblastí skutečnosti nejsou empiricky podložené atd. Je příznačné, že Burckhardt sám při reflexi

³²⁰ J. BURCKHARDT, *Kultura renesanční doby v Itálii*, sv. 2, s. 30–31.

³²¹ Srv. například Jacob BURCKHARDT, *Úvahy o světových dějinách*, Praha 1971, passim, například s. 20–22.

³²² Že Kalista Burckhardtovu *Kulturu renesance v Itálii* četl, lze doložit v *Cestách historikových* na s. 121. Je to však jediný explicitní odkaz na Burckhardta v tomto díle, v *Duchových dějinách* nenarazíme ani na jeden. Jeho jméno padá ovšem u Kalisty v jiných jeho dílech (srv. například *Tvář baroka*, s. 38), i když mu nikde není věnován větší prostor, ostatně to platí i pro ostatní inspirátory, na něž se Kalista ve svých textech obrací, Diltheye nevyjímaje.

vlastního postupu přímo o diletantismu hovořil a dokonce mu rozuměl jako nezbytnému atributu historika, který nechce setrvat v úzkých hranicích vlastní omezené specializace. „*Nemáme-li však pozbyt celkového přehledu, ba schopnosti tento přehled ocenit, musíme být v co nejvíce jiných věcech diletanty, aspoň na vlastní účet, k rozšíření vlastního poznání a k obohacení hledisek; jinak zůstaneme ve všem, co vybočuje z naší specializace, ignoranty a snad i docela primitivními lidmi.*“³²³ Na jiném místě svých úvah o dějinách to vyjadřuje ještě jinak, když ve vyostřeném tónu charakterizuje historii jako „nejnevědeckější ze všech věd“.³²⁴

Bylo by možné hledat i další inspirativní místa, jimiž Burckhardt mohl působit na následné duchové dějiny. Eduard Spranger na něm vyzdvihl fakt, že korigoval Hegelův koncept dějin (přičemž Hegela považuje Spranger za jednoho z pomyslných otců zakladatelů duchových dějin), a to v tom smyslu, že jeho abstraktní, spekulativní dějinně filozofický systém převedl do skutečného, empirického prostoru dějin, že historické zkoumání založil na konkrétním historickém pohledu.³²⁵ A skutečně podíváme-li se nejen na Burckhardtovu *Renesanční kulturu v Itálii*, jsme seznamováni s velmi širokou škálou konkrétních situací, událostí, na nichž autor ilustruje předkládaná (obecnější) tvrzení. Hlavní prostor je opravdu věnován empirickým, jednotlivým příkladům. Zde je třeba ovšem dodat, že Burckhardtovy zásluhy zde nelze omezovat pouze na historiografický směr duchových dějin, nýbrž jedná se o přínos pro historickou vědu vcelku a nakonec zde neleží ani specifikum duchově dějinné metody. To spíše již další bod, na nějž upozorňuje Spranger, totiž že Burckhardt vylíčil jeden historický typ člověka – renesančního člověka. Mnozí pozdější kulturní a duchovní historikové pak budou také mluvit o středověkém člověku, člověku 17. století a podobně a budou se snažit hledat jim společné rysy. Tak i náš Zdeněk Kalista se bude tázat po „gotickém člověku“, „barokním člověku“ či „středověkém člověku“.³²⁶

Velmi zajímavou návaznost, pravděpodobně spíše nevědomou, představuje pojetí historického pramene u Burckhardta a Kalisty. Když Burckhardt vymezuje

³²³ J. BURCKHARDT, *Úvahy o světových dějinách*, s. 22.

³²⁴ Tamtéž, s. 67.

³²⁵ Eduard SPRANGER, *Was heißt Geistesgeschichte*, s. 293.

³²⁶ Srv. Z. KALISTA, *Karel IV. Jeho duchovní tvář*, s. 168; TÝŽ, *Blahoslavená Zdislava z Lemberka*, s. 158, 232 ad.; TÝŽ, *Valdštejn. Historie odcizení a snu*, s. 173.

své pojetí kulturních dějin a „tradiční“, antikvární či chcete-li filologický dějepis, nejen že zdůrazňuje, že jeho dějiny se nebudou zajímat o konkrétní události tak, jak vystupují v tradičním dějepise (Burckhardt zde vymezuje svoji koncepci vůči tradici – mimo jiné právě vycházejí ze zpochybnění do té doby historickou vědou uznaných událostí – velmi podobně, jako to později opakovali francouzští historikové, když pohrdlivě hovořili o dosavadní tradici jako o *histoire événementielle*. Paradoxně právě třeba takový Burckhardt svědčí o tom, že je třeba být při hodnocení tradic obezřetný na příliš svůdné simplifikace), nýbrž odlišnost spatřuje též v rozdílném pojetí historického pramene. Tvrdí – pro nás možná trochu paradoxně –, že jistota, kterou poskytují kulturněhistorické skutečnosti (jimiž se bude následně zabývat), je mnohem vyšší, než jakou dodávají obvyklé (tedy tradičním dějepisem reflektované) historické skutečnosti, vyprávěné události (*Ereignisse, welche der Gegenstand der Erzählung sind*). Tyto jsou dle Burckhardta již vždy nejisté, sporné. Zpravodaj, který pro budoucí historické bádání figuruje jako jejich zdroj, je zabarvuje či v horším případě přímo vymýšlí. Kulturní dějiny v Burckhardtově představě se tímto trápit nemusí. Nezajímají se totiž o to, co zpravodaj zamýšlí explicitně sdělovat, nýbrž naopak svůj zájem míří na to, co je jím nevysloveno, co se v pramenech či památkách podává takříkajíc mezi řádky, nevědomě, bezděky. Tak například v rámci rozpracování řeckých kulturních dějin Burckhardt píše, že vyprávěné události jsou „v rozmanitém ohledu nejisté, sporné, zabarvené nebo, při řeckém talentu k vymýšlení, v zaujetí či fantaziích zcela vybásněné. Kulturní dějiny naproti tomu disponují *primum gradum certitudinis*, neboť žijí podstatně z toho, co prameny a památky oznamují nezáměrně a nezištně, ano i nedobrovolně, nevědomě a na druhé straně dokonce prostřednictvím smyšlenek, a to zcela odhlédnuto od onoho věcného, které ohlašují, hájí a oslavují záměrně, čímž jsou naopak opět z hlediska kulturních dějin poučné.“³²⁷

Kulturní dějiny se primárně netáží po tom „věcném“, co se v pramenech sděluje. To ovšem neznamená, že prameny jsou pro kulturní dějiny němé a o ničem nevypovídají. Jejich výpověď pro ně spočívá jen na jiné rovině.

Burckhardt zde jistým způsobem předejmul jeden z rysů, s nímž budou později pracovat dějiny duchové a jež explicitně postihl také přímo Zdeněk Kalista. Podrobně se pojetí historického pramene v duchových dějinách věnujeme

³²⁷ J. BURCKHARDT, *Griechische Kulturgeschichte*, Bd. I., s. 3.

v exkursu zařazeném v této práci. Zde bych tedy poukázal jen na jeden z důležitých aspektů vyzdvihnutý také Kalistou. Totiž fakt, že pro duchové dějiny svědčí historický pramen jen o době svého vlastního vzniku.³²⁸ Historický pramen neslouží duchovým dějinám jako zdroj informací o době jemu předcházející, například právě v uvádění určitých faktů o minulých událostech, jak o nich píše také Burckhardt. Jeho význam tkví zejména v tom, že zpřístupňuje velmi často aktérsky neuvědomované představy, obsahy pojmů, myšlenky primárně svědčící o době svého vzniku. Naopak ostatní (političtí a podobně) historikové dle Kalisty užívají historického pramene obvykle tak, že jim svědčí o dobách jemu předcházejících, že jsou jim zásobárnou faktů jinak jim nedostupných. Historik duchových dějin opačně takto postupovat nemůže. Pro něj historický pramen má svědčit jen o jeho vlastní době. Burckhardt v uvedené pasáži má na mysli něco velmi podobného a v tomto smyslu také hovoří o *primum gradum certitudinis*. Autor pramene může vědomě fabulovat o určitých událostech, které se někde a někdy odehrály, těžko však může zkreslovat obecné podmínky, za nichž se utvářelo jeho myšlení, představivost, náboženské přesvědčení a podobně. Prakticky totéž měl na mysli později Kalista, když psal o tom, že o falzaci historického pramene lze hovořit pouze tam, kde do hry mohla vstoupit svobodná vůle autora historického pramene. Ten sice může záměrně zatajit určitý fakt, názor a podobně, ovšem „je takřka bezmocný, jde-li o určitou představu, kterou vyjadřuje či má na mysli ve své úvaze, ve svém zápisu či ve své větě“.³²⁹ Představy a pojmy z nich povstávající jsou dle Kalisty historikovým zpravodajem obvykle nereflektované, a tudíž nefalzifikovatelné. Autor pramene je nevolky historikovi duchových dějin prostředkuje, ač o nich primárně nehovoří.

³²⁸ Z. KALISTA, *CHM, DD*, s. 211.

³²⁹ „Autor určitého pramene dějin duchových může nepochybně ovládnouti svou vůlí některou svoji myšlenku: může potlačití závěr, ke kterému sám svým uvažováním došel, [...] Ale je je takřka bezmocný, jde-li o určitou představu, kterou vyjadřuje či má na mysli ve své úvaze, ve svém zápisu či ve své větě: Tu opravdu je těžko si představit, že by vyjadřoval něco jiného, než co vidí ve svém nitru: že by svoboda, o které mluví, byla něco jiného, než co se mu pod dotekem tohoto slova vynořuje na mysli, že by „dálka“ v jeho vyjádření znamenala něco jiného než v jeho myšlení, že by se jinak díval na „úspěch“ v tom, co píše, a jinak v tom, co myslí, atd. Představa, kterou o té či oné skutečnosti má, musí zcela nutně – mohli bychom říci: osudově – vyjít na povrch, ať chce nebo nechce. I když jinak sebe více lže, tu musí mluvit pravdu [...]“ Z. KALISTA, *CHM, DD*, s. 216.

Jak by snad mohlo plynout z výše naznačených úvah, duchové dějiny ve 20. století chápou Burckhardta jako součást jim předcházející myšlenkové tradice patrně jednak z toho důvodu, že rozevřel horizont svého záběru na široké pole historické skutečnosti. Také mělo význam, že měl ambice hledat určité společné jmenovatele zkoumaných historických epoch. Tak například objevení se individuality v epoše renesance v Itálii je jedním z takových – a pro Burckhardta vlastně nejvýznamnějších – společných rysů, přičemž mu jde právě z velké části o sledování, kde všude se ona probouzející se individualita začala projevat. Nakonec se nevyhýbá ani postulování příčin vedoucích ke „zrození individua“ (jako hlavní zde vidí politické poměry).³³⁰ Stejně tak bylo důležité, že se zajímal o „vnitřního člověka“, způsoby jeho myšlení (*Denkweise*) a cítění, oblast myslí (*Sphäre des Gemütes*), ať již člověka renesančního či starého Řecka. Ptá se po charakteru víry tehdejšího Itala, sleduje takové fenomény, jako je obraznost tehdejšího člověka atd. Jeho kulturní dějiny ostříly pohled na to, co minulý člověk „chtěl, myslel, pozoroval, čeho byl mocen“.³³¹ Vnější činy člověka jej nezajímají tolik, jako to, co k těmto činům vedlo, tedy vnitřní založení, schopnosti dotyčného (*inneres Vermögen*), motivace dějinných aktérů. To, co člověk chtěl, je stejně tak důležité, jako to, co se nakonec událo. Podobně představy člověka nejsou méně podstatné, než následné jednání na nich se zakládající.³³² Burckhardt zde předznamenal nejen pozdější duchové dějiny a kulturní historii, ale také široký historickoantropologický proud v historickém myšlení.

Burckhardt předkládá ve své *Renesanční kultuře* i třeba v *Řeckých kulturních dějinách* široce koncipované dějinné obrazy. Hledá paralely mezi rozmanitými sférami skutečnosti a předpokládá existenci určitých v sobě do určité

³³⁰ J. BURCKHARDT, *Kultura renesanční doby v Itálii*, sv. 1, s. 139an.

³³¹ Burckhardt shrnuje své pojetí hned v úvodu: „*Unsere Aufgabe, wie wir sie auffassen, ist: die Geschichte der griechischen Denkweisen und Anschauungen zu geben [...] Hierauf, auf die Geschichte des griechischen Geistes, muss das ganze Studium sich einrichten. Das Einzelne, zumal das sogenannte Ereignis, darf hier nur im Zeugenverhör über das Allgemeine, nicht um seiner selbst Allen, zu Worte kommen; denn dasjenige Tatsächliche, das wir suchen, sind die Denkweisen, die ja auch Tatsachen sind [...] Sie /kulturní dějiny – pozn. aut./ geht auf das Innere der vergangenen Menschheit und verkündet, wie diese war, wollte, dachte, schaute und vermochte.*“ J. BURCKHARDT, *Griechische Kulturgeschichte*, Bd. I. (Einleitung), s. 2–3.; viz také J. BURCKHARDT, *Kultura renesanční doby v Itálii*, sv. 2, passim.

³³² J. BURCKHARDT, *Griechische Kulturgeschichte*, Bd. I., s. 3–4.

míry uzavřených dob. Ovšem na rozdíl od pozdějších duchovných dějin (alespoň v jednom z jejich rysů) v hledání podstatných spojitostí nespatoval klíčový aspekt své metody. Mnohdy jakoby se zdálo, že se jedná spíše o jakési přirozené vyústění některých bodů jeho úvah. Detekce hlubinných souvislostí se Burckhardtovi nestává oním klíčovým prvkem, jakým jsou pro Erwina Panofského alespoň v některých jeho textech *intrinsic analogies* (zejména v *Gothic architecture and scholasticism*). Objevení se individuality je sice důležitým a nejcharakterističtějším společným rysem renesanční doby v Itálii, ovšem není to ještě tak sofistikovaný koncept, s jakým se později setkáme kupříkladu u Arthura Lovejoye (*velký řetěz bytí*). Burckhardtovi ještě nešlo o to programově zaměřit pohled na určité specifické ideje či na objevení bytostných souvztažností různorodých řádů skutečnosti, což si později vytknou za cíl dějiny idejí či duchové dějiny ve 20. století. Burckhardtova základní intence bylo představení doby v co nejširším možném ohledu, rozepnout horizont co možná nejšířěji a zahrnout do svého pojednání fenomény počínaje politickým zřízením a lidovými tradicemi, módou a podobně konče. Ovšem v zárodcích u Burckhardta narazíme na některé z rysů, jež později rozpracují duchové dějiny, dějiny idejí a další blízké historiografické směry dále.

4.4 Historikův subjekt, filozofie života a problém rozumění

Zatímco v případě Jacoba Burckhardta se jednalo spíše o solitérní osobnost, která svoji kongenialitou a originální inspirativností působila na duchové i kulturní dějiny v jejich pozdějším formování, v této kapitole bude vzat v potaz již celý myšlenkový proud, který nabyl na síle zejména koncem 19. století a na počátku 20. století a který silně působil i na formování duchovných dějin zejména v jejich německé podobě, ale rovněž i na myšlení Zdeňka Kalisty. Jestliže Burckhardt působil na formování duchovných dějin spíše v poloze tematického záběru a předmětu zájmu, zde vystoupí do popředí spíše oblast metody práce a otázka, jakou roli hraje v historickém poznání poznávající (rozumějící) subjekt.

Historik je vždy zapuštěn ve své době a pohlíží na dějiny ze své subjektivní perspektivy, která je současně dobově podmíněná: To je již všeobecně uznávaná pravda mezi současnými historiky, je však zároveň dosti vágní. Stojí za to rozvinout ji dále. Nejde pouze o příliš jednoduché konstatování, že historik subjektivně a vycházející ze své doby hodnotí minulost či dokonce „konstruuje“ dějiny. U Kalisty by bylo možné minimálně na některých místech (CHM, CH, s. 52 a podobně) konstatovat, že historikova zapuštěnost jak do souvislostí vlastního života a své životní zkušenosti, tak též do své doby je nevyhnutelná, nezbytná.³³³ Historik se nemůže z této situace nikdy vymanit. Nemůže v kantovském smyslu pohlédnout na „Ding an sich“, v tomto případě dobový kontext, v němž je vždy zapuštěn. Neměli bychom to však vnímat jako cosi negativního, jako negativní omezení možnosti našeho přístupu k minulosti. Za prvé již z toho důvodu, že vůbec pro možnost jakéhokoli našeho přístupu k minulosti je zapuštěnost ve své době a ve vlastních životních okolnostech nutnou a nezbytnou podmínkou. Za druhé proto, že historikova vlastní životní zkušenost je faktorem umožňujícím, aby se historik mohl pokusit o adekvátní porozumění (znovuprožití) životní zkušenosti minulých lidí.

Kalista hovoří o znovuprožívání představ, prožitků³³⁴ a tvrdí, že porozumět představám jiného člověka můžeme pouze tehdy, napojíme-li představy, prožitky jiné osoby na své vlastní prožitky. Prožívám-li ve svém vědomí znovu prožitky mého současníka, je situace dle Kalisty jednodušší v tom ohledu, že se oba nacházíme ve stejném *dobovém prostředí*. V případě, že se musím přenášet na jinou dobovou rovinu, je pak dle Kalisty nutné, „abyste se přizpůsobili i obecným podmínkám, za kterých se utvářela tato představa u vašeho zpravodaje, abyste ji dovedli prožívat v souvislostech ne pouze jeho vlastního

³³³ „Všude tam, kde /historik – pozn. aut./ vystupuje nad pouhý popis nebo doslovnou reprodukci daného dokumentu, cítí tento historik, že (abych užil obrazu jednou již zvoleného) není sám, že je zaklíněn životně do určitého celku, do určitých souvislostí a spojitostí životních, ze kterých se nemůže vyprostít [...]“ Z. KALISTA, CHM, CH, s. 52.

³³⁴ „Už když jsme hovořili o představě tisu z parku novobenateckého, která žije v mém vědomí, chápali jsme nepochybně, že je třeba naroubovat představu tu na představy jiné, které tvoří obsah vědomí vašeho, a že jedině tehdy, podaří-li se vám ji vpojit do toho, co jste sami kdysi prožili (viděli, slyšeli či jinak poznali), zařadit – aspoň z části – v toto prožité, respektive přímo pomocí a prostřednictvím těchto vlastních prožitků prožít znovu – může se stát zmíněná představa kusem vašeho vnitřního života v té podobě, v níž žije ve mně.“ Tamtéž, s. 106–107.

života, ale celého dobového prostředí, ve kterém váš zpravodaj žil, myslel, cítil, jednal atd.“³³⁵ Ponechme nyní stranou, jakým způsobem by Kalista řešil otázku, jakým způsobem se na onu jinou dobovou rovinu přenášet. Pro obojí situaci však platí teze, že musíme představy a prožitky jiných *roubovat* na své vlastní analogické představy a prožitky.

Kalista není mezi historiky první, kdo uvažoval analogii představ vlastních a těch, k nimž se orientuje historikův pohled, jako podmínku pro možnost dobrat se k minulé skutečnosti. K podobnému podstatnému rysu našeho přístupu k minulosti došli významní francouzští teoretikové dějin Charles-Victor Langlois a Charles Seignobos ve svém slavném díle *Introduction aux études historiques* z konce 19. století. Zatímco Kalista s oblibou uvádí příklad novobenáteckého parku, který si máme oživovat ve svých představách, Langlois se Seignobosem odkazují na jeruzalémský chrám. „*Jeruzalémský chrám byl materiálním objektem, jež bylo možné spatřit, ale my jej již vidět nemůžeme. Můžeme si z něj učinit pouze obraz analogický tomu, který měli lidé, co jej spatřili či popsali.*“³³⁶ Takto představované obrazy jsou sice bytostně subjektivní, ovšem to neznamená, že by byly nereálné.³³⁷ Historik dle autorů předpokládá, že minulé fakty (předměty, činy, motivy) jsou *podobné (semblable)* faktům současným zakoušeným samotným historikem. Langlois se Seignobosem zde upozornili na podstatnou skutečnost, která je vlastní nejen historii, nýbrž všem „dokumentárním vědám“. Pokud by minulé skutečnost (minulé lidstvo, minulé činy, motivy, charaktery a podobně) byla principiálně odlišná od skutečnosti současné, nebylo by vůbec

³³⁵ Tamtéž, s. 107.

³³⁶ „*Le Temple de Jérusalem a été un objet matériel qu'on voyait, mais nous ne pouvons plus le voir, nous ne pouvons plus que nous en faire une image analogue à celle des gens qui l'avaient vu et l'ont décrit.*“ Charles-Victor LANGLOIS – Charles SEIGNOBOS, *Introduction aux études historiques*, Paris 1898, s. 123. V následujícím cituji podle zdigitalizované verze knihy dostupné na http://classiques.uqac.ca/classiques/langlois_charles_victor/intro_etudes_historiques/seignobos_et_udhisto.pdf. Původní vydání Hachette, Paris 1898.

³³⁷ „*Les faits imaginés par l'historien sont forcément subjectifs ; c'est une des raisons qu'on donne pour refuser à l'histoire le caractère de science. Mais subjectif n'est pas synonyme d'irréel. Un souvenir n'est qu'une image et n'est pourtant pas une chimère, il est la représentation d'une réalité passée.*“ Tamtéž, s. 124.

možné se k minulosti nějakým způsobem dostat, respektive nebyli bychom s to rozumět čemukoli, co nám sdělují dokumenty pocházející z minulých dob.³³⁸

Zmíněné úvahy nám poskytují podnět vedoucí nás k obecné aporii, ve které se nachází historická věda či jakákoli věda hodlající se vztahovat k minulosti. Na jedné straně abychom vůbec nějakým způsobem mohli rozumět minulé skutečnosti, měla by existovat mezi přítomnou a minulou skutečností principiální podobnost. Jak se domnívají Langlois se Seignobosem, ale také Kalista, jednou z podstatných cest, jak se přiblížit k minulosti, je analogie. Historik si analogicky ke své vlastní zkušenosti vytváří obraz o zkušenosti, motivech, prožitcích minulých lidí. Na druhé straně pokud by minulá skutečnost byla principiálně stejná, proč bychom se jí vlastně měli vůbec zabývat? Francouzští autoři si byli vědomi i této druhé slepé uličky. „*Minulé věci se podobají přítomným skutečnostem pouze zčásti, a jsou to právě odlišné části, které tvoří zájem historie.*“³³⁹ Nakonec tak do jisté míry revidují svoji původní představu. Možnost historického poznání je garantována zásadní, ne však kompletní podobností mezi minulou a současnou skutečností, na této podobnosti pak staví poznání prostřednictvím analogie. Nás ovšem na minulosti poutají především jevy odlišné. Jejich odlišnost však tvoří překážku jednoduchému analogickému poznání. Langlois se Seignobosem aporii, již ve své *Introduction* naznačili, nevyostřují a nakonec se spokojí s řešením, že k minulým jevům odlišným od přítomných se dostáváme také prostřednictvím analogie. Naše představy jsou však obvykle mylné. A tak je historická věda především o nahrazování našich falešných analogických představ o minulé skutečnosti představami správnými.³⁴⁰ Autoři se tak vyhnuli svým způsobem aporetické situaci, v níž minulost můžeme poznat pouze v takovém ohledu, ve kterém je

³³⁸ „*Il suppose que les faits disparus (objets, actes, motifs), observés autrefois par les auteurs de documents, étaient semblables aux faits contemporains qu'il a vus lui-même et dont il a gardé le souvenir. C'est le postulat de toutes les sciences documentaires. Si l'humanité de jadis n'était pas semblable à l'humanité actuelle, on ne comprendrait rien aux documents. Partant de cette ressemblance, l'historien se forme une image des faits anciens historiques semblable à ses propres souvenirs des faits qu'il a vus.*“ Tamtéž.

³³⁹ „*Or les choses passées ne ressemblaient qu'en partie aux choses présentes, et ce sont justement les parties différentes qui font l'intérêt de l'histoire.*“ Tamtéž, s. 126.

³⁴⁰ „*Le travail de l'histoire consiste à rectifier graduellement nos images en remplaçant un à un les traits faux par des traits exacts.*“ Tamtéž.

principiálně stejná s přítomnou skutečností poznávajícího, což je však z druhé strany ohled pro historika i čtenáře nejméně přitažlivý, respektive takový, který nejméně budí touhu po poznání minulosti.

Předchozí úvahy se dotýkají klasické otázky tematizované v historické vědě ve větší míře přibližně od druhé poloviny 19. století. Do jaké míry je historické poznání podmíněné poznávajícím subjektem? Jaké místo má historikův subjekt v historickém poznání? Pro Kalistu je to otázka z kardinálních a na jiných místech této práce k ní přistupujeme z dalších hledisek. Zde bych se rád zaměřil na samotnou citovanou otázku, k níž se historická věda stále vrací, a pokusím se na ni podívat z trochu pootočené perspektivy.

Setkáváme se tu s tázáním typu: lze objektivně poznat minulost? Pokud nikoli, jakým způsobem je naše (historické) poznání subjektivně či jinak podmíněno? Můžeme se vůbec k minulosti nějakým, ač podmíněným způsobem, dopracovat? To, co Kant provedl obecně pro lidskou zkušenost či poznání, je zde vztaženo k poznání historickému. Historikové obzvláště ve 20. století si podobné otázky kladli dosti často a podle toho, jakou našli odpověď, se často profilyvaly rozmanité historiografické směry. Hovoří se o sociální, kulturní a jiných dalších podmíněnostech historického poznání. Narativní historikové spatřují formotvorný prvek v samotných vyprávěcích strukturách, které se ve větší či menší míře podílejí na „tvorbě dějin“. Část postmoderních historiků orientuje svůj pohled na text samotný, ze kterého historik nemůže vystoupit a se kterým je třeba počítat při zkoumání, co všechno se podílí na výsledném obrazu dějin. Zde všude je otázka mířena po tom, jak se prostředky našeho poznání můžeme dopracovat ne-li k objektivně správnému obrazu dějin, tedy alespoň k více či méně jejich adekvátnímu uchopení. Jedná se tedy o hledisko zkoumání charakteru našich poznávacích schopností.

Takto položený spíše metodologický horizont k problému možnosti našeho přístupu k minulosti, jak se rozvíjel během 19. století, byl do velké míry pozměněn alespoň u některých představitelů myšlenkového směru, jenž bývá označován jako *filozofie života*. V rámci dějin filozofie bývá považována za filozofický směr, ovšem – a to je pro nás na tomto místě důležitější – jednalo se zároveň o obecnější duchovní tendenci především druhé poloviny 19. a první poloviny 20. století. Někteří autoři její rozvoj vymezují chronologicky poslední

třetinou 19. století a prvními desetiletími století následujícího,³⁴¹ ovšem určit přesně časové hranice je obtížné v závislosti také na tom, jaké myslitele do filozofie života budeme chtít zahrnout. Jako její nejvýznamnější představitelé jsou uváděni Wilhelm Dilthey, o němž je v této práci řeč také na dalších místech, Henri Bergson, Georg Simmel a případně další. Podstatný počátek však má filozofie života ve Friedrichu Nietzscheovi, ať jej již vnímáme jako předchůdce filozofie života či jako jejího prvního představitele.

Bude se jednat vždy o zploštění, chceme-li souhrnně charakterizovat jakýkoliv duchovní směr (ať již filozofický, historický či jiný). Platí to také pro filozofii života. Není naším záměrem ji zde kompletně představit. Je však na místě stočit k ní pohled především proto, že se Zdeněk Kalista v určitém ohledu, totiž zejména „svojí“ metodou (znovu)prožívání zařadil do okruhu těch, jež filozofie života vědomě či nevědomky inspirovala.

Wolfgang Röd pro filozofii života shrnuje: *„Její charakter lze spíše určit tehdy, když uvedeme, co se z jejího hlediska odmítá, totiž racionalismus a intelektualismus, scientismus a mechanistické chápání reality. V protikladu k těmto způsobům myšlení chtěli představitelé filozofie života vycházet nikoli z abstraktních pojmů a všeobecných principů, nýbrž ze zkušenosti konkrétního, historicky podmíněného člověka, jenž nejen racionálně myslí, nýbrž opírá se rovněž o intuici a ve svém jednání se nechává vést nejen rozumovými úvahami, nýbrž právě tak i citem, instinktem, pudem a chtěním.“*³⁴² Následně Röd zjišťuje dva hlavní proudy, které lze v rámci filozofie života odlišit. První z nich se soustředí na otázku metodologie duchovních věd (především W. Dilthey), druhý obrátil pohled na život samotný a jeho možné výklady (H. Bergson). Budeme-li se

³⁴¹ Tak to činí Rainer THURNHER – Wolfgang RÖD – Heinrich SCHMIDINGER, *Filosofie 19. a 20. století (III). Filosofie života a filosofie existence*, Praha 2009, s. 11. Jedná se o dobré uvedení do filozofie života. Autoři vycházejí již od Friedricha Nietzscheho a přes Wilhelma Diltheye a Henri Bergsona se dostávají až ke Georgu Simmelovi, Oswaldu Spenglerovi a dalším. Zde je také uvedena další literatura k filozofii života. Z úvodní sekundární literatury srv. především s. 149. Ze starší sekundární literatury uvedme alespoň Philipp LERSCH, *Lebensphilosophie der Gegenwart*, Berlin 1932 či Heinrich RICKERT, *Die philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen 1920. Motivací Rickertovy knihy je především kritika filozofie života, přičemž u autora dochází mnohdy k určitým redukčním problémům řešených v rámci filozofie života.

³⁴² R. THURNHER – W. RÖD – H. SCHMIDINGER, *Filosofie 19. a 20. století (III)*, 149.

držet tohoto rozlišení, pak náš zájem v této práci a ve vztahu ke Kalistově koncepci duchových dějin směřuje spíše k prve uvedenému proudu. Ostatně výše zmíněné tázání v historické vědě kladoucí prvotní otázku po způsobu, jakým se lze adekvátně „dostat“ k minulosti, a mající za cíl vypracovat postupy, kterými toho lze dosáhnout, nakonec odpovídá Diltheyovu záměru metodologicky založit duchovní vědy tak, aby mohly dostát nároku na to být vědami a současně se nemusely podřizovat metodologickému diktátu věd přírodních. V této poloze se tak sice jedná o tutéž intenci, ovšem vzhledem k dosavadní tradici metodologie historické vědy (respektive duchovních věd) o dosti odlišné vypracování páteře, o niž se má historické poznání opírat.

4.4.1 Wilhelm Dilthey

Podobně jako u jiných myslitelů (například v následujícím dotčeného Geoga Simmela), také v případě Wilhelma Diltheye je možné vycházet z jeho zařazení do širšího proudu filozofie života, to však představuje pouze jedno z více možných východisek. Horizontů, z nichž mu lze rozumět, je více. V následujícím předestřeme pouze některé vybrané momenty jeho teorie historického poznání, jimiž nejspíše oslovoval *Geistesgeschichte* ve 20. století a pro které mu ony samy rozumějí jako svému duchovnímu otci.³⁴³

Jak bylo naznačeno již výše, Diltheyův obecný význam spočívá zejména v jeho pokusu metodologicky založit duchovní vědy (*Geisteswissenschaften*) obecně.³⁴⁴ V tomto svém záměru se tázal po tom, jakou roli má hrát poznávající subjekt při zkoumání skutečnosti v rámci duchovních věd. Pojetí poznávajícího subjektu během procesu poznání je pak také tím, co odlišuje poznávání v přírodních a duchovních vědách. Rozdílnost mezi nimi nespočívá dle Diltheye

³⁴³ Srv. například H.-J. SCHOEPS, *Was ist und was will die Geistesgeschichte*, s. 11.

³⁴⁴ Srv. mezi mnohými jinými E. ROTHACKER, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, s. 3. Srv. také Wilhelm DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Leipzig–Berlin 1933, s. XVII (Vorrede), s. 116. K významu Diltheye pro založení *duchovních věd* srv. také Hans-Georg GADAMER, *Problém dějinného vědomí*, Praha 1994, s. 15–24.

totiž pouze v odlišných předmětech jejich studia.³⁴⁵ Dilthey se také neztotožňuje ani s Windelbandovým dělením přírodních a duchovních věd na základě formálního charakteru jejich poznávacích cílů. Windelbandovy přírodní vědy, jím označované jako nomotetické vědy, hledají obecné zákony panující ve světě. Na druhé straně pak stojí duchovní vědy ostřící svůj pohled na jednotlivá, zvláštní fakta, proto je může nazvat jako vědy idiografické. V přírodních vědách pak poznávací proces postupuje směrem od zvláštního k obecnému, k poznání obecně platných vztahů, kdežto v duchovních vědách se poznání orientuje na to zvláštní, jednotlivé.³⁴⁶ Dilthey odmítá takové dělení, a to nejen na základě argumentace, že pro některé duchovní vědy by to znamenalo podřadit je pod vědy přírodní,³⁴⁷ ale zejména proto, že podle něj vlastní podstata duchovních věd záleží ve spojení obecného a individuálního, jednotlivého. V obou třídách věd jsou to tytéž poznávací operace, kdy jsou zvláštní, individuální fakta podřazována pod obecné fenomény. V přírodních i v duchovních vědách lze nakonec uplatňovat podobné metody, ovšem pro obojí vědy existují preferované metody, pro vědy přírodní je to pokus, indukce, kdežto v duchovních vědách popis, analýza, srovnávání.

Ovšem duchovní vědy, a zde se Dilthey již dostává k specifickému jádru vlastní koncepce, stavějí na jim vlastní metodě, která neplatí pro přírodní vědy. Můžeme ji nazvat jako metodu *znovuprožívání*. Během duchovědného poznávání dochází k čemusi, co je vlastní právě jen jim a co jim vlastní být má. Tento proces Dilthey označuje jako *rozumění (Verstehen)* a chápe jej jako hermeneutickou metodu. Subjekt v něm transponuje, přenáší sama sebe do jemu vnější skutečnosti (*Hineinverlegung des eignen Selbst in ein Äusseres*).³⁴⁸ Takové přenášení

³⁴⁵ „Selbstverständlich ist der Unterschied von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften nicht in der Unterscheidung zweier Klassen von Objekten gegründet. Ein Unterschied von Naturobjekten und geistigen Objekten existiert nicht.“ Wilhelm DILTHEY, *Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens, I. Hälfte. Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Leipzig–Berlin 1924, s. 248.

³⁴⁶ Wilhelm WINDELBAND, *Geschichte und Naturwissenschaft (Strassburger Rektoratsrede)*, in: Týž, *Präludien*, Tübingen 1924, 2. Band, s. 136–161.

³⁴⁷ W. DILTHEY, *Die Geistige Welt, I. Hälfte*, s. 256–257.

³⁴⁸ „Dann tritt zu diesen Methoden in den Geisteswissenschaften eine denselben eigne hinzu, welche auf die Hineinverlegung des eignen Selbst in ein Äusseres und damit verbundene Umformung dieses Selbst in dem Vorgang des Verstehens gegründet ist. Dies ist die hermeneutische und die mit ihr verbundene kritische Methode, welche nicht nur vom Philologen

vlastního Já směrem ven lze vyjádřit ještě jiným termínem charakteristickým pro Diltheye, totiž *znovuprožíváním* (*nacherleben*). Duchovní fakta, na rozdíl od fakt přírodních věd, jsou dána v *prožívání* (*Erleben*). *Prožitek* (*Erlebnis*), který je mimo nás, tedy v dějinném aktéru, je námi znovu-vykonán na základě transpozice našeho vlastního prožívání.³⁴⁹ Současně se poznávání světa u Diltheye neomezuje na jeho čistě myšlenkové, racionální uchopení, nýbrž účastní se jej celý člověk s totalitou svých sil. Dilthey nesouhlasí s takovými teoriemi poznání, které poznání vysvětlují pouze z obsahů *představování* (*Vorstellen*) a které by chtěly poznání vyčerpát pouze omezením na činnost mysli. Člověka podle Diltheye nemůžeme sevřít do omezených hranic rozumové činnosti mysli, nýbrž je třeba mu rozumět jako široké rozmanitosti sil racionálních i neracionálních, jež cítí, chce, disponuje určitými představami. Jen na takové bázi porozumění člověku lze také založit adekvátní porozumění vnější skutečnosti.³⁵⁰ Podstatná *souvislost* (*Zusammenhang*) člověka, jeho poznávání, zkušenosti a také dějin, již chce Dilthey ustavit, je založena právě na tom, že vyjdeme z člověka v totalitě sil jej formujících, z celé rozmanitosti jeho života neuzavřené do úzkých hranic rozumové mysli.

U Diltheye můžeme narazit, podobně jako třeba u výše zmíněných Langloise se Seignobosem, na určité analogické připodobňování vlastních prožitků a prožitků jiných lidí, vůči poznávajícímu subjektu tedy vnějších skutečností. Ovšem poznávající subjekt u Diltheye je mnohem více aktivní. Během (znovu)prožívajícího procesu současně dochází k proměně poznávajícího a tedy prožívajícího subjektu samotného. Zde vystupuje pomyslný druhý podstatný rys Diltheyem koncipované metody rozumění vlastní duchovním vědám. Není to pouhé transponování poznávajícího subjektu navenek, nýbrž současně přetvoření tohoto subjektu během rozumění a tedy znovuprožívání. V prožívání a rozumění jednak na jedné straně vystupuje totalita našich sil neomezených na racionální komponentu – a to je nutnou a nezbytnou podmínkou

und Historiker geübt wird, sondern ohne die keine Geisteswissenschaft bestehen kann.“ W. DILTHEY, Die Geistige Welt, I. Hälfte, s. 262.

³⁴⁹ „[...] aus der Fülle des eignen Erlebnisses wird durch eine Transposition Erlebnis ausser uns nachgebildet und verstanden, und bis in die abstraktesten Sätze der Geisteswissenschaften ist das Tatsächliche, das in den Gedanken repräsentiert wird, Erleben und Verstehen.“ W. DILTHEY, Die Geistige Welt, I. Hälfte, s. 263.

³⁵⁰ W. DILTHEY, Einleitung in die Geisteswissenschaften, s. XVIII.

porozumění světu –, ovšem stejně tak na druhé straně během takového prožívání a rozumění přetváří prožívající a rozumějící subjekt sám sebe. Na jedné straně tak prostřednictvím transpozice vlastních prožitků navenek *znovuvytváříme* (*nachbilden*) prožitky mimo nás a snad je svým způsobem tvoříme i nově, jinak, současně však tvoříme i sebe sama. To je zároveň jeden z klíčových rozdílů, jimiž se od sebe odlišuje metodologie duchovních a přírodních věd.³⁵¹

4.4.2 Georg Simmel a některé další ozvuky filozofie života v historickém myšlení

Není to pouze Wilhelm Dilthey, u nějž můžeme shledat noetickou koncepci skutečně velmi blízkou koncepci Kalistově a jenž podstatným způsobem zapojil široce založený historikův subjekt do procesu historického poznání. U Georga Simmela nalezneme navýsost pozoruhodnou teorii historického poznání vykazující nejen podstatné příbuzné rysy s Kalistovou představou, nýbrž zároveň v některých ohledech dále je rozvíjející. Klíčová je zde Simmelova studie *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (1892).³⁵² Pro náš kontext zkoumání Kalistovy metodologie dějin je nejdůležitější první kapitola této Simmelovy studie

³⁵¹ „Vielmehr aus der Natur der inneren Erfahrung, der Hineinverlegung des eignen Selbst in Äusseres und entsprechend der Umformung dieses Selbst im Vorgang des Verstehens, aus den Eigenschaften geistiger Tatsachen und geistigen Zusammenhangs ergeben sich durchgreifende gemeinsame Eigenschaften dieses Gebietes der Geisteswissenschaften, welche auf das Verfahren dieser Wissenschaften bestimmend einwirken und so durchgreifende Unterschiede derselben von den Naturwissenschaften herbeiführen.“ W. DILTHEY, *Die Geistige Welt, I. Hälfte*, s. 263.

³⁵² Simmel však na studii začal pracovat již o několik let dříve. První vydání se uskutečnilo roku 1892. O třináct let později publikoval Simmel vydání druhé, podstatně přepracované (1905), ve třetím vydání byl text rozšířen (1907). V rozboru budu vycházet z prvního vydání z roku 1892, publikovaného jako Georg SIMMEL, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*, in: Týž, *Gesamtausgabe, Bd. 2*, Frankfurt am Main 1989, s. 297–423. Simmelova významu pro duchové dějiny si povšiml již Max Adler ve své knize z roku 1919 *Georg Simmels Bedeutung für die Geistesgeschichte*, Leipzig 1919. Zdůrazňoval mimo jiné Simmelovu snahu vyvázat porozumění z „pout čistě logického poznávání“ (s. 25) a podtrhnul u Simmela pojem života a jeho význam pro Simmelovo porozumění dějinám.

nesoucí název „Von den psychologischen Voraussetzungen in der Geschichtsforschung“. Otevírá se zde také jedna z poloh Simmelovy filozofie života.

Simmel odlišuje dvojí akty vědomí (*Bewusstseinsakte*). Na jedné straně stojí teoretické myšlenkové procesy (*theoretische Denkinhalte, theoretische Gedankenprozesse*), jež umožňují přímé napodobení. Rozumění zde funguje tak, že v rozumějícím člověku jsou předměty poznání totožné s představami jiného člověka o tomtéž předmětu. Pro objektivní a logické poznání není podstatné, jaké individuum je vykonává.³⁵³ Naproti tomu klade Simmel *subjektivní pochody* (*subjektive Vorgänge*), jako je například láska, nenávisť, odvaha a podobně. V tomto případě se naše pochopení subjektivních pochodů druhého člověka děje jako jejich *psychologické přetvoření* (*psychologische Umformung*), jako jejich *matné zrcadlení* (*abgeblasste Spiegelung*).³⁵⁴ Historickou vědu pak dle Simmela nelze omezovat na okruh prvně uvedených teoretických myšlenkových procesů. Historické poznání má vždy co dělat právě se *subjektivními pochody*. Úlohou dějin, jak píše Simmel, není pouze „poznávat to poznané, nýbrž také to chtěné a cítěné“. Chtěnému a cítěnému (tedy tomu, co chtěl, co cítil atd. jiný člověk, ve specifickém případě dějinný aktér) však můžeme porozumět jen tehdy, pokud vykonáme sami tentýž prožitek, tentýž subjektivní pochod. „*Kdo nikdy nemiloval, nemůže nikdy porozumět milujícímu. Slaboch nikdy neporozumí hrdinovi, choleric flegmatikovi [...]*“³⁵⁵ Čím silnější máme v sobě daný pocit, představu, prožitek, tím spíše se nám podaří proniknout k analogickému prožitku minulého aktéra.

³⁵³ „Ein derartig direktes Nachbilden findet indes nur statt und genügt nur, wo es sich um theoretische Denkinhalte handelt, bei denen es nicht wesentlich ist, dass sie als Vorstellungen gerade dieses Individuums ihren Ausgangspunkt nehmen. Bei objektiven und logischen Erkenntnissen verhalte ich mich zum Gegenstande des Erkennens genau so wie derjenige, dessen Vorstellungen darüber ich „verstehe“, er vermittelt mir nur deren Inhalt [...] der Inhalt besteht fürderhin in meinem Denken parallel mit dem seinigen...“ G. SIMMEL, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, s. 317.

³⁵⁴ „Dennoch kann derjenige Seelenprozess, den wir das Begreifen ihrer nennen, nur in einer psychologischen Umformung, einer Verdichtung oder auch abgeblaßten Spiegelung ihrer bestehen; irgendwie muss in ihm ihr Inhalt enthalten sein.“ Tamtéž, s. 318.

³⁵⁵ „Wenn wir oben als Aufgabe der Geschichte bestimmten, nicht nur Erkanntes zu erkennen, sondern auch Gewolltes und Gefühltes, so ist diese Aufgabe nur lösbar, indem in irgend einem Modus psychischer Umsetzung das Gewollte mitgewollt, das Gefühlte mitgeföhlt wird... Wer nie geliebt hat, wird den Liebenden nie verstehen, der Schwächling den Helden, der Choleriker nie

Na druhou stranu si však Simmel uvědomuje nebezpečí takového postupu. Sice je naše rozumění druhému člověku podmíněno spoluprožitím jeho pocitů, prožitků, ovšem vždy se jedná o prožívání nějakého *Ne-Já (Nicht-Ich)*. Naším cílem je nějakým způsobem se dobrat vnitřních *duševních pochodů (Seelenvorgänge)* jiného člověka, ovšem vždy to budeme my, kdo je vykonává. Může zde tedy hrozit riziko, že takový způsob porozumění je chatrný ve svých základech. Simmel si je toho vědom a právě na tomto rysu staví pointu historického poznání. Ač je naším cílem porozumět vnitřním pochodům jiných (historických) individuí a musí se dít cestou spoluprožívání jejich pocitů či představ, přesto pokud by se jednalo o naprosto totožný prožitek náš a prožitek námi sledovaného subjektu, v tu chvíli se již nejedná o historické poznání, jak si je představuje Simmel. V prvním kroku sice prožíváme vybraný duševní pochod, ovšem v druhém kroku si musíme uvědomit, chceme-li poznávat historicky, že se sledovaný pochod odehrál v jiném individuu a že se vždy jedná o projekci našeho vlastního představování a cítění na historickou osobnost.³⁵⁶ Pokud by se jednalo o „čisté“ přenesení se do prožitku jiného člověka, nešlo by již o výkon rozumění mu. „*Po vymazaném Já by nezbylo již nic, prostřednictvím čehož by bylo možné porozumět nějakému Ne-Já.*“³⁵⁷

Na této argumentaci pak Simmel ve zřejmé návaznosti na Kantovu transcendentální filozofii staví svoji kritiku obecné představy, v jeho době historiky široce sdílené, že by totiž historikovým cílem měla být pokud možno co největší eliminace poznávajícího historikova subjektu z procesu historického poznávání. Naopak bez subjektivity poznávajícího historika by k historickému porozumění nemohlo vůbec dojít. Subjektivita poznávajícího tak nepředstavuje

den Phlegmatiker; und umgekehrt spricht unser Verständnis der Bewegungen, Mienen und Handlungen Anderer um so leichter an, je öfter wir selbst die Affekte durchempfunden haben, für die jene das Symbol sind, [...]“ Tamtéž.

³⁵⁶ „*Dieses Empfinden dessen, was ich doch eigentlich nicht empfinde, dieses Nachbilden einer Subjektivität, das doch nur wieder in einer Subjektivität möglich ist, die aber zugleich jener objektiv gegenübersteht – das ist das Rätsel des historischen Erkennens, [...]*“ Tamtéž, s. 320.

³⁵⁷ „*Nach ausgelösctem Ich würde nichts übrig bleiben, wodurch man die Nicht-Ichs begreifen könnte.*“ Tamtéž, s. 321.

nějaké nutné zlo, nýbrž Simmel ji chce chápat jako pozitivní a nezbytný aspekt v rámci historického rozumění a poznání.³⁵⁸

V těchto Simmelových vývodech je patrná podstatná podobnost s Kalistovou koncepcí role subjektivity poznávajícího v procesu historického poznání, jak jsme ji charakterizovali dříve. Také Kalista chtěl zdůraznit ve zřejmé opozici vůči tradici empiricko-kritického dějepisu 19. století, že subjektivitu historika nemáme chápat jako pro historické poznávání cosi negativního. Celá Kalistova metodologická koncepce jak v teoretické rovině v *Cestách historikových* či v *Dějínách duchových*, tak také v Kalistových vlastních historických dílech, stojí na zdůraznění nezbytnosti aktivního vstupu tvůrčího subjektu do historického poznání. Ještě pozoruhodnější je další myšlenka, kterou jsme pozorovali u Simmela a která se později ukázala také u Kalisty. Jak Simmel, tak Kalista sice hovoří o (znovu)prožívání představ a pocitů historických osob, ovšem nemělo by se jednat pouze o „čisté“ opětné prožití toho již jednou prožitého. Vždy mají vstupovat do hry vlastní tvůrčí síly poznávajícího, který sice (znovu)prožívá, ovšem zároveň je to právě on, kdo prožívá a nikoliv historický subjekt před ním. Také podle Kalisty historik nemá prožívat prostě znovu to, co prožil před ním jeho pramen, respektive informátor.³⁵⁹

Ve vztahu Simmela ke Kalistovi vystupuje ještě další zajímavá paralela. Simmel totiž ve svém rozvrhu teorie historického poznání do velké míry narušuje tradiční systematizaci historické vědy, která počítá s členěním na heuristiku, kritiku a interpretaci a případně čtvrtý člen – vylíčení. Simmel totiž explicitně tvrdí, že pro tvůrčí aspekt poznávajícího a prožívajícího historikova subjektu nelze vyhradit pouze onu poslední oblast historické práce, totiž samotné historické vylíčení. Zapojení vlastních tvůrčích sil, vlastních prožitků, pocitů a podobně se děje již v rámci samotného věcného zkoumání (*Thatsachenforschung*) a nikoliv až v literárním vylíčení již prozkoumaných „tvrdých“ fakt.³⁶⁰ Ač to Simmel na

³⁵⁸ „Die Einmischung des Ich ist nicht eine Unvollkommenheit, die eine ideale Erkenntnisart entbehren könnte.“ Tamtéž.

³⁵⁹ „Historik, který by prožíval prostě znovu to, co prožil před tím jeho informátor, neměl by důvodu, aby se odlišoval od jeho prožitku, aby stavěl do pole vlastní síly a aby vytvářel dramatický protipól proti skutečnosti, vyprávěné mu jeho pramenem. Byl by reproduktorem, resp. registrátorem, a ne tvůrcem.“ Z. KALISTA, *CHM, CH*, s. 113.

³⁶⁰ „Dieses Mitfühlen mit den Motiven der Personen, mit dem Ganzen und Einzelnen ihres Wesens, von dem doch nur fragmentarische Äußerungen überliefert sind; dieses Sichhineinversetzen in die

sledovaných místech takto nerozvádí, je možné pod jeho pojem *věcného zkoumání* zahrnout, zjednodušíme-li, právě ony tři tradiční oblasti heuristiky, kritiky a interpretace. A již právě sem vpouští Simmel historikův tvůrčí subjekt. Historikova práce se blíží činnosti básnické již při pořádání a formování historických skutečností, jež se teprve poté stanou předmětem líčení.³⁶¹

U Zdeňka Kalisty se takové rozšíření pole pro tvůrčí historikův subjekt objevuje také, explicitně pak pro oblast historické kritiky. V exkursu „Pojetí historického pramene v duchových dějinách“ zařazeném v této práci se to ukáže na Kalistově konceptu „kladného postoje k prameni“. Kalista nechápe historickou kritiku jako cosi prvotního, co by předcházelo interpretaci a vylíčení, kde by mohl historikův subjekt vystoupit více do popředí. Naopak kritika je podmíněná historikovým (znovu)prožitím představ, jež měl před ním jeho pramen. A takové (znovu)prožívání je bytostně tvůrčím aktem historika. Stejně jako Simmel i Kalista tak otevírá velmi široký prostor pro historikovu subjektivní, tvůrčí činnost, která není nutným zlem, nýbrž představující nutný a konstitutivní prvek „tvorby“ dějin.

Simmelovy vývody ve sledovaném textu vykazují skutečně zásadní společné rysy s myšlením Kalistovým. Dokonce podobná struktura a obsah této Simmelovy studie s Kalistovými *Cestami historikovými*, aniž by ovšem Kalista Simmela jedinkrát citoval, je až nápadná. Simmelovo filozofické školení mu však umožnilo filozoficky domyslet některé premisy, se kterými počítal také Kalista, jenž je však obvykle do vyhocených důsledků nedovedl. Výrazně se to ukazuje v Simmelově studii, zde interpretované, na otázce role tvůrčí, (znovu)prožívající subjektivity. Kalista jí dává stejně velký prostor a pracuje s ní podobně jako Simmel, který si však otázku po ní s pomocí Kanta položil ještě více vyostřeně. Nejenže počítá se zásadním významem historikovy subjektivity pro historické

ganze Mannigfaltigkeit eines ungeheuren Systems von Kräften, deren jede einzelne nur verstanden wird, indem man sie in sich wieder spiegelt – das ist der eigentliche Sinn der Forderung, dass der Historiker Künstler sei und sein müsse. Die gewöhnliche Auffassung, als trete diese Forderung erst nach abgeschlossener Thatsachenforschung und nur mit Rücksicht auf die Darstellung für den Leser un ihre Rechte, ist durchaus irrig.“ G. SIMMEL, Die Probleme der Geschichtsphilosophie, s. 322.

³⁶¹ „Aber schon indem der Historiker die Thatsachen so deutet, formt, anordnet, dass sie das zusammenhängende Bilde eines psychologischen Verlaufs ergeben, nähert sich seine Thätigkeit der dichterischen.“ Tamtéž.

poznání, nýbrž současně ji v kantovském duchu chápe jako podmínku možnosti historického poznání, respektive rozumění vůbec. V Kantově smyslu pak Simmel tvrdí, že dějepisec nerozumí historickým osobnostem proto, že se jim podobá, rovná (*gleich*), nýbrž dějepisec se jim rovná proto, že jim rozumí (*begreifen*, *verstehen*), respektive chce rozumět a tím tak do nich přenáší sama sebe, své vlastní psychické procesy, principy svého vlastního rozumění.³⁶² Přičemž pod rozuměním si Simmel představuje právě vykonání stejných psychických procesů, jaké se udály v těch osobách, jimž chci porozumět. Porozumění ve smyslu znovuprožití, *znovuprožití* (*Nachempfinden*) je tak pro Simmela kantovským apriori historického poznání, i když v silně psychologizujícím smyslu.

Takto vyhoceně si Kalista problém historického poznání nekladl, i když mnohé z jeho úvah v sobě implicity podobné důsledky obsahují. Je těžké říci, zdali se Kalista u Simmela přímo inspiroval. Jeho jméno ve svých textech nezmiňuje a spíše se odvolává na Wilhelma Diltheye. Každopádně Kalista svým konceptem (znovu)prožívání a svým důrazem na porozumění také nerozumovým aspektům lidského života jako jsou volní akty, citění, afekty spadá do takto postavené myšlenkové tradice, již můžeme nazvat filozofie života.

Otázka, do jaké míry je poznávající (historikův) subjekt zaangažován do poznání, v jaké míře jej lze chápat jako nezbytný prvek v konstituování obrazu skutečnosti a snad i skutečnosti samé, je důležitá nejen v kontextu filozofie života či filozofické hermeneutiky, nýbrž má své významné místo v historické noetice vůbec. Můžeme se ptát, jakou úlohu hraje historikův poznávající (rozumějící, objasňující atd.) subjekt u toho či onoho teoretika historického poznání či vůbec historika bez teoretických ambicí. Mohli bychom snad v tomto ohledu odstupňovat několikero základních poloh. Na pomyslné nejnižší rovině by se nacházelo stanovisko počítající s tím, že historik (či vůbec poznávající subjekt) ve

³⁶² „Für die generelle erkenntnistheoretische Frage steht es nicht so, dass der Geschichtsschreiber die historischen Persönlichkeiten begreift, weil er ihnen gleicht, – denn das ist ja gerade erst festzustellen, – sondern dass er seine Gleichheit mit ihnen voraussetzt, weil er sie begreifen will und es auf andere Weise nicht kann. Es ist hier das gleiche Verhältnis, das Kant für das Naturerkennen behauptete: wir erkennen die Wirklichkeit nicht, weil Denken und Sein übereinstimmen, sondern diese stimmen überein, weil wir jene erkennen, d. h. weil unser Verstand seine Erkenntnisformen in das Sein hineinlegt, weil er es zu seiner Vorstellung bildet nach den Gesetzen, deren er zum Zwecke der Erfahrung bedarf.“ Tamtéž, s. 324.

svém poznávání prostě zrcadlí (minulou) skutečnost a jde jen o to, aby za pomoci adekvátních postupů a metod tuto skutečnost zobrazil správně. Větší míru zaangažovanosti subjektu v procesu historického poznávání by naplňoval postoj předpokládající, že během něj dochází více či méně již k přetvoření historické skutečnosti. Tedy že v historickém poznání se jinými slovy nejedná o pouhou reprodukci minulých dějů, minulé skutečnosti v historikově obrazu o ní. Vývoj historického myšlení ve 20. století se pak v mnoha větvích vydal tímto směrem. Ještě jiné místo pro poznávající subjekt (historika) určují však ti, kteří – tak jako Dilthey – počítají s tím, že v průběhu poznávání, rozumění se přetváří, jak jsme viděli, nejen vnější skutečnost, nýbrž také poznávající subjekt samotný.

Na podobný motiv, třebaže jen náznakem, narazíme kupříkladu u Johanna Gustava Droysena, ne náhodou řazeného též do hermeneutické tradice.³⁶³ Jednak

³⁶³ Srv. například Jean GRONDIN, *Úvod do hermeneutiky*, Praha 1997, s. 106–111; Hans-Georg GADAMER, *Pravda a metoda I. Návys filosofické hermeneutiky*, Praha 2010, zejména s. 192–197. K Droysenovi a jeho koncepci historické vědy existuje nespočet pojednání zejména staršího data. V nedávné době však lze sledovat zejména v německé historické vědě opětový zvýšený zájem o postavu J. G. Droysena a jeho rozvrh historiografie. Podstatný zájem věnoval Droysenovi jeden z nejvýznamnějších německých teoretiků a metodologů historické vědy Jörn Rösen. O Droysenovi pojednává jednak v rámci svých prací o historismu a jeho dějinách, respektive o teorii historické vědy v širším ohledu, jako například Friedrich JAEGER – Jörn RÜSEN, *Geschichte des Historismus*, München 1992, zde zejména s. 41–90, Jörn RÜSEN, *Für eine erneuerte Historik. Studien zur Theorie der Geschichtswissenschaft*, Stuttgart–Bad Cannstatt 1976, zejména s. 76–91), jednak jeho historickému myšlení věnoval i monografickou práci Jörn RÜSEN, *Begriffene Geschichte. Genesis und Begründung der Geschichtstheorie J. G. Droysens*, Paderborn 1969. Zároveň k němu obrací pozornost i ve zcela jiných souvislostech, uveďme alespoň jeden text: Jörn RÜSEN, *Kultur macht Sinn. Orientierung zwischen Gestern und Morgen*, Köln–Weimar–Wien 2006, zejména s. 39–61, kde Rösen vybírá jako jednu z důležitých postav historické teorie v minulosti J. G. Droysena s ambicí představit dnešní společnosti jeho možný význam pro současnou dobu. Srv. též Johann Gustav DROYSEN, *Texte zur Geschichtstheorie*, Günther Birtsch – Jörn Rösen (Hrsg.), Göttingen 1972. Z dalších novějších textů srv. například Christiane HACKEL, *Die Bedeutung August Boeckhs für den Geschichtstheoretiker Johann Gustav Droysen*, Würzburg 2006; Uwe BARRELMAYER, *Geschichtliche Wirklichkeit als Problem. Untersuchungen zu geschichtstheoretischen Begründungen historischen Wissens bei Johann Gustav Droysen, Georg Simmel und Max Weber*, Münster 1997. Zájem o J. G. Droysena v německé historické vědě a metodologii se oživil rovněž v souvislosti s oslavami 200. výročí jeho narození v roce 2008. Za zmínku stojí sborník vydaný k uctění tohoto výročí a současně k výročí sedmdesátých narozenin nikoliv překvapivě právě Jörna Rösena: Horst Walter BLANKE (Hrsg.), *Historie und Historik. 200 Jahre Johann Gustav Droysen. Festschrift für Jörn Rösen zum 70.*

u něj shledáme polohu, na níž počítá s tím, že minulá skutečnost a historikův obraz o ní nejsou totožné, respektive že pomyslný přechod od prvního k druhému není neproblematický a že vyžaduje další zkoumání. Do této polohy spadá Droysenem explikovaná metoda *forschend zu verstehen* (zkoumajíce rozumět). V jejím základu tkví postup, v němž se snažíme porozumět *tomu, co je (das, was ist)* jako *tomu, co vzniklo (das, was geworden ist)*. Historik tedy během svého rozumění převádí to pouze jsoucí na to vzniklé.³⁶⁴ Minulost tohoto jsoucího je v něm sice nějakým způsobem (ideelně) obsažena, nikoliv však fakticky. Historik pak tuto ideelní minulost během svého zkoumání a rozumění vyzvedá na světlo. K minulostem samotným však přístup nemáme, vždy jen k tomu, co z nich zůstalo v jevech nám přítomných. Současně tato klíčová část Droysenova metodologického rozvrhu historické vědy, jež zamýšlí *zkoumajíc rozumět*, dává odpověď na otázku, kterou si Droysen klade: *wie aus den Geschäften Geschichte wird* (Jak se z věcí stanou dějiny)?³⁶⁵ Právě tím, že rozumíme tomu jsoucímu, jednotlivým separovaným fenoménům jako čemusi, co nějakým způsobem vzniklo, co má svoji minulost. Tím pak současně tvoříme z pouhých *Geschäften* celkové *dějiny (Geschichte)*.

Zdálo by se, že ideelní minulé obsahy představují minulost možno říci tak, jak se odehrála. Historik by pak tedy jaksi vynášel na světlo cosi, co se odehrálo a svým způsobem tak minulost opakoval či jinými slovy reprodukoval. Takto jednoduše to však Droysen neviděl. Zřetelně se to ukazuje na Droysenem exponované dichotomii *přírody a dějin*. Příroda a dějiny nejsou dva různé předměty, z nichž jedním by se zabývaly přírodní vědy a druhým vědy duchovní. Přírodní a dějinné jevy se neodlišují svojí domnělou objektivní skutečností, nýbrž liší se náš pohled na ně, naše *pojetí (Auffassung)* jich.³⁶⁶ Soustředíme-li na jedné straně na uspořádání jevů vedle sebe v prostoru tak, jak jsou, pak před námi vystupuje oblast přírody. Nebo pohled orientujeme na časovou osu, jak sledované

Geburtstag, Köln–Weimar–Wien 2009. Editor jej neváhá označit za nejvýznamnějšího německého teoretika dějin (s. 7).

³⁶⁴ Srv. například Johann Gustav DROYSEN, *Erhebung der Geschichte zum Rang einer Wissenschaft*, in: Týž, *Historik*, Peter Leyh (Hrsg.), Stuttgart 1977, s. 451–469, zde s. 461.

³⁶⁵ Johann Gustav DROYSEN, *Kunst und Methode*, in: Tamtéž, s. 480–488, zde s. 485.

³⁶⁶ Johann Gustav DROYSEN, *Grundriss der Historik in der letzten gedruckten Fassung 1882*, in: Tamtéž, s. 413–450, zde zejména § 1, s. 421. Srv. také Johann Gustav DROYSEN, *Natur und Geschichte*, in: Tamtéž, s. 470–479.

jevy povstaly. Zaměřujeme-li se takto na to *po-sobě vzniklé*, otevírá se před námi oblast dějin. Droysen zde vlastně předznamenal pozdější vývoj metodologických debat vedených zejména v okruhu německého novokantovství (Windelband, Rickert), ale k nimž se vyjádřil, jak jsme viděli výše, také Wilhelm Dilthey. Na Droysenově pojetí dichotomie přírody a dějin se totiž implicitně ukazuje, že odlišnost mezi dvěma druhy věd by podle něj nespočívala v jejich odlišném předmětu zájmu, nýbrž ve způsobu, jakým se dívají – každá jinak – na tentýž předmět. U Droysena nakonec někdy narazíme na polohy, ve kterých naznačuje, že historikovo pojetí jevů v jejich vzniklosti, podle časové osy, tedy řekněme v řádu dějin, je něčím jiným či alespoň ne totožným, než jak se jevy, věci (*Geschäfte*) původně udály.³⁶⁷

V Droysenově myšlení se tak již postupně začíná projevovat posun, který rovnítko ‚minulost = naše reprezentace minulosti (dějiny)‘ zpochybňuje. Droysen není sám. V době přibližně prvních dvou desetiletí po polovině 19. století tuto intenci nalezneme ve filozofickém kontextu nejvýrazněji patrně u Friedricha Nietzscheho, z historiků bychom mohli zmínit například výše dotčeného Jacoba Burckhardta. Ostatně klást zde tato dvě jména vedle sebe rozhodně není svévolné. Nietzsche byl v mnohém u Burckhardta inspirován. Společně jistý čas působili na Basilejské univerzitě, navzájem o sobě věděli a respektovali se, ač si Burckhardt k Nietzschevi zachovával zdrženlivý odstup a v některých názorech s ním nesouhlasil.³⁶⁸ U Burckhardta jsme se v této práci již dotkli jeho kritických výpadů vůči *událostnímu dějepisu*, výrokům o nevědeckosti historie a nakonec i proklamacím o nezbytnosti být historickými diletanty, pokud si chceme současně udržet živý vztah k minulosti a neupadnout do specializovaného odbornictví bez vztahu k žitému životu. Je ovšem pravda, že jak u Droysena tak u Burckhardta je sice vazba mezi minulostí a naším přístupem k ní problematizována, ovšem zdaleka ještě nikoliv podstatněji narušena či přímo zrušena, s čímž začne manipulovat historická metodologie výrazněji až ve druhé polovině 20. století.

³⁶⁷ J. G. DROYSEN, *Kunst und Methode*, s. 485.

³⁶⁸ Ke vztahu Burckhardta a Nietzscheho srv. Edgar SALIN, *Jakob Burckhardt und Nietzsche*, Basel 1938; Charles ANDLER, *Nietzsche und Jakob Burckhardt*, Basel–Strassburg 1926; W. KAEGI, *Jakob Burckhardt, Bd. VII (Griechische Kulturgeschichte. Das Leben im Stadtstaat. Die Freunde)*, s. 36–73.

Ovšem ve filozofickém horizontu takové narušení nastalo již dříve a je zřetelně patrné právě u postavy Friedricha Nietzscheho, u nějž došlo nejen ke zpochybnění ale nakonec i k zásadnímu roztržení vazby minulosti a dějin (naší představy o minulosti). Nietzsche však, alespoň v některých polohách svého mnohovrstevnatého uvažování, otevřel otázku ještě jiným směrem, když se zeptal, jaký panuje vůbec poměr mezi minulostí a životem samotným. Ve druhé Nečasové úvaze *O užitku a škodlivosti historie pro život (Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, 1874)* se tento vztah stává ústředním námětem.³⁶⁹ Prvotním hlediskem zde již není metodologické východisko, jakým způsobem ustavit historické poznávání tak, aby odpovídalo v co největší míře minulé skutečnosti. Jako otázka poznání je stejně důležitá a snad i důležitější otázka života. Nietzsche se ptá, k čemu je historické poznání životu, k čemu je život potřebuje a jaké místo by v něm měla historie (naše zpracování minulosti) zaujímat. V textu je výrazný akcent, že životu neustále hrozí přemíra historie a že pro život, jeho růst a vůbec jeho rození je nezbytná nehistorická atmosféra. Tím, že je historie stavěna do služeb života, je zároveň nezbytně znásilňována a měněna.³⁷⁰ Kdyby nebylo života, nebylo by ani žádného poznání, tedy ani historie.³⁷¹ V tomto smyslu můžeme hovořit o primátu života. Ovšem na druhou stranu Nietzsche počítá s tím, že lidský život v jistém smyslu historii také potřebuje. Kdybychom zcela potlačili historický horizont, stali bychom se pomyslným stádem „jež se pase kolem: neví, co je včera, co je dnes, poskakuje, žere, odpočívá, tráví, znovu skáče, a tak od rána do noci a den za dnem, pevně přivázáno svou libostí a nelibostí na kolík okamžiku, a proto ani těžkomyslné ani omrzelé“, kteroužto větou Nietzsche po úvodní předmluvě vůbec otevírá tuto svoji Nečasovou úvahu.³⁷²

³⁶⁹ Friedrich NIETZSCHE, *O užitku a škodlivosti historie pro život*, in: Týž, *Nečasové úvahy*, Londýn–Oxford 1988, s. 83–171.

³⁷⁰ F. NIETZSCHE, *O užitku a škodlivosti historie pro život*, například s. 105.

³⁷¹ „Má tedy vládnout život nad poznáním, nad vědou, má poznání vládnout nad životem? Která z obou mocí je vyšší a rozhodující? Nikdo nebude pochybovat: život je mocí vyšší, vládnoucí, neboť poznání, které by zničilo život, by zároveň zničilo sebe samo. Poznání předpokládá život, má tedy na udržení stejný zájem, jako má každá bytost na své vlastní další existenci.“ F. NIETZSCHE, *O užitku a škodlivosti historie pro život*, s. 168.

³⁷² Tamtéž, s. 87. Stejně tak J. BURCKHARDT, *Griechische Kulturgeschichte*, Bd. I., s. 11–12.

Není naším cílem zde důkladně analyzovat Nietzscheovu druhou Nečasovou úvahu. Důležité však je, že Nietzsche si postavil historii, historickou vědu do radikálně jiného světla, než v jakém ji obvykle pozoruje historická metodologie. Otázka již nezní primárně po tom, jaké postupy by měl uplatňovat historik ve svém zkoumání minulosti, nýbrž dotazován je nejprve život sám a role historického poznání v něm. Vrátime-li se o pár odstavců zpátky, je u Nietzscheho v naznačeném motivu v extrémní poloze vyjádřeno cosi podobného, s čím operoval také Dilthey, když upozorňoval, že během rozumění nedochází pouze k tomu, že si nějakým způsobem uvlastňujeme vnější skutečnost a třeba ji i svým způsobem tvoříme a přetváříme, nýbrž že současně takovým rozuměním tvoříme sama sebe. A podobný motiv nalezneme nakonec i u Droysena, ač spíše latentně a v nepříliš rozvinuté podobě. Výše jsme hovořili o tom, že minimálně implicitně zpochybnil vazbu mezi minulostí a naším obrazem o ní, a nedořekli jsme druhou polohu, že také on alespoň v zárodečné podobě počítá s tím, že během rozumění jakožto badatelské metody historické vědy (srv. *forschend zu verstehen*) se současně proměňuje rozumějící subjekt samotný. V procesu rozumění tím, že rozumíme tomu, co je, jako tomu, co vzniklo (zpřítomňujeme tuto vzniklost), současně obohacujeme, stupňujeme, rozšiřujeme prosté Zde a Nyní našeho vlastního efemerního bytí.³⁷³ Tím také rozšiřujeme horizont, na který jsme schopni dohlédnout. Jednotlivosti se nám ukazují v nových vztazích, v nových perspektivách. Jinými slovy to vyjadřuje Droysen také tím způsobem, že člověk se stává totalitou teprve v rozumění druhým a zároveň také v tom, jak druzí rozumí jemu, což předpokládá, že se onen jedinec pohybuje v rámci jistého mravního společenství – rodiny, národa, státu atd. –, v rámci něž si pak uvědomuje, že mu druzí rozumějí a jak mu rozumějí.³⁷⁴

Vztah poznání a specificky historického poznání a života a společně s tím rovněž otázka funkce a role poznávajícího subjektu tematizované v Německu konce 19. a počátku 20. století našly mnohé ohlasy i za hranicemi. Projevily se i v českých zemích a tamějším historickém myšlení té doby. Ač se nejednalo o převažující zahraniční impakt na formování české historiografie té doby, přesto

³⁷³ „[...] es ist einer der Wege, das dürftige und einsame Hier und Jetzt unseres ephemeren Daseins unermesslich zu erweitern, zu bereichern, zu steigern.“ J. G. DROYSEN, *Erhebung der Geschichte zum Rang einer Wissenschaft*, s. 459.

³⁷⁴ J. G. DROYSEN, *Grundriss der Historik in der letzten gedruckten Fassung 1882*, § 12, s. 424.

není nepodstatný pro české historické myšlení a zvláště pak pro námi sledované duchové dějiny, jak se pokusí ukázat následující odstavce.

4.4.3 Ohlasy filozofie života v české historiografii prvních desetiletí 20. století

Ještě než se podíváme na postavení (historikova) subjektu v procesu poznávání a zapojení jeho tvůrčích sil do něj v samotné Kalistově koncepci, dotkneme se stručně otázky, zdali a jakým způsobem si otázku vztahu života a poznání kladla česká historická věda na konci 19. a zejména v prvních desetiletích 20. století. Nejde nám o kompletní výčet, vybereme pouze několik historiků, kterým se vztah života a poznání stal důležitějším tématem. Účelem nám je jen zběžně nastínit půdu, na níž se Kalista v tomto ohledu pohyboval.

Heslo věda pro vědu, jinými slovy (historický) lartpourlartismus v českém dějepisectví pregnantně vyjádřil Jaroslav Goll, když v programové stati pro český vědecký dějepis psal o tom, že „historii studujeme především pro historii samu“.³⁷⁵ Nebyla to však ani u nás až doba poválečná, jež se od tohoto hesla počala odklánět a jež v rámci historické vědy problém poznání neřešila čistě na půdě poznání samotného, nýbrž vztáhla jej k fenoménu života. Nejvýrazněji a současně jako u jednoho z prvních českých historiků se tento obrat, který dějiny filozofie označují termínem filozofie života, objevuje u postavy velmi smutného osudu, Ladislava Hofmana (1876–1903).³⁷⁶ Žák mimo jiné právě Jaroslava Golla,

³⁷⁵ J. GOLL, *Dějiny a dějepis*, s. 94.

³⁷⁶ K Ladislavu Hofmanovi srv. monografickou práci Dagmar BLÜMLOVÁ, *Teskný historik Ladislav Hofman*, České Budějovice 2005. Hofmanovi se věnoval mimo jiné také Jaroslav Werstadt. Srv. pozůstalost Jaroslava Werstadta v Archivu Akademie věd. Srv. především autorovu přednášku v Historickém klubu dne 21. března 1962 *Místo a odkaz Ladislava Hofmana v našem dějepisectví* (karton 23, inv. č. 1264, sign. III.b), z níž je patrné, jak moc si Werstadt Hofmana cenil. Odkazuje mimo jiné na Jaroslava Golla a Arne Nováka, kteří o Hofmanovi sepsali příspěvky, a říká, že „můžeme-li Gollův obraz v leccčem doplnit, musíme Nováka po nejudné stránce korigovat, [...]“ (s. 1). Nutno dodat, že Novákův proslov k 20. výročí Hofmanova úmrtí představuje pro Nováka charakteristický niterný vhled do Hofmanovy osobnosti a do jeho tvorby.

o němž po jeho velmi předčasné smrti jeho učitel napsal studii-nekrolog pro Český časopis historický, který pak vyšel také jako předmluva k prvnímu svazku *Sebraných spisů L. K. Hofmana*.³⁷⁷

Hofmanův historický zájem, ač se bohužel nemohl prakticky rozvinout, směřoval k několika podstatným oblastem. Především to byla postava Adama Mickiewicze, o němž Hofman sepsal na podnět T. G. Masaryka rozsáhlou studii.³⁷⁸ V historickém semináři však Goll Hofmana přivedl nejprve k tématu Basilejského sněmu, jemuž Hofman věnoval seminární a následně také disertační práci *Husité a koncilium Basilejské v letech 1431 a 1432*. Posléze však chtěl Goll svého žáka nasměřovat více k novějším dějinám, především z toho důvodu, že na období českého 15. století pracoval již dostatek historiků. Jelikož Goll podporoval Hofmana v další akademické činnosti, dohodli se pro habilitační práci na tématu vnímání francouzské revoluce v obecném mínění soudobé Evropy. Goll pak pomohl Hofmanovi vycestovat do Berlína (zimní semestr roku 1900) a Paříže (letní semestr roku 1901),³⁷⁹ kde se měl Hofman mimo jiné věnovat právě habilitačnímu tématu. Později však hodlal téma práce změnit na novější pruské a německé dějiny. Chvilí Hofman pracoval v univerzitní knihovně v Praze, počátkem roku 1903 však odešel do Brna, kde se uvolnilo místo v zemské knihovně. Zde však pracoval pouze několik měsíců a nešťastně skončil ještě v témže roce.

Reflektuje také v obecnějším ohledu na malém prostoru charakter tehdejšího dějepisectví, úvaha pro historickou vědu ne nezajímavá již proto, že přichází z jiného oboru. Srv. Arne Novák: Ladislav Hofman. Vzpomínková promluva v Umělecké besedě v Praze na paměť 20. výročí smrti Hofmanovy r. 1923, in: Arne Novák, *Řeči a proslovy*, Praha 1931, s. 60–71. Ke vztahu Ladislava Hofmana a Arne Nováka srv. Werstadtovu přednášku v Historickém klubu dne 11. května 1960 *Ladislav Hofman, ztracená naděje českého dějepisectví, v životě a paměti Arne Nováka* (karton 22, inv.č. 1259, sign. III.b). Zde jsou dostupné 3 různé verze této přednášky). Ve studii *Vývojová cesta Ladislava Hofmana mezi Renanem a Masarykem* (karton 21, inv. č. 1188, sign. III.a) zasazuje Werstadt Hofmana myšlenkově mezi T. G. Masaryka a Ernesta Renana, vycházejí dosti z Hofmanových deníkových záznamů.

³⁷⁷ Jaroslav GOLL, *Ladislav Hofman. 1876–1903*, ČČH 10, 1904, č. 1, s. 1–14. Tentýž Gollův článek, podle nějž v následujícím cituji Jaroslav GOLL, *Ladislav Hofman. 1876–1903*, in: Ladislav K. Hofman, *L. K. Hofmana Sebrané spisy*, sv. 1, Praha 1904, s. 3–25.

³⁷⁸ Jaroslav Goll, *Ladislav Hofman*, s. V.

³⁷⁹ Srv. studii Ladislav K. HOFMAN, *O organizaci historického studia na vysokých školách v Paříži*, ČČH 8, 1902, č. 3, s. 284–303.

Co se týče vlastní tvorby, zajímají nás na tomto místě především Hofmanovy myšlenky dotýkající se otázky vztahu života a (historického) poznání. Projevují se jednak v deníkových záznamech Hofmanem pořizovaných. Ovšem ozvuky lze postřehnout také v autorově historické tvorbě. Ještě ani ne dvacetiletý si v deníkovém záznamu z 16. prosince 1894 zapsal: „[...] *Ale jsem roztržštěn, nevyjasněn, nerozhodnut: verše, prosa belletristická (ovšem realisticky), věda (a to historie, duchem dobytá a srdcem procítěná). Kde? Kam? To dosud nevím... Cítím v sobě sílu k vědecké historii – ale oživené citem a pochopením –*, [...]“³⁸⁰ Přibližně o měsíc později si poznamenal: „*Za to se obírám nyní často myšlenkou: pracovati historicky. Ale spojit vědu s uměním. A mám cíl vytčený: České bratry. Bratr Řehoř díl 1., Br. Lukáš díl 2. etc. etc. Musím se přiznati: vzorem je mi Renan. Chtěl bych podat dějiny bratří v celé plnosti života.*“³⁸¹ Ač není pojem umění u Hofmana zcela vyjasněn, je zřejmé, že je podstatným způsobem napojen na fenomén života, i když ani ten není detailněji vypracován. Projevuje se to i v další pasáži z jara roku 1896: „*Abych [...] zachytil podstatu té žhavé touhy, která bouří dnes mou duši: je to odboj biologický (podstaty čistě fyziologické) a s ním těsně združena zvědavost intelektuelní: člověk a „umělec“ (rozumím tím dispoice umělecké: tedy organism schopnější dojmů a přístupnější jemnějším odstínům jejich a při tom i sebevědomou vůlí tvůrčí) se tady spojují v jedno. Výslední formule tedy zní: chci žít a chci znát.*“³⁸² Hofman chce tedy, spíše intuitivní cestou, spojit poznání a život, respektive vědu a umění. Hovoří-li o umění, staví na jeho stranu „tvůrčí vůli“, kdežto na straně poznání je to intelektuální výkon. Nemáme se zříkat nároku historie být vědou, ovšem má to být věda „oživená citem a pochopením“, která by se měla pokoušet zachytit „celou plnost života“ minulých epoch, lidí, jevů.

V jiném záznamu se Hofman ptá: „*Jsmo my lidé tu proto, abychom žili, nebo abychom poznávali? – Divná otázka: jsmo tu a proto musíme žít, t. j. vyvíjet se, jednat, cítit a myslit, životu se nevyhneme, protože jsmo v něm a on v nás. V tom smyslu jest možno také říci, že myslíme proto, abychom lépe a snáze žili.*“³⁸³ Autor si klade otázku, podstatnou pro filozofii života, jež nápadně

³⁸⁰ Ladislav K. HOFMAN, *L. K. Hofmana Sebrané spisy*, sv. 2, Praha 1905, s. 69.

³⁸¹ Záznam z 27. ledna 1895. Tamtéž, s. 83.

³⁸² Záznam z 19. dubna 1896. Tamtéž, s. 131–132.

³⁸³ Zápis z 19.10.1896. Tamtéž, s. 170.

připomíná položení problému vztahu života a poznání u Friedricha Nietzscheho. Návaznost zřejmě není náhodná. Potvrzuje ji mimo jiné již fakt, že v témže zápise Hofman zmiňuje explicitně Nietzscheho jméno. Autorovu reflexi velkého německého filozofa druhé poloviny 19. století a jeho děl, podstatných také pro námi sledovanou myšlenku dokládá též recenze na Nietzscheho Nečasové úvahy, z nichž dvě do českého jazyka přeložil na počátku 20. století Jan Krejčí. Jedna z nich – *O užitku a škodlivosti historie pro život (Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben)* – je pak pro vztah (historického) poznání a života nanejvýš důležitá. Vykládá-li Hofman tuto Nietzscheho úvahu, píše o jejím autorovi: „[...] nač on se ptal, bylo: co historie znamená pro život, jeho stoupání a vzrůst, jeho rozhled a úpadek? [...] Nietzsche popírá historii právo považovat se za čistou vědu, která úsilně a vytrvale hledá jen svou zvláštní pravdu: historie musí jen sloužit životu, je ancilla vitae; člověk ji potřebuje jen, aby žil a jednal – vše, co je v ní ostatní, od zlého je [...] Nietzsche (ostatně v podobě dost barokní) obšírně vykládá, jak skutečně historie množí a stupňuje život, pokud tedy je opravdu užitečná. Ale hlavní obsah rozpravy je upřílišený historism v moderním vzdělání a jeho sociální škodlivost. Námítky, jež s bouřlivou vehemencí Nietzsche tu formuluje, dají se stručně shrnout tak: přemíra historického vědění ochromuje v člověku schopnost jednat, seslabuje intenzitu jeho života.“³⁸⁴

Poměr historického poznání a života, východisko sledované úvahy, se na jiných místech u Nietzscheho (důležitá v tomto ohledu je jeho *Radostná věda*) a u Hofmana v předchozí citaci klade na obecnější rovině vztahu poznání ne pouze historického a života. Pro obojí však platí, že je uvozeno životem, tedy otázka (historického) poznání není řešitelná pouze na rovině noetické či metodologické v úzkém slova smyslu, nýbrž musíme ji vždy vztahovat k fenoménu života. V častých polohách druhé Nečasové úvahy, jak jsme viděli výše, i na jiných místech Nietzsche skutečně zdůrazňuje, že život je svým způsobem poznání nadřazen, poněvadž poznání život předpokládá, „neboť poznání, které by zničilo život, by zároveň zničilo sebe samo“. A Hofman otázku, zdali lidé jsou na zemi pro to, aby žili nebo aby poznávali, zodpovídá také ve prospěch života. Explicitně nakonec vyslovuje, že „myslíme proto, abychom lépe a snáze žili“. Je třeba však připomenout, že u Nietzscheho najdeme i polohy zdánlivě opačné. Ač často

³⁸⁴ Ladislav K. HOFMAN, *Několik slov k „Nečasovým úvahám“ Nietzscheho v českém překladě*, in: Týž, *L. K. Hofmana Sebrané spisy*, sv. 1, s. 406–407.

zdůrazňuje, že poznání je prostředkem života, v určité situaci se může naopak stát život prostředkem poznání.³⁸⁵

V českém prostředí i později v první polovině 20. století nacházela filozofie života ohlasy. Pro historickou vědu je to patrné zřetelně z I. sjezdu československých historiků v roce 1937, kde o tom explicitně svědčí hned dva historikové, Václav Chaloupecký a Karel Stloukal.³⁸⁶ Chaloupecký ve svém příspěvku *Přítomnost učitelkou minulosti* otáčí klasické heslo *historia magistra vitae* a poukazuje na fakt, že neplatí pouze směr, že přítomnost se učí z minulosti, nýbrž stejně tak lze tvrdit, že přítomnost je současně učitelkou minulosti. Nejenže aktuální, přítomná situace určuje, o co se historik bude zajímat při svém studiu minulých fenoménů, ale současně Chaloupecký otevřeně napadá heslo *věda pro vědu*. Historie musí být vždy „vědou o životě a pro život“.³⁸⁷

Otevřeně ohlasy filozofie života na tomto sjezdu historiků vystupují také u Karla Stloukala. Ve své zde přednesené studii shrnující nedávné minulé a soudobé trendy v historiografii rozlišil pro posledních přibližně sto let tři základní vývojové fáze. Po syntetizující romantické historiografii nastoupila ve druhé polovině 19. století analytická, kritická a ke specializaci tíhnoucí realistická historiografie. Tato přetrvávala dle Stloukala až do první světové války. Po ní pak nastupuje z hlediska Stloukalova historiografie soudobá, pro niž autor vytyčuje dvě podstatné charakteristiky. Za prvé je to opět příklon k syntéze, za druhé je to pro nás na tomto místě podstatné stanovisko, že se totiž nová historiografie vyznačuje důrazem na propojení vědy a života. Vliv na výraznou proměnu myšlení v soudobé historiografii měla, jak správně soudí Stloukal, především světová válka. „A tak došlo, zejména v Německu, kterému od 19. století patřilo v historiografii vůdčí místo, ke krizi, jaké snad není v dějinách příkladu. Vznikl přímo odpor proti historii jako nedbalé rádkyni života, hlásán odklon od „historismu“ [...] Největší část výtek se shodovala v tom, že historie, pěstovaná v

³⁸⁵ Friedrich NIETZSCHE, *Radostná věda*, Praha 2001, § 110, s. 104–106, § 324, s. 170; také F. NIETZSCHE, *O užitku a škodlivosti historie pro život*, s. 107.

³⁸⁶ Příspěvky přednesené na sjezdu publikovány in: *První sjezd československých historiků 1937. Přednášky a debaty*, Praha 1938. Rezonanci hlediska života v některých příspěvcích na tomto sjezdu zachytil mimo jiné také Eduard Štorch, srv. jeho dílo *Školní dějepis v teorii i v praxi*, Velké Meziříčí 1946, s. 51.

³⁸⁷ Václav CHALOUPECKÝ, *Přítomnost učitelkou minulosti*, in: *První sjezd československých historiků 1937*, s. 33–42, zde s. 33.

duchu hesla „věda pro vědu“, je nauka neužitečná, že se odcizuje potřebám národa a státu, že je nikoli vědou života, nýbrž zaprášených archivů a zavřených studoven. Historiografie prý se úmyslně vyhýbá otázkám doby přítomné, dávající přednost dobám odlehlým a mrtvým tematům.“³⁸⁸ Stloukal následně lapidárně shrnuje, že nová historiografie odmítla známé heslo „věda pro vědu“ a nahradila je výzvou „věda pro život“.

Rezonance filozofie života v české historiografii ještě před vypuknutím druhé světové války se neprojevuje pouze u Chaloupeckého či Stloukala. Výraznějším exponentem této tendence je u nás Jaroslav Werstadt. Zmíněný I. sjezd československých historiků roku 1937 potvrzuje skutečnost, že perspektiva života, ač v dílech českých historiků filozoficky podrobněji nerozpracovávána, v české historické vědě nabírala na síle. Vystoupil zde právě též Jaroslav Werstadt s příspěvkem *O filosofii českých dějin*.³⁸⁹ Tato přednáška se pak stala základem pro Werstadtovu studii *Rozhled po filosofii českých dějin*, publikovanou po druhé světové válce.³⁹⁰

Otázka vztahu historické vědy a (přítomného) života je tématem, jež zabíralo ve Werstadtově myšlení podstatné místo. V různých jeho studiích se vynořovalo jako jakýsi refrén, aniž by představovalo jejich hlavní motiv. Ve zmíněné studii se vazba na přítomný život stala Werstadtovi pojítkem mezi filozofií dějin a vlastní historií či jinými slovy historickou vědou. Jelikož jak filozofie dějin tak i historie mají dle Werstadta podstatný vztah k přítomnému životu a neomezují se pouze a jenom na historické zjevy, je mezi nimi „přechod nenáhlý, hranice plynulá“.³⁹¹ Werstadt poukazuje na Pekařova slova o tom, že před velkými dějinnými konstrukcemi je nutné nejprve mít ověřený fakt, ovšem „tento výrok nesmí znamenat, že pro detailní, monografickou práci o menších komplexech historických faktů je stále možno odkládat na neurčito onu historicko-filosofickou konstruktivní práci, která je potřebou samotné vědy, nemá-

³⁸⁸ Karel STLOUKAL, *Hlavní proudy v současné historiografii*, in: Tamtéž, s. 16–32, zde s. 17–18.

³⁸⁹ Jaroslav WERSTADT, *O filosofii českých dějin*, in: Tamtéž, s. 43–64.

³⁹⁰ Jaroslav WERSTADT, *Rozhled po filosofii českých dějin*, in: Týž, *Odkazy dějin a dějepisců*, Praha 1948, s. 9–42.

³⁹¹ J. WERSTADT, *Rozhled po filosofii českých dějin*, s. 10.

li se utopit v moři více méně mrtvých objevů řemeslného odbornictví a ztratit kontakt se životem a význam pro život.“³⁹²

Werstadt zde vybočuje z klasického rozvrhu vztahu historické vědy a filozofie dějin, jak jej vytyčil Jaroslav Goll.³⁹³ Ač Goll předpokládá možnost určitého obohacování historické vědy ze strany filozofie dějin,³⁹⁴ přesto základní Gollova intence je zřejmá: mezi historií a filozofií dějin existuje podstatná cézura, kterou bychom neměli rušit. Historická věda by si měla dát pozor na velké dějinné konstrukce, které jsou doménou filozofie dějin. Jaroslav Werstadt naopak podtrhuje důležitost „historicko-filosofické konstruktivní práce“, již by ve svém díle neměl podnikat pouze „čistý“ filozof dějin, nýbrž kterou předpokládá i pro historika. Detailní, analytické práce „řemeslného odbornictví“ se můžou dle Werstadta stát příčinou rozpadu vazby života a historické vědy. Historie by každopádně svoji návaznost na otázky života neměla ztratit. Život je svým způsobem *raison d'être* historické vědy. Tuto návaznost pak svým způsobem garantuje právě širší dějinně filozofická perspektiva, jež umožňuje navázat přítomný život na zkoumání historických faktů. Zrcadlí se zde pak dle mého názoru ještě další aspekt, který jsme pozorovali také u Stloukala, totiž důraz na syntézu v historikově díle. Dějinně filozofická perspektiva je, hrubě řečeno, obvykle podstatným způsobem syntetická. Sice často obsahuje i analytické

³⁹² Tamtéž.

³⁹³ „*Filosofie dějin s historií mají potud úkol společný, pokud obě hledají souvislost, která se táhne dějinami lidskými; než každá v jiném smyslu. Filosofie dějin předpokládá a hledá plán, podle kterého dějiny by souvisely, určuje v něm každému zjevu historickému místo a úlohu i odhaduje cenu jeho podle toho, jak sloužil k uskutečnění onoho plánu. Filosofie dějin spatřuje, tuší nebo věští onen cíl a konec, ke kterému proud dějin lidských spěje a dospěje. Její zrak jest vždy obrácen k budoucnosti; přítomnost pro ni nikdy nezdá se míti ceny žádné. Historie hledí do minulosti, chtějí vyložiti, jak se věci sběhly; její práce dosti případně nazvána vaticinatio ex eventu. Historie pátrá po příčinách. Filosofie táže se ne tak po výsledku každého jednotlivého zjevu historického, jako po konečném výsledku, po posledním efektu dramatu dějin lidských.*“ J. GOLL, *Dějiny a dějepis*, s. 95.

³⁹⁴ „*Filosofie dějin, ještě nedávno tak oblíbená, nyní v pozadí stojící, byla částečně historií na prospěch hlavně tím, že ji varovala před povrchním pragmatismem, které, hledajíc nexus kausální, všímává si často jen příčiny nejbližší anebo na místě příčiny neb příčin klade neb přeceňuje podnět jen nahodilý. Filosofie dějin učila historii spojovati zjevy odlehlé sice, ale předce souvisící, učila ji rozeznávati to, co k podstatě historického vývoje náleží, od detailu třeba někdy samo sebou zajímavého, ale proti celku předce podřízeného.*“ Tamtéž.

pasáže, ovšem základní intence dějinně filozofického díla by v sobě měla mít ambici určitým způsobem vyložit celek, či jinak řečeno pohlédnout na dějiny v jejich celku.

V jiné své již poválečné studii Werstadt hovoří o potřebě „aktualizace, zčasování, zživotnění historického zájmu a poznání u nás.“³⁹⁵ Je třeba říci, že Werstadt na tomto místě mýnil svá slova především v tom smyslu, že by historická věda měla svůj zrak obrátit v mnohem větší míře než dříve směrem k poznání nedávných dob, v nichž tkví kořeny naší (Werstadtovy) přítomnosti. V tomto smyslu záměr autorův vychází vposledku z předpokladu, že porozumění přítomné situaci by mělo stavět na poznání (nedávné) minulosti. Tedy podstatný rys filozofie života, totiž že život sám je do velké míry vodítkem našeho (historického) poznání, zde primárně nevystupuje. Ovšem najdeme u Werstadta i takové polohy, které tímto rysem disponují. V tomtéž textu o chvíli dříve Werstadt v souvislosti s vlastní osobní zkušeností první a druhé světové války píše: *„Je to jedinečná škola a zkušenost nejenom životní, lidská, občanská, politická a národní, nýbrž i speciálně historicko-poznávací, protože je to bezprostřední, živé, zkušenostní poznání velkých historických zjevů a procesů, které pokolení jiných, pokojnějších dob poznávala toliko z theoretického, knižního studia. Připomínám si, jak 82letý Ranke, známý mistr německého dějepisectví, oceňoval dlouhý věk a vlastní zkušenost historikovu právě proto, že k historikovu rozvoji patří – jak pravil – ,že se před jeho očima uskutečňují velké události, dochází k otřesům, zkouší se nové útvary‘. A vzpomínám, jak náš Jaroslav Goll v listě Josefu Pekařovi z r. 1922 (20. srpna) rozjímal nad Mandelinovou historií francouzské revoluce: ,Co zvláště zajímá – napsal – jsou paralely s naší dobou. Kniha pomáhá k lepšímu porozumění doby, kterou jsme prošli a ve které ještě žijeme (et vice versa)‘.“*³⁹⁶ Zde již vystupuje také opačný směr, totiž nejen, že (historické) poznání má sloužit (přítomnému) životu, nýbrž že také opačně přítomný život slouží (historickému) poznání. Tedy fakt, jenž je pro filozofii života podstatný, ne-li klíčový.

Je patrné, že hlavní akcent Werstadtových úvah o vztahu historického poznání a života se orientoval na obrácení zraku více k přítomné době a k jejímu

³⁹⁵ František KUTNAR – Jaroslav WERSTADT, *Odkaz a úkol. Dva projevy k naší dnešní obci historické*, Praha 1946, s. 23.

³⁹⁶ Tamtéž, s. 22.

porozumění. Že tedy *aktualizací* a *zživotněním* Werstadt zamýšlel především vztahování historického zájmu na minulé fenomény bližší naší přítomnosti. Přesto, alespoň implicitně, lze u Werstadta pozorovat i směr opačný, tedy myšlenku, že teprve na podkladě vlastní životní zkušenosti se mohou dopracovat hlubšího poznání minulé skutečnosti.

Narazili bychom však i na další české historiky či autory v této době, u kterých ohled na život rezonoval dosti silně. Jedním z nich byl mimo jiné Eduard Štorch. Ve svých teoreticky a didakticky laděných textech ostřil kritický pohled vůči stanovisku „historie pro historii“, pokud by mělo být uplatňováno ve školním dějepise, potažmo však i v samotné historické vědě.³⁹⁷ Zjednodušíme-li, označuje tento postoj jako *naturalistický dějepis* a jako jeho výrazného exponenta klade Josefa Pekaře. Podle Štorcha má školní dějepis sloužit rozvoji a obohacení duševního života žáků, má být užitečný pro současný život.

Položme si na závěr otázku, kde se vzhledem k celému výše předestřenému kontextu nachází Zdeněk Kalista a duchové dějiny v jeho pojetí. Je dobře známo, že Kalista sám i jím proponovaný profil historika vykazují silné subjektivistické prvky. Pokusme se však o trochu podrobnější prozkoumání, jaké postavení má tedy poznávající subjekt v Kalistově metodologické koncepci, jaké motivy z výše vylíčené tradice filozofie života a hermeneutiky se objevují také u Kalisty.

Prvním důležitým momentem je fakt, že Kalista podobně jako Dilthey a vůbec obecně tradice filozofie života i německých duchových dějin neuzavíral poznání či konkrétně historické poznání do úzkých hranic čistě intelektuálního, rozumového procesu. Do poznávání se má zapojit člověk můžeme říci celý, s jeho chtěním, cítěním a vůbec vším, co se podílí na celém jeho prožívání. Podobně jako i německá tradice *Geistesgeschichte* i on obrací pozornost k vědomí člověka, jemuž rozumí jako „souboru představ, které v určité době máme“ a pod takovými představami rozumí právě širokou škálu fenoménů od myšlenek a pojmů až po city, pocity, akty vůle, rozhodování.³⁹⁸ Vše to má historik dle Kalisty nejen zkoumat u dějinných aktérů, nýbrž sám zapojovat do takového zkoumání. Pakliže chce adekvátně porozumět – a můžeme zde použít Kalistova slova *prožít znovu* –

³⁹⁷ Eduard ŠTORCH, *Školní dějepis v teorii i v praxi*, passim, například s. 49–51, 83an, 99. Většinu textu však Štorch sepsal již před druhou světovou válkou.

³⁹⁸ Z. KALISTA, *CHM, CH*, s. 25, 51.

svému prameni, tedy zejména minulému člověku, musí určitým způsobem *roubovat* své představy, prožitky, myšlenky na totéž u svého pramene.³⁹⁹ Nechce-li se omezit u svého pramene na intelektuální, myšlenkovou rovinu, pak se nemůže na totéž omezovat ani sám u sebe. Již na tomto základě je patrné, že Kalista připravuje a otevírá širokou cestu pro zapojení poznávajícího (rozumějícího, prožívajícího) subjektu do výkonu (historického) poznání.

Kalista se také zařazuje do oné myšlenkové tradice (z níž jsme výše vytknuli pouze některá z jmen), která problematizuje vztah minulosti a našich představ o ní (dějin). Historické poznání dle Kalisty není prostým „objektivním“ zrcadlením minulosti. Naopak, vždy již je určitým způsobem ovlivněno poznávajícím historikem.⁴⁰⁰ Kalista ovšem nechce historickou vědu zcela subjektivizovat. Je třeba neustále hledat správný podíl momentu objektivního a subjektivního v historikově díle, jak to Kalista vyjadřuje během explikace jím postulovaného *dramatického zápasu mezi skutečností subjektivní a skutečností objektivní*.⁴⁰¹ V historikově díle se má podle něj neustále udržovat takový dramatický zápas či lepší by možná bylo říci napětí, jež nesmí nikdy ustát. Pokud by se prosadil některý z prvků vztahu subjektivní skutečnost (poznávající subjekt)-objektivní skutečnost (historická skutečnost), pak by bylo dle Kalisty historické dílo fatálně narušeno. Převážil-li by moment subjektivní, opustil-li by historik korekci historickými prameny, a pokud by tak nabyly převahy jeho vlastní představy a nikoliv představy jeho pramene, stal by se básníkem. Z opačné strany vítězství objektivního momentu by znamenalo, že historik by jen reprodukoval, registroval či transkriboval to, co již před ním vytvořil jeho historický pramen. A to pak již není vpravdě historická práce. Nejedná se zde pouze o reprodukci nějakého písemného pramene, ale může jít také o zopakování prožitku, představy minulého pramene.⁴⁰² Kupodivu tedy i v oblasti, v níž bychom předpokládali spíše výtku přílišného subjektivismu Kalistových duchových dějin, může hrozit přemíra „objektivistické“ reprodukce.

³⁹⁹ Tamtéž, s. 106–107.

⁴⁰⁰ Tamtéž, s. 51.

⁴⁰¹ Tamtéž, s. 113; TÝŽ, *CHM, DD*, s. 230–231.

⁴⁰² TÝŽ, *CHM, CH*, s. 113. Podrobněji k dalším důsledkům, jež z toho plynou pro metodologii duchových dějin v pojetí Zdeňka Kalisty a vůbec k roli subjektu v Kalistově noetice srv. M. ČTVRTNÍK, *Zdeněk Kalista a tradice německých Geistesgeschichte*, s. 181–186. Srv. také Z. BENEŠ, *Zdeněk Kalista a česká rozumějící historiografie*, s. 13.

Význam místa Kalistou vyhrazeného pro poznávající subjekt se ukazuje i na dalším termínu, jež Kalista zavádí. Je jím *historikův takt* vystupující svým způsobem také jako jakýsi garant, že se historikovo poznání nemíjí svým cílem. Tento takt skutečně není založen na žádné normalizované historické metodě. Představuje navýsost intuitivní záležitost, je *vnitřním darem*, který historikovi dává vědět, že ve svém díle stále udržuje ono „dramatické napětí mezi podněty subjektivními, mezi pramenem a vlastním já jeho“.⁴⁰³ V jednom ohledu tak Kalista nesporně zakládá objektivitu historického poznání na určitém subjektivním pocitu, jež historická věda standardními postupy ověřit nedokáže.

V kontextu námi položené otázky, jakou roli má poznávající (rozumějící) subjekt, jeho vlastní život pro historické poznání, bychom pak mohli shrnout, že čím více Kalista historiky vyzývá, aby vkládali do poznání svoje vlastní tvořivé síly a nebyli pouhými registrátory či opakovateli, tím více přirozeně předpokládá aktivní vklad poznávajícího subjektu. Je sice zřejmé, že ve své koncepci vyhradil dosti velký prostor právě otázce, jakým způsobem znovu-prožít představy lidí nám současných (jedna dobová rovina), respektive minulých lidí (dvě různé dobové roviny). Kalista hovoří o tom, že se má historik přizpůsobit individuálním podmínkám, za nichž se utvářela představa u našich současníků, respektive obecným podmínkám (doby), za kterých vznikaly představy, myšlenky, city našich předků. Zde by se mohlo zdát, že se jedná právě spíše o reprodukci. Ovšem nikdy nezapomíná dodat, že má historik „stavět do pole vlastní síly“ a nebýt pouhým reproduktorem. Pokud bychom to vyjádřili vyostřeněji: právě tehdy, když historik zapojuje svoje tvůrčí síly a jde tak nad pouhou reprodukci prožitku, děje se historické poznání (opačně by totiž ustalo ono dramatické napětí subjektivního a objektivního prvku v historickém poznání).

Konečně u Kalisty však nenajdeme, pokud je mi známo, tematizovánu a vypracovánu onu další rovinu charakterizovanou výše, jež je zjevná u Diltheye a ve slabší míře u Droysena, totiž přetváření poznávajícího, rozumějícího subjektu, historika samotného. Historik v Kalistově pojetí musí vkládat do práce své tvořivé síly, nereprodukovat pouze, a jistě by zde Kalista viděl v přirozeném slova smyslu

⁴⁰³ Z. KALISTA, *CHM, DD*, s. 230–231.

i to, že tím se i sám historik nějakým způsobem proměňuje.⁴⁰⁴ Tento moment však nijak netematizoval a dále s ním nepracoval. V tomto ohledu by stál blíže Simmelovi než Diltheyovi i Droysenovi (ovšem složitější by již byla komparace Simmela s Kalistou v otázce, kdo z nich akcentoval více roli vložení vlastních tvůrčích sil poznávajícího individua do procesu historického poznání a kdo naopak silněji zdůrazňoval rovinu znovu-prožívání, roubování vlastních představ na představy druhých. Zde bychom museli nejspíše odlišit rovinu vlastní historické práce a samotnou filozofickou interpretaci, v jejímž rámci Simmelovo kantovství jej vede k relativně vyhrocenému subjektivistickému stanovisku).

Je patrné, že čím větší otevřu prostor pro zapojení vlastních tvůrčích sil, tím více rozvolňuji vztah mezi minulostí ve smyslu rankovského „wie es eigentlich gewesen“ a naší reprezentací minulosti. Kdybychom situaci mírně vyhrotili: paradoxně právě tehdy, když se odchylujeme od pouhého předávání, transkribování či chcete-li reprodukování minulého, když svým způsobem deformujeme (v původním smyslu toho slova, tedy *přetváříme*) minulost a tedy ji již patrně ani neprostředkujeme tak, jak se skutečně stala (wie es eigentlich gewesen), tak právě v ten moment se z nás teprve stávají historikové, historikové v pravém slova smyslu, historikové tvůrčí. Alespoň do těchto důsledků ústí úvahy rozvíjené v rámci filozofie života i některých tendencí v historické metodologii, které čerpaly z filozofie života. Historik musí, jak říká Kalista, „stavět do pole vlastní síly“, svůj vlastní život a dějiny jsou pak výsledkem potýkání se vlastních tvořivých, bytostně subjektivních sil člověka-historika a vůči němu stojící vnější (minulé) skutečnosti. Jedná se nakonec o dosti pozoruhodný a ne obvyklý motiv v okruhu historické vědy. Dějiny se zde stávají výslednicí „zápasu“ historika s jeho prameny, zápasu prožívajícího historika, rozumějícího, cítícího života se skutečností a zde speciálně s minulostí, jak se historikovi dává v nejrůznějších historických pozůstatcích a pramenech. V jistém smyslu by toto nakonec mohlo být i určitým krédem filozofie života v okruhu historické vědy.

⁴⁰⁴ „[...] jako nová hodnota, jako cosi obohacujícího tento život vzniká historikův obraz vždy a zásadně za podstatného spolupůsobení prvků, vyrůstajících z osobnosti, prvků subjektivních.“ Z. KALISTA, *CHM, CH*, s. 52.

5. Zdeněk Kalista v kontextu českého poempiricko-kritického dějepisu

5.1 Situace české historiografie v pogollovské době a Kalistovo místo v ní

V předcházející kapitole byly předestřeny důležité zdroje a kořeny, z nichž čerpaly Kalistovy duchové dějiny i německá Geistesgeschichte. V závěru pak byla věnována pozornost specifickému myšlenkovému proudu označovanému alespoň ve filozofickém diskurzu jako filozofie života, přičemž v tomto kontextu byl nakonec pohled stočen i do prostředí české historiografie a byly sledovány specifické ohlasy filozofie života v jejím okruhu. Nyní již přejdeme do vod českého historického myšlení zcela. Budeme se věnovat několika vybraným význačným osobnostem v jeho pogollovském vývoji, které poslouží jako pomocný nástroj pro vykreslení místa, jaké v české historické metodologii zaujímal Kalistova koncepce duchových dějin.

Zdeněk Kalista a jeho duchové dějiny spadají do doby a mezi takové proudy v české historiografii, které začaly hledat nové cesty ústící, můžeme-li velmi zobecnit, z dosavadní podoby historiografie. Je jistě problematické stanovovat jednoduché a rychlé difference mezi „starým“ a „novým“ dějepisem a přirozeně tak ten „starý“ dějepis odsuzovat do role něčeho překonaného a ten „nový“ naopak opatřovat aureolou čehosi lepšího a progresivnějšího. Nálepka „tradičního dějepisu“ a vůči němu stojící inovativní „nové historie“ je často velmi zavádějící, nepřesná či dokonce nesprávná.

I s tímto vědomím však lze v době přibližně od dvacátých let a především pak ve třicátých letech 20. století v metodologii české a nejen české historiografie

vidět jisté významné proměny. Ukazují to jak vlastní historické texty a dobová metodologicko-teoretická zamyšlení, tak se na tom principiálně shodují i historikové českého dějepisu. František Kutnar s Jaroslavem Markem vidí ve třicátých letech v českém dějepisectví „vyvrcholení myšlenkového kvasu a třídění“.⁴⁰⁵ Jaroslav Marek rozlišuje dvojí linii vyústění českého pogollovského dějepisu.⁴⁰⁶ První vyznačuje stručně řečeno důraz na „pevná pravidla historické metody, umožňující náležitou interpretaci pramenů a přesné zjišťování co největšího množství faktů“ (historikové jako V. Novotný, J. Bidlo, R. Urbánek atd.). Tento směr Marek označuje souslovím *pozitivisticko-liberalistická linie*, objevuje se také termín *historiografie faktů, dějiny událostí, pozitivisticky orientované dějepisectví*, ale i *historiografický pozitivismus*. Marek někdy hovoří prostě o *pozitivismu*.⁴⁰⁷

Druhá větev se dle Marka vyznačuje mezi jiným důrazem na subjekt poznávajícího historika, syntetizující tendencí, ohledem na hodnoty a hodnocení v historii, akcentující spíše než pouhé vyzkoumání jednotlivých faktů cíl dosažení „skladného obrazu oživené minulosti“.⁴⁰⁸ Marek sem mimo Pekaře, částečně Šusty, Chaloupeckého a Hrubého řadí také našeho Zdeňka Kalistu. Označuje ji výrazem *historismus*, přičemž v případě Pekaře Marek hovoří o *intuitivním historismu*. Proti obojí jmenované linii, tedy stručně řečeno proti historismu a pozitivismu, se v českém dějepisectví o generaci později (tedy ve druhé generaci žáků Jaroslava Golla), ve třicátých letech 20. století, vymezily dle Marka dvě „varianty opozice“. První podle této interpretace reprezentuje nejlépe Jan Slavík – inspirován Maxem Weberem – se svým akcentem na historickou noetiku a sociologizující metody. Druhé východisko pak dle Marka představuje Bedřich Mendl, také metodologicky inovativní, ovšem s důrazem na postupy

⁴⁰⁵ F. KUTNAR – J. MAREK, *Přehledné dějiny českého a slovenského dějepisectví*, s. 700. Srv. také další Kutnarovy texty, jež jsou tím zajímavější, že on sám představoval jednoho z historiků vykračujících výrazně jiným směrem od empiricko-kritického dějepisu. Srv. také studii František KUTNAR, *Myšlenkový profil historika Zdeňka Kalisty*, *Labores musei in Benátky nad Jizerou* VI/3–4., 1970, s. 53–66.

⁴⁰⁶ J. MAREK, *O historismu a dějepisectví*, s. 158–171.

⁴⁰⁷ Srv. například tamtéž, s. 167, 169. *Pozitivismem* na tomto místě Marek samozřejmě nemíní vyprofilovaný myšlenkový směr druhé poloviny 19. století spojený především se jménem Augusta Comta.

⁴⁰⁸ Tamtéž, s. 167.

hospodářských a sociálních dějin. Obojí ovšem spojuje zájem zaměřený na studium faktů spíše kolektivní povahy a odklon od zkoumání jednotlivých *událostí*. Na Mendlovi pak Marek cení především úhel pohledu, který bere v potaz, že dějiny se nevyčerpávají pouze jednotlivými událostmi a ději, nýbrž že je třeba uvažovat také fakta nadosobní povahy, jež nelze vysvětlit pouze individuálním jednáním jednotlivce.⁴⁰⁹

Zdeněk Beneš shledává počínaje třicátými lety 20. století dvojí základní linii překonávání „gollovské historiografie“. Na jedné straně je to *scientistní historiografie*: „*Jejím charakteristickým znakem je konceptuální, tedy vědomé a metodicky zaměřené úsilí o propojení historické vědy s jinými, příbuznými vědními obory.*“⁴¹⁰ Řadí sem mimo jiné Jana Slavíka, Emanuela Chalupného, Jana Pachtu, Jiřinu Popelovou, Jana Patočku či Josefa Ludvíka Fischera a Františka Kutnara, přičemž pro tento proud v historiografii jsou dle Beneše nejvýznamnější vlivy sociologie a strukturalismu. Druhý proud opatřuje výrazem *rozumějící historiografie*: „*Jde o typ historického poznání, které nechce svět ani tak vysvětlovat, jako mu chce porozumět.*“⁴¹¹ Naráží tu tedy na jednu z pojmových dichotomií rozumět-vysvětlovat, tak důležitou pro úvahy ve filozofii i historii zejména koncem 19. a počátkem 20. století.

Kořeny rozumějící historiografie Beneš nachází již u Vica a přes Heinricha Wolffa, Wilhelma Humboldta, Wilhelma Diltheye a Hermanna Helmholtze se dostává až ke Zdeňku Kalistovi a jeho duchovým dějinám. Narozdíl od Jaroslava Marka, postulujícího pro linii historismu v české historiografii první poloviny 20.

⁴⁰⁹ Tamtéž, s. 171.

⁴¹⁰ Z. BENEŠ, *Zdeněk Kalista a česká rozumějící historiografie*, s. 6. Téže členění se objevuje v Benešově studii *Gollovec Josef Pekař?*, in: Bohumil Jiroušek – Josef Blüml – Dagmar Blümllová (ed.), *Jaroslav Goll a jeho žáci*, České Budějovice 2005, s. 331–341, zde s. 334–335. Srv. také Zdeněk BENEŠ, *Historiografie mezi poznáváním a porozuměním. Teze k vývojové dynamice české historiografie 30. a 40. let 20. století*, in: *Přednášky z 45. běhu Letní školy slovanských studií*. Uspoř. Jiří Hasil. Praha 2002, s. 133–143, zde zejména s. 133–137. Podobně též Zdeněk BENEŠ, *Porozumět nebo poznávat? Skica k jednomu rysu české historiografie 20. století*, in: Kristina Kaiserová – Jiří Pešek (ed.), *Viribus unitis. Nedosti bylo Jana Křena. Janu Křenovi k pětasedmdesátinám*, Ústí nad Labem 2005, s. 15–28, zde zejména s. 16–20.

⁴¹¹ Z. BENEŠ, *Zdeněk Kalista a česká rozumějící historiografie*, s. 7. Srv. také Z. BENEŠ, *Historiografie mezi poznáváním a porozuměním*, kde na s. 142 autor rozlišuje Kalistův a Slavíkův přístup k dějinám, přičemž pro prvního z nich uvádí jako „zakládající pojem“ porozumění (znovuprožití) a pro druhého vysvětlení.

století jako jeden z hlavních diferenciačních význaků rys subjektivismu historika a vymezujícího takto definovaný historismus vůči empirickému dějepisu konce 19. století, Zdeněk Beneš na jednom místě ve svých textech píše, že rozumějící historiografie „*metodicky chtěla dodržovat klasické empiricko-kritické postupy, vyvíjené už nejpozději od 18. století*“.⁴¹² I z toho důvodu dle Beneše byl tento proud ve druhé polovině 20. století přetlačen scientistní historiografií vstřebávající nastupující metodologické inovace a jsoucí v úzkém kontaktu s jinými vědními disciplínami.

Zdeněk Beneš také správně upozornil, že současná česká historická věda má problémy již se samotným pojmenováváním české historiografie a jejích jednotlivých směrů v první polovině 20. století.⁴¹³ Téhož fenoménu si všímá také Miloš Havelka, když kritizuje užívání označení *pozitivistické dějepisectví* v Kutnarových-Markových *Přehledných dějinách*.⁴¹⁴ Havelka zejména nesouhlasí s tím, že autoři dle jeho interpretace simplifikují vývoj českého dějepisectví od osmdesátých let 19. století po čtyřicátá léta století následujícího právě tím, že jej svým způsobem shrnují pod pojem *pozitivismu*, přičemž zároveň význam tohoto termínu zůstává problematický a nevyjasněný.

Potíže s periodizací vývoje českého dějepisectví jsou zřejmé. Ovšem není pravda, že by si Kutnar s Markem nebyli vědomi diference české historiografie do různých myšlenkových směrů či akcentů přibližně od dvacátých let 20. století. Pokus o jejich formulaci – tak jak krystalizovaly ve třicátých letech, tedy v době onoho „*vyvrcholení myšlenkového kvasu a třídění*“ –, koncentrovaný v jedné větě, zní: „*Střetaly se tu názory a metodologické principy od neotřeseného pozitivistického objektivismu, přes spiritualistický subjektivismus, sociologizující a strukturalistické tendence, fideistickou skepsi ve vědeckou hodnotu historie až k prvním projevům dialektického historického materialismu*“.⁴¹⁵ Pokud bychom si dovolili přiřadit jména vždy jednoho historika k některým ze jmenovaných proudů, pak sociologizující tendence bychom nejpatrněji našli zřejmě u Jana Slavíka, strukturalistické tendence by přirozeně odpovídaly zejména Františku

⁴¹² Z. BENEŠ, *Gollovec Josef Pekař?*, s. 335.

⁴¹³ Tamtéž, s. s. 336 a 340–341. Srv. také Zdeněk BENEŠ, *Porozumět nebo poznávat?*, s. 15.

⁴¹⁴ Miloš HAVELKA (rec.), *František Kutnar, Jaroslav Marek, Přehledné dějiny českého a slovenského dějepisectví*, *Dějiny-Teorie-Kritika* 2/2009, s. 380–387, zejména s. 383–385.

⁴¹⁵ F. KUTNAR – J. MAREK, *Přehledné dějiny českého a slovenského dějepisectví*, s. 700.

Kutnarovi či Josefu Ludvíku Fischerovi, fideistická skepse vůči historické vědě zřejmě Bohdanu Chudobovi a spiritualistický subjektivismus byl určen takřka jistě Zdeňku Kalistovi.

Z vybraných výše předestřených interpretací české historiografie první poloviny 20. století se ukazuje alespoň rámcové štěpení a metodologický vývoj české historické vědy první poloviny 20. století. Pokud bychom shrnuli, je Kalista řazen buď do rámce Markem formulovaného *historismu* první poloviny 20. století, respektive do rámce *rozumějící historiografie* Benešovy, respektive do Kutnarova-Markova *spiritualistického subjektivismu*. Vůči těmto proudům jsou pak obvykle stavěny tendence směřující k sociologii, novým metodologickým impulsům, historické noetice, k strukturalismu. V následujícím textu se budeme soustředit zejména na jednoho z představitelů proudu označovaného Markem výrazem *historismus* a současně nesporně historika, který měl na formování Kalistova myšlení největší vliv – Josefa Pekaře. Posléze představíme jednu z klíčových postav tradice protilehlé, alespoň podle výše dotčených dělení – Františka Kutnara. Je jistě velmi sporné řadit Pekaře do rámce kapitoly reflektující situaci českého poempiricko-kritického dějepisu. Tento historik byl rozkročen do obou takto vytyčených oblastí. Ukazuje se na něm, že každá periodizace a přiřazování jednotlivých historiků do určitých historiografických směrů či epoch ve vývoji dějepisectví je dosti problematické a schematizující. S vědomím těchto obtíží jsou postavy Pekaře a Kutnara vhodné z toho důvodu, že jednak poskytují historické metodologii dostatečně silný a inspirativní materiál a jednak mohou svým způsobem představovat určité ilustrativní ukázky oněch dvou různých tendencí, kudy se ubírala česká historiografie ve druhé polovině 20. století, respektive do velké míry kudy se ubírat mohla nebýt hlubokého zásahu způsobeného komunistickým převratem 1948.

5.2 Josef Pekař

Vliv Josefa Pekaře na Zdeňka Kalistu je z nejvýznamnějších, k čemuž se ostatně sám Kalista neváhal hlásit. Zkusme zde nastínit některé z motivů, které Kalista

převzal či mohl převzít od Pekaře se zvláštním zřetelem na takové z nich, jež byly podstatné pro Kalistovo vypracování koncepce dějin duchových. Je třeba předeslat, že většina návazností Kalistových duchových dějin na Pekaře se vztahuje k Pekařovi pozdějšímu spíše než k Pekařovi ranému.⁴¹⁶

Významným vodítkem je zde Kalistova monografie *Josef Pekař*, kterou začal koncipovat už ve třicátých letech. Dle vlastních slov zamýšlel Kalista původně životopisnou formu, ovšem také z důvodu Pekařova úmrtí stočil Kalista pohled více směrem k Pekařovu dílu.⁴¹⁷ Kniha vyšla již v době protektorátu, ovšem z našeho hlediska bez nejpodstatnějšího třetího dílu, nazvaného „V myšlenkách“. Zde nejenže Kalista chtěl předeští Pekařovu metodologii dějin, nýbrž mimochodem tu Kalista zjevuje také vlastní představu o dějinách a historickém myšlení. Ve výsledku tak lze na zmíněném textu dobře sledovat, co Kalista v Pekařovi našel, ač to Pekař nutně daným způsobem či v takové míře myslet nemusel. V následujících rozborech se také ukáže, jak blízko svým duchovým dějinám vnímal Kalista Pekařovu pozici.

Kalista ve třetím dílu *Josefa Pekaře* výslovně zmiňuje pojem *Geistesgeschichte*.⁴¹⁸ Chápe ji do velké míry jako směr podobný jím koncipovaným duchovým dějinám, i když ne zcela totožný, jak jsme viděli výše. V souvislosti s Pekařem také hovoří přímo o *duchových dějinách*.⁴¹⁹ V jakých ohledech tedy Kalistův obraz Pekaře koresponduje s tím, co zamýšlel Kalista svými dějinami duchovými?

Velký vliv na Pekařovo myšlení samozřejmě vedle Golla spatřuje Kalista především v osobě Karla Lamprechta. Kalista jistě neupírá Gollovi důležitost jeho působení na Pekaře, zejména v Pekařových *Dějínách valdštejnského spiknutí*. Golla pak interpretuje individualisticky, pomůžeme-li si termínem ze známého

⁴¹⁶ Vývoj Pekařova myšlení i možnou jeho periodizaci navrhl Jaroslav Marek ve své studii *Pekařovo dílo v proměnách dobového dějepisectví*, in: Eva Kantůrková (ed.), *Pekařovské studie*, Praha 1995, s. 163–178. Kalistovým duchovým dějinám by byl nejbližší, pokud bych užil Markovu periodizaci, Pekař druhé a třetí etapy, tedy Pekař od počátku 20. století.

⁴¹⁷ Zdeněk KALISTA, *Josef Pekař*, Praha 1994, s. 9. Co se týče přímé Kalistovy interpretace Pekaře lze vzít v potaz také studii, v níž Kalista vykládá Pekařův vztah k barokní době: Zdeněk KALISTA, *Český barok u Josefa Pekaře*, in: Rudolf Holinka (ed.), *O Josefu Pekařovi. Příspěvky k životopisu a dílu*, Praha 1937, s. 153–198.

⁴¹⁸ Z. KALISTA, *Josef Pekař*, s. 307, pozn. č. 20.

⁴¹⁹ Tamtéž, s. 215.

sporu individualistů a kolektivistů v Německu na konci 19. století.⁴²⁰ Stejně velký či snad ještě větší prostor však Kalista věnuje srovnání Pekařova pojetí historie s koncepcí Lamprechtovou. Kalista podtrhuje význam Lamprechtova pojmu *kulturních dob* (*Kulturzeitalter*) na formování Pekařova myšlení. Je také jisté, že podobně i Kalista se nechal Lamprechtem velmi inspirovat. Ať již v jeho *Josefu Pekařovi*, tak i v *Cestách historikových* či ve studii *Dějiny duchové* Kalista často odkazuje na Lamprechtova díla a Lamprechtovo jméno je u něj jedním z nejskloňovanějších ze zahraničních historiků či vůbec myslitelů. Podobně pak Kalista předpokládá zásadní Lamprechtův vliv na Pekaře.

Pojem *doby* či jinak řečeno na tomto místě *kulturního údobí* je současně nesporně jednou z nejpodstatnějších inspirací, jimiž působil Pekař na Kalistu. Pekař sám ve *Smyslu českých dějin* charakterizoval svoji filozofii dějin tak, že je postavena právě na myšlence *period, období*, kterými Evropa během dějin procházela.⁴²¹ Viděli jsme také výše, že pro Kalistovy dějiny duchové hraje pojem doby jednu z klíčových rolí. Stejný význam má pak také pro německou tradici *Geistesgeschichte*, jakož i pro analogický směr *intellectual history* v anglosaském prostředí. Neméně důležité jsou pak také charakteristiky, jimiž Kalista obdařuje pojem doby, respektive ducha doby. A to jak ve svém vlastním výkladu, tak také v interpretaci stanoviska Pekařova i Lamprechtova. Kalista vyzvedá, že Lamprecht i Pekař pro danou epochu, kulturní údobí předpokládali, že zasahuje do nejrozmanitějších sfér „života lidské společnosti“, ať se jedná o politiku, hospodářství, sociální oblast či duchovní sféru. Oba spojuje snaha „ukázat v mnohotvaré rozmanitosti života jeho jednotnost“.⁴²² Jedná se zároveň skutečně o klíčovou charakteristiku duchových dějin v pojetí Kalisty i historiků německé *Geistesgeschichte*, tedy o předpoklad existence „jednoty v rámci nejrozmanitějších fenoménů dané doby, národa, kultury“, jak jsme ukázali dříve.

A skutečně se Kalista nemýlí, když u Pekaře podtrhává představu doby, jež je možno říci společným jmenovatelem nejrozmanitějších oblastí kultury, hospodářství, společenského života a podobně, u nichž bychom mnohdy ani žádnou spojitost nepředpokládali. Ukazuje se to na citaci, v níž Kalista odkazuje

⁴²⁰ Srv. tamtéž, s. 140 an.

⁴²¹ Josef PEKAŘ, *Smysl českých dějin*, in: Miloš Havelka (ed.), *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*, Praha 1995, s. 499–560, zde s. 504.

⁴²² Z. KALISTA, *Josef Pekař*, s. 150.

na velmi důležitou pasáž z Pekařových textů, v nichž se Pekař zamýšlí nad dějinami. Kalista cituje Pekařova slova ze studie *Smysl českých dějin*, kde Pekař píše: „Každá ta doba má svou duši, svůj životní princip tvárný, svůj, lze říci, světový názor nebo svůj ‚smysl‘.“⁴²³ Důležitost této citace se však ukazuje, uvedeme-li ji do souvislosti s předcházející větou Pekařova textu: „[...] projevem téže duchovní tendence, jímž je např. gotická katedrála, je nejen literární produkce té doby, ale její cítění a myšlení vůbec, tedy že ta tendence vykonává patrný vliv i na vývoj náboženský, právní, hospodářský, společenský, jí že, krátce řečeno, je vytvářen, určován a usměrňován duchovní habitus jednotlivce i individualit kolektivních.“ Pekařův důraz na důležitost doby ve vztahu jedinec-doba se ukazuje na mnoha dalších místech jeho textů, ať již teoretických, tak i ve vlastních historických dílech. Znamé jsou pasáže ve *Smyslu českých dějin*, kde Pekař hovoří o duši jedince, jež se mění podle jednotlivých period,⁴²⁴ či místa v pozdní Pekařově rektorské přednášce *O periodizaci českých dějin*, kde Pekař předkládá domněnku, že je to právě „určitá duchovní dispozice doby, která vtiskuje svůj zvláštní ráz člověku, má vliv na jeho snažení a konání, táž dispozice, týž styl duševní, jejichž zřetelným výrazem jsou díla výtvarného umění, není-li třeba mluvit netoliko o gotickém, renesančním nebo barokním chrámu či obrazu, ale i o gotickém, renesančním a barokním člověku nebo národu, [...]“⁴²⁵

Problém vztahu jedinec-doba se explicitně otevírá jak u Pekaře, tak i u Kalisty. Velmi zajímavou paralelu lze shledat, položíme-li vedle sebe Pekařovo pozdní dílo *Žižka a jeho doba*⁴²⁶ a Kalistovu *Blahoslavenou Zdislavu z Lemberka*. Pekař na počátku své předmluvy k prvnímu dílu *Žižky a jeho doby* začal text tím, že každý „dějinný činitel“, každý historický fenomén „nese na sobě duchovní pečeť své doby“. Pouze prostřednictvím porozumění dané době můžeme správně pochopit také konkrétní jevy, jež do ní spadají. „S duchovním a dobovým prostředím, v němž zrodil se Žižka historický a vyrostl Tábor, musíme proto

⁴²³ J. PEKAŘ, *Smysl českých dějin*, s. 505. Kalista uvádí tuto citaci in: Z. KALISTA, *Josef Pekař*, s. 310, pozn. č. 53.

⁴²⁴ J. PEKAŘ, *Smysl českých dějin*, s. 506–507.

⁴²⁵ Josef PEKAŘ, *O periodizaci českých dějin*, in: Miloš Havelka (ed.), *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*, s. 730–731.

⁴²⁶ Josef PEKAŘ, *Žižka a jeho doba*, sv. 1–4, Praha 1927–1933.

seznámiti se především.“⁴²⁷ V předmluvě ke druhému svazku *Žižky* píše o základním charakteru své práce tak, že jejím cílem je „postihnouti podmínky a vlivy, jimiž roli Žižkovu utvářila doba“.⁴²⁸ Ve třetím dílu pak na jednom z míst, kde Pekař shrnuje své vnímání Jana Žižky, můžeme číst: „*Jaké podoby nabyla v mých očích duchovní postava Žižkova? Pravím především, že bychom Žižkovi nemohli porozuměti ani mu býti právi, kdybychom nepoložili důraz na to, že je plodem duchovní bouře, jíž podobné nebylo nejen nikdy na české půdě, ale jíž hloubkou, účinem a pathosem se nevyrovnávala, lze říci, žádná v středověké Evropě.*“⁴²⁹ Porozumění době, v níž sledovaný historický hrdina žil, se tedy stává skutečným podkladem, který a jedině který nám teprve umožní Žižkovi porozumět.

Kalistův záměr v *Blahoslavené Zdislavě z Lemberka* byl tentýž. V *Lecturo salutem* z roku 1970 Kalista srovnává své dvě knihy z různých období věnovaných Zdislavě z Lemberka. Zatímco o první *Blahoslavené Zdislavě* z roku 1941 autor hovoří tak, že mu šlo především o očištění recepce Zdislavy od barokních „nánosů“ zbožných legend, o pozdější *Blahoslavené Zdislavě z Lemberka. Listy z dějin české gotiky*, prvně vydané v Římě 1969, tvrdí, že jeho cílem zde bylo zasadit Zdislavu do dobových souvislostí. Jak jsme uvedli již na jiném místě této práce, Kalista chtěl Zdislavu pojmut jako „zjev zapuštěný co možná nejhlouběji do statického i dynamického (časového) prostředí, jež jej obklopovalo, odpovídající na jeho problémy a řešící jeho otázky.“⁴³⁰ Stejně jako Pekař v případě Žižky tak i Kalista Zdislavu z Lemberka – ale podobně také třeba Marii Elektu – vykládá vycházející z porozumění obecné době, jež vede naše porozumění jednotlivci v ní se nacházejícímu.

Co se týče Kalistovy interpretace Pekařova pojmu doby, přidává Kalista další jeho významnou charakteristiku, pro niž opět uvádí důležitou citaci z Pekaře, že periody či období představují „jednotlivé v sobě uzavřené fáze nebo kruhy“, jež se projevovaly ve světě duchovním a vůbec ve všech oblastech života.“⁴³¹ Zde pak Kalista spatřuje rozdíl mezi Pekařem a Lamprechtem. Zatímco Lamprecht

⁴²⁷ J. PEKAŘ, *Žižka a jeho doba*, I. díl, s. IX.

⁴²⁸ J. PEKAŘ, *Žižka a jeho doba*, II. díl, s. XII.

⁴²⁹ J. PEKAŘ, *Žižka a jeho doba*, III. díl, s. 290.

⁴³⁰ Z. KALISTA, *Blahoslavená Zdislava z Lemberka*, s. 10.

⁴³¹ J. PEKAŘ, *Smysl českých dějin*, s. 504; Z. Kalista: *Josef Pekař*, s. 153.

v rámci svého pojetí kauzality a důrazu na evoluci v dějinách vposledku se řídící určitými zákonitými mechanismy, rozuměl jednotlivým epochám ve velké míře v tom ohledu, jak dřívější „doby“ nutně podmiňovaly nástup dob následujících, Pekařův akcent v interpretaci Kalistově byl jiný. Jednak Pekař dle Kalisty odmítá představu existence pevného zákona v dějinách. Jednak když Kalista charakterizuje Pekařovo pojetí *doby*, slyšíme zde podstatné ozvuky toho, co Kalista předpokládal také pro své duchové dějiny. „*Doba není Pekařovi prostě neuniknutelným stadiem zákonitého vývoje, jako tomu bylo u Lamprechta, nýbrž především diferenciacním význakem, který podbarvuje jednání a vůbec celou bytost historického činitele rozdílně od jednání a bytosti historického činitele časového prostředí jiného, zesiluje – aspoň v jistém smyslu – jeho individuální, jedinečné rysy.*“⁴³² A především Kalista na Pekařově pojmu doby vyzdvihuje rys její uzavřenosti. Jednotlivé epochy nemáme primárně chápat jakožto (nutné) předstupně dob následujících, nýbrž naopak jim máme rozumět jakožto svým způsobem „v sobě uzavřeným fázím nebo kruhům“.

To je rys, podle mého názoru, skutečně příznačný také pro Kalistovo chápání dějin a současně také jedno z jeho problematických míst. Kalistův primární zájem neleží ve sledování „dynamiky dějin“ ve smyslu vývoje dějin. Koncentruje se spíše na charakterizování dané „etapy“, jednoho jejich „ú-seku“. V tomto smyslu by tu snad bylo možné hovořit též o „statické dějin“.⁴³³ Často sice Kalista sleduje rozdílnosti mezi *dobami*, posuny v akcentech a podobně, ovšem již menší prostor vymezuje pro zkoumání, jak se jedna doba vyvinula z jiné, jinými slovy menší pozornost věnuje vývojovému aspektu. Takový důsledek je však docela dobře pochopitelný. Pokud budu ve svém zkoumání rozumět dějinám tak, že se skládají z určitého počtu v sobě více či méně uzavřených etap, epoch, pak se bude můj zájem nutně stáčet jinam než je vývoj dějin. Podrobnějšímu kritickému rozboru a dokladování některých premis duchových dějin, včetně této, budeme věnovat pozornost v samostatné kapitole této práce.

Jiná pozoruhodná představa, kterou Kalista nachází u Pekaře, se dotýká vztahu obecného a jednotlivého, respektive jedinečného. Postavíme-li na jednu

⁴³² Z. KALISTA, *Josef Pekař*, s. 152.

⁴³³ Tvrdím to s vědomím, že Kalista sám, když odlišoval statickou a dynamickou „tvář objektu“, přiřadil historikův zájem právě k dynamickému aspektu ve smyslu vývojové souvislosti. Z. KALISTA, *CHM, CH*, s. 101.

stranu *dobu* jako cosi obecného a na druhou stranu jednotlivý fenomén, událost, lidské individuum, obvykle je chápeme jako protilehlé prvky jedné dichotomie. Vždyť kupříkladu jeden z Kalistových historických zákonů praví, že určité dílo v minulosti i dnes „vzniká součinem tvůrčího konání jednotlivce a tvůrčího působení této doby“.⁴³⁴ Mohlo by se tedy zdát, že čím větší prostor dáme obecné *době*, tím méně místa zbude pro jednotlivinu, jedinečný fenomén, lidskou individualitu a naopak. Kalista však v souvislosti se svojí interpretací Pekařova vztahu k dějinám (vycházejí především z Pekařova *Žižky a jeho doby*) přichází s poněkud odlišným pojetím: „[...] Pekařovo stanovisko, které svým zdůrazňováním dobového základu každého historického faktoru na jedné straně sice omezovalo jeho svobodu jednání, na druhé straně však ještě ostřeji podtrhovalo jeho jedinečný ráz, odlišujíc jej od zjevů našeho života a vůbec od činitelů jiných a podtrhujíc jeho svérázný a nepřenosný kulér dobový, [...]“⁴³⁵ Stejně tak o několik stran dříve jsme v již ocitované pasáži četli, že *doba* v Pekařově pojetí zesiluje individuální, jedinečné rysy konkrétního historického individua, dějinného aktéra. Na jedné straně tedy zdůrazněním role *doby* v dějinách omezujeme prostor svobodného jednání jednotlivce, na druhé straně však současně paradoxně dává vyvstat jedinečnosti historickému konání jednotlivce. Čili to, co je „zásahem“, vstupem obecného do jednotlivého, je zároveň dle Kalistovy interpretace Pekaře faktorem „zjedinečňování“ toho jednotlivého. Vposledku je tedy to obecné (*doba*) faktorem individualizace.

Jedná se o podobný paradox, se kterým Kalista přišel v *Cestách historikových*, když pojednával otázku zákonů v dějinách. Podobně jako výše při interpretaci Josefa Pekaře *doba* či to obecné fungovalo současně jako činitel, prostředek individualizace toho jednotlivého, tak v *Cestách historikových* to je zákon, respektive zákony, jejichž existenci v dějinách Kalista nejen připouští, nýbrž jež uvažuje dokonce jako garanty jedinečnosti konkrétního historického faktu.⁴³⁶ Existuje totiž nekonečný počet kombinací zákonů (spolu)určujících

⁴³⁴ Z. KALISTA, *CHM, CH*, s. 159.

⁴³⁵ Z. KALISTA, *Josef Pekař*, s. 154.

⁴³⁶ „Zákony jsou v historickém dění možné a myslitelné – a to bez újmy oné jedinečnosti, o které byla svrchu řeč jako o jednom z hlavních znaků historického faktu. Řekl bych dokonce – ač to bude znít nepochybně poněkud paradoxně, že jedinečnost historického faktu je – aspoň do jisté míry –

konečnou podobu historického faktu, události, individua. Vzhledem k tomu, že Kalista často nebyl v užívání pojmů příliš důsledný, můžeme mezi dobou a zákony panujícími v dějinách, v obojím případě faktory individualizace, shledat určitou analogii.

Další spojenci mezi Pekařem a Kalistou představuje akcent, který oba tito velcí historikové kladli na poznání dobových pojmů a představ. Na nich lze pak dobře ilustrovat také obecné charakteristiky sledované doby a na jejich proměnách zase odlišnosti mezi různými dějinnými epochami. Důraz na sledování dobových významů pojmů, představ, myšlenek a jejich proměn se výše v této práci ve třetí kapitole ukázal také jako společný rys mimo jiné německých dějin pojmů a Kalistových duchových dějin, respektive jejich německého ekvivalentu. Dobovými představami se přirozeně podstatným způsobem zabývaly a zabývají mimo jiné též dějiny mentalit.

Také Josef Pekař si byl vědom, že dobové představy a pojmy se můžou stát vhodným prostředkem, jak se lze dopracovat k poznání ducha doby, v rámci níž daný pojem či představu sledujeme. Že se pak Kalista nechal Pekařem v tomto ohledu inspirovat, můžeme ukázat na některých příkladech. Jak Pekař, tak i Kalista se například ptají po dobových představách Boha. Kalista také přímo ve svém *Josefu Pekařovi* cituje důležitou pasáž z Pekařova *Smyslu českých dějin*: „*Bůh doby gotické je např., řekl bych, zdemokratizován, je blízko člověku, jenž ve chvíli vzrušení náboženského přijímá bezprostředně zjevení jeho nebo očekává sestoupení jeho na zemi, Bůh renesance je skvělý monarcha, k němuž vede daleká cesta přes řetězy dvořanů, svatých a andělů jeho.*“⁴³⁷ Takřka identicky pak působí pasáž z Kalistových *Cest historikových*, když hovoří o tom, že představu Boha nemáme v dějinách chápat staticky, jakožto neměnnou, nýbrž naopak sledovat ji v její proměnlivosti během dějinného vývoje: „*Bůh arci také není – jako představa – v průběhu dějin cosi neměnného: vždyť i v rámci dogmatiky pevně vyhraněného Západního křesťanstva se chápání jeho průběhem staletí dosti zřetelně měnilo, projevujíc se jinak v době takové gotiky, kdy trůnil vysoko nad hemžením tohoto světa, v nedohlednu nebes, kam ukazovala smělá klenutí katedrál, a jinak v době*

garantována právě zákony, tento fakt postihujícími, jichž je nekonečně mnoho a jejichž variace mohou být nesčíslné [...]“ Z. KALISTA, *CHM, CH*, s. 165.

⁴³⁷ J. PEKAŘ, *Smysl českých dějin*, s. 506–507. Kalista jej cituje in: Z. KALISTA, *Josef Pekař*, s. 152.

baroka, jejíž ilusionismus jako by se snažil strhnouti jej přímo doprostřed zástupu, učiniti jej viditelně přítomným v pestřivé a nádheruplné liturgii mešní, v průvodech, viděních atd.⁴³⁸ O intenci studovat kupříkladu barokní představu Boha hovoří Kalista také v *Dějínách duchových*: „I chápání Boha uvnitř téže vyhraněné společnosti církevní resp. náboženské, je v průběhu staletí rozličné a jednou ten, podruhé zase onen rys vystupuje do popředí v jeho obraze, jak jej mají věřící před sebou (viz např. rozdílný důraz, jejíž rozdílné věky kladly na člověctví v bohočlověcké podstatě Kristově!).“⁴³⁹

Podíváme-li se také na Kalistova vlastní historická díla, kupříkladu ve *Tváři baroka* je představa Boha, jakou o něm mělo baroko, jedním z podstatných motivů Kalistova přemýšlení o baroku.⁴⁴⁰ Kalista zde pak odlišuje středověkou, novoplatónskou, respektive renesanční a barokní představu Boha. Zatímco v renesančním myšlení je východiskem pojmu Boha lidské měřítko a základem se stává renesanční pojetí „virtus“, v baroku „člověk také stoupá k Bohu, ne však silou své vůle, svého rozumu, své osobní dokonalosti, své „virtus“, jako tomu bylo u mystiků renesančního novoplatonismu, kteří dostupovali Boha vystupňováním svého já, přiblížením se k němu jako ideji, nýbrž naopak popřením sebe sama, zaniknutím.“⁴⁴¹ Kalista následně píše o barokním důrazu na pojetí Krista jako Boho-člověka, na vtělení Boha, na Kristovu tělesnost. Je to tentýž motiv, jejíž Kalista uvádí, jak jsme viděli výše, také ve svých metodologických úvahách. Představa Boha v minulosti se stává nepřímo také jedním z témat v Kalistově díle *Karel IV. Jeho duchovní tvář*. V souvislosti s explikací rozdílu mezi pojetím postavení panovníka a zdroje jeho autority u Augustina a Tomáše Akvinského je dotčena také otázka, jaká role zde byla přisuzována Bohu.⁴⁴² U Augustina v Kalistově interpretaci je Bůh chápán jakožto

⁴³⁸ Z. KALISTA, *CHM, CH*, s. 172.

⁴³⁹ Z. KALISTA, *CHM, DD*, s. 199. Či na jiném místě Kalista píše: „Proč by mi např. taková barokní architektura jako je malostranský sv. Mikuláš nemohla býti svědectvím určitých duchových skutečností z doby, ve které vznikala, proč by mi nemohla osvětliti např. barokní představu Boha s jejími antropomorfními rysy, které tak živě vynikají v pozemské, až příliš pozemské a smyslově útočící pompéznosti tohoto kultovního prostoru, [...]“ Tamtéž, s. 210.

⁴⁴⁰ Z. KALISTA, *Tvář baroka*, s. 53 an. Krásné pasáže pak věnuje Kalista představě Boha v baroku také v dále v knize, především s. 95 an.

⁴⁴¹ Tamtéž, s. 55.

⁴⁴² Z. KALISTA, *Karel IV. Jeho duchovní tvář*, s. 76 an.

první a poslední původce státní moci a autority panovníka. Bůh také dodává jednotu státní autoritě. V Akvinského pojetí však Bůh již takovou roli neplní. O představě Boha jakožto původci státní moci hovoří Kalista také ve *Tváři baroka*, když tvrdí, že tato původně středověká myšlenka se opět vynořila v barokním myšlení, i když byla modifikována renesančním pojmem *virtus*.⁴⁴³

Jinou ukázkou toho, že pro Pekaře poznání pojmů či představ v jejich dobovém kontextu a tedy v jejich proměnlivosti má velkou důležitost, může být pojem humanity, jak mu rozuměla jednota bratrská v pohusitské době a čeští obrozenci 19. století. Pekař, jak známo, odmítl ztotožnit pojetí humanity u těchto dvou skupin, na čemž současně vystavěl argumentaci proti Masarykovi.⁴⁴⁴ Jedná se o klasické stanovisko historismu, pokud mu rozumíme tak, že jako klíčové staví porozumění době vycházející z ní samotné a nepřenášení hledisek přítomnosti do poznání minulosti. Takto definované stanovisko historismu zdůrazňující nutnost zasazovat daný fenomén, představu, pojem, myšlenku do jejich dobového kontextu a z něj jim porozumět se objevuje u Pekaře velmi často. Vzpomeňme jen na začátek předmluvy k prvnímu dílu Pekařova monumentálního díla *Žižka a jeho doba*: „Každý dějinný činitel, každá myšlenka jeho i všecko dílo jeho nese na sobě duchovní pečeť své doby: jen s ní a v ní možno je mu rozuměti, jen s ní a z ní možno jej vyložiti.“⁴⁴⁵

Není to však pouze důraz na roli doby či ducha doby, který vyznačuje společně myšlení Kalisty a Pekaře. Kalistovo navazování na Pekaře se také nevyčerpává ani průniky v oblasti předmětů, kterými by se měla zabývat historická věda. Pekaře i Kalistu lze zařadit do rámce dlouhé řady myslitelů, počínaje Vicem a pak především osobnostmi od konce 18. století přes celé 19. století, kteří v opozici vůči osvícenskému racionalistickému přístupu k poznání světa a minulosti předpokládali nezbytnost zapojení poznávajícího subjektu do procesu (historického) poznávání, přičemž takové poznání by nemělo být omezeno na čistě racionální proces. Jedná se současně o řadu myslitelů, z nichž některých jsme se dotkli výše, když jsme se pokusili zařadit Kalistu a obecně

⁴⁴³ Z. KALISTA, *Tvář baroka*, s. 62.

⁴⁴⁴ Srv. např. Josef PEKAŘ, *Masarykova česká filosofie*, in: Miloš Havelka (ed.), *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*, s. 265–302.

⁴⁴⁵ J. PEKAŘ, *Žižka a jeho doba*, I. díl, s. IX.

historiografický směr duchovných dějin do rámce jim předcházející tradice historického myšlení.

Návaznost Kalisty na Pekaře se odtud projevuje také v metodologické otázce, jakým způsobem se vůbec můžeme dopracovat k adekvátnímu poznání, či spíše porozumění minulým dobám i historickým osobnostem, zkrátka minulosti. Je to tedy otázka „metody“, jak se této minulosti dobrat. Zejména ve druhé a čtvrté kapitole této práce se zevrubněji věnujeme Kalistovu (znovu)prožívání, které můžeme chápat v tomto smyslu jako zmíněnou „metodu“, μέθοδος v původním starořeckém významu, tedy jako cestu, postup, jakým by se mělo vydat zkoumání. Také jsme se již výše ve čtvrté kapitole dotkli pojmů *nacherleben* u Diltheye či *nachempfinden* u Simmela a jejich srovnání s Kalistovým konceptem (znovu)prožívání. Jaké místo by zde zaujímal Josef Pekař?

U Pekaře najdeme mnohá místa, kde autor praktikuje to, o čem na metodologické rovině psali výše zmínění autoři. Jednak Pekař, aniž by to podrobněji teoreticky vypracoval, zahrnoval do oblasti svého zájmu také takové „předměty“, jako jsou afekty, city, emoce, podobně jako jsme to viděli u Diltheye, Simmela či Kalisty. Ve svém *Žižkovi* chce studovat *psychologii středověku* a hovoří o „poznání myšlenek, lásek a nenávisť“.⁴⁴⁶ Takové poznání „vnitřního člověka“ se u Pekaře pěkně ukazuje také kupříkladu v prvním díle *Knihy o Kosti*,

⁴⁴⁶ Tamtéž, s. X. Ostatně pojem *psychologie* v různých variacích byl tehdy v historické vědě i v dalších oborech velmi oblíbený a nikoliv pouze v Německu. Marc Bloch ve svých *Králech divotvůrcích* (1924) hovoří o *psychologii náboženství* (*psychologie religieuse*), srv. Marc BLOCH, *Králové divotvůrci*, Praha 2004, s. 29. V *Obraně historie* v různých konotacích padá termín *psychologie*, srv. Marc BLOCH, *Obrana historie*, Praha 1967, passim, tak například s. 14, 89, 98. U Febvra je to pojem *historická psychologie* (*psychologie historique*), srv. Lucien FEBVRE, *Psychologie et histoire*, in: *Encyclopédie française*, vol. 8 (La vie mentale), Lucien Febvre (sous la dir.), Paris 1938. Publikováno pak také jako: Lucien FEBVRE, *Une vue d'ensemble. Histoire et psychologie*, in: Týž, *Combats pour l'histoire*, Paris 1953, zdigitalizovaná kniha dostupná na: http://classiques.uqac.ca/classiques/febvre_lucien/Combats_pour_lhistoire/Combats_pour_lhistoire.html. Ovšem termín *psychologie historique* se u Febvra objevuje již mnohem dříve. Srv. Lucien FEBVRE, *A propos d'une étude de psychologie historique*, *Revue de synthèse historique* XXVII, Décembre 1913, n° 81, s. 272–278. U mnohých autorů se setkáme s termínem *kolektivní psychologie* (*psychologie collective*).

když autor charakterizuje Humprechta Černína z Chudenic.⁴⁴⁷ Jednak by u něj bylo jistě možné hovořit o „vciťování se“ do minulých dob a historických individualit i skupin. Ukazuje se to na množství pasáží nejen ze Žižky. Například když Pekař líčí odchod Žižky a skupiny kolem něho z Plzně, čteme: *„Ta cesta malého zástupu asi čtyř set bojovníků, provázených kněžími, ženami a dětmi – 12 vozů a 9 koní jízdých bylo prý celou cestovní výzbrojí jeho – cesta ze ztracené velké pevnosti do neznáma, na ‚horu‘, kde jsou shromáždění ‚bratří‘, je podívanou dějinnou, u níž nemůže nezastaviti se v podivu historik. Musí si uvědomiti, že ten neveliký houf lidí nesl v srdci odhodlání obnoviti tvář světa, především země české, nelítostným vykořeněním všeho hříchu, a urovnati tak cestu k nastávajícímu příchodu Kristovu. Musí si uvědomiti, že ten hlouček blouznivců učinil co třeba, aby přiblížil se synům božím, jak je chtěl míti zákon Páně, že opustil pro jméno Kristovo vše, zbavil se majetku, aby stokrát více vzal a obdržel život věčný. Neboť zásluby odměn časných i věčných, jimiž na tolika místech lákaly věřícího texty Písma, byly to jistě především, jež sílily nadlidské odhodlání jeho. Zdaž neřekl prorok Isaiáš: I budou choditi národové ve světle tvém, budeš korunou ozdobnou v ruce Hospodinově a králové cizozemští přisluhovati budou tobě...? Neuplynul ani rok a z toho malého zástupu byla moc, která hnala na útěk vojska králů a knížat. Nepochybujeme, že to byla právě tato duchovní výzbroj lidí Žižkových a ovšem především vůdce samého, jež je učinila nepřemožitelnými, dávajíc hloučkům primitivně ozbrojeným a oděným vítěziti nad několikrát silnějšími v boji cvičenými sbory.“*⁴⁴⁸ Či když Pekař charakterizuje Žižku samotného: *„A teprv v představě Žižky vedoucího boj boží najdeme žádoucí porozumění pro revoluční dílo jeho a s ním východisko a správnější měřítko pro hodnocení skutků jeho. Bylo-li fanatickými kazateli, kteří jej vychovali k úloze hejtmana božího, vštípeno Žižkovi přesvědčení, že je vůlí Boha samého, aby vykořeněno bylo z církve jeho všechno, co je peleší zkázy mravní nebo hříšným dílem pýchy a marnosti světské, jak neporozuměti jeho bořitelské vášni, jíž padaly v oběť kláštery, pyšné stavby kostelní, nádherné oltáře, obraz, učené knihy, vůbec vše, co uráželo velikostí, krásou nebo učenou domýšlivostí světa?“*⁴⁴⁹ Vciťování

⁴⁴⁷ Pekař chce „nahlédnouti do duše a povahy hraběte“. Josef PEKAŘ, *Kniha o Kosti. Kus české historie*, I. díl, Praha 1910, s. 157, charakteristika Humprechta Černína na s. 144–171.

⁴⁴⁸ J. PEKAŘ, *Žižka a jeho doba*, sv. 3, s. 34.

⁴⁴⁹ Tamtéž, s. 290–291.

do minulých dob však shledáme v mnoha dalších Pekařových dílech. Tak například když v sérii statí k tématu Bílé hory, určených pro publikaci v *Národní politice*, porovnává smýšlení společnosti doby husitské a stavovského povstání.⁴⁵⁰

Shrneme-li nyní srovnání Kalisty a Pekaře vycházejíce z motivů výše naznačených, ukazuje se alespoň náznakem, v jakých podstatných momentech Kalista na Pekaře navazoval a proč lze Kalistu označit za Pekařova žáka nejen ve smyslu Kalistova univerzitního růstu, ale také myšlenkově či, chcete-li, duchovně. Významným spojovatelem je pojem *doby* a vůbec poměr jedince a doby jako faktorů dějin. Ač v různých dílech Pekaře i Kalisty by tento poměr nebyl tentýž, přesto lze zobecnit, že doba byla u obou historiků vždy velmi silným činitelem a každopádně tuto skutečnost Kalista ve svém rozumění Pekařovi vyzdvihoval. Stejně tak Kalista na Pekařově chápání dějin zdůrazňoval rys uzavřenosti jednotlivých historických dob a upozaděnost vývojového hlediska. Nevykládejme danou minulou epochu jako pouhý (nutný) výsledek předchozího vývoje, nýbrž naopak hleďme popsat „stav“ sledované doby a na jeho základě se snažme porozumět individu. Do jaké míry byl Kalista práv takové interpretace, není na tomto místě tak podstatné jako fakt, že Kalista takový postup u Pekaře shledal a že jej sám ve svých dílech výrazným způsobem uplatňoval. Můžeme-li zobecnit, skutečně u Kalisty najdeme spíše charakteristiku určitých epoch a popis jejich odlišností než zacílenost na zkoumání, jak se pozdější doba vyvinula z dřívější. Čtenáři je předestřeno mnoho o tom, čím se vyznačovala gotická a barokní zbožnost, méně již čím to bylo, že se religiozita během doby vyvíjela zrovna tak a nejinak. To však neznamená, že by se Kalista vůbec neptal po příčinách, jež vedly k proměnám jednotlivých dob. Jen je tento způsob výkladu u Kalisty v menšině. Tento rys také odkazuje k obecnému problému jak Kalistových duchovných dějin, tak i jejich spřízněných směrů v zahraničí, totiž k otázce objasnění proměn dob,

⁴⁵⁰ „[...] *Tam společnost národní ve všech svých vrstvách, uvědomělého sedláka nevyjímajíc, chvějící se touhou činu i oběti; společnost skrz na skrz bojovná, typ hrdiny i mučedníka v tisícových variacích – zde národ duševně zpohodlnělý laciným blahobytem, ideálům světského i duchovního rytířství, jež byly slávou předků, slovy snad, ne skutkem sloužící, štítící se vojny a prolité krve a víc než kdy jindy opatrující pečlivě své dobré bydlo [...]*“ Josef PEKAŘ, *Bílá hora*, in: Týž, *O smyslu českých dějin*, Praha 1990, s. 157–274, zde s. 187 (prvně vyšlo v *Národní politice* v letech 1918 a 1920, první knižní vydání: Josef PEKAŘ, *Bílá Hora. Její příčiny a následky*, Praha 1921).

k vysvětlení jejich následnosti, postupu. Budeme se mu věnovat na jiném místě této práce.

Důležitou návaznost Kalisty na Pekaře představuje též zájem o dobové pojmy, představy, ideje, nejen o rozumové entity, nýbrž také o citové stavy a prožitky dějinných aktérů. S tím souvisí též otázka po způsobu, jakým se má historik k takovým fenoménům dopracovat. Kalista, jak víme, si tuto otázku explicitně kladl a snažil se na ni odpovědět pomocí metody (znovu)prožívání. U Pekaře se implicity v některých pasážích jeho děl setkáme fakticky s analogickým postupem, ovšem nesporně v menším rozsahu, než je tomu u Kalisty. Řekl bych, že Kalista zde podstatně zvýraznil cosi, co u Pekaře bylo přítomno jemněji a zastřeněji. Současně se však můžeme jen domýšlet, že to mohl být i tento způsob dějinného rozumění, jenž mohl být Pekařovi na Kalistovi právě sympatický.⁴⁵¹

Nakonec bychom mohli zobecnit, že podobně i v případě důrazu na subjektivitu poznávajícího historika – s nímž se u Kalisty setkáváme jak na rovině vlastních historických prací, tak na rovině metodologických zamyšlení nad historickou vědou –, se u Kalisty jedná o zesílení rysu, přítomného v menší míře a latentněji již u Pekaře. Snad by bylo možné shrnout, že Kalista byl žákem, který rozvedl představu svého učitele v některých aspektech výrazně dále a snad i trochu jinam, než jak to původně zamýšlel sám učitel.⁴⁵²

5.3 Bedřich Mendl

Při zasazení Zdeňka Kalisty do rámce českého poempirickokritického dějepisu bychom měli alespoň stručně zmínit jinou pozoruhodnou postavu, která v sobě

⁴⁵¹ Srv. také posudky Kalistovy disertační práce „Humprecht Jan Černín z Chudenic. Pokus o rekonstrukci barokního portrétu, I. díl“ od Josefa Pekaře a Václava Novotného, uložené v Archivu Univerzity Karlovy: Archiv UK, fond Filozofická fakulta UK, kart. 109, i. č. 1211 (šk. rok 1923/1924). Pekař zde mimo jiné oceňuje Kalistovu snahu porozumět „duchu doby“. Opačně Novotný je velmi kritický již vůči samotnému slohu Kalistovy disertace.

⁴⁵² V podobném duchu se vyjádřil Jaroslav Marek, když Pekařovu metodologii považoval přes všechny náběhy za konzervativní a jako tvůrce nové metodologie považoval až Pekařovy žáky, mezi nimi právě také Zdeňka Kalistu. Srv. J. MAREK, *O historismu a dějepisectví*, s. 166–167.

vtěluje již výrazně jinak utvářený proud v rámci české historiografie, jak je patrné již z úvodní části této kapitoly, totiž Bedřicha Mendla (1892–1940).⁴⁵³ Opět zde není naším cílem kompletně představit tohoto hospodářského a sociálního historika, nýbrž vytkneme pouze některé podstatné rysy, jimiž Mendl vykročil z rámce „pozitivistického“ dějepisu a jež mají jistou spojitost s Kalistovou metodologickou pozicí.

Mendl ovšem nevykročil pouze z „pozitivistického“ – míněno jinými slovy empiricko-kritického dějepisu –, nýbrž též z vlastního pozitivistického dějepisu vinoucího se od Comta a v historické vědě zejména přes Buckla a Taina až k Lamprechtovi. Mendl mimo jiné odmítl vkládat do dějin určitá obecná schémata či zákonitosti, jimiž by se běh dějin měl řídit a do nichž bychom jej měli napasovat.⁴⁵⁴ Také vůči tomuto specifickému proudu v dějepisectví druhé poloviny 20. století se duchové dějiny stavěly často kriticky. Kalista sám pak věnoval otázce historických zákonů celou kapitolu ve svých *Cestách historikových*. Speciálně ke Karlu Lamprechtovi se Kalista mnohokrát vracel a ovšem nejčastěji nikoliv ve smyslu odmítavém, nýbrž spíše naopak.

V pozoruhodné a velmi dobré metodologické studii *Nové proudy v hospodářském a sociálním dějepise*⁴⁵⁵ Mendl charakterizuje tehdejší situaci na teoretickém a metodologickém poli v historické vědě. Jeho reflexe nezůstaly omezeny na hospodářské a sociální dějiny, nýbrž zachycují dobové nové trendy v historii obecně. Mendl současně vybírá takové inovace, jichž je sám přívržencem. Jako snad nejpodstatnější rys dějepisu počínajícího 20. století shledává důraz na syntézu oproti analytické tendenci konce 19. století. Podobně to viděl také Karel

⁴⁵³ K metodologickým reflexím Bedřicha Mendla srv. například Martin NODL, *Dějepisectví mezi vědou a politikou. Úvahy o historiografii 19. a 20. století*, Brno 2007, s. 79–102. Mezi jinými dále srv. příspěvky ve sborníku *Vědecká konference k 100. výročí narození Bedřicha Mendla, prvního profesora hospodářských dějin Univerzity Karlovy 1892–1992*, Acta Universitatis Carolinae, Philosophica et historica 4/1994, Praha 1997; Martin NODL, *Bedřich Mendl a sociální dějiny středověku*, in: Bohumil Jiroušek – Josef Blüml – Dagmar Blümllová (ed.), *Jaroslav Goll a jeho žáci*, České Budějovice 2005, s. 475–501; Veronika VYČICHLOVÁ, *Bedřich Mendl a francouzské dějepisectví*, *Východočeské listy historické* 17–18, 2001, s. 181–202; TÁŽ, *Počátky formování konceptu dějin mentalit v české historiografii*, Praha 2008, s. 70–79.

⁴⁵⁴ Bedřich MENDL, *Nové proudy v hospodářském a sociálním dějepise*, in: *Sborník přednášek proslavených na prvním sjezdu čsl. profesorů filosofie, filologie a historie v Praze 3.–7. dubna 1929*, Praha 1929, s. 424–433, zde s. s. 428–429.

⁴⁵⁵ Tamtéž.

Stloukal, který dobu analytického dějepisu ukončil první světovou válkou, po níž nastupuje historie syntetizující.⁴⁵⁶ Mendl se odvolává především na Henriho Berra a jím založený časopis *Revue de Synthèse historique*. Oproti spíše shrnující, kompendiální *synthèse érudite* Berr položil *synthèse scientifique*, jež nemá historickou látku pouze shrnovat, nýbrž která ji má především vykládat a vysvětlit. V tomto smyslu pak Mendl upozorňuje, že synteticky lze pojednat i jednotlivý fenomén, jenž však v rámci takové syntézy „není studován proto, aby právě ten zjev byl poznán, nýbrž aby byl vyložen, aby byly poznány ony síly, které jej způsobily.“⁴⁵⁷ Syntetizující tendence soudobého dějepisu je pak dle Mendla bytostně doplněna srovnávací metodou pro takový dějepis nezbytnou. Zde se Mendl odvolává především na Henriho Pirena a na jeho projev na mezinárodním sjezdu historiků v Bruselu roku 1923.⁴⁵⁸

Jako další podstatný rys soudobého dějepisu shledává Mendl důraz na vypracování přesnější terminologie užívané v historické vědě. Odkazuje zde především na Maxe Webera, jehož *ideální typy* interpretuje na rozdíl od Jana Slavíka správně.⁴⁵⁹ Jako poslední důležitý moment soudobého dějepisu pak vedle obrácení pozornosti na každodenní fenomény klade „spiritualistickou reakci“ zejména od konce 19. století. „Karel Marx pokusil se veškeren vývoj lidstva vyložiti z poměrů hospodářských, a historický materialismus Marxův došel nesmírného ohlasu nejen v širokých vrstvách, nýbrž i v pracích historiků. V pracích historiků druhé poloviny století ozývá se nám materialism [...] Sklonek století přinesl spiritualistickou reakci. Historikové si počali všimati nejen toho, jak hospodářské podmínky působily na rozvoj kultury duchovní, nýbrž naopak i toho,

⁴⁵⁶ Karel STLOUKAL, *Hlavní proudy v současné historiografii*, s. 18.

⁴⁵⁷ B. MENDEL, *Nové proudy v hospodářském a sociálním dějepise*, s. 425.

⁴⁵⁸ Henri PIRENNE, *De la méthode comparative en histoire*, in: Guillaume Des Marex – François-L. Ganshof (ed.), *Comptes rendu du Ve Congrès international des sciences historiques*, Bruxelles, 1923, s. 19–32.

⁴⁵⁹ „Ideální typ jest tedy abstrakce. Pirenne srovnává jej s obrazem, který dostaneme, fotografujeme-li několik hlav na jednu desku. Dostaneme jakýsi obraz, v němž vynikne to, co jest všem osobám fotografovaných společno, aniž ovšem obraz ten vystihuje tvář jednotlivcovu. Tak asi se to má s ‚ideálními typy‘ Weberovými, jenže na rozdíl od neurčitých rysů oné fotografie ‚ideální typ‘ jest zároveň logicky promyšlen. Formuluje přesně to, co si pod kterým slovem představiti, abychom mohli opět přesně vystihnouti, v čem se jednotlivý případ od ideálního typu liší.“ B. MENDEL, *Nové proudy v hospodářském a sociálním dějepise*, s. 432.

*jak prvky duchovní, najmě náboženské, působily na rozvoj života hospodářského. Max Weber poznal úzký vztah, který byl mezi reformací, najmě kalvinismem, a počátky kapitalismu, Troeltsch napsal objemný spis o sociálních naukách křesťanských církví a skupin, Werner Sombart pokusil se o systematický výklad moderního kapitalismu.*⁴⁶⁰

Je patrné, že Mendlovo zaměření bylo napřeno jiným směrem než úvahy Kalistovy. V mnohém ohledu představují vůči sobě jakýsi kontrapunkt. Mendl ohnisko svého zájmu upínal k hospodářským a sociálním dějinám, kdežto Kalista, ač bral v potaz i fenomény z této oblasti, nikdy se mu nestala úhelným kamenem výkladu. Pro náš záměr letmo pohlédnout na kontext obklopující Kalistovo myšlenkové tříbení přibližně od třicátých let 20. století však některé naznačené motivy můžou být užitečné. Duchové dějiny, ať již v podání Kalisty či jejich německé tradice, v sobě nikdy nezaprou výrazný rys syntetického myšlení. Tato tendence není však omezena pouze na proud duchových dějin, nýbrž prostupuje evropským dějepisectvím na konci 19. a počátku 20. století obecně. Mezi jinými o tom svědčí právě Bedřich Mendl. Ostatně právě vyzvednutí *synthèse scientifique* oproti *synthèse érudite* nejenže předznamenává ve Francii později raženou *histoire-problème*, nýbrž její ostří je vůbec zaměřeno vůči do té doby ještě stále panující optimistické víře historické vědy, že pokračující kumulace jednotlivých poznatků může vyčerpávat smysl historického poznání. V tomto ohledu stojí duchové dějiny v podobné linii. Také ony se vyznačují syntetickým charakterem, který nekráčí ve směru postupného shrnování dalších a dalších faktů, ač se jejich záběr rozprostírá mnohdy napříč širokými historickými epochami. Mnohá z duchově dějinných pojednání včetně těch Kalistových by bylo jistě možné označit Berrovým termínem *vědecká syntéza*.

Stejně tak tematizace historického pojmosloví je společným význakem (nejen) českého historického myšlení snažícího se hledat nové cesty zejména od druhé čtvrtiny 20. století. Příkladem není pouze Bedřich Mendl, nýbrž mimo jiné Jan Slavík či obzvláště František Kutnar a i náš Zdeněk Kalista. A nakonec i Mendlem jmenovaná „spiritualistická“ tendence v dějepisectví od konce 19. století vytyčuje prostor, do nějž duchové dějiny navýsost patří. Citovaná pasáž z Mendlova textu pak poukazuje na předpoklad vzájemné provázanosti a

⁴⁶⁰ Tamtéž, s. 432–433.

podmíněnosti hospodářské, společenské, kulturní atd. sféry, příznačný rys duchových dějin.

5.4 *Evžen Stein*

Zatímco v případě Bedřicha Mendla jde o postavu dobře známou minimálně v okruhu historické obce, Evžen Stein (1902–1943) patří dnes již spíše mezi historiky pozapomenuté.⁴⁶¹ Jedná se o pozoruhodnou postavu Kalistovi generačně současnou a vtělující v sobě některé motivy, s nimiž se pak výrazněji setkáme v duchových dějinách.

Evžen Stein, historik podobně smutného vyústění osudu jako Bedřich Mendl, neproniknul jako učitel tehdejší na vysoškolská pracoviště. Přesto od něj máme zachováno několikero spíše kratších otištěných textů vztahujících se především k českým středověkým dějinám, zejména k dějinám (náboženského) myšlení, přičemž některé ze svých příspěvků postavil na životopisném vyličení vybraného autora.⁴⁶²

Pro náš účel načrtnutí několika kontur historického myšlení časově i obsahově blízkého Kalistovým duchovým dějinám je Evžen Stein pozoruhodný z několika důvodů. Zejména proto, že se u něj setkáme se zdůrazněním, že historické poznání by mělo ve velké míře vycházet z poznání obecného charakteru „doby“ a od něj teprve postupovat „dolů“ ke konkrétním fenoménům, lidem-historickým aktérům, jimž usilujeme porozumět. Skutečně příznačnou podobnost vykazuje Steinovo východisko v jeho knize *Mistr Mikuláš Biceps* a Kalistovo ve

⁴⁶¹ Nedohledal jsem k němu žádný archivní fond. Historik Evžen Stein se narodil 19. září 1902 v Praze, dosáhl titulu PhDr., působil jako středoškolský profesor a zemřel 1. února 1943 v koncentračním táboře v Osvětimi. Srv. záznam k jeho jménu v databázi národních autorit u Národní knihovny ČR: http://aleph.nkp.cz/F/?func=find-b&local_base=AUT&find_code=WRD&request=Ev%C5%BEen+Stein.

⁴⁶² Tak například Evžen STEIN, *Wiklif a t.zv. výstřední český realismus*, ČČH 47, 1946, č. 1–4, s. 55–74. Evžen STEIN, *Dva traktáty Jana Němce ze Žatce a nominalistické vlivy*, ČČH 42, 1936, č. 2, s. 323–332. Evžen STEIN, *Mistr Jindřich z Bitterfeldu*, ČČH 39, 1933, č. 1, 2, 3–4, s. 36–56; 259–296; 473–504.

Zdislavě z Lemberka ale i v dalších textech, jako třeba ve *Ctihodné Marii Elektě Ježíšově*.⁴⁶³ Stein na úvod píše: „Nemohouce tudíž obraz Mikuláše Bicipita na základě individuálních dat, pokusíme se vystihnouti tuto osobnost z jejího prostředí a doby jakožto historický typ vývojový. Pokusíme se vylíčiti jeho postavení historické a podati pokud to možno psychologický nástin jeho osobnosti jakož i historický rozbor jeho významu pro myšlenkové i kulturní proudění doby. Osobnost jest nám tu ovšem spíše jen představitelem jistých idejí a ježto skutečná konkrétní osobnost Bicipitova jakožto individuální jev zůstává nám zpola neznámou, bude sotva možno vyhnouti se i schematisování, jež má ovšem za následek jisté zkreslení individuální skutečnosti. Nicméně máme za to, že se tu nezpronevěříme úkolu kritického historika, neboť nelze-li poznati nějakou osobnost v její bezprostřední existenci, třeba se spokojiti tím, jak se nám jeví skrze svoji dobu a svým postavením v ní. Proto pokusíme se načrtnouti přehledný obraz a udržovati tento všeobecný rozhled, abychom na základě jeho mohli pochopiti osobnost Bicipitovu a její význam, pokud jest výslednicí sil a produktem prostředí i doby – osobnost sociální – nebude-li možno proniknouti její individuální podstatu, osobnost psychologickou.“⁴⁶⁴

Zcela stejně jako Kalista v případě Zdislavy z Lemberka i Stein u Mikuláše Bicipita si volí – patrně záměrně – takovou historickou postavu, k níž existuje jen pramálo, vlastně prakticky žádné historické prameny. Kalista v předmluvě ke *Zdislavě* provedl jakousi sebereflexi vlastního postupu v této své knize. Také Stein se v citované pasáži zamýšlí nad svojí knihou a zvoleným přístupem. U obou platí, že zvolí-li si historik takového dějinného aktéra, k němuž nemá prakticky žádné prameny, pak se o to více musí opřít o obecné „dobové prostředí“ a sledovanou osobnost líčit na jeho rastru. Stein to přiznává explicitně, Kalista tak ve *Zdislavě* nečiní, ale fakticky touto cestou v knize postupuje. Píše

⁴⁶³ „Nedostatek přímých svědectví – vlastních výroků a zápisů Marie Elekty – pomůže však aspoň do jisté míry nahradit pohled na Marii Elektu z vnějšku: její podoba, jak se zrcadlí v rozličných epizodách jejího života, [...]“ Z. KALISTA, *Ctihodná Marie Elekta Ježíšova*, s. 136–137.

⁴⁶⁴ Evžen STEIN, *Mistr Mikuláš Biceps. Jeho osobnost historická a literární, doba, prostředí, význam*. Zvláštní otisk z Věstníku Královské české společnosti nauk, Praha 1928, s. 1. Předpoklad existence určité obecné dobové atmosféry či nálady vystupuje u Steina i v dalších textech. Srv. například Evžen STEIN, *M. Jan Hus jako universitní rektor a profesor. Výbor z jeho projevů*, Praha 1948. Zde v úvodu na s. 12 čteme například o „náladě doby, prolnuté citovostí a zbožností [...]“

sice, že chce Zdislavu zasadit do dobových souvislostí, nepíše však, že je k tomu vposledku nucen.⁴⁶⁵

Na Steinově reflexi svého vlastního postupu je také podnětný postřeh, že důsledkem zvoleného přístupu je jistá schematizace a „zkreslení individuální skutečnosti“. O kus dále autor ještě dodává: „*Rozumí se při této metodě, kde postupujeme od všeobecnějšího k individuálnímu místo naopak, že výtěžek bude chudý, neboť to nejčennější, vystižení bohaté individuality, nám uniká.*“⁴⁶⁶ Stein tedy současně poukazuje na výrazné slabiny, jež s sebou takový, můžeme říci, deduktivní postup nese. Opačně Kalista. Nepřiznává vlastnímu východisku takové či podobné slabé místo. Naopak je přesvědčen, že Zdislavu na rozdíl od hagiografických zpracování postihne v její *životní skutečnosti*.⁴⁶⁷ Jistě, zapuštěné do dobových okolností, ale bude to Zdislava skutečná, jedinečná a nikoliv její jakýsi schematizovaný obraz. Do jaké míry se to Kalistovi věrohodně zdařilo, je věc jiná.

Obecně platí, že Stein – stejně jako Kalista a duchové dějiny vůbec – klade velikou váhu na stranu doby, postavíme-li dichotomii doba-jedinec či doba-jednotlivý fenomén (událost). Je to patrné z jeho vlastních historických děl, ale otázku poměru doba-jednotlivost (jedinec) tematizuje i na svou dobu v nadmíru pozoruhodné a pozdější historickou metodologií pozapomenuté *Studii k základům noetiky historie* (1930).⁴⁶⁸ V tomto relativně hutném textu se dotýká rozličných otázek historické metodologie – jen připomeňme, že takovýchto vysloveně teoretických či metodologických studií v této a i v pozdější době je v české historické vědě jako šafránu. Stein se zde ptá po charakteru *historického faktu* a snaží se definovat jej i některé nové termíny technici historické metodologie, jako například *historický obsah* a *rozsah*. Aniž bychom mohli zabíhat do podrobností jeho vývodů, poukažme jen na jeho rozlišení *historického faktu* a *historického poznatku*: „[...] *vlastní historický poznatek jest něco více nežli sám fakt, o nějž se opírá. Fakty, které ovšem jsou singulární, jsou i v historii materiálem k vyšší myšlenkové práci. Tím liší se vědecká historie od starožitnictví, které by se*

⁴⁶⁵ Z. KALISTA, *Blahoslavená Zdislava z Lemberka*, s. 13.

⁴⁶⁶ E. STEIN, *Mistr Mikuláš Biceps*, s. 1–2.

⁴⁶⁷ Z. KALISTA, *Blahoslavená Zdislava z Lemberka*, s. 10.

⁴⁶⁸ Evžen STEIN, *Studie k základům noetiky historie. Fakt a individualita jako noetické prvky*, Česká mysl 26, 1930, č. 2, s. 126–132.

omezilo na konstatování faktů.“⁴⁶⁹ Stein pak dále rozebírá historický fakt. Nakonec se dostává právě k poměru jedince a doby. Klade si otázku, jaký prostor je možné v dějinách vymezit pro svobodnou vůli jednotlivce a pro jeho případné podílení se na běhu dějin. Ač člověku vymezuje jistý prostor v dějinách, přesto se u Steina váhy nakonec vychylují na stranu doby, toho obecného, dobových podmínek hrajících v dějinách prim. Subjekt zasahuje do skutečnosti a tedy také do běhu dějin, ale jeho působení historická věda nemá a ani svým způsobem nemůže skutečně poznat. Obecné podmínky v dějinách přetrvávají a působí, že se v dějinách setkáváme s opakujícími se pravidelnostmi. Stein zde užívá také výraz *formy dění*. Zejména je hledá a poznává historická věda.⁴⁷⁰ Stein latentně požaduje po historii tvorbu obecných soudů (závěrů). Takové jsou možné právě jen tehdy, pokud se budou vztahovat k *formám dění*, obecným podmínkám a nikoliv pouze k akcím konkrétních subjektů.

Podobná intence mířící k obecnému se projevuje v dalším ze Steinových textů, v němž recenzuje knihu Henriho Berra *L'histoire traditionnelle et la synthèse historique*.⁴⁷¹ Podobně jako Bedřicha Mendla zaujal i Steina na Berrovi fenomén historické syntézy. Ovšem vyzdvihuje jiný její rys, totiž fakt, že se v jejím rámci Berr snaží docílit propojení historického empirismu, tedy vycházení z konkrétních empirických faktů, a ambice dosahovat obecných závěrů či stanovisek, zejména co se týče fungování lidské společnosti.⁴⁷² S tímto druhým rysem je pak propojena dle Steina i vědeckost historie, jež – pokud by zůstalo u čistě empirického základu – by nebyla naplněna.

Cítíme tedy u Steina tendenci k, řekněme, filozofickým dějinám, pokud jim budeme rozumět tak, že jejich cílem má být stanovování co možná obecně platných tvrzení. Pokud bychom měli porovnat Steinovu historickou metodologii s Kalistovými duchovými dějinami, pak se, shrneme-li, jistá spřízněnost ukazuje zejména ve váze, kterou oba historikové přikládají obecné *době*, ať již v jejich vlastních historických pracích či přímo v metodologických studiích. Oba představují takový proud v historiografii, který nezůstává u analýzy, u detailního

⁴⁶⁹ E. STEIN, *Studie k základům noetiky historie*, s. 129.

⁴⁷⁰ Tamtéž, s. 131.

⁴⁷¹ Evžen STEIN (rec.), *Henri Berr: L'histoire traditionnelle et la synthèse historique*, ČČH 42, 1936, s. 107–108.

⁴⁷² Tamtéž, s. 108.

zkoumání úzce vymezeného tématu, nýbrž jehož význačným rysem je syntetický, můžeme říci široký pohled na běh dějin. Ovšem na druhou stranu by Kalista se Steinem pravděpodobně nesouhlasil tam, kde Stein vědeckost historie staví na její schopnosti docházet k více či méně obecně platným závěrům, podobně jako o to usiluje filozofie. Kalista sice v dialektickém vztahu doba-jednotlivost přikládal podstatnou váhu době, obecným podmínkám formujícím jednotlivý fenomén, avšak takové hledisko je u něj vždy syceno znovuprožívajícím přístupem, jež lze jen obtížně převést na obecné závěry. Historikovo znovuprožívání je bytostně subjektivním výkonem, který je problematické transponovat do podoby obecně platného tvrzení a ani se to po něm v Kalistově koncepci primárně nežadá.

V následujícím textu přejdeme k historikovi, který náleží do stejné generace jako Evžen Stein, pouze o rok mladšímu Františku Kutnarovi (1903–1983). Tragický osud nedovolil Evženu Steinovi rozvíjet dále metodologicky laděné úvahy, se kterými přišel jako jeden z nemnoha tehdejších českých historiků. Nevíme, jakým směrem by se myšlenkově vyvíjel v poválečné době. František Kutnar profiloval své historické myšlení ve srovnání s existujícími texty Evžena Steina jinak, ale přesto spolu sdíleli určitá obecná východiska. Minimálně tu představu, že historický fakt není neproblematickým fenoménem, nedává se nám sám o sobě, nýbrž vyžaduje interpretaci a hlubší rozbor, jejichž konstitutivním prvkem musí být zakomponování do analýz určitých širších struktur obklopujících jednotlivý jev či událost.

5.5 František Kutnar

Stejně jako u dalších představitelů české historické vědy, kteří každý svým způsobem vykročili za metodologické hranice českého empiricko-kritického dějepisu a jimž se věnujeme v této práci, se i u Kutnara zaměříme především na ty momenty, jež symbolizují jednak důležité metodologické inovace a jež současně můžeme dobře vztáhnout ke koncepci duchových dějin, respektive vymežit je vůči nim.

Františku Kutnarovi je v českém dějepisectví věnována relativně velká pozornost.⁴⁷³ Představuje nesporně jednu z nejmóraznějších a nejoriginálnějších postav českého „pogollovského“ dějepisu. Je namístě věnovat srovnání Kutnara a Kalisty hlubší pozornost. Jsou totiž představiteli svým způsobem dvou podstatných linií vyústění českého pogollovského dějepisu. Zatímco Kalista však staví ve velké míře na tradici jemu předcházející, Kutnar – jak upozornil Zdeněk Beneš – zřejmě jako vůbec první ve světovém měřítku na konci třicátých let explicitně vypracoval strukturalistický koncept v rámci historické vědy.⁴⁷⁴

Pro zkoumání vztahu Kalisty a Kutnara je mimořádně pozoruhodná a současným historickým bádáním trochu pozapomenutá studie *Myšlenkový profil historika Zdeňka Kalisty* sepsaná přímo Kutnarem.⁴⁷⁵ Zajímavá je zejména proto, že jednak ukazuje, jak Kutnar sám hodnotil Kalistův přínos rozvoji historické metodologie, jednak se na této studii do velké míry odhaluje i pozice samotného Kutnara. Někdy se i zdá, že Kutnar nevědomky do Kalisty projektuje vlastní vidění.

Kutnar otevřeně přiznává Kalistovým metodologickým úvahám, jak je vtělil do vydaných *Cest historikových* (1947), velkou váhu a mimo jiné i na nich ukazuje, že české dějepisectví v „závěrečné éře“ Gollovy školy na teoretické úrovni nezaostávalo. Ještě v roce 1970 Kutnar píše, že tyto Kalistovy úvahy „byly již tenkrát a jsou vlastně doposud v naší historiografii jediným myšlenkově uceleným pohledem na problematiku historikovy tvorby, na některé základní

⁴⁷³ Literatury je velké množství. Pro naše záměry jsou podstatná díla explicitně se vztahující ke Kutnarově metodologii historie. Je to především Jan Horský, jenž se věnoval přímo také srovnání Kutnarova a Kalistova pohledu na dějiny. K tomu srv. Jan HORSKÝ (ed.), *Kulturní a sociální skutečnost v dějzpytném myšlení. Příspěvky k dějinám českého dějepisectví doby Gollovy školy*. Nověji pak Jan HORSKÝ, *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním* (2009). Ke srovnání Kalisty a Kutnara srv. zde především s. 122–125. Dále srv. Veronika STŘEDOVÁ, *Počátky formování konceptu dějin mentalit v české historiografii*; TÁŽ, *František Kutnar a strukturalismus v interpretaci sociálních a hospodářských dějin*, Praha 2009. Ke Kutnarovi viz mimo jiné také sborník *Podíl Františka Kutnara a agrárního dějepisectví na formování obrazu české minulosti, Českého ráje a Podkrkonoší*, suppl. 4, Semily 1998.

⁴⁷⁴ Zdeněk BENEŠ, *Historiografický strukturalismus Františka Kutnara. Pokus o nástin*, in: *Přednášky z 48. běhu Letní školy slovanských studií*, uspoř. Jiří Hasil, Praha 2005, s. 150–156, zde s. 154.

⁴⁷⁵ František KUTNAR, *Myšlenkový profil historika Zdeňka Kalisty*, *Labores musei in Benátky nad Jizerou*, VI/3–4, 1970, s. 53–66.

otázky historického poznání.⁴⁷⁶ Kutnar správně podtrhuje roli, již Kalista přisuzuje tvůrčí subjektivitě historika, ovšem zdá se mi, že v některých ohledech již ne přesně posuzuje, v čem konkrétně spočívá tato tvůrčí subjektivita v Kalistově koncepci. Mezi ně patří podle mého názoru Kutnarův akcent na společenský aspekt historické skutečnosti. Jak na straně objektivní – objektem historického poznání je sociální skutečnost –, tak na straně historikova subjektu, kdy Kutnar vyzdvihuje, že tento je dle Kalisty podmíněn svými vazbami na své sociální okolí.⁴⁷⁷ Kalista nepochybně sociální podmíněnost historikova poznání i samotné jednotlivé historické události bral v potaz, ovšem každopádně takovou podmíněnost neomezoval pouze na sociální sféru.

Na druhé straně ovšem Kutnar správně vystihl problematičnost Kalistovy metody znovuprožívání v otázce garanta, který by měl zaručovat, že během znovuprožívání (nyní míněno na dvou dobových rovinách, tedy v situaci, kdy se historik musí přenášet do jiné doby, než ve které sám žije) docházíme k takovým prožitkům, které měl i dějinný aktér. Dle Kutnara u Kalisty „není nijak bezpečně zaručeno, že to, co prožívá /historik – pozn. aut./, se rovnomocně shoduje, je identické s myšlenkovým a citovým obsahem doby, [...]“.⁴⁷⁸ Jedná se o jednu z kardinálních otázek historické metodologie ve 20. století vůbec a Kutnar si jí je dobře vědom: „*Je se třeba ptát, jak se nová realita, historikovým individuálním viděním se vši kritičností podle pramenů vytvářena nebo spoluvytvářena, má k oné skutečné, jedinečně probíhající a neopakovatelné realitě dobové. A pak vzniká otázka, pokud se jí blíží a pokud vůbec se s ní může kdy ve zprostředkovaném historickém poznání absolutně beze zbytku krýt.*“⁴⁷⁹ Kalista na ni dává alespoň zčásti odpověď. Historik má usilovat dostat minulé skutečnosti, být jí práv.⁴⁸⁰ To samozřejmě předpokládá, že k ní nějaký přístup mám, jinak by mé úsilí muselo vyznít vždy marně. Z druhé strany – a to je pro Kalistu jako teoretika dějin specifické – historik se nesmí nikdy zřici svého vlastního já, které tvořivě vstupuje do procesu historického poznání. Je to onen „dramatický zápas“ a

⁴⁷⁶ Tamtéž, s. 57.

⁴⁷⁷ Tamtéž, s. 58–59.

⁴⁷⁸ Tamtéž, s. 60.

⁴⁷⁹ Tamtéž, s. 58–59.

⁴⁸⁰ U Kalisty je tento předpoklad patrný z mnoha pasáží nejen metodologických textů. Srv. například Kalistovo pojednání vztahu básníka a historika, Z. KALISTA, *CHM, CH*, s. 67–76.

rovnováha mezi skutečností objektivní a skutečností subjektivní, s níž jsme se u Kalisty setkali již vícekrát. Historikův prožitek se vposledku ani nesmí rovnat prožitku jeho informátora, dějinného aktéra, jinak by šlo o pouhou reprodukci, jíž by se dle Kalisty každý historik měl vyvarovat.⁴⁸¹ V tomto smyslu by Kalista Kutnarovi zřejmě odvětil, že není třeba si klást nárok na to, aby se historikem vytvářená realita „absolutně beze zbytku kryla“ se skutečnou, dobovou realitou, řekli bychom se skutečností „an sich“.

Pro historiografii počínajícího 21. století takové zjištění již není žádným překvapením, za což může pro oblast historické vědy spíše jazykový než kantovský obrat. Pokud bychom důsledně vzali v potaz závěry Kantovy *Kritiky čistého rozumu*, případně filozofii jazyka počínaje přibližně Saussurem (s důsledky přirozeně pro narativistický dějepis), pak je otázka po tom, zdali se můj obraz minulé skutečnosti kryje s touto skutečností samotnou, zbytečná. Je to stejné, jako kdybychom se tázali, jak vypadá Kantova „věc o sobě“. Jiná věc přirozeně je, zdali takový předpoklad Kalista skutečně aplikoval ve svých dílech, respektive zdali domýšlel věc takto do důsledku. Zde se pak domnívám, že je z Kalistových textů jasně patrné, že nikoliv. Nesporně se snažil dostat vlastní teoretické premise o tvořivém znovuprožívání, ovšem s přesvědčením, že mu – jako historikovi – principiálně není odepřen přístup k nitru minulého člověka a k jeho prožívání. Jinými slovy: spíše než problém sladitelnosti minulé skutečnosti s historikovým obrazem o ní může v interpretaci Kalisty vyvstat potíž s tím, do jaké míry on sám sladuje své teoretické premisy s jejich praktickým provedením ve svých historických dílech. Na obranu Kalisty lze říci, že takové kritice by bylo možné vystavit mnoho dalších historiků i doby pozdější, a to i těch, kteří zdůrazňují odlišnost našich historických konstrukcí či, chcete-li, našich reprezentací minulosti od minulé reality samotné. Je vůbec obtížné převádět teoretické či metodologické koncepce, obzvláště takto bazální, do vlastní historické práce.

Přejdeme-li k ose Kutnarova myšlení o dějinách, položme si tedy otázku, jak by si stály Kalistovy duchové dějiny vůči Kutnarově strukturální koncepci? Vyjdeme-li z již výše vzpomenuté Kutnarovy studie interpretující Kalistovu metodologickou koncepci práce historika, ukazuje se pro naše tázání jako

⁴⁸¹ Kalista, *CHM, CH*, s. 113. Srv. také M. ČTVRTNÍK, *Zdeněk Kalista a tradice německých Geistesgeschichte*, s. 182–186.

zajímavá pasáž, kde Kutnar zdůrazňuje, že dle Kalisty v procesu historického poznání „nejde jen o statiku faktu, ale také o jeho dynamiku, o proces jeho vzniku, vývoje, o jeho důsledky a ostatní obsahové a formální souvislosti s okolním společenským děním, takže se tu dostává až k novodobé strukturální představě sociální skutečnosti a dynamické proměně její skladby.“⁴⁸² Tato pasáž je pozoruhodná již tím, že zde Kutnar až překvapivě úzce přibližuje Kalistu své vlastní pozici. Strukturalistický pohled na dějiny historikové dějepisu u Kalisty obvykle hledají a nacházejí nejméně často či vůbec. Proč jej tedy Kutnar – jistě s vědomím, že jejich přístupy k dějinám a jejich poznání jsou tak odlišné – přeci jenom vztáhl k vlastní strukturální pozici?

Jako důležité se jeví Kutnarovy termíny *statika faktu* a *dynamika faktu*. On sám ve vlastních textech s nimi nenakládá zcela totožně a charakterizuje je porůznu spíše mimochodem. *Dynamika faktu* u Kutnara bytostně souvisí s pojmem *struktury* a tedy s vlastním jádrem Kutnarovy metodologické koncepce. Jak známo, Kutnar si představuje historický fakt jako fenomén mající určitou strukturu. Historický fakt si však v Kutnarově systému nemůžeme představovat pouze jakožto určitou jednotlivou, úzce vymezenou historickou událost, čin, a podobně. Kutnar chápe historický fakt širěji. Jednotlivá událost (je vůbec otázka, zdali se jedná o jednotlivinu vzhledem k tomu, že Kutnar vždy vyzývá, abychom danou událost, čin, jev studovali v co nejširším kontextu, horizontu je obklopujícím) spadá u něj také mezi historická fakta, ovšem většinou se Kutnar soustředí na takové příklady, které reprezentují mnohem rozsáhlejší celky, jako je třeba vývoj plátenické výroby, vývoj ořebného nářadí, vlastenectví, ale také osobnost Palackého – je však třeba dodat, že zde Kutnar míní celkový vývoj Palackého osobnosti, smýšlení, charakteru atd.⁴⁸³

Tato struktura historického faktu není dle Kutnara něčím jednou pro vždy daným a neměnným (statickým). Dochází v ní neustále ke změnám během času a tedy také během dějin. To je první význam pojmu *dynamika faktu* v Kutnarově pojetí. Historický fakt se během času proměňuje a v tomto smyslu je

⁴⁸² F. KUTNAR, *Myšlenkový profil historika Zdeňka Kalisty*, s. 59. U Kalisty se setkáme s podobnými výrazy, jako třeba *statické a dynamické prostředí*, srv. Z. KALISTA, *Blahoslavená Zdislava z Lemberka*, s. 10.

⁴⁸³ František KUTNAR, *K otázce struktury historického faktu*, *Filosofický časopis* 17, 1969, s. 28–32.

dynamický.⁴⁸⁴ Takovému výkladu by napovídala také pasáž z výše uvedeného citátu opisující dynamiku faktu jako proces jeho vzniku a vývoje. Jak ovšem rozumět další části věty, kde Kutnar pokračuje, že v dynamice faktu se vyjadřuje též souvislost historického faktu s jeho okolím, což je míněno každopádně také v synchronním smyslu? Otázka je naléhavá zvláště v situaci, kdy se Kutnar tak často opakovaně vymezoval vůči kauzální, genetické či kauzálně genetické metodě. Nakonec vůči sobě postavil svůj strukturální přístup k historické skutečnosti a kauzálně genetický výklad ve své slavné studii *K otázce historického faktu*: „Cesta k poznání, výkladu a hodnocení každé historické skutečnosti je dvojí: buď poznáváme fakt z vnějšku, v jeho vztahu k okolí a v procesu jeho geneze a vývoje, ne ovšem lineárně a biologicky pojatého, nebo jej hledíme poznat z jeho vnitřku, rozbořem jeho obsahové skladby a v povaze jeho podstaty. V prvním případě jde o poměr mezi příčinou a následkem, jde o fakt geneze a vztah kausalit, v druhém případě se ptáme po změně a vzájemné souvislosti jednotlivých komponentů, ptáme se po variabilitě a funkcionalitě částí v celku a po komplexní vazbě historického faktu na veškerou sociální skutečnost.“⁴⁸⁵ Tých význam nese Kutnarovo odlišení horizontality a vertikality historického poznání. Zatímco na straně prvně jmenované se nachází kauzální nexus a genetický vývoj, na opačném vertikálním pólu stojí „vnitřek“ historického faktu, jeho obsah, struktura.⁴⁸⁶

V tomto světle vystupuje dynamika faktu již nikoliv ve smyslu dějinného vývoje, proměny historického faktu v průběhu času, nýbrž jako něco, co se děje, můžeme říci, synchronně a nikoliv diachronně. Odtud je již krátká cesta ke Kutnarovu pojmu *struktury*. Dynamika faktu v tomto druhém významu vlastně znamená proměnu prvků uvnitř určité dané struktury, která nás zajímá. V takto pochopené dynamice se vyjadřuje, že jednotlivé prvky struktury (historického faktu) jsou navzájem rozmanitě propojeny, že se navzájem ovlivňují a plní vůči

⁴⁸⁴ Srv. například František KUTNAR, *Sociálně myšlenková tvářnost obrozenského lidu. Trojí pohled na český obrozenský lid jako příspěvek k jeho duchovním dějinám*, Praha 1948, s. 10, 15.

⁴⁸⁵ F. KUTNAR, *K otázce struktury historického faktu*, s. 32. Srv. také TÝŽ, *Sociálně myšlenková tvářnost obrozenského lidu*, s. 11.

⁴⁸⁶ „Plošnou horizontalitu historického poznání, které vidí historický fakt v jeho genesi a v kauzálním nexu, je třeba doplnit a prohloubit vertikální historického poznání, které směřuje od vnějšku historického faktu k jeho vnitřku, obsahu, struktuře a podstatě.“ F. KUTNAR, *K otázce struktury historického faktu*, s. 28.

sobě roli funkcí.⁴⁸⁷ Samy tyto vztahy a funkce procházejí neustálými proměnami. V tomto smyslu lze říci, že se nejedná o nic statického. Kutnar však nekončí u rozboru samotného historického faktu, jenž je v principu strukturálního charakteru, nýbrž podtrhuje, že je třeba takový historický fakt vztáhnout ke kontextu jej obklopujícímu. Historik v jeho pojetí má nahlížet historický fakt v rámci širších horizontů, do nichž je sledovaný fakt vřazen (sociální, kulturní, hospodářské atd.).⁴⁸⁸ Strukturou není tedy vposledku jen samotný historický fakt, nýbrž veškerá skutečnost v jakékoliv době je ve své podstatě strukturovaná, je strukturou. Historický fakt – sám strukturou tvořenou určitými dílčími historickými fakty jakožto prvky této struktury – je prvkem ve strukturách širších, rozsáhlejších. Odtud můžeme rozumět pasáži, vrátíme-li se zpátky k původnímu citátu, kde Kutnar hovoří o „obsahové a formální souvislosti /historického faktu – pozn. aut./ s okolním společenským děním“. Dynamika historického faktu tak znamená jak jeho vlastní strukturovanost, proměnlivost jeho prvků a vztahů mezi nimi, rozumíme-li faktu jakožto struktuře, ovšem stejně tak představuje zároveň nejrozmanitější vazby faktu na jeho okolí v užším i nejširším slova smyslu.

Zde se již otevírá cesta ke Kalistovi a jeho duchovým dějinám. Kutnar správně postřehl, že pro Kalistovy duchové dějiny je velmi důležitá vazba jednotlivého fenoménu na celek jej obklopující, jeho provázanost s kontexty, jimiž je obklopen. U Kalisty je v tomto směru klíčový pojem *doby*, respektive jeho víceslovné varianty, zejména tolik užívaný *duch doby*, u Kalisty však častěji *struktura doby*, *základní struktura doby*, *dobová struktura*.⁴⁸⁹ Je zřejmé, že tyto výrazy ústí mnohdy do nedorozumění, respektive každopádně neulehčují „racionálně-analytický“ přístup, kdybychom užili slova Jana Horského.⁴⁹⁰ Zvláště tehdy, máme-li srovnat Kutnarův strukturální přístup a termín *struktura doby* užívaný Kalistou.⁴⁹¹

⁴⁸⁷ F. KUTNAR, *Sociálně myšlenková tvářnost obrozenského lidu*, s. 7.

⁴⁸⁸ F. KUTNAR, *K otázce struktury historického faktu*, s. 31.

⁴⁸⁹ S uvedenými pojmy se setkáme na mnoha místech Kalistových děl. Zde stojí za zmínku, že Kalista vztáhl jím užívaný termín *struktura doby* k Pekařovu *duchu doby* s tím, že u Pekaře se vlastně jednalo o totéž, jen více neurčité. Srv. Z. KALISTA, *CHM, DD*, s. 235.

⁴⁹⁰ J. HORSKÝ, *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním*, s. 122–123.

⁴⁹¹ Srovnání metodologie Kutnarovy a Kalistovy se podstatným způsobem věnoval Jan Horský. Srv. mezi jiným Jan HORSKÝ, *Myšlení a cítění, autonomie vědomí, individuum*, in: Týž (ed.), *Kulturní a sociální skutečnost v dějzpytném myšlení*, zejména s. 54 an.; Týž, *Struktura*, in:

Nejprve bych rád poukázal na interpretace Jana Horského. Pro něj vystupuje jako jeden z podstatných prvků v rámci zkoumání pojmu struktury rozlišení dvou základních pojetí.⁴⁹² Na jedné straně se jedná o nominalistický (či noetický) přístup, který strukturu chápe „jen“ jako nástroj našeho poznání a nikoliv za realitu samotnou. Je patrné, že Horský zde nezapře svoji inspiraci u Maxe Webera. Ostatně jeho pojem ideálního typu řadí právě k „nominalistům“. Na druhé straně je to esencionalistický (či ontologický) přístup, který strukturu rozumí jako „skutečné skutečnosti“ a nikoliv jen jako prostředku, jímž se snažíme realitu teprve určitým způsobem uchopit. Když pak toto rozlišení Horský vztahuje na historiky Kalistu s Kutnarem, tak zatímco v případě Kutnara ve svých starších i posledních pracích drží interpretaci, že Kutnar rozumí strukturu v obojím významu, tak v případě Kalisty ve svém starším příspěvku z konce 20. století Horský ještě píše, že Kalista rozumí strukturu pouze ve smyslu noetickém a nikoliv ontologickém či esencionalistickém. V pozdější práci vydané o více než deset let později již trochu posunul své stanovisko ve směru, že u Kalisty „s jistotou nelze rozhodnout“ ani pro noetickou ani pro esencionalistickou pozici, i když se stále spíše kloní k názoru, že Kalista tendoval k nominalistickému pojetí struktury, myšlenkové struktury doby.⁴⁹³

Podobný interpretační posun vidím, rozumím-li Janu Horskému správně, v otázce, zdali Kalistovi v jeho duchových dějinách šlo o aktérsky uvědomované jednání či o fenomény, jež jsou dobou samotnou a tedy také „jejími“ lidmi neuvědomované. Ve starší stati *Doba, duch doby* Horský píše, že Kalistovi šlo mnohem více než Pekařovi o „dobové vědomí“, později se Horský – alespoň jak se mi jeví – přiklonil k názoru, že v Kalistových duchových dějinách není „konečně alespoň teoreticky odlišováno mezi aktérsky vědomým a z hlediska aktérů podprahovým prvkem“.⁴⁹⁴

Tamtéž, zejména s. 198–200. V tomto příspěvku se Horský vyjadřuje k pojmu struktura v širším ohledu a evropském kontextu. Ze zahraničních historiků si všímá zejména Fernanda Braudela a Maxe Webera.

⁴⁹² Horský s odlišením esencionalistického a nominalistického přístupu pracuje často. Ve vztahu k pojmu struktury srv. J. HORSKÝ, *Struktura*, s. 186–200.

⁴⁹³ Tamtéž, s. 198; J. HORSKÝ, *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním*, s. 123–124.

⁴⁹⁴ J. HORSKÝ, *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním*, s. 123. Starší pojetí srv. J. HORSKÝ, *Doba, duch doby*, in: Týž (ed.), *Kulturní a sociální skutečnost v dějepisném myšlení*, s. 130. Otázka, jaký, můžeme říci, ontologický status struktura (doby, myšlení), respektive duch doby

Skutečnost, že Kalista užíval termín *struktura*, v kombinaci s různými dalšími slovy (*myšlenková struktura*, *struktura doby*, *duchová struktura* a podobně), neznamena, že nám tím ulehčil interpretační námahu. Je nesporné, že tento pojem u Kalisty nenesl pouze jeden jediný význam. Na mnoha místech ani nelze přesně posoudit, co jím Kalista přesně myslel. Přesto se pokusme jej charakterizovat.

Vraťme se k prve uvedenému bodu Horského interpretace Kalisty v ohledu, zdali rozumí dobové myšlenkové struktury doby nominalisticky či spíše esencionalisticky. Omezme se nejprve na metodologické texty Kalistovy. Horský svoji pozdější interpretaci uzavírá s tím, že mnohdy nelze vůbec rozhodnout, na jaké pozici Kalista stojí, že však přeci jen existují jisté indicie, že by Kalista mohl stát na stanovisku nominalistickém. Horský nachází argument ve skutečnosti, že Kalistovy duchové dějiny „na některých místech jeho výkladu stojí jakoby nad paralelními či navzájem se křížícími ‚strukturami‘, kupříkladu nad myšlenkovou

případně analogické termíny mají, je nesporně jedna z důležitých otázek, které si historická metodologie musí klást. Platí to nejen pro pojem struktury, ducha doby a historiky s nimi pracující, nýbrž jde zde vůbec o naše rozumění vnější skutečnosti, respektive o to, jak tuto skutečnost (ve specifickém a historii vlastním případě minulou skutečnost) vnímali historikové, o něž nám jde. Byla pro ně tato skutečnost pouhým součtem jednotlivin – událostí, lidí, situací a podobně, nebo předpokládali existenci obecnějších či širších fenoménů a domnívali se, že skutečnost nelze vyčerpat vypsáním určitého počtu konkrétních a vymezených jevů, jež se v případě historické vědy spíše již odehrály? V jistém ohledu skutečně není od věci používat pojem nominalismus, ovšem nikoliv pouze v jeho novějším slova smyslu, nýbrž s odkazem na jeho středověkou variantu. Klasický spor realistů a nominalistů také nelze sevřít do úzkého rámce uzavřených debat vymezeného okruhu filozofů či teologů, nýbrž jednalo se současně o celkový pohled na svět. Pro historickou metodologii by snad mohlo být obohacující, pokud by dichotomii esencionalistického a nominalistického stanoviska v úzkém metodologickém rámci historické vědy pozvedla do jiné roviny, kde by oba přístupy nahlížela v široké perspektivě našeho porozumění skutečnosti vůbec, našeho vztahování se k ní a vypořádávání se s ní. Podobný posun horizontu by jistě bylo možné užít i na druhý jmenovaný aspekt, totiž otázku, zdali daný historik předpokládá, nyní velmi zjednodušeně řečeno, aktérsky uvědomované či neuvědomované jednání, myšlení. I zde se mohou pohybovat v úzkém rámci historické metodologie a kráčet spíše analytickou cestou. Ovšem i zde by snad stálo za úvahu, jak by vypadalo naše tázání, pokud bychom si otázku položili v širší perspektivě. Respektive mohli bychom se vůbec ptát, v jakých ohledech otázka po dichotomii aktérsky uvědomovaného a neuvědomovaného jednání může být pro naše zamýšlení nad dějinami ještě stále smysluplná a rozvíjející další úvahy. Je to nakonec otázka po člověku samotném.

strukturou doby a strukturou filozofického systému“.⁴⁹⁵ Souhlasím s Janem Horským, že mnohdy skutečně nelze rozhodnout. Domnívám se však, že lze u Kalisty najít obě polohy. Argument paralelnosti struktury filozofického systému a struktury doby, s níž pracuje Horský, platí. Skutečně Kalista počítá s existencí paralelních struktur, respektive na tomto místě bychom mohli klidně použít i jiný termín – kontext, souvislost. Existuje mnoho kontextů, v nichž a z nichž lze vykládat sledovaný pojem, výraz, entitu. Jak píše Kalista, právnímu historikovi jde o pojem vlastnictví v rámci určitého právního systému, historikovi duchových dějin o pojem vlastnictví jako „obecný fenomén dobový“.⁴⁹⁶ Obdobné srovnání platí pro vztah filozofie a duchových dějin atd. Jednoduše řečeno, Kalista rozhodně počítá s tím, že významy pojmů se mění podle kontextu či s ním můžeme říci podle struktury, do jaké je vřadím. Či ještě jinak: určitému pojmu či určitému dějinnému fenoménu mohu adekvátně porozumět jen tehdy, budu-li jej nazírat v rámci jeho „okolí“, ať již je jím dobový filozofický, právní či jiný systém nebo v limitním případě doba samotná a její základní tendence (jež zajímají duchové dějiny).

Podobné pochopení struktury bych ovšem ještě nenazval metodologickým nominalismem, obzvláště mám-li na mysli postavy typu Maxe Webera. Takovému nominalismu by se více blížila jiná poloha, kterou lze u Kalisty najít, která je ovšem mnohem méně častá. Setkáme se s ní například v pasážích kapitoly *O „jediném dění“, periodizaci a hodnocení v Cestách historických*. Myšlenkové struktury „vývoj husitského hnutí po skončení bouří husitských“ či „počátky humanismu v zemích českých“ v uvedené partii Kalistova textu skutečně představují cosi neskutečného, co se v empiricky udané minulosti nevyskytovalo. Kalista uvedené struktury uvozuje slovy o „apriorní představě“ historika, s níž přistupuje ke své práci.⁴⁹⁷ V tomto případě bych navrhoval vykládat Kalistovo historické myšlení jako nominalistické či noetické, pokud bychom užili termíny, s nimiž pracuje při interpretaci Kalisty Jan Horský. Weberův ideální typ se

⁴⁹⁵ J. HORSKÝ, *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním*, s. 123.

⁴⁹⁶ Z. KALISTA, *CHM, DD*, s. 203.

⁴⁹⁷ „Rok třeba 1458 bude se nám jevit jinak svým významem a svou hodnotou, budeme-li jej posuzovat v myšlenkové struktuře, kterou bychom snad slovně označili jako ‚vývoj husitského hnutí po skončení bouří husitských‘, a budeme-li jej sledovat v strukturálním celku třeba ‚počátků humanismu v zemích českých‘.“ TÝŽ, *CHM, CH*, s. 147. K myšlenkovým strukturám v tomto druhém významu srv. tamtéž, zejména s. 145–150.

v reálné skutečnosti také nikdy nevyskytuje. Je vpravdě konstruktem napomáhající nám se v empirické (historické) realitě teprve vyznat a porozumět jí. Myšlenková struktura u Kalisty by takovému pojetí byla blízko pouze v onom druhém významu („počátky humanismu v zemích českých“...).

Pokud však Kalistův nominalismus budeme hledat i v prve uvedeném významu (kontexty, dobové „okolí“, v nichž je konkrétní jev zapuštěn), pak ovšem nelze přirovnávat nominalismus Kalistův a kupříkladu nominalismus weberovský. V mnoha partiích svých teoretických textů, hovoří-li o struktuře, mívá Kalista na mysli již něco, co není pouhým pomocným konstruktem. Zde jsou pak výrazy „myšlenková struktura“, „duchová struktura“, „struktura doby“ ad. v podstatě synonymní. Sem spadají kupříkladu pasáže, v nichž Kalista vykládá pojem svobody: „*A přece – jak jinak jeví se svoboda v duchových souvislostech třeba XIV. století – mohli bychom říci: v myšlenkové, duchové struktuře XIV. století – a jak jinak opět vyhlíží v duchových souvislostech (duchové struktuře) věku osvěcenského!*“⁴⁹⁸ Když pak Kalista shrnuje, že „není pojmu a představy v myšlení lidském, jejíž obecná tvářnost, sdílená současníky téhož století – i pokoleními věky si vzdálenými – by se neproměnila jsouc zasazena do jiného prostředí dobového, do jiné myšlenkové struktury, do jiného duchového okolí“,⁴⁹⁹ nemá již na mysli myšlenkovou strukturu ve smyslu pomocného historikova konstruktů, jeho „apriorní představu“ typu „počátky humanismu v českých zemích“. Je to zřejmé z dalšího příkladu, s nímž Kalista přichází. Tentokrát jde o téma, oblíbené i v jeho barokistických studiích, totiž naše vnímání Boha (případně speciálně Boha–Syna) a jeho proměny v průběhu dějin. Zde *duchová struktura, myšlenková struktura* evidentně znamená prostě obecný charakter víry a zbožnosti člověka sledované doby, který nám umožňuje správně vyložit význam pojmu Boha, jak jej užíval třeba barokní člověk.

Je také třeba dodat, jaký byl vlastně jeden z klíčových předmětů duchových dějin v koncepci Zdeňka Kalisty: „*A dějiny duchové [...] jako k předmětu svému táhnou se právě k proměnám těm, kterými duch lidský, tj. jeho postižitelné projevy: představy, pojmy, myšlenky procházejí v rozličných dobových [...] prostředích, k proměnám, jež nadcházejí v těchto projevech působením duchových struktur je obklopujících. Postihnout, jak se různé jednotlivé projevy*

⁴⁹⁸ TÝŽ, *CHM, DD*, s. 196. Srv. také TÝŽ, *Časopis pro dějiny duchové*, s. 123.

⁴⁹⁹ TÝŽ, *CHM, DD*, s. 198.

*lidského ducha podle historické půdy, do níž jsou zasazeny a ze které čerpají svoje životadárné síly, jaké nové tvárnosti – ve vlastním slova smyslu historické – nabývají souvislostmi, ve kterých se ocitly v té či oné době (i když se jejich podstata nemění), to je úkolem duchových dějin.*⁵⁰⁰ Duchové struktury obklopující projevy lidského ducha, o něž nám má v duchových dějinách jít zejména, jsou zde míněny – uijeme-li terminologie Jana Horského – ontologicky či esencionalisticky, rozumím-li správně. Jsou něčím, co reálně existuje. Což samozřejmě neznamená, že jsou postižitelné smysly (ontologie neznamená sensualismus, jinými slovy esence věci není redukovatelná – nejsme-li právě sensualisty – na vlastnost věci být smysly postižitelnou).

Jan Horský upozorňuje na nutnost u Kalisty rozlišovat mezi *myšlenkovou strukturou* (nástroj poznání) a *duchem doby* (reálná entita). V novějším textu pak u interpretace Kalisty pracuje s termínem *myšlenková struktura doby*, kterou dále nediferencuje a ptá se, zdali ji chápat *noeticky* či *ontologicky*.⁵⁰¹ Souhlasil bych s ním tehdy, pokud k *duchu doby* dosadíme ještě další výrazy jako *dobové prostředí*, *duchové okolí* a nakonec také *myšlenkovou strukturu doby* a pokud nominalistickému výkladu vyhradíme pouze vybrané pasáže, a to zejména z *Cest historikových*. Vyjma těchto vybraných míst, kde pro něj *myšlenková struktura* znamená skutečně pomocný „nereálný“ nástroj historikova z-vládání minulé reality, hlavní intence jeho duchových dějin nemíří tímto směrem. Ukazuje se to zřetelně na nemetodologických dílech Kalistových. Ať již jde o Karla IV., Zdislavu z Lemberka, Marii Elektu i další postavy, vždy je, jejich myšlenky, představy, pojmy Kalista vykládá tak, že vychází povětšinou z „dobového okolí“ jim současného či předcházejícího, jež ovšem nechápe jako nějaké pomocné noetické myšlenkové konstrukty, nýbrž jako reálné dobové tendence, rysy, představy.

Jak by si nakonec stál František Kutnar a jeho historický strukturalismus vůči Kalistovým duchovým dějinám? Výše jsme jednak nastínili některé obrysy Kutnarovy metodologie a také se podrobněji dotkli otázky, co znamenal pro

⁵⁰⁰ Tamtéž, s. 199. Srv. také Z. KALISTA, *Časopis pro dějiny duchové*, s. 122–123.

⁵⁰¹ J. HORSKÝ, *Struktura*, s. 199; J. HORSKÝ, *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním*, s. 123–124.

Kalistu pojem *struktura*. Máme-li se nyní pokusit srovnat obě svébytné pogollovské dějepisné koncepce, začal bych nejprve u tohoto pojmu.

Mohlo by být zrádné nechat se unést tímtež výrazem vyskytující se u obou historiků. Nevím, zdali to bylo přímo Kalistovo užívání výrazu *struktura*, co vedlo Kutnara podle mého názoru k nesprávnému přílišnému přiblížení Kalistovy metodologie vlastnímu strukturálnímu přístupu. Tato Kutnarova teze je patrná jak z již výše citované pasáže, kde Kutnar hovoří o statice a dynamice faktu a kde o Kalistovi píše, že se tu „dostává až k novodobé strukturální představě sociální skutečnosti a dynamické proměně její skladby“, tak z další pasáže: „*Kalista jako historik baroka pojal a pochopil ho především jako sociálně psychologický a sociálně politický jev, jako určitý strukturální celek, vnitřně učeněný a proměnný co do času, prostoru, sociálních skupin i jedinců.*“⁵⁰² V prvním citátu se Kutnar vyjadřoval ke Kalistově obecné představě o historii, ve druhém již hodnotí specifickou a hlavní doménu Kalistova badatelského zájmu, totiž dobu barokní. Ač Kutnar na jiných místech píše o jeho metodologii jakožto o velmi subjektivistické koncepci, přesto jak ji vcelku, tak Kalistovo barokní bádání charakterizuje výroky, jež zřetelně evokují strukturalistický přístup.

Kalistou užívaný termín *struktura* nelze jednoduše přirovnávat ke Kutnarově struktuře. Za prvé Kalista neprecizoval ve svých teoretických pracích tento pojem natolik, aby nám umožnil jeho podrobnější rozbor. Za druhé z Kalistových teoretických textů a zejména z jeho nemetodologických prací nelze vyčíst to, co je pro strukturalistický koncept klíčové, totiž že máme před sebou určitou realitu, která je strukturovaná, tedy která je složená z jistých prvků navzájem provázaných vazbami a že výsledný celek je dán povahou těchto prvků a vazeb mezi nimi.

Nepřevoditelnost obou koncepcí vysvítá z některých interpretací, jichž jsme se dotkli již výše. Jan Horský jejich vzdálenost vyjadřuje mimo jiné prostřednictvím rozlišení dvou přístupů v historické práci. Na jedné straně *racionálně-analytický*, kam řadí Kutnara, na straně druhé cestu spíše *intuitivně-iracionální*, po níž často kráčel Kalista. Diferenciace historiografie v podání Zdeňka Beneše na *scientistní* a *rozumějící* dějepis vykazuje některé shodné rysy. Obě rozlišení v sobě skrývají poukaz na proslulou historiografickou dichotomii,

⁵⁰² F. KUTNAR, *Myšlenkový profil historika Zdeňka Kalisty*, s. 64. Předchozí citát srv. tamtéž, s. 59.

totiž na pojmovou dvojici *vysvětlovat-rozumět*. Zdeněk Beneš, jak již bylo řečeno, řadí Kutnara do proudu jím definované scientistní historiografie.⁵⁰³ V tomto smyslu vidí Beneš Kutnara skutečně na opačném pólu, než kde se dle něj nachází Kalista a proud rozumějící historiografie. Zdeněk Beneš ve svém chápání rozumějící historiografie odkazuje na Jaroslavu Peškovou, která ve své knize *Role vědomí v dějinách a jiné eseje* vůči sobě vymezila rozumějící a namísto strukturalistické tentokrát pozitivistickou historii.⁵⁰⁴

Pešková na rozumějící historii (pohled koncentruje na Wilhelma Diltheye) správně vyzdvihuje jako podstatný diferencující význak fakt, že naše rozumění je podmíněné tím, že jak ten, kdo chce porozumět, tak druhá strana, tedy ten, komu chceme porozumět, jsou oba dějinného charakteru, oba jsou „skladebným článkem dějinné skutečnosti“. Člověk tak „není ‚případem‘ obecné kauzální zákonitosti, je ‚průsečíkem‘ bytostného celku, vnitřně artikulovaného, kde vše jednotlivé má význam aspektu tohoto celku.“⁵⁰⁵ Stejně tak bychom mohli říci, že ani událost zde není chápána jako pouhý člen v řadě událostí lineárního (kauzálního) běhu dějin, nýbrž spíše jako „aspekt“, v němž se vyjadřuje „celek“ a v němž lze onen celek také zachytit.

Pešková s Benešem postihli skutečně jeden z podstatných momentů rozumějící historiografie, přidržíme-li se jimi užívané terminologie, který zároveň platí také pro Kalistu. Jeho duchové dějiny opravdu vybočují z linie tradičního genetického dějepisu, budeme-li mu zde rozumět jako takovému historickému myšlení, které základní pilíř své stavby vkládá do předpokladu existence určité vývojové linie v dějinách a historický fakt, událost, člověka i širší celky vykládá vždy jako výsledek určitých předcházejících jevů. Z toho důvodu je výraz *genetický* snad na místě, jelikož se sleduje primárně a především vznik, geneze historických fenoménů během času (diachronně). Obvykle si pak takovou genezi představujeme jako kauzální spojitost, tedy vztah příčina-následek. Existují však i jiné možnosti, kupříkladu teleologické pojetí, kdy je spojení mezi jevy stavěno na účelu.⁵⁰⁶

⁵⁰³ Z. BENEŠ, *Zdeněk Kalista a česká rozumějící historiografie*, s. 6.

⁵⁰⁴ Jaroslava PEŠKOVÁ, *Role vědomí v dějinách a jiné eseje*, Praha 1997, s. 23–26.

⁵⁰⁵ Tamtéž, s. 23.

⁵⁰⁶ Dichotomie kauzality a teleologie byla v historické vědě dosti frekventovaným tématem. K pravidlům kauzálních výpovědí podrobně srv. Chris LORENZ, *Konstruktion der*

Z této linie však vybočuje i František Kutnar. Na principiální odlišnost kauzálního výkladu a Kutnarova strukturálního, respektive funkcionálního vysvětlování upozornil Zdeněk Beneš.⁵⁰⁷ Přirozeně ani jeden z nich se nevyhne místům, kde způsob líčení odpovídá formální struktuře příčina-následek. Podstatné je však základní ladění a v něm Kalista i Kutnar neodpovídají charakteru kauzálního výkladu. Souvisí to vůbec s obecným rozvrhem jejich historických metodologií. Oba problematizují status, můžeme-li takto zjednodušit, „klasických“ historických faktů, jak se vůči nim počala vymezovat v podobné době kupříkladu francouzská annalistická historiografie. Kalista i Kutnar se ptají po tom, co je to vlastně historický fakt a jak je tento fakt konstituován. Pro oba je společné, že akcentují nutnost propojovat rozmanité sféry skutečnosti, jež mimo jiné představují také jedno z kritérií tříbení jednotlivých historiografických subdisciplín (sociální dějiny, hospodářské dějiny, kulturní dějiny, právní historie atd.), i když u Kutnara vystupuje jako primární důraz na společenskou oblast a v tomto smyslu je také Kutnar řazen do sociální historie.⁵⁰⁸ Pro oba platí pokládání specifické váhy na studium nejrozmanitějších podmínek historického zjevu, a to nikoliv jen (a primárně) v diachronním smyslu, což by mohlo evokovat námitku, že by se přeci jen mohlo jednat o kauzálně genetický výklad, nýbrž také v synchronním ohledu.

Ukazuje se to například u Kalistova důrazu na pojem doby a přímo též na problému proměn jednotlivých dob, respektive na problému vysvětlení přechodu jedné doby do jiné, což je jedna ze slabin nejen v Kalistově metodologické koncepci, ale i v tradici německé *Geistesgeschichte*. Ale podobný akcent najdeme také u Kutnara. Neznamená to, že by Kutnar ale i Kalista popírali dějinnou změnu. Naopak, oba dva nezapomínají zmínit, že je důležité postihnout proměny, ať již dobových pojmů, představ či v Kutnarově duchu řečeno proměny jednotlivých prvků tvořících strukturu studovaného historického faktu. Charakter líčení pak ovšem vypadá obvykle tak, že Kutnar detekuje prvky struktury vybraného historického faktu. Konstatuje roli, funkci, kterou plní na konstituci

Vergangenheit. Eine Einführung in die Geschichtstheorie, Köln–Weimar–Wien 1997, zejména s. 189–284.

⁵⁰⁷ Z. BENEŠ, *Historiografický strukturalismus Františka Kutnara*, s. 154.

⁵⁰⁸ I on však bere v potaz jiné kontexty než jen společenský. Srv. F. KUTNAR, *K otázce struktury historického faktu*, s. 31.

celkové podoby faktu. Změní-li se podoba a role prvku vůči celku (například během vývoje plátenické výroby, což je pro Kutnara ukázkový historický fakt), je pak třeba opět zkoumat, jakou novou funkci vůči celku plní. Ne že by tedy v dějinách nedocházelo k proměnám, pohled je však zaostřován na zkoumání, jaké prvky a jak tvoří mnou sledovanou strukturu, jež sama o sobě není dějinným vývojem kupříkladu v duchu romantické historiografie.

Uvedme některé příklady z vlastních Kutnarových textů. Pro Kutnara znamená historický fakt třeba vlastenectví.⁵⁰⁹ Dílčími fakty je vlastenectví u Kosmy, Husa, Komenského atd. U těchto dílčích fakt se pak strukturální historik zabývá mimo jiné „povahou a kvalitou jejich vztahu a vazby k vlasti, jazyku, kultuře, národu, k jednotlivým sociálním vrstvám, ke státu, církvi, k cizině a podobně“. Následuje důležitá pasáž: „*Je třeba vymezit, co v těchto jednotlivých znacích a vztazích je společné, co je zvláštní, co se v nich pod tlakem hospodářsko-sociální a politicko-kulturní situace proměnilo, co zesílilo a co osláblo, které znaky či vztahy byly za dané situace dominantní, které a proč se vytratily nebo byly funkčně nahrazeny jinými. Objeví se i potřeba analyzovat v jeho struktuře i jednotlivý komponent, jako je vlast, pospolitost území, jazyka a kultury, představa státu, vztah k lidstvu a podobně.*“⁵¹⁰ Jako prvky tvořící strukturu v tomto případě vlastenectví, případně nižší strukturu – vlastenectví u Kosmy a podobně –, vystupují mimo jiné vazba k vlasti, jazyku, kultuře atd. (pro dílčí strukturu je to vztaženo ke konkrétnímu mysliteli). Ovšem takovým prvkem je také „hospodářsko-sociální a politicko-kulturní situace“, jak o ní Kutnar píše. Na této pasáži se pěkně ukazuje, že ani z Kutnarova myšlení prostě nelze eliminovat kauzalitu, pokud ji nyní chápu v nejhrušším slova smyslu tak, že jistý jev má své jisté příčiny, které nějakým způsobem působí, že ten jev je takový, jaký je. Zde je to patrné na výrazu „pod tlakem“. Citovaný text však zřetelně ukazuje na autorovo hlavní myšlenkové směřování. Studujme jednotlivé prvky struktury („znaky a vztahy“), které byly podstatné a dodejme – jaké funkce plnily.

V *Obrozeneckém nacionalismu*, když rozlišuje vlastenectví, respektive nacionalismus doby obrození a dob předcházejících, zaostřuje Kutnar zase pohled zejména na to, v čem jsou odlišné, případně jaké prvky plnily jakou funkci vůči obecné struktuře. Tak například pocit vlastní méněcennosti českého národa

⁵⁰⁹ F. KUTNAR, *K otázce struktury historického faktu*, s. 29–30.

⁵¹⁰ Tamtéž, s. 30.

jakožto prvek strukturního historického faktu vlastenectví (či obrozenecké vlastenectví) plnil tu funkci, že se jej tento národ snažil překonat za pomoci „historismu“, jenž je specifickým rysem českého obrozeneckého nacionalismu i vlastenectví již v době tereziánské.⁵¹¹ Méně časté je již zkoumání, co konkrétně působilo proměny jednotlivých prvků struktury, jejíž změny během doby sledují. Zdeněk Beneš lapidárně shrnuje, že zatímco genetický dějepis stavěl na kauzálním vztahu ve smyslu, jaká příčina přímo způsobila jaký účinek, Kutnar se táže po funkci, jakou plnil prvek vůči strukturám, do nichž náležel a s odvoláním na Mukařovského dodává, že strukturalistický výklad obecně se varuje toho, aby kladl vztah příčinnosti jakožto přímého „automatického“ působení.⁵¹²

Stejně jako Kutnar také Kalista počítá s širokou podmíněností historického faktu. Předpokládá vzájemné prolínání rozmanitých oblastí skutečnosti (hospodářství, náboženství, myšlení atd.). Podstatná odlišnost je však mezi nimi jednak v tom, že Kalista nepostupuje tak analyticky a systematicky, jako Kutnar. Jednak pro něj podmíněnost faktu a vzájemná provázanost různých sfér reality neznamenala současně, že jsou strukturálního charakteru. Jistě je případná námitka, že strukturalismus v historické vědě obvykle není tak důkladně propracován jako ve filozofii a že se tedy můžeme ptát, zdali v ní struktura představuje skutečně tak svébytný fenomén, jak je někdy interpretována. V našem zkoumání vztahu Kalistovy a Kutnarovy koncepce se jako nosný může ukazovat horizont vztahu jednotlivé-obecné. Zatímco v Kutnarově strukturalistické koncepci – zobecníme-li – jsou prvky struktury pro samotnou existenci této struktury nezbytné, v Kalistových duchových dějinách je struktura doby, doba, duch doby mnohem nezávislejší na jednotlivých fenoménech v ní se nacházejících. Akcent Kalistových duchových dějin míří směrem k obecné době, od níž a na jejímž základě chce porozumět jednotlivému fenoménu.⁵¹³ Totéž je vyjádřeno v Kalistově konceptu tří stádií práce historika dějin duchových. Zatímco třetí stádium – „slovesné ztvárnění poznatku“ – Kalista (před jazykovým

⁵¹¹ František KUTNAR, *Obrozenecký nacionalismus*, Praha 1940, s. 9.

⁵¹² Z. BENEŠ, *Historiografický strukturalismus Františka Kutnara*, s. 154.

⁵¹³ „Postihnout, jak se různí jednotlivé projevy lidského ducha podle historické půdy, do níž jsou zasazeny a ze které čerpají svoje životadárné sly, jaké nové tvářnosti – ve vlastním slova smyslu historické – nabývají souvislostmi, ve kterých se ocitly v té či oné době (i když se jejich podstata nemění), to je úkolem duchových dějin.“ Z. KALISTA, *CHM, DD*, s. 199.

obratem) ještě neproblematizuje, pro duchové dějiny vidí jako důležitá první dvě stádia. V prvním historik dějin duchových studuje proces utváření představ, myšlenek. Ve druhé a klíčové fázi – „oživování historického faktu“ – duchový historik včleňuje sledovaný fenomén do celku (struktury) doby.⁵¹⁴

Kalistovo zdůraznění porozumění tomu obecnému, době, od níž se máme teprve odrazit k pochopení jedinečnému, člověku, konkrétnímu fenoménu se projevuje v základní intenci mnoha jeho děl (*Karel IV.*, *Blahoslavená Zdislava z Lemberka*, *Ctihodná Marie Elekta*...). Pokud bych měl hrubě zjednodušit: pokud by neexistovala Zdislava z Lemberka, na tehdejší době to nic nezmění. Opačně pokud by neexistovala tehdejší doba (její svébytný charakter), nebyla by ani Zdislava taková, jaká byla. Na druhé straně pokud by u Kutnara chyběl některý z konstitutivních prvků struktury, nebyla by ani struktura.

Soustředili jsme v této kapitole pozornost na několik českých historiků, kteří se vyjádřili rovněž k otázkám historické teorie a metodologie a jejichž úvahy nad povahou historikovy práce buď byly v některých polohách blízké Kalistovým duchovým dějinám či je pomohly určitým způsobem lépe vykreslit, charakterizovat a zasadit do širšího rámce vývoje tehdejší české historiografie. Během této komparace, ale nakonec již dříve při zařazení duchových dějin do pojmové sítě příbuzných historiografických směrů nikoliv pouze českého okruhu a při hledání kořenů, z nichž duchové dějiny čerpaly svoji inspiraci, jsme narazili na určitá místa, respektive významné myšlenkové premisy, s nimiž duchové dějiny ať již explicitně a vědomě či latentně počítají, které jsou pro ně důležité, jež však na druhou stranu mohou představovat slabá místa duchových dějin a jejich metodologické páteře. V následující kapitole ještě předtím, než pohlédneme na aktuální stav duchových dějin v současné historiografii, se zaměříme na dvě pro duchové dějiny extrémně důležité, ba přímo klíčové otázky, které by měly být v souvislosti s analýzou jejich metodologického rozvrhu tematizovány. První z nich bude teze existence souvztažnosti různorodých fenoménů v rámci jedné doby, druhá se bude dotýkat problému vývoje a proměn dob, epoch, historických stádií během vývoje dějin.

⁵¹⁴ Tamtéž, s. 222–224.

6. Kritika duchových dějin

6.1 Souvztažnost různorodých fenoménů v rámci jedné doby

Klíčový pilíř, na němž jsou duchové dějiny vystavěny, lze podle mého názoru spatřovat v předpokladu existence podstatných vazeb, analogií mezi zdánlivě více či méně různorodými oblastmi skutečnosti, mezi fenomény, jež na první pohled nevykazují nějakou podobnost, natožpak aby poukazovaly na nějakého jim společného ducha, ducha doby. Duchové dějiny, ač samy představují proud dosti široký a mnohdy nestejně chápaný, však našly v tomto předpokladu určitý jim společný a navýsost důležitý rys.

Jak jsem se snažil ukázat výše, v případě Kalisty by kritika jeho koncepce duchových dějin měla mířit především právě na tvrzení, že takové podstatné analogie, souvztažnosti existují a na to, jakým způsobem s nimi Kalista pracuje a prokazuje jejich platnost. Nakonec otázka takové souvztažnosti souvisí vůbec s dalším klíčovým pojmem duchových dějin, s pojmem doby, ducha doby. Krystalicky to vyjádřil Erwin Panofsky: člením-li historii na určité periody, předpokládám-li určitou jednotu těchto period či epoch a nechci-li zůstat pouze u jejich tvrzení, musím plausibilně takovou jednotu prokázat. Dle Panofského takovým průkazem či chcete-li důkazem je, jak jsme již naznačili ve třetí kapitole této práce, nalezení *vnitřních analogií (intrinsic analogies)* mezi zdánlivě disparátními jevy.⁵¹⁵ Pokud přijmeme toto Panofského stanovisko, lze pak říci, že na zdaru či nezdaru prokázání takové souvztažnosti tak ve velké míře závisí vůbec celý podnik duchových dějin. Neobhájím-li před kritikem vnitřní souvislost rozmanitých fenoménů a sfér skutečnosti, neudržím před ním ani tezi existence určitých v sobě uzavřených, svým způsobem jednotných epoch. Bylo by to možné

⁵¹⁵ E. PANOFSKY, *Gothic architecture and scholasticism*, s. 1.

pouze ve chvíli, pokud bychom našli jiný způsob, jak takovou jednotu dokázat, aniž bychom současně neupadli v podezření z možno říci metafyzického přístupu k dějinám.

Duchové dějiny stejně jako jakýkoliv jiný historiografický směr musejí být ostražité na to, co vložil do vínku české moderní historiografie Jaroslav Goll, když varoval historickou vědu, aby si držela patřičný odstup od filozofie dějin.⁵¹⁶ Komunikace mezi nimi by neměla být pozastavena zcela, ale historie by se nikdy neměla přiblížit filozofii dějin v tom smyslu, že by kladla do dějin jistý celkový plán a že by jej do nich kladla v Gollově představě svým způsobem apriorně. Dějepisectví by mělo být vždy spojeno pevně s empirickými, konkrétními, jednotlivými fakty. Tuto devízu mu přiřkl již Aristotelés ve své *Poetice*, ač to bylo v trochu nelichotivém světle: „[...] úkolem básníka není líčit to, co se skutečně stalo, nýbrž to, co by se stát mohlo a co je možné podle pravděpodobnosti nebo s nutností. Dějepisec a básník se totiž od sebe neliší tím, že jeden vypráví ve verších a druhý v próze; vždyť i Hérodotovo dílo by se mohlo převést do veršů a bylo by ve verších dějepisným pojednáním stejně jako bez nich. Liší se však od sebe tím, že jeden vypráví, co se stalo, kdežto druhý, jaké věci se stát mohly. Proto je básnictví filozofičtější a závažnější než dějepisectví. Básnictví totiž líčí spíše to, co je obecné, kdežto dějepisectví jednotlivé případy. Obecným zde míním to, co člověk určitých vlastností pravděpodobně nebo nutně říká či dělá [...] Jednotlivými případy míním to, co například Alkibiadés skutečně učinil nebo co se mu stalo.“⁵¹⁷

Nejen že citovaná pasáž spojuje dějepisectví s konkrétními jevy, jež se skutečně odehrály, ale odkrývá i jisté problematické rysy duchových dějin, jež nás zde zajímají. Aristotelés přiřknul dějepisectví poznání jednotlivostí, kdežto poznání obecného spojuje spíše s básnictvím, ač je jasné, že se o skutečné vědění nejedná. Obsah skutečného vědění má dle Aristotela, velmi stručně řečeno, platit vždy nebo zpravidla.⁵¹⁸ Poznání jednotlivého či nahodilého tak pro Aristotela nemůže zakládat vědu.⁵¹⁹ Skutečné vědění je současně vždy poznáním počátků,

⁵¹⁶ J. GOLL, *Dějiny a dějepis*, s. 95.

⁵¹⁷ ARISTOTELÉS, *Poet.* II, 7, 1451b.

⁵¹⁸ ARISTOTELÉS, *Anal. post.* I, 2, 71b.

⁵¹⁹ ARISTOTELÉS, *Met.* VI, 2, 1026b.

podstat a příčin.⁵²⁰ Neblahý závěr o dějepisectví lze vyvodit také z Aristotelova známého rozlišení vědění *hoti* (že) vycházejícího z prosté skutečnosti, tedy z toho, že se něco děje či stalo, a vůči němu vědění vyššího řádu, vědění *dioti* (proč), tedy znalosti příčin.⁵²¹ Aristotelés tak dějepisectví nemůže z principu zařadit mezi vědy, poněvadž je chápe tak, že poznává právě pouze „že“ se něco stalo, aniž by se současně dotazovalo „proč“ se tak stalo. Neptá se po příčinách, zajímá je to jednotlivé, nikoliv obecné podstaty, příčiny a počátky. Z téhož důvodu rozumí Aristotelés dějepisectví ve srovnání s básnictvím z hlediska úrovně vědění, síly poznání jako čemusi méně hodnotnému.

Duchové dějiny jakožto jedna z větví dějepisectví by v Aristotelově duchu měly dbát na to, aby paradoxně nebyly onou nejpřísnější vědou, deduktivně budovaným systémem vycházejícím z předem stanovených a dále již nedokazovaných axiómat (nutno připomenout, že ne pro všechny vědy Aristotelés předpokládal stejnou míru přísného deduktivního vyvozování⁵²²). Duchové dějiny stejně jako dějepisectví vůbec by měly být podstatným způsobem *napojeny na skutečnost*. Konkrétní, jedinečná, „skutečností“ fakta by měla být pevnou základnou, o niž by se duchové dějiny i dějepisectví jako takové měly opírat. Podíl apriorních prvků a deduktivního vyvozování by neměl být příliš veliký. Jistěže se nelze dedukci vyhnout, stejně jako Aristotelés ve svém rozvrhu vědy počítá i s induktivním postupem. Vztaženo na námi nastolenou otázku, duchové dějiny by měly prokázat, že souvztažnost různorodých fenoménů, že jimi nacházené *vnitřní analogie* nestojí na vodě, že nejsou výsledkem čistě deduktivního vyvození z určité předem stanovené premisy, axiómatu. Sice tímto již nebudou splňovat aristotelské nároky kladené na „skutečné“ vědy, ovšem zároveň tím dostojí rovněž aristotelskému charakterizování i obecně sdílené představě, že historická věda přese všechny moderní, respektive postmoderní proměny přeci jen má být podstatným způsobem vztažena ke zkušenosti a na ní do velké míry stavět. Duchové dějiny by tedy měly ukázat, že jejich teze podstatné souvztažnosti různorodých dobových fenoménů je ve velké míře opřena o induktivní, na dějinné empirii založený postup. Neznamená to, že by deduktivní vyvozování mělo být vyloučeno zcela, ovšem rozhodně by argumentace neměla

⁵²⁰ ARISTOTELÉS, *Anal. post.* I, 2, 71b.; *Anal. post.* I, 3, 72b; *Anal. post.* II, 2, 90a.

⁵²¹ ARISTOTELÉS, *Anal. post.* I, 13, 78a; *Anal. post.* I, 2, 71b. Srv. také TÝŽ, *Met.* I, 3, 983a.

⁵²² Srv. ARISTOTELÉS, *Eth. Nic.* I, 1, 1094b.

být omezena pouze na ně. Tedy kupříkladu ve smyslu, že bychom nejprve stanovili axióm, že existuje určitý duch barokní doby, a z něj posléze dedukovali určité vnitřní spojitosti mezi různorodými sférami (dějinné) skutečnosti.

Panofsky, jak bylo poukázáno výše, takový deduktivní postup – je-li naším cílem obhájit metodu duchových dějin – explicitně odmítá a tvrdí opak: začněme u detekování vnitřních spojitostí (analogií) a objevíme-li je, pak teprve si můžeme dovolit tvrdit existenci ducha určité doby, respektive, méně romanticky vyjádřeno, prostě jistou bytostnou jednotu sledované epochy, kulturní kód. Panofského nadmíru pozoruhodné dílo *Gotická architektura a scholastika* (1951) zamýšlí ukázat, že to možné je. Již výše v podkapitole „Duchové dějiny, intelektuální dějiny a Geistesgeschichte ve vztahu k dějinám umění: Případová studie“ jsme se podrobně zabývali obsahem tohoto díla. Můžeme se tedy pokusit přímo o zhodnocení, zdali se Panofskému podařilo plausibilně prokázat dotazované *vnitřní analogie*.

Nejprve ještě připomeňme, že Panofsky zdůraznil, že mu nejde o pouhé paralely (*mere parallelism*) mezi různými řády jevů, nýbrž skutečně o vnitřní spojitost (*connection*) gotické architektury a scholastiky.⁵²³ Mezi oběma řády skutečnosti existuje, jak píše Panofsky, kauzální spojení (*cause-and-effect relation*), které se však neomezuje na pouhé přímé působení jedné osoby na druhou. Jakýsi střední člen umožňující Panofskému převoditelnost jednoho řádu skutečnosti na jiný (podobně jako střední člen vyžaduje také Aristotelova sylogistika) představuje klíčový pojem *mental habit, duševní stav*.⁵²⁴ Mezi tyto obvykle neuvědomované principy Panofsky řadí, jak jsme viděli, například princip *manifestatio, touhu po objasnění (postulate of clarification for clarification's sake)*. A právě tu se dostáváme dle mého názoru k jádru věci. Panofského metoda stojí a padá s tím, do jaké míry se mu podaří tento střední člen či jinými slovy převodník mezi odlišnými, různorodými řády skutečnosti věrohodně prokázat. Lze se také jistě ptát, co má znamenat věrohodné prokázání. Zde můžeme mít na mysli jednak nejsilnější variantu ve smyslu: prokázat se má, že tomu tak skutečně (rankovsky) bylo, že onen převodník či svorník skutečně

⁵²³ E. PANOFSKY, *Gothic Architecture and Scholasticism*, s. 20–21.

⁵²⁴ K tomuto pojmu v pojetí Panofského podrobněji v této práci srv. podkapitoliu „Dějiny mentalit“ a „Duchové dějiny, intelektuální dějiny a Geistesgeschichte ve vztahu k dějinám umění: Případová studie“.

existoval (jistěže ne v tomto případě jako věc fyzická, nýbrž duchovní, třeba neuvědomovaná, ale přesto reálná). Ovšem, pokud bychom se nechali inspirovat některými postmoderními posuny v dějepisectví, by podoba otázky mohla vypadat ještě trochu jinak: Význam a smysl Panofského metody se ukáže podle toho, zdali před námi historik rozvine takové obrazy dějin, jež pro nás budou představovat důležité obohacení, aniž bychom nutně stejným způsobem po autorovi požadovali, aby nám dokázal, že takové obrazy dějin odpovídají onomu příznačnému rankovskému „wie es eigentlich gewesen“. Odkryje-li nám cosi, co považujeme za pozoruhodné, zajímavé, co nám otevřelo horizonty dosud netušené, pak uspěl. Mnohým může takto postavená otázka připadat – a jistě v mnohém ohledu také právem – jako heretická. Přesto, jak se domnívám, je alespoň zčásti ospravedlněna vývojem historické vědy zejména ve druhé polovině 20. století, kdy byla stále více dotazována a zpochybňována vůbec samotná možnost historika dobrat se poznání „skutečné minulosti“ právě v onom rankovském duchu „jak to skutečně bylo“.

Jak by tedy vypadala odpověď na výše předestřenou dvojí podobu otázek? Zůstaňme u principu *manifestatio* představujícího jeden z příkladů onoho příslovečného středního členu a klíčového svorníku stavby Panofského metody. Empirickou základnou je Panofskému na straně scholastického myšlení struktura scholastických summ. Jejich přísné formální uspořádání do hierarchizovaných, přesně stanovených a stále se opakujících homologických částí, podčástí atd. (partes, membra, quaestiones, articuli) lze jistě empiricky dokázat. Stejně tak v případě architektury žebrová klenba *skutečně* zaklenuje tímž způsobem, homologicky celý prostor katedrály, všechny její části a prostory. Zde však samozřejmost končí. Následující krok myšlenkového postupu by se mohl jevit jako skok: přísně schematizovaná a formalizovaná podoba scholastických summ stejně jako homologické zaklenují prostoru gotické katedrály jsou výrazem tehdejšího dobového principu *manifestatio*. Jak k tomu Panofsky došel? Na čem zde zakládá svoji argumentaci? Panofsky dává jistou odpověď: v představách scholastického myšlení té doby má být víra *manifestována* pomocí rozumu. Pak by i sám rozum měl být jasný a zřetelný, měl by se projevovat jako kompletní. Proto scholastika tolik dbala na přesné systematické uspořádání summ a architekti (u ní inspirovaní) na totožné zaklenují prostoru.

Je zřejmé, že se jedná o dosti složitou myšlenkovou konstrukci. Empirická základna je zjevná, další konstrukce vnitřních vazeb, spojitostí a jejich vyargumentování však již rozhodně očividné nejsou a najde se jistě mnoho kritiků odmítajících je. Doplňme však: dokazování je jistě problematické, ale existuje. Nejedná se o pouhé konstatování. Empiricky prokázat *touhu po objasnění*, dokázat její skutečnou existenci tak, jako se například dokazuje existence bitvy na Bílé hoře, je jistě nemožné. Ovšem kolik takových fenoménů nacházíme v dějinách? Jakmile se historie odpoutá od bazální roviny konkrétních, jednotlivých událostí, oné aristotelské roviny jednotlivých případů v minulosti prostě udaných, nesvede již dokazovat v empirickém duchu: to a to se stalo, protože o tom píše ta a ta kronika. A nakonec má nám o taková zjištění vůbec jít?

Vrátíme-li se k prve položeným otázkám, zněla by tedy asi odpověď na první z nich tak, že Panofsky není z principu s to prostě empiricky prokázat věrohodnost jím nacházených *vnitřních analogií* ve smyslu jejich „skutečné“ existence, ovšem jemu o takový důkaz zřejmě neběží a my bychom jej po něm patrně ani chtít neměli. Vzpomeňme jen na slova Jacoba Burckhardta, když v jednu chvíli svého líčení renesanční kultury v Itálii sám připouští, že vstupuje výrazně do *oblasti tušení* (*Gebiet der Ahnung*) a že jeho vývody čtenáři a ostatní badatelé pravděpodobně jen stěží uznají jako skutečnost.⁵²⁵

Na druhou otázku by však odpověď byla podle mého názoru již mnohem jednoznačnější. Spojitosti různých řádů, hledání na první pohled ne zřejmých vazeb mezi určitými fenomény a v neposlední řadě charakter Panofského argumentace jsou nesporně původní, mnohdy nečekané a překvapivé, otevírající nové pohledy na dějinnou skutečnost, která není skutečností pouhých aristotelských jednotlivých případů. Panofského hluboké vhledy jsou až udivující, třebaže nemusíme být přesvědčeni, že by jim historická realita plně odpovídala. Vedle již uvedeného principu *manifestatio* je neméně překvapivým průhledem nalezení klasického schématu vrcholně scholastických artikulů *videtur quod—sed*

⁵²⁵ Ve druhém svazku na počátku 4. kapitoly Burckhardt píše: „*Jestliže kde v celém tomto vypsání, tož právě zde nejvíce pisatel cítí, že vstoupil do povážlivé oblasti tušení /Gebiet der Ahnung/, a že to, co tane mu před očima jako hebký sic, ale zřetelný přechod barevný, v duchových dějinách /geistige Geschichte/ 14. a 15. století, druzí snad stěží uznají za pravdivou skutečnost.*“ J. BURCKHARDT, *Kultura renesanční doby v Itálii*, sv. 2, s. 35 (německé vydání: J. BURCKHARDT, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Bd. 2, s. 26)

contra-respondeo dicendum taktéž v tehdejší architektickém vývoji. Podobně originálních postřehů a argumentace k nim bychom mohli najít u Panofského mnoho.

Také u našeho Zdeňka Kalisty narazíme na pozoruhodné průhledy do vnitřních spojitostí mezi různorodými řády skutečnosti či různými oblastmi umění. Na mnohé z nich jsme poukázali již během dosavadního líčení. Zde můžeme navíc zmínit jeden další příklad za všechny. Ve *Tváři baroka* Kalista nachází nečekanou souvztažnost mezi barokním výtvarným uměním a hudbou.⁵²⁶ Je to v souvislosti s líčením barokního pojetí prostoru, na němž Kalista vyzdvihuje rys, že se jedná o živý či oživlý prostor. Není pouhou vyskytující se skutečností, nýbrž je naplněn silnou skrytou dynamikou, v níž se současně odráží barokní touha po maximalizaci, potencializaci fenoménů. Tento „oživlý prostor“, dynamický a s hlubokou vnitřní expanzivitou pak Kalista shledává projevovat se na dvou zdánlivě zcela disparátních jevech. Zde je to konkrétně na jedné straně kůň na levé straně Tintorettova *Ukřižování* umístěném ve Scuola Grande di San Rocco v Benátkách a fenomén echa užívaný v barokní hudbě. Je vůbec pozoruhodné, že tehdy již nevidoucímu historikovi vytanul z jinak ohromného plátna (536 x 1224 cm) právě kůň vlevo. Je sice pravda, že ukřižovaný Kristus a skupina s P. Marií pod křížem, ač zůstávají dominantou obrazu, přeci jen je to dominantna oslabená vzrušeným pohybem okolo ní, kdy biřící právě zvedají kříž s odsouzeným po Kristově pravici a přibíjejí exekuovaného na levici, či skupinou dohlížejících na pravé straně obrazu. Přesto udiví, že si Kalista vzpomněl právě na koně stojícího vlevo. Ať je tomu z jakéhokoli důvodu, zaujala jej plastičnost ztvárnění koně a skutečnost, jako by kůň měl z obrazu vykročit po chvíli přímo ven směrem k přihlížejícímu. Narušuje se jím tak sevřenost obrazu rámem a prostor jako by se prolamoval ven, působil určitou vnitřní silou nenechávající se spoutat rámem, kompozicí obrazu a podobně. Tentýž charakter prostoru pak detekuje v prvku echa v barokní hudbě, který stejně jako prve kůň otevírá prostor jakoby ven ze skladby, i zde je to prostor oživený, expanzivní a vnitřně dynamický.

Proč jsme se tak dlouho zdrželi právě u Erwina Panofského a vybrali právě jej za reprezentanta širokého směru duchových dějin? Smyslem není zůstat u něj samotného, nýbrž pokusit se o jisté zobecnění. Jedním z možných východisek

⁵²⁶ Z. KALISTA, *Tvář baroka*, s. 32–36.

kritického zhodnocení úspěchu konkrétního duchově dějinného počínu, ať již v jejich klasičtější podobě zejména první poloviny 20. století nebo i v jejich mladších pokusech, je podle mého názoru právě rozlišení dvou možných otázek, jež jsme původně položili Erwinu Panofskému. Prubířským kamenem by v takovém případě bylo spíše než empirické prokázání skutečné existence určitých podstatných analogií, tedy do jaké míry se daří danému historikovi otevřít nové a nečekané pohledy na minulost, přijít s objevy takových spojitostí, jež nejsou na první pohled patrné, s nimiž jsme doposavad nepočítali a které nám nakonec rozšiřují náš historický či vůbec myšlenkový horizont. Výsledná odpověď bude vždy záviset na konkrétním zkoumaném historikovi a na jeho díle, zdali se to podařilo či nikoliv. Panofsky, jak jsem se snažil poukázat výše, uspěl. Stejně tak námi také již výše interpretovaný historik amerických dějin idejí Arthur Lovejoy představuje další z nesporně pozoruhodných pokusů (a také se jím v americké historiografii stal) a kupříkladu jím „nalezený“ koncept *velkého řetězu bytí* spolu se základními principy (plnosti, kontinuity, lineární gradace) pod něj spadajícími a sledování jeho projevů v rozmanitých oblastech skutečnosti patří mezi originální příspěvky nejen k dějinám myšlení, nýbrž rozšiřující náš pohled na dějinnou skutečnost vůbec. Stejně tak u Kalisty narazíme na mnohé velmi inspirativní pasáže otevírající nám překvapivé analogie, hlubinné souvztažnosti či vazby mezi fenomény, kde bychom patrně souvislost nečekali. V Kalistově případě se sice nejednalo o tak důmyslné a sofistikované koncepty, jako v některých pracích Panofského či Lovejoye. Přesto šlo o postup v principu obdobný a v mnoha případech nesporně původní.

6.2 Proměny dob v dějinách

Po předestření prvního problematického a současně eminentně důležitého pilíře duchových dějin přejdemě k druhému spornému bodu, s nímž se metodologie duchových dějin musí potýkat, totiž k otázce proměn dob během průběhu dějin.

Problematicčnost přechodu jednotlivých dob, epoch v jiné epochy a často vůbec absentující vysvětlení, jak se tento přechod a proměny dob dějí, se

neukazuje přirozeně pouze u duchových dějin. Výtka chabého objasnění přechodu epoch vystupuje přirozeně u historiografických směrů tím více, čím větší důležitost daný proud, škola či směr přiznává obecné době. V tomto smyslu nám může jako jedna z prvních vytanout tradice romantického dějepisectví evokující mnohé analogie (samozřejmě také mnohé odlišnosti) s duchovými dějinami.⁵²⁷

Jedním z důležitých momentů, které podněcují ke srovnání, je romantizující představa, podle níž se historie stává, velmi hrubě řečeno, vývojem civilizací, jednotlivých kulturních stupňů. Kulturní stupeň či civilizační fáze připomínají pojem *duch doby*. Spojuje je fakt, že obojí předpokládá jistou jednotu souhrnu fenoménů určité doby (civilizační fáze, kulturního stupně). Na druhé straně však jako zásadní rozdíl mezi romantickou historiografií a duchovými dějinami vystupuje pojem *vývoje (Entwicklung)*. Romantici totiž obvykle chápali dějiny jakožto nutný vývoj jednotlivých kulturních stupňů, respektive jinými slovy vývojové hledisko pro ně mělo eminentní význam.⁵²⁸ Pro duchové dějiny to tvrdit již nelze. Vycházejí z předpokladu existence v podstatě uzavřených epoch, v sobě jednotných, hledání jejich vývoje, podmíněnosti určité epochy dobou předcházející již postupně ztrácí na významu. Naopak mnohdy spíše zůstávají bezradně stát před otázkou, jak vysvětlit jejich proměny, přecházení jedné doby v následující. Snad je to také z toho důvodu, že duchové dějiny mají v oblibě spíše pohled synchronní než diachronní. Spíše než že by se koncentrovaly na vývoj, postup jednotlivých dob či vůbec dějin, soustředí se na sledování vzájemné provázanosti rozmanitých fenoménů v rámci jedné a téže doby.

Romantické přesvědčení, že totiž každá epocha má vlastní význam, svoji sílu a smysl,⁵²⁹ se později odráží v duchových dějinách v jejich snaze zkoumat ducha dob, a to nikoliv pouze vybraných údajně „významných“ dob (pro národ,

⁵²⁷ K návaznosti kulturních dějin na tradici romantického dějepisectví srv. J. MAREK, *O historicismu a dějepisectví*, s. 181 an. K pojmu doby, epochy srv. nedávno například Friedrich JAEGER, *Epochen als Sinnkonzepte historischer Entwicklung und die Kategorie der Neuzeit*, in: Jörn Rüsen (Hrsg.), *Zeit deuten. Perspektiven – Epochen – Paradigmen*, Bielefeld 2003, s. 313–354.

⁵²⁸ Srv. B. CROCE, *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie*, s. 226–227.

⁵²⁹ Jako jeden z prvních hlasatelů této maximy – s explicitním kritickým ostnem vůči osvícencům – vystoupil, jak známo, Johann Gottfried Herder. Benedetto Croce si pak správně povšiml, že v tomto smyslu předejmul romantické dějepisectví Vico. Srv. B. CROCE, *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie*, s. 225–226.

zemi atd.). Ne náhodou se Zdeněk Kalista tak soustředil na dobu barokní. Na druhé straně však další z romantických přesvědčení, že totiž ona hodnota dané doby je dána ve velké míře právě tím, že a jakým způsobem je pokračováním dob předchozích a zároveň svým významem pro epochy následující, duchové dějiny nesdílí.

Ať tak či tak, počítají-li duchové dějiny s určitým obecným, vše prostupujícím duchem doby, ve smyslu prosté existence určitých v sobě více či méně uzavřených epoch vyznačujících se určitými podstatnými charakteristikami, jež jsou pak společné jednotlivým fenoménům spadajícím do celku takové epochy, měly by pak být s to dostatečně průkazně objasnit, jakým způsobem se děje přechod mezi jednotlivými epochami. Respektive nemusejí takové přechody vysvětlit, pak ovšem spočinou u konstatování existence určitého sledu jednotlivých dob. Vývojové hledisko by tak nebraly v potaz, respektive rezignovaly by na jeho vyjasnění.

Nelze přirozeně zobecnit pro všechny představitele duchových dějin, ať již německých či jakýchkoliv jiných, zda se jim to podařilo a případně jakou cestu zvolili. Přesto můžeme-li shrnout alespoň pro tradiční podobu německé Geistesgeschichte první poloviny 20. století a také pro Kalistovy duchové dějiny, lze myslím tvrdit, že ve větší části případů se setkáme s důkladným předestřením charakteru sledované epochy či nějakého vybraného jejího aspektu, spíše než že by se autoři pokoušeli objasnit otázku jejího umístění na vývojové lince sledu dějinných epoch. Zůstaneme-li nejprve u Kalisty samotného, pak je třeba říci, že pro něj platí výše řečené, totiž že velmi často se na studium takových přechodů nezaměřuje. Přesto narazíme na pasáže, v nichž přeci jen dává jistou odpověď.

Ve *Zdislavě z Lemberka* jsou to, trochu překvapivě, mezi jinými křížové výpravy, jimž Kalista rozumí jako motoru proměny základní duchovní tendence doby směrem k jím postulované dobové tendenci tzv. *křesťanského realismu* (stručně řečeno jím míní „podrobení konkrétní životní skutečnosti ideálům křesťanským“ a v případě knihy o *Zdislavě z Lemberka* jej časově lokalizuje do 13. století v Čechách, tedy do doby Zdislavina života).⁵³⁰ Křížové výpravy měly

⁵³⁰ „Z ohně velkých bojů o posvátná místa historie Kristovy a o rozšíření říše Kristovy na zemi vzešel ustálen především typ západoevropského rytíře: bojovníka, jehož sláva se zakládala ne pouze na zdatnosti nebo obratnosti tělesné, nýbrž i na jistých předpokladech ideových resp.

pak podíl na tom, že se proměňoval charakter bojovníků účastnících se jich, kteří se stávali postupně více nezávislymi na panovníkovi doma. Odtud pak Kalista táhne linku až ke Statutům Konráda Oty.

Vedle zmíněného spíše duchovního aspektu se setkáme i s jinými působícími příčinami. Jednou z nich je u Kalisty existence pralesa v románské době ve velké části českých zemí.⁵³¹ Setkáme se u Kalisty tedy i s materiální podmínkou jako příčinou dějinné změny. Převažují však příčiny rázu spíše duchovního. Kalista totiž uvádí ještě další impulsy vedoucí ke vzniku nové dobové tendence *křesťanského realismu*. Mezi ně patří pojetí panovnické moci u Augustina. Panovník slouží pouze z milosti Boží a jako služebník Boží. Pokud by nevládl jako tento, nemusí mu být šlechta a nakonec ani lid poslušný (stejně tak lid vůči šlechtě). Augustinovské pojetí panovnické moci pak představuje dle Kalisty jednu z příčin postupující emancipace šlechtické vrstvy, což mělo následně svůj význam pro konstituování křesťanského realismu na půdě českých zemí.⁵³² Další z duchovních příčin, které Kalista postuluje, je tehdejší proměna pojetí ženy, na niž měl vliv mimo jiné mariánský kult, provozovaný výrazně v klášteře ve Žďáru. Vlivem tohoto kultu se tělo ženy zbavuje svým způsobem tělesnosti a všech animálních pudů a „*je nástrojem, kterým je ztělesněno Slovo, a v tom spočívá to, čím je krásná a čím přitahuje nade vše silněji lidské srdce. Maria je žena zduchovělá, poslušná nikoli těla, nýbrž především Ducha, který ji zastínil. A v tomto smyslu je Maria nejen předmětem nábožné úcty, kterou ji obklopuje nastupující gotika, ale i neviditelným a nepozorovaným povzbuzením onoho emancipačního procesu, ... onoho zrození nové ženy, která už nebude do té míry podléhat animálním zaujetím jako žena barbarských bojovníků dob starších a která bude nositelkou duchových hodnot [...]*“⁵³³

Jaké možné jiné příčiny by připadaly v úvahu v jiných Kalistových dílech? Tak například ve *Ctihodné Marii Elektě Ježíšově* pro končící 15. a počátek 16. století vidí jako příznačný počínající dobový rys „spojení motivu nekonečna a

morálních, [...]“ Z. KALISTA, *Blahoslavená Zdislava z Lemberka*, s. 17. Podrobněji k argumentaci srv. M. ČTVRTNÍK, *Geschichte der Geschichtswissenschaft*, s. 46–47.

⁵³¹ Z. KALISTA, *Blahoslavená Zdislava z Lemberka*, s. 48–49.

⁵³² Tamtéž, s. 18.

⁵³³ Tamtéž, s. 113.

momentu náboženského“.⁵³⁴ Fenomén nekonečna hraje u Kalisty vůbec jednu z klíčových rolí v jeho porozumění barokní době, respektive myšlení barokního člověka. Na jednom místě Kalista popisuje „pocit nekonečna v tomto světě“ jako „základní pocit barokního člověka“.⁵³⁵ Kdykoliv v podobných konotacích hovoří o nekonečnu, spojuje s jeho vytanutím zámořské objevy Kryštofa Kolumba i dalších mořeplavců. „*Odraz velkého pronikání do zámoří se neprojevil jen ve vnější historii současné, ale i dějinách duchových této doby. Byl to jakýsi průlom do nekonečna, který otevřel dosavadní obzor evropského člověka daleko a daleko za jeho, převážně na Středomoří se omezující hranice.*“⁵³⁶ Kalista to vyjadřuje podobně i v souvislosti s interpretací magického data 1492: „*Ale zdá se, že na toto datum byly upřeny zraky /dosavadní historiografií – pozn. aut./ spíše z důvodů vnějších – jako na letopočet, vyznačující založení první koloniální říše evropské [...] – než pro jeho vnitřní význam: pro jeho působení na mysl, na duši současníků. A přece toto působení nebylo malé, naopak: rokem 1492 zřetelně se rozdělují v evropské historii dvě duchové atmosféry zcela jiného vnitřního utváření, zcela jiné orientace duchové, jiného životního tepu.*“⁵³⁷ Zámořské cesty – jak podtrhuje Kalista – tak slouží jako působící příčina proměny nejen určitých vnějších dějů, nýbrž i mysli, duše člověka. Nakonec Kalista shrnuje, že zámořské objevy vyvolaly (sic!) „základní zážitek baroka“, totiž „pocit přiblížení se k Bohu skrz tento svět“.⁵³⁸

Můžeme uvést ještě jeden příklad. V barokistických studiích Kalista připomíná roli důrazu na Boha v jeho vtělené podobě, na Ježíše Krista. *Křesťanský realismus* je zde tentokrát charakteristickým význakem Marie Elekty a rovněž v sobě nese důležitý aspekt založenosti religiozity a vůbec životního postoje na vztahu ke konkrétnímu, vnějšímu světu (v opozici vůči duchovnímu postoji uzavírajícího se od vnějšího světa). Tento křesťanský realismus je pak dle

⁵³⁴ Z. KALISTA, *Ctihodná Marie Elekta Ježíšova*, s. 24–25.

⁵³⁵ Z. KALISTA, *Tvář baroka*, s. 27.

⁵³⁶ Tamtéž, s. 26. Stejně tak Z. KALISTA, *Ctihodná Marie Elekta Ježíšova*, s. 24.

⁵³⁷ Zdeněk KALISTA, *České baroko*, Praha 1940, s. 8–9.

⁵³⁸ Tamtéž, s. 9. V tomto kontextu pak Kalista uvažuje i další spolupůsobící příčinu, totiž sňatek Ferdinanda Aragonského a Isabelly Kastilské a konečné vytlačení Arabů z Iberského poloostrova, jež opět nemělo význam pouze vnější (řekněme politický), ale také vnitřní, totiž posílení myšlenky šíření křesťanství, a to právě i směrem do zámoří.

Kalisty ve velké míře způsoben (založen) právě na christocentrismu nejen Marie Elekty, nýbrž vůbec tereziánské mystiky.⁵³⁹

Jistě je možné zkoumat ještě dále a podrobněji otázku hybatelů proměn epoch, základních význaků doby atd. a jejich místa v celku Kalistových výkladů. Troufneme-li si však nyní zobecnit: jak je z výše uvedeného patrné, nelze v případě Kalisty tvrdit, že by se po příčinách dobových proměn neptal. Ve svých rozličných pracích se snažil občas poukazovat na důvody vedoucí k proměnám významných dobových tendencí, charakteristik. Je ovšem pravda, že místo a váha, kterou přikládal objasňování příčinných vazeb, se zřejmě nerovná místu a váze přikládané sledování v jistém smyslu synchronního průřezu rozmanitých dobových fenoménů, vztahům a vazbám mezi nimi. Genetické, vývojové hledisko je v jeho díle jistě přítomno, ovšem prim hraje jakýsi široký pohled na dobu, na rozmanité fenomény v ní existující (nikoliv primárně „se stávající“) a na hledání povětšinou na první pohled skrytých vazeb mezi nimi. Řekneme-li to ve zkratce a na konkrétním příkladu, Kalista podrobněji zkoumá, v jakých rozmanitých oblastech lze pozorovat základní dvojlom života určité doby (dvojlomy vidí jak v době Zdislavy z Lemberka tak přirozeně i v době barokní), méně energie věnuje již sledování důvodů, proč takový dvojlom nastal. Příčiny střidy obecných dobových tendencí bývají sice Kalistou někdy zmiňovány, ovšem výrazně větší prostor je věnován právě studiu vzájemných vazeb mezi nejrozmanitějšími dobovými fenomény či oblastmi skutečnosti (zakládajících se na určitých jim společných, tedy obecných dobových charakteristikách). Můžeme se tedy sice ptát: dostačuje fenomén křížových výprav případně v doprovodu s úbytkem pralesa na území Čech na průkazné vysvětlení proměny základní dobové tendence směrem ke *křesťanskému realismu* doby Zdislavy z Lemberka? Případná negativní odpověď – která může být pravděpodobná – nemíří však dle mého názoru k jádru toho, co nám chce Kalista sdělit, co nám chce svými duchovými dějinami odkrýt.

Kritika by se ukázala jako pádnější dle mého názoru nejen v případě Kalisty, ale i dalších představitelů tradičních německých i anglofonních duchových dějin tehdy, pokud by pohled zaostřila na premisu existence podstatné souvztažnosti fenoménů různého druhu v rámci dané doby. Ta se sice může

⁵³⁹ Z. KALISTA, *Ctihodná Marie Elekta Ježíšova*, s. 57–59, 139–142. Srv. také Z. KALISTA, *Tvář baroka*, s. 54–58.

zakládat (a fakticky tomu tak také často je) na předpokladu existence určitého společného dobového *ducha*, ovšem domnívám se, že je možné se při interpretaci a případném kritickém stanovisku vyhnout postulování jeho existence a že se můžeme prostě ptát, zdali jsou konkrétní vývody plausibilní, zdali jsou předestřené analogie, vztahy, průměty různorodých fenoménů či celých jejich řádů věrohodné či nikoliv, co nám odkrývají, čím obohacují náš obraz o minulosti a nakonec – v duchu Diltheyově –, čím možná obohacují, rozvíjí a proměňují i nás samotné.

7. Duchové dějiny dnes (a v budoucnu)?

Poté, co jsme v předešlých kapitolách nejprve představili samotné duchové dějiny, a to jak v podání Zdeňka Kalisty, tak v jejich původním německém formování, následně je zařadili do kontextu jim příbuzných dalších historiografických směrů i konkrétních historiků a pokusili se odhalit alespoň některé z jejich důležitých zdrojů a kořenů, a nakonec poukázali na některá problematická místa, na něž může mířit svůj osten leckterá kritika a která však v sobě paradoxně na druhou stranu skrývají specifický potenciál duchových dějin, zkusme v této kapitole nastínit kontury soudobých duchových dějin, a to se zvláštním důrazem na německy mluvící prostředí. V závěrečné části této kapitoly se pak stane tématem otázka návratu subjektivity do dějepisectví. Významné místo a role přiřknuté poznávajícímu subjektu v procesu historického poznání představuje charakteristický společný rys duchových dějin. Tázání po roli subjektu v současném historickém poznání a historické metodologii v tomto smyslu zapadá i do kontextu otázky po podobě duchových dějin v dnešní historiografii.

7.1 Pokračování dějin duchových po Kalistovi v českých zemích:

Podívejme se nejprve na stav duchových dějin v současné české historiografii. Co se týče obecného vývoje české historiografie po roce 1945, pro toto téma existuje již množství literatury. Poukážu tedy pouze na některé studie a texty, na které bychom s ohledem na záměr této práce neměli zapomenout.

V první řadě jsou to přirozeně František Kutnar s Jaroslavem Markem, a to nikoliv pouze pro jejich *Přehledné dějiny českého a slovenského dějepisectví*.⁵⁴⁰ František Kutnar sepsal pro námi sledované téma mimo mnohé jiné pozoruhodnou a výše již citovanou studii ke Zdeňku Kalistovi *Myšlenkový profil historika Zdeňka Kalisty*. Od Jaroslava Marka existuje množství studií, důležitých jak v ohledu dějin dějepisectví, tak také ve směru metodologie dějin. Markovo velké dílo s výraznými syntetizujícími rysy *O historismu a dějepisectví* soustředí pohled sice na dobu do poloviny 20. století, je v ní ovšem obsažen také výhled na vývoj dějepisectví po roce 1945.⁵⁴¹ Pro porozumění těch rysů historické vědy v poválečném období, jež se určitým způsobem blíží také již dříve formovaným duchovým dějinám nejen v Kalistově rozvrhu, není bez významu Markova studie *Historie a postmoderna*.⁵⁴² Reflektuje podstatné tendence ve filozofii mající konotace také pro historickou vědu. Ptá se po tom, co by mohl znamenat postmodernismus v historické vědě a pokouší se také o vlastní kritiku některých postulátů jím považovaných za za postmoderní. Podobně další Markova stať *Kontury soudobého myšlení o dějinách* vykazuje výrazné syntetizující tendence a pokouší se vytyčit podstatné tendence myšlení o dějinách (vzešlé ať již od historiků či filozofů).⁵⁴³ Zajímavý je zde pokus navázat na sebe filozofické koncepty, především některé Foucaultovy představy, a koncepty z rámce historické metodologie, jako například otázku periodizace dějin a ovšem také otázku pojmů typu *duch doby*, *struktura doby* a podobně.⁵⁴⁴ Obzvlášť pro duchové dějiny je to pak Markův článek *Kultura jako téma a problém dějepisectví*.⁵⁴⁵

Mnoha texty se k poválečnému dějepisectví vyjádřil Zdeněk Beneš. Z nich velkou část věnoval právě Zdeňku Kalistovi. Ve studii *Dějny, osobnost a odpovědnost* na závěr letmo zasadil Kalistu do obecnějšího rámce stavu historické

⁵⁴⁰ F. KUTNAR – J. MAREK, *Přehledné dějiny českého a slovenského dějepisectví*, 2 sv., Praha 1973 a 1978. Nové vydání, již nepostížené cenzurou, Praha 1997. Třetí doplněné vydání Praha 2009.

⁵⁴¹ J. MAREK, *O historismu a dějepisectví*, Praha 1992. K historiografii po roce 1945 především v rámci kapitoly *Moderní historiografie* podkapitolu *Současnost* (s. 194–208).

⁵⁴² Jaroslav MAREK, *Historie a postmoderna*, ČČH 92, 1994, č. 3, s. 477–495.

⁵⁴³ Jaroslav MAREK, *Kontury soudobého myšlení o dějinách*, ČČH 88, 1990, s. 92–105.

⁵⁴⁴ Tamtéž, zejména s. 97–98.

⁵⁴⁵ Jaroslav MAREK, *Kultura jako téma a problém dějepisectví*, ČČH 90, 1992, č. 4, s. 491–506.

vědy po druhé světové válce a poukázal na určitou spojitost mezi Zdeňkem Kalistou a Bohdanem Chudobou.⁵⁴⁶

Tématu poválečného českého dějepiscectví se věnuje Josef Hanzal, jehož *Cesty české historiografie 1945–1989* se však vyznačují spíše kompendialitou než hlubší analýzou podstatných děl a jejich autorů.⁵⁴⁷ K témuž tématu se Hanzal vyslovil také na VII. sjezdu českých historiků v Praze roku 1993.⁵⁴⁸

Odhlédneme-li však od samotného Zdeňka Kalisty, který v české historiografii rozvinul historiografický směr duchovných dějin a kterého lze považovat za jejich zakladatele v českém dějepiscectví, můžeme v poválečném vývoji české historiografie a historického myšlení vůbec, tedy od druhé poloviny čtyřicátých let 20. století narazit na následovníky, kteří by rozvíjeli dále intence duchovných dějin, jak je koncipoval Zdeněk Kalista? Nenajdeme jich mnoho, respektive z konkrétních jmen lze poukázat hlavně na jedno jméno, dnes již takřka zapomenutého Bedřicha Baumanna.

7.1.1. Bedřich Baumann

Kalistovy dějiny duchové nenašly v českých zemích výraznější ohlas. Na jeho metodologický rozvrh dějin duchovných prakticky nikdo nenavázal. Je to jistě způsobeno tím, že Kalista po odsouzení a uvěznění roku 1951 nemohl pokračovat v práci. Neblahý význam se ukázal ve velké míře v zamezení jeho učitelského působení. Podrobnější informace by nám zde nepochybně poskytl třetí svazek jeho pamětí, k němuž je však do roku 2012 Kalistou samotným přístup zablokován (k vydání jej v současné době u nakladatelství Atlantis připravuje Renata Ferklová) a který se vztahuje k době po Únoru 1948.

⁵⁴⁶ Z. BENEŠ, *Dějiny, odpovědnost, osobnost*, s. 68. K Chudobovi z pera Zdeňka Beneše srv. Zdeněk BENEŠ, *Jeden ze zapomenutých – Bohdan Chudoba*, Proglas X, 1999, č. 10, s. 24–29; Zdeněk BENEŠ, *Bohdan Chudoba: nepochopený a osamělý*, *Dějiny a současnost* 21, 1999, č. 6, s. 42–45.

⁵⁴⁷ Josef HANZAL, *Cesty české historiografie 1945–1989*, Praha 1999.

⁵⁴⁸ Josef HANZAL, *Proměny české historiografie 1945–1989/I.*, in: *VII. sjezd českých historiků*. Praha 24.– 26. září 1993, Praha 1994, s. 23–30.

Když Kalista ve druhém dílu svých pamětí mluví o situaci po druhé světové válce, hovoří o *duchových dějinách* a o ambici rozvinout tento historický obor u nás. „*Představoval jsem si, že dřív anebo později získám pro obor mnou vytvářený další spolupracovníky, že to nebude jen moje osobní záležitost, ale že se tu vytvoří pracovní pospolitost zaměřená v podstatě k téže tematické oblasti, že vznikne skutečně nová rovina historické práce u nás.*“⁵⁴⁹ Kalista se také zmiňuje o jakémisi „užším semináři“, v němž shromažďoval své vybrané posluchače: „[...] *hovořil jsem s nimi soukromě, co jen čas mi dovoľoval, dával jsem jim témata z oblasti Geistesgeschichte jako témata prací seminárních, státních i disertačních. Zejména v mladého Žida Bedřicha Baumanna, který se v květnu 1945 vrátil z nacistického koncentráku a který měl k historii jako druhý předmět filozofii, skládal jsem v této souvislosti nemalé naděje.*“⁵⁵⁰ V Kalistových pamětech tak padlo bohužel jen jediné jméno ze studentů, které Kalista zamýšlel přivést k dějinám duchovým, totiž jméno nadějného žáka Bedřicha Baumanna. Podívejme se nyní na něj a jeho historické myšlení podrobněji.

Bedřich Baumann (1922–1983) představuje trochu záhadnou postavu. Odmaturoval roku 1940 na Druhém reálném gymnáziu v Praze 2, po znovuotevření českých vysokých škol nastoupil studium na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy hned v letním semestru 1945.⁵⁵¹ Začal kombinací oborů filozofie-angličtina. Postupně si však začal zapisovat také předměty historické a ve druhém školním roce již mění dvojkombinaci na filozofie-historie. U Kalisty si v letním semestru 1946 zapsal Úvod do studia dějepisu, v letním semestru 1947 pak Stručný přehled českých dějin a Historický seminář. Studium ukončil roku 1948. V šedesátých letech pracoval Baumann na katedře sociologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy. V roce 1967 získal možnost hostování na University of Canterbury na Novém Zélandu, kam se odstěhoval i s rodinou. Po okupaci Československa v srpnu 1968 se již nevrátil, přirozeně musel opustit katedru sociologie, zrušenou nedlouho poté roku 1971.⁵⁵² Z Nového Zélandu se pak v roce

⁵⁴⁹ Z. KALISTA, *Po proudu života*, sv. 2, s. 624.

⁵⁵⁰ Tamtéž.

⁵⁵¹ Srv. Archiv UK, fond Filozofická fakulta UK, katalogy posluchačů.

⁵⁵² Informaci čerpám dle: Miloslav PETRUSEK, *Výuka sociologie v čase tání a v čase normalizace (1964–1989). Kapitola o vztahu vědění a moci, vědy a politiky, reality a mýtoto tvorby*,

1969 přestěhoval do Kanady, kde získal místo na Laurentian University v Sudbury v Ontariu.⁵⁵³

Nenašel jsem k jeho osobě žádný archivní fond, máme tedy k němu zřejmě pouze tiskem vydané publikace. Sepsal pozoruhodnou disertační práci *Leibnitzova zásada dostatečného důvodu jako osa jeho filosofického systému. Pokus o kritickou studii se zvláštním zřetelem k filosofii Bertranda Russella*. Práce byla obhájena příznačně v nešťastném roce 1948.⁵⁵⁴ Nepřímou zmínku o Baumannově zájmu o Russella nalezneme i v Kalistových pamětech, kde autor v jiné souvislosti zmiňuje Baumannovo vystoupení v semináři na téma vztahu Russellovy filozofie k historii.⁵⁵⁵

V padesátých letech se Baumann podílel jako spoluautor na vydávání učebnic dějepisu, ideologicky skutečně velmi zatížených.⁵⁵⁶ Ve druhé polovině

Sociologický časopis 40, 2004, č. 5, s. 597–607, zde s. 603. A podle *Stručného biografického slovníku ke kulatému stolu Česká sociologie 1965–1989*, in: Tamtéž, s. 745–755, zde s. 746.

⁵⁵³ Informace čerpám z novinového článku Andrew DUFFY, *Sink or Swim*, The Ottawa Citizen, 22.7.2007 (dostupné na webu: http://www.sportmatters.ca/Groups/News%20and%20SMG%20Releases/07%2007%20July/July%2022_Ottawa%20Citizen-Sink%20or%20swim.htm). Redaktor vycházel z rozhovoru s Alexanderem Baumannem, synem Bedřicha Baumanna a slavným plavcem, který za Kanadu vyhrál dvě zlaté medaile na olympijských hrách v Los Angeles roku 1984.

⁵⁵⁴ Práci musel Baumann odevzdat ještě před koncem kalendářního roku 1947, jelikož posudek Jana B. Kozáka je z 31. prosince 1947. Zatímco Kozákův posudek vyzněl značně pozitivně, posudek Ladislava Riegra je naopak velmi kritický, i když práci nakonec přijal. Srv. Baumannova disertační práce uložená v Archivu UK: Archiv UK, fond Filozofická fakulta UK, disertační práce č. 2348. Srv. též *Disertace pražské university 1882–1953 I.*, sest. Marie Tulachová, Praha 1965, s. 184.

⁵⁵⁵ Z. KALISTA, *Po proudu života*, sv. 2, s. 581–582.

⁵⁵⁶ Byl spoluautorem učebnic vydávaných Státním pedagogickým nakladatelstvím. V rámci edice Státní kursy pro přípravu pracujících na vysoké školy, Školy důstojnického dorostu to byly publikace Bedřich BAUMANN – Václav ŠEDA – Jaroslav VÁVRA, *Učební texty pro dějepis. Část 2, Dějiny nové a nejnovější doby*, Praha 1951. Reedici představuje Bedřich BAUMANN – Václav ŠEDA – Jaroslav VÁVRA, *Učební texty pro dějepis: dějiny nové doby. Část 2*, Praha 1953. Prakticky tentýž text však autoři použili v učebnici pro třetí třídu gymnázií: Bedřich BAUMANN – Václav ŠEDA – Jaroslav VÁVRA, *Dějiny novověku. Učební text pro III. třídu gymnasií*, Praha 1952. Mírně změněný text byl použit v: Bedřich BAUMANN – Václav ŠEDA – Jaroslav VÁVRA, *Dějiny nové doby. Učební text pro II. ročník vyšších odborných škol*, Praha 1953, jenž představuje i z hlediska formální úpravy učebnice zajímavý posun. Objevují se tučně zvýrazněné podnadpisy, které se v prve citovaných učebnicích ještě nevyskytovaly, natožpak aby

padesátých let vydal pozoruhodnou studii *Filosofické názory Jana Marka Marci. Příspěvek k dějinám našeho myšlení 17. století*.⁵⁵⁷ K osobnosti Jana Marka Marci z Kronlandu přivedl Baumanna dle vlastních slov sám Kalista: „Obrátil jsem jeho pozornost ke knize pražského filozofa 17. století Kašpara Knittela *Via regia ad omnes scientias et artes [...]* a vedl jsem ho k tomu, aby udělal práci o jejím autorovi, váženém kdysi i Leibnizem, a zařadil jej i jeho úsilí o vyjadřování pojmů číslu do kontextu českých dějin duchových jeho doby. Když pak se Baumann dal odradit nedotčeností tématu [...], vybídl jsem jej, aby se zabral v duchovou historii jiného českého filozofa 17. století, Jana Marka Marci z Kronlandu. A tato osobnost skutečně tohoto mého žáka zaujala, že jsem mohl mít radost.“⁵⁵⁸ V přednášce *Itálie a česká barokní literatura*, již Kalista proslovil v Neapoli roku 1967, pak stručně odkázal na tehdy již vydanou Baumannovu studii.⁵⁵⁹

K Bedřichu Baumannovi se Kalista vyjadřuje ještě na jednom místě svých pamětí a opět v příznivém duchu. V kontextu zvyšujícího se tlaku na své setrvání v učitelském působení na Karlově univerzitě Kalista výslovně jmenuje Baumanna a jeho důraznou podporu své osoby dokonce i přímo mezi kolegy studenty v rámci semináře.⁵⁶⁰

byla zahrnuta do textu jakákoli vyobrazení. V učebnici pro třetí třídu gymnázií se sice dvoje vyobrazení již vyskytla, ovšem šlo o J. V. Stalina a K. Gottwalda na předsádce. Učebnice pro 2. ročník odborných škol představuje z hlediska formální úpravy učebnice přeci jen posun. Obálka již není bez žádného vyobrazení, jako tomu bylo v případě vydání z roku 1951, nýbrž vidíme vyobrazení barikádníků, z nichž jeden nese vlajku s nápisem *Vive la commune*. Baumannovo jméno se sice objevuje ještě na gymnaziální učebnici středověku Bedřich BAUMANN – Jan DĚDINA – Oldřich FIDRMUC et al., *Dějiny středověku. Učební text pro 2. tř. gymn.*, Praha 1952. Ovšem středověk je zde "po pekařovsku" dotažen až do doby osvícenské. Je více než pravděpodobné, a jazykový rozbor by to prokázal, že Baumann opět dodal novověkou část.

⁵⁵⁷ Bedřich BAUMANN, *Filosofické názory Jana Marka Marci. Příspěvek k dějinám našeho myšlení 17. stol.*, Rozpravy Československé akademie věd 67, 1957, seš. 8, s. 1–88.

⁵⁵⁸ Z. KALISTA, *Po proudu života*, sv. 2, s. 624.

⁵⁵⁹ Zdeněk KALISTA, *Itálie a česká barokní literatura*, eSamizdat 2004 (II), s. 211–233, zde s. 221.

⁵⁶⁰ „V semináři došla odezvy /podpora Kalisty – pozn. aut./ v referátu, který tu měl o vztahu anglické současné filozofie (Bertranda Russella) k historii Bedřich Baumann a který se vyhrotil v tak prudký útok proti tlaku mne ohrožujícímu, že jsem sám referenta přerušil a požádal ho, aby mou záležitost odsunul stranou.“ Z. KALISTA, *Po proudu života*, sv. 2, s. 581–582.

U Baumanna tak muselo dojít někdy kolem únorového komunistického převratu 1948 k výrazné proměně. V době zvyšujícího se tlaku na Kalistu na Filozofické fakultě UK se jej Baumann proti většině zastával a brzy po Únoru 1948 již vydával učebnice dějepisu ideologicky nesmírně zatížené. Druhá proměna nastala během šedesátých let, kdy Baumann kritizuje ideologická zjednodušování v padesátých letech, odmítá třídní hlediska hodnocení a podobně.⁵⁶¹

Baumann podstatnějším způsobem zasáhl do tří oblastí, totiž do historie, filozofie a sociologie. Tento zájem se odráží již v Baumannových univerzitních studiích, kdy si Baumann vedle oborů filozofie, historie a angličtiny zapisoval mnoho sociologických předmětů u profesora Josefa Krále. Z Baumannovy tvorby k vlastní historii to byly ovšem již zmíněné učebnice dějepisu, k sociologii to bylo několik studií vydaných v Československu a poté monografie publikovaná anglicky v Nizozemí již po Baumannově emigraci.⁵⁶² K filozofii to byla výše již dotčená disertační práce *Leibnitzova zásada dostatečného důvodu jako osa jeho filosofického systému. Pokus o kritickou studii se zvláštním zřetelem k filosofii Bertranda Russella* a rozsáhlá studie *Filosofické názory Jana Marka Marci. Příspěvek k dějinám našeho myšlení 17. století*.

Baumannova stať k Janu Markovi Marci z Kronlandu pro nás může být dobrým vodítkem, zdali a popřípadě jakým způsobem naplnil Baumann Kalistovu představu či přání, že by mohl být dobrým pokračovatelem nového historiografického směru dějin duchových. Již proto, že Kalista sám jej k této postavě přivedl. Baumann také vyniká velikou jazykovou vybaveností. Jeho studie se vyznačuje pozoruhodnou fundovaností především v dějinách filozofie a v dějinách vědy, speciálně barokní vědy. Autor zevrubně shrnuje dosavadní bádání o Marku Marci, představuje jeho filozofický systém, zařazuje jej do vývoje

⁵⁶¹ Srv. například Bedřich BAUMANN, *K problematice tzv. dramatu identity. K 100. výročí narození Luigi Pirandella*, in: *Problémy soudobé sociologie*, AUC (Philosophica et historica) 4, 1968, s. 71–88, zde s. 71–73.

⁵⁶² Bedřich BAUMANN, *Imaginative participation. The career of an organizing concept in a multidisciplinary context*, The Hague 1975. Kniha mi bohužel nebyla dostupná. Je ovšem kuriózní, že kvůli této knize byl občas zaměněn Zygmunt Bauman a náš Bedřich Baumann. Zaměnili je kupříkladu Jerzy J. SMOLICZ – Margaret J. SECOMBE, *Sociology as a Science of Culture: Linguistic Pluralism in Australia and Belarus*, *Comparative Sociology* 2, 2003, issue 3, s. 475–500.

dějin vědy a filozofie. Ukazuje zdroje, ze kterých Marek Marci čerpal. Nakonec také stručně zmiňuje, jak Marek Marci ovlivnil pozdější vědu a filozofii. Baumann jej prezentuje jako člověka, který stál na pomezí tradiční scholastiky a moderní vědy. Jeho význam Baumann vidí právě v tom, že ač sám na některých místech ještě zůstává stát v rámci tradiční scholastiky, začal již uvažovat postupy moderní přírodní vědy. Bohužel zde však o duchově dějinném přístupu v pojetí Kalistově nemůžeme v podstatě hovořit. V jeho textu se neobjevují významnější přesahy do jiných oblastí, než jsou dějiny vědy a dějiny filozofie. Důležitý rys, jímž se vyznačují duchové dějiny, totiž sledování podstatných souvislostí mezi rozmanitými sférami lidského ducha a produktů jeho činnosti, se zde nevyskytuje. O Kalistovi samotném v textu nepadá ani zmínka (ovšem na druhou stranu najdeme poděkování Janu Patočkovi). Že se Baumann nevydal Kalistovou cestou, ukazuje i fakt, že ač se Kalista ve své italské přednášce výslovně zmiňuje o této Baumannově studii, je to pouze velmi stručný odkaz a o duchových dějinách a jejich metodách a postupech nepadne ani slovo.

Pro námi sledovanou otázku, zdali se u Baumanna vyvíjely dále duchovědějinné podněty, jež se do něj pokoušel zasít Zdeněk Kalista, je zajímavější Baumannova výše již citovaná studie z konce šedesátých let *K problematice tzv. dramatu identity* (1968). Jedná se o studii primárně sociologickou a autor sám ji řadí do rámce sociologie literatury. Východiskem je otázka krize identity v moderní společnosti. Baumann ji chápe jako důsledek industrializace společnosti. V díle dramatiků typu Luigi Pirandella pak konstatuje vyjádření této krize identity. Je tedy možné hovořit o tzv. *dramatu identity*. Spíše než vlastní rozbory v této studii jsou zde pro nás důležité některé vybrané postřehy, s nimiž Baumann přichází. Baumannův výklad je ve své většině sociologizující. Přiklání se ke stanovisku těch interpretů, kteří vidí podstatné vazby kupříkladu mezi počátky dramatické tvorby a společenskou situaci francouzské úřednické šlechty v 17. století. Tato šlechta začala ztrácet své pozice u královského dvora, což vedlo k sociálnímu traumatu a k příklonu mimo jiné k jansenistickým postojům a projevilo se to také v dramatické tvorbě té doby.⁵⁶³ V textu se také občas objevují pojmy jako *kulturní klima*, *intelektuální klima*, *atmosféra* a podobně. Baumann se domnívá, že existuje určité „sociální, intelektuální a morální klima, atmosféra, realita sui generis, která ‚visí ve

⁵⁶³ B. BAUMANN, *K problematice tzv. dramatu identity*, s. 75.

vzduchu', ideje, které jsou v určitém kontextu a v určité historické souvislosti latentní a které vědci a umělci vstřebávají [...]“⁵⁶⁴ Mezi vědeckou a uměleckou tvorbou tedy panují podstatné paralely Baumannem následně ilustrované nejen na dramatické tvorbě, ale také u prózy.

Lze zde pozorovat jistou podobnost s jednou z intencí Kalistových duchových dějin, totiž s představou, že mezi rozmanitými „oblastmi“ široké historické skutečnosti existují podstatné analogie, spojitosti, které se vposledku mohou manifestovat například v jednotlivém *duchu doby*. Baumannovy výrazy jako *atmosféra* či *klima* lze podle mého názoru označit jako jistý derivát tradičního pojmu *doby*, *ducha doby*.

Shrneme-li, Baumann měl dobrou potenci kráčet dále duchovědějinným směrem. Dovedl obsáhnout vícero vědeckých disciplín, z nichž jedna – filozofie – je pro duchové dějiny velmi důležitá. Význam filozofie pro svoji práci uvažovaly též *intelektuální dějiny*, respektive *dějiny idejí* v anglofonním světě. Současně se v téže tradici obvykle míní, že dějiny vědy spadají do rámce široce pojatých *intelektuálních dějin*.⁵⁶⁵ V tomto ohledu by bylo možné Baumanna každopádně zařadit do širokého proudu intelektuálních dějin, jak jim rozumí velká část amerických interpretů. Ovšem pro Kalistu provozovat dějiny vědy ještě neznamená, že se jedná o duchové dějiny. Do Kalistova úžeji vymezeného konceptu duchových dějin by Baumannovy publikované texty nezapadly. Najdeme v nich, převážně v pozdějších studiích od druhé poloviny šedesátých let, jisté náznaky toho, co pro své duchové dějiny uvažoval Kalista. Ovšem stále jde spíše jen o izolované postřehy pozorovatelné u mnoha dalších historiků. Baumannovo dílo nestaví své základy na konceptu duchových dějin, jak si je představoval Kalista či ekvivalentní pokusy v Německu i jinde. Sociologizující výklad Baumannův ze šedesátých a sedmdesátých let nelze až na jistá místa hlouběji navazovat na koncepci dějin duchových.

Z jednoho pohledu lze tvrdit, že duchové dějiny v české historiografii nenašly po Kalistovi dalšího pokračovatele. Na vině byl zejména politický vývoj po roce 1948, který takto koncipovanému směru nepřál, stejně jako nepřál ani mnoha dalším subdisciplínám v historické vědě. Kalistu samotného komunistický režim zavřel do vězení a znemožnil tak kontinuitu duchových dějin v české

⁵⁶⁴ Tamtéž, s. 79.

⁵⁶⁵ Srv. například A. GRAFTON, *The History of Ideas*, s. 16–17.

historiografii a její další rozvoj, který by se byl nesporně odvíjel z největší míry právě od Zdeňka Kalisty. V německé historiografii je na tom *Geistesgeschichte* lépe, přesto však i zde jsou její pozice dosti oslabené a jedná se spíše o marginální směr v rámci historické vědy, jak se ukáže v následující kapitole. Přesto jak pro české historické myšlení, tak i pro zahraniční historiografii platí, že některé důležité motivy, na nichž duchové dějiny stavěly, žijí v historickém myšlení dále, třebaže jsou rozvíjeny v jiných kontextech a souvislostech, jak se snad ukáže v závěru této kapitoly i z jiných míst této práce.

7.2 Soudobá německá *Geistesgeschichte*

Ptáme-li se po současném stavu duchových dějin, bude před námi stát otázka, zdali duchové dějiny jakožto historiografický směr v německy mluvícím prostředí, jež bylo vždy jejich živnou půdou, vůbec ještě pokračují. Občas se setkáme s tím, že některý z historiků použije do názvu své knihy termín *Geistesgeschichte*. Výraz je však často užit ve vágním slova smyslu a rozhodně nemusí být jeho cílem vyjádřit příslušnost k – ať již jakkoliv pochopenému – historiografickému směru *Geistesgeschichte*. A navíc: i samotná frekvence užívání tohoto výrazu je mnohem menší než v době první poloviny 20. století. Dalším neblahým a příznačným znamením je skutečnost, že v posledních desetiletích nevznikla v německy mluvícím prostředí významnější metodologická studie v oblasti duchových dějin. To vše se zdá ukazovat na skutečnost, že historiografický směr duchových dějin v německy hovořícím prostředí schází na úbytě či spíše mu hrozí vymření. Je tomu tak doopravdy?

Vždy bude záležet na tom, jak široce vymezíme hranice duchovým dějinám. Zůstaneme-li v německém jazykovém prostoru, bude celkové hodnocení vypadat jinak, zahrneme-li do *Geistesgeschichte* dějiny idejí, dějiny pojmů či dějiny mentalit a další příbuzné historiografické směry jinak obvykle chápané jako svébytné proudy v dějepisectví, či nikoliv. Luise Schorn-Schütte prosazuje pojetí, že ve druhé polovině 20. století lze v německé historické vědě proud, který nazývá jako *nové duchové dějiny* (*neue Geistesgeschichte*). Podle ní je odlišný od

dřívější tradice německých duchovných dějin. Do jejich rámce pak klade takové směry, jako jsou právě dějiny pojmů.⁵⁶⁶ Do osmdesátých let 20. století situuje opětů zesílený zájem o duchové dějiny po jejich útlumu přibližně od padesátých let téhož století. Schorn-Schütte ovšem rozumí duchovným dějinám, respektive jejich novější variantě skutečně velmi široce. Ukazuje se to na některých jejích formulacích, například když vymezuje nové duchové dějiny vůči sociálním a hospodářským dějinám, dělítko mezi nimi klade do teze, že duchové dějiny zkoumají duchovní a mentální jevy mimo rámec hospodářských či sociálních struktur.⁵⁶⁷ Nastává otázka, zdali si nové duchové dějiny vystačí s podobně obecnými výměry. Domnívám se, že v německém jazykovém prostoru lze v poslední době shledat dvojí možný charakter duchovných dějin a s ním i tedy jejich dvojí možný výměr. Ostatně takové rozdělení v chápání duchovných dějin existovalo již v prvních desetiletích 20. století.

Na jedné straně jsou to (nové) duchové dějiny v onom velmi širokém pojetí, s jakým jsme se výše setkali v některých formulacích Luisy Schorn-Schütte. Takto pojaté duchové dějiny přirozeně pokračují dále, jelikož v sobě shrnují svým způsobem jako podřazené mnohé další historiografické směry kontinuálně pokračující dále. Jak by situace vypadala, pokud bychom však vyšli z pojetí duchovných dějin v užším slova smyslu, tedy podstatně navazující na jim předcházející tradici německé *Geistesgeschichte* první poloviny 20. století a přiřadili k nim ještě s nimi ve skutečně veliké míře koincidující dějiny idejí (vzpomeňme na blízkost *intellectual history* a *history of ideas* v anglofonních zemích)? Terminologii znesnadňuje také fakt, že v německy mluvícím prostředí bývají duchové dějiny (*Geistesgeschichte*) někdy chápány jako nadřazený pojem vůči dějinám idejí (*Ideengeschichte*), jindy – a dnes patrně nejčastěji – bývají chápány jako jeden a tentýž historiografický směr, respektive že nebývají významově odlišovány.⁵⁶⁸ Nesetkáme se zde také příliš často s ponecháním

⁵⁶⁶ Luise SCHORN-SCHÜTTE, *Neue Geistesgeschichte*, s. 272.

⁵⁶⁷ Tamtéž.

⁵⁶⁸ *Geistesgeschichte* a *Ideengeschichte* tak kupříkladu nejsou povětšinou rozlišovány v rámci velkého a významného programu podporujícího duchové dějiny v Německu nazvaném *Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit*, jemuž se budeme podrobně věnovat vzápětí. Postřehl to správně Friedrich Kießling ve své recenzi na sborník, v němž byla uveřejněna část výsledků z tohoto programu: Lutz RAPHAEL – Heinz-Elmar TENORTH (Hrsg.), *Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit. Beiträge für eine erneuerte*

anglického tvaru (o ekvivalentu lze hovořit v jednom z jeho významů) *intellectual history*.⁵⁶⁹ V současné době je v německy mluvícím prostředí nejfrekventovanější patrně výraz *Ideengeschichte*. Tradiční pojmenování *Geistesgeschichte* se udržuje také, ovšem velká část historiků se mu z pochopitelných důvodů (významová nejasnost) raději vyhýbá.⁵⁷⁰

Tedy vyjdeme-li z tohoto užšího vymezení německých duchových dějin, je nutno konstatovat, že zde je stav již mnohem horší. Ovšem nelze říci, že by šlo o čistou neexistenci. Duchové dějiny společně s dějinami idejí našly v poslední době dokonce určitou podporu i od oficiálního představitele německé vědy, totiž od Deutsche Forschungsgemeinschaft. Pro roky 1997–2003 byl schválen klíčový program (Schwerpunktprogramm) nazvaný *Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit*, v jehož rámci bylo podpořeno mnoho konkrétních projektů.⁵⁷¹ Hlavním cílem programu bylo pomoci prosazení *nových duchových dějin (Neue Geistesgeschichte)*.⁵⁷² V oficiálním vyhlášení programu čteme stručnou rekapitulaci vývoje duchových dějin a dějin idejí v Německu (všimněme si pro nás důležitého momentu, že zde vyhlášvatelé k sobě automaticky řadí duchové dějiny a dějiny idejí a chápou je svým způsobem jako jeden historiografický proud). Duchové dějiny a dějiny idejí mají dle nich dlouhou

Geistesgeschichte, München 2006. Kieblingova recenze: Friedrich KIEBLING, Rezension zu: Raphael, Lutz; Tenorth, Heinz E. (Hrsg.), *Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit. Beiträge für eine erneuerte Geistesgeschichte*. München 2006, H-Soz-u-Kult, 03.08.2006, dostupné na webu: <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2006-3-083>.

⁵⁶⁹ Shledáme se s ním například u Günthera Lottese, „*The State of the Art*“. *Stand und Perspektiven der „intellectual history“*, in: Frank-Lothar Kroll (Hrsg.), *Neue Wege der Ideengeschichte*, Paderborn–München 1996, s. 27–45.

⁵⁷⁰ „Geistesgeschichte“ použil do názvu ediční řady „Grundbegriffe der europäischen Geistesgeschichte“ její editor Konrad Paul Liessmann. O Geistesgeschichte v užším slova smyslu se nejedná, i když některé myšlenkové spojnice by bylo možné mezi nimi nalézt, zde především v ohledu důrazu na dějiny pojmů. V rámci ediční řady vyšly svazky k pojmům moc, práce, pravda, spravedlnost, smrt, krása, eros, svoboda, štěstí a válka. Stefan Jordan ve své knize *Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft* (Paderborn–München–Wien–Zürich 2009) o Geistesgeschichte vůbec nemluví, naproti tomu Ideengeschichte si v různých kontextech všimá a reflektuje je.

⁵⁷¹ K němu srv. zejména L. RAPHAEL – H.-E. TENORTH (Hrsg.), *Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit. Beiträge für eine erneuerte Geistesgeschichte*.

⁵⁷² Srv. Christof DIPPER, *Kommentar*, in: L. Raphael – H.-E. Tenorth (Hrsg.), *Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit*, s. 153–159, zde s. 153.

tradici v Německu, ovšem ta již po několik desetiletí ustrnula. Prozatím se, jak tvrdí, příliš nepodařilo metodicky a teoreticky inovovat duchové dějiny a dějiny idejí. Pokus o jejich znovuoživení, obnovení a občerstvení má být právě cílem zmíněného programu.⁵⁷³

Obecný popis programu dává nahlédnout, co zhruba rozumí německá historická obec pod pojmem dějiny idejí (spíše než pod pojmem *Geistesgeschichte* dodejme).⁵⁷⁴ Ideje jsou zde chápány jako „myšlené řady“ nabývající rozmanité podoby různých forem vědění (*Wissen*) – vědeckého, každodenního a podobně –, specifických systémů víry či symbolických struktur. Ideje pak máme zkoumat v jejich historické, sociální a individuální funkci. Ideje jsou zde chápány jako hybné či tvůrčí společenské síly, tedy jako faktory dějin a nikoliv jen jako jejich produkty. Dále program stanovuje, že ideje mají být zkoumány ve třech podstatných ohledech: 1. ideje jakožto systémy významů a *stylů myšlení* (*Denkstile*) individuů i skupin a institucí; 2. typické způsoby šíření a komunikace idejí; 3. význam idejí pro řady vědění a vědy. Ať již chápeme ideje v jakémkoli z těchto ohledů, nové duchové dějiny mají studovat, jak myšlenky vstupují do lidského jednání, a neměly by být rozhodně omezovány na pojednání elitních myslitelů, respektive proslavených „vrcholných“ idejí.⁵⁷⁵

Styly myšlení jednotlivců i celých skupin jsou skutečně jedním z důležitých význaků již dřívější německé *Geistesgeschichte* i anglofonní *intellectual history*. Ať to byl Hans-Joachim Schoeps, když odkazoval na

⁵⁷³ „Die herkömmliche Ideen- und Geistesgeschichte verfügt gerade in Deutschland über eine lange Tradition, die jedoch seit vielen Jahrzehnten erstarrt ist. Ähnliche methodische und theoretische Innovationen, wie sie andere Bereiche der Geschichtswissenschaft auszeichnen, haben diese alte Teildisziplin nicht belebt. Es gibt jedoch in der internationalen Geschichtswissenschaft und in benachbarten Wissenschaftsdisziplinen ein breites Spektrum an kulturwissenschaftlichen Ansätzen, die für eine Erneuerung der überkommenen Ideen- und Geistesgeschichte genutzt werden können. Dies anzustoßen, ist das Hauptziel des Schwerpunktprogramms.“ L. RAPHAEL – H.-E. TENORTH (Hrsg.), *Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit*, s. 525. Kompletní text programového zadání srv. tamtéž s. 525–531. Seznam podpořených projektů v rámci programu srv. tamtéž s. 533–534.

⁵⁷⁴

Srv.

<http://gepris.dfg.de/gepris/OCTOPUS/?jsessionid=EE5132514500BB8B9E2C3DEDCE67B96F?module=gepris&task=showDetail&context=projekt&id=5467666>. Najdeme zde také výčet všech projektů podpořených v rámci tohoto programu.

⁵⁷⁵ Srv. Ch. DIPPER, *Kommentar*, s. 153.

Diltheyovu práci s výrazem *Denkungsarten*,⁵⁷⁶ či šlo o *způsoby myšlení*, jak se s nimi setkáváme u Zdeňka Kalisty,⁵⁷⁷ nebo zde lze vidět klasika amerických dějin idejí Arthura Lovejoye a jeho *fashions of thoughts*.⁵⁷⁸ Druhé dva ohledy v sobě již shrnují ohlas novějších debat v historiografii (Kuhnova paradigmata, Foucaultovy diskurzy). Jednotlivé projekty v rámci tohoto velikého programu pak naplňovaly výše naznačené body. Setkáme se s tématy stojícími velmi blízko klasickým dějinám idejí, jako třeba *Wie läßt sich Gemeinsinn institutionalisieren? Die Idee des Common Sense und der englische Parlamentarismus im 18. Jahrhundert* (2001–2003, předkladatel Theo Stammen) sledující vazbu mezi ideou zdravého rozumu (*common sense*) v britském myšlení 18. století a parlamentaristickým systémem a jeho vývojem v tehdejší době. Jde tu o vztah mezi myšlenkou a institucí, o to, jakým způsobem se může určitá idea vtělovat do jisté instituce.⁵⁷⁹

Současně však narazíme na témata, která již vykračují z perspektivy tradičních duchových dějin novými směry a která snad mohou dávat jisté obrysy charakteru duchových dějin v Německu dnes. Lutz Raphael získal podporu pro projekt *Intelligenzmessung und Prognose. Idee und Praxis psychologischer Eignungsdiagnostik in westdeutschen Unternehmen 1950 bis 1980* (1999–2003).⁵⁸⁰ Projekt se tázal po výrazu *intelligence*, jak byl chápán u západoněmeckých podniků od padesátých do osmdesátých let minulého století, a to v úzké vazbě na psychologickou diagnostiku schopností (testy inteligence a podobně). V rámci projektu se jeho řešitelé pokusili o sledování, jak se přenášela idea z oblasti „čisté“ vědy do aplikované oblasti (u personálních, respektive přímo psychologických oddělení sledovaných podniků) a nakonec i do obecných

⁵⁷⁶ H.-J. SCHOEPS, *Was ist und was will die Geistesgeschichte*, s. 23.

⁵⁷⁷ Z. KALISTA, *CHM, CH*, s. 32, 34.

⁵⁷⁸ A. LOVEJOY, *The Study of the History of Ideas*, s. 14.

⁵⁷⁹ Srv. Theo STAMMEN – Susanne SCHUSTER, *Wie läßt sich Gemeinsinn institutionalisieren? Politisch-theoretische Positionen des Common Sense Diskurses von John Locke zu Edmund Burke*, in: L. Raphael – H.-E. Tenorth (Hrsg.), *Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit*, s. 125–152.

⁵⁸⁰ K projektu srv. Ruth ROSENBERGER – Lutz RAPHAEL – Johannes PLATZ, *Psychologische Eignungsdiagnostik in westdeutschen Großunternehmen: Wirkung von Ideen als Neufiguration wissenschaftlicher Konzepte in professionellen Verwendungsfeldern*, in: L. Raphael – H.-E. Tenorth (Hrsg.), *Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit*, s. 479–496.

představ ve společnosti. Sleduje se vzájemné působení, zobecníme-li, roviny sociální a myšlenkové. Inspiraci u Foucaulta nezapře – stejně jako to platí pro dějiny idejí i některé další historiografické směry v posledních desetiletích obecně – projekt *Strafrechtdiskurs und Strafgesetzgebung. Die Umsetzung strafrechtlicher Ordnungsvorstellungen im Deutschland des 19. Jahrhunderts* (1993–2003, předkladatel Diethelm Klippel).⁵⁸¹ Řešitelé se soustředili nikoliv pouze na vývoj trestněprávního zákonodárství mezi lety 1813–1871, nýbrž rovněž na vztahy mezi samotným trestněprávním zákonodárstvím a trestněprávním diskurzem v této době.

Ostatně vyhlášovatelé programu v jejich snaze dát základy či minimálně oživit nové duchové dějiny, dějiny idejí měli na mysli uštěpačnou a proslavenou poznámku Petera Burka o sociálních dějinách bez myšlení a duchových dějinách (intellectual history) bez společnosti.⁵⁸² Nové duchové dějiny (dějiny idejí) by měly hledat styčné plochy mezi myšlením a společností a způsoby, jakým docházelo k jejich vzájemnému ovlivňování a působení na sebe. Této intenci odpovídají mnohé z dalších schválených projektů, krystalicky *Die Krechiver Basilianer. Ideen und Gemeinschaft* (1999–2001, předkladatelka Britta Böhme) či *Die Bedeutung der Neuen Vertragstheorie für die Neoliberale Wende* (2001–

⁵⁸¹ Srv. Diethelm KLIPPEL – Martina HENZE – Sylvia KESPER-BIERMANN, *Die Umsetzung strafrechtlicher Ordnungsvorstellungen im Deutschland des 19. Jahrhunderts*, in: L. Raphael – H.-E. Tenorth (Hrsg.), *Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit*, s. 371–394.

⁵⁸² „První problém, který v souvislosti s historií mentalit vyvstává, je nutnost zabrat konceptuální prostor mezi historií idejí a sociálními dějinami, abychom se vyhnuli tomu, že budeme muset volit mezi intelektuální historií, která pouští ze zřetele společnost, a sociálními dějinami, které opomíjí myšlení.“ Peter BURKE, *Variety kulturních dějin*, s. 172. Tato kritická pasáž podnítila řadu dalších úvah ohledně dějin idejí i příbuzných historiografických směrů. Tak například ve vztahu k dějinám pojmů Hans Erich BÖDEKER, *Begriffsgeschichte als Theoriegeschichte – Theoriegeschichte als Begriffsgeschichte. Ein Versuch*, in: Rita Casale – Daniel Tröhler – Jürgen Oelkers (Hrsg.), *Methoden und Kontexte. Historiographische Probleme der Bildungsforschung*, Göttingen 2006, s. 91–119, zde s. 95. Nutno však dodat, že Burke vyhrotil srovnání dějin idejí a sociálních dějin také z toho důvodu, aby mohl dobře vytyčit prostor pro dějiny mentalit, což bylo také jeho cílem v příslušné kapitole *Strengths and Weaknesses of the History of Mentalities*.

2003, předkladatel Ulrich Druwe).⁵⁸³ Zařadit sem můžeme také projekt *Nationalismus, Liberalismus und Bürgertum. Zur Sozialgeschichte nationaler Ideen in Deutschland und Frankreich vom Ende des 19. Jh. bis zur Mitte der zwanziger Jahre* (1997–2000, předkladatel Wolfgang Hardtwig). Již v samotném názvu se ozývá subdisciplína *sociálních dějin idejí*, tedy směru, jež právě Peter Burke shledává jako jednu z cest, jakým způsobem smířit v jeho interpretaci polární extrémý dějin idejí bez společnosti a sociálních dějin bez myšlení. Spíše než Petera Gaye v dotčených pasážích Burke vyzdvihuje Roberta Darntona, na němž cení, že to byl on, kdo se jako první nejmórazněji pokusil nalézt „místo idejí v každodenním životě společnosti“.⁵⁸⁴ Řešitelé německého projektu se sice nekoncentrovali na „obyčejné“ vrstvy, nýbrž cílovou skupinou jim byli vysocí úředníci státu a průmyslníci, ovšem o každodenní život šlo a především jejich otázka zněla, jakou roli hrály nacionální ideje při sebereflexi těchto dvou sociálních skupin. Současné mělo být sledováno, jakým způsobem se vzájemně podmiňovaly ideje a fenomény ze sociální sféry a ze sféry individuální, prožitkové (v návaznosti na tzv. Erfahrungsgeschichte).

Narazíme ovšem také na projekty spadající do rámce dějin představ, německé *Vorstellungsgeschichte*.⁵⁸⁵ Mezi ně patří *Von der Idee des Staatsfeindes zur Praxis der „Gegnerbekämpfung“*. *Die strafrechtliche Verfolgung homosexueller Männer in Berlin 1933 bis 1945* (2001–2003, předkladatelka Karin Hausen), kde se řešitelé ptají primárně po tom, jakým způsobem se vyvíjely

⁵⁸³ Srv. Thorsten LANGE, *Die Bedeutung der neuen Vertragstheorie für die Neoliberale Wende*, in: L. Raphael – H.-E. Tenorth (Hrsg.), *Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit*, s. 173–191.

⁵⁸⁴ P. BURKE, *Variety kulturních dějin*, s. 172.

⁵⁸⁵ K německé *Vorstellungsgeschichte* srv. například Hans-Werner GOETZ, *Vorstellungsgeschichte. Gesammelte Schriften zu Wahrnehmungen, Deutungen und Vorstellungen im Mittelalter*, Bochum 2007. Ze zde znovuotíštěných Goetzových studií srv. zejména obecnějí laděné „*Vorstellungsgeschichte*“: *Menschliche Vorstellungen und Meinungen als Dimension der Vergangenheit. Bemerkungen zu einem jüngeren Arbeitsfeld der Geschichtswissenschaft als Beitrag zu einer Methodik der Quellenauswertung* (s. 3–17, první vydání 1982) a *Wahrnehmungs- und Deutungsmuster als methodisches Problem der Geschichtswissenschaft* (s. 19–29, první vydání 2003).

představy o homosexualitě během nacistické éry v Německu.⁵⁸⁶ Dalším fenoménem porůznu vystupujícím u projektů podpořených v programu *Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit*, je téma identit, a to i těch z nejnovější doby druhé poloviny 20. století (*Ideen, Institutionen und politische Kultur: Die Europäisierung nationaler Identitäten im Ländervergleich*, 1997–1999, předkladatel Thomas Risse; *Amtliche Bildpropaganda im Ersten Weltkrieg. Untersuchung zur Produktion und Verbreitung von Ideen nationaler Identität in Deutschland*, 1999–2001, předkladatelka Ute Frevert; *Bilder von Krieg und Nation. Zur Konstituierung von nationaler Identität durch Kriegsdarstellungen in Preußen-Deutschland und Österreich 1859–1890*, 1997–1999, předkladatel Hans-Ulrich Thamer).

Dále je patrný vzhledem ke starší podobě německých duchových dějin první poloviny 20. století silnější důraz na jazykovou rovinu a vůbec roli jazyka v dějinách. Tento postřeh je jistě patrný z charakteru zde již dříve dotčených subdisciplín historické vědy, totiž z dějin pojmů (Begriffsgeschichte) pro německy mluvící země a pro anglofonní země zejména tzv. Cambridžské školy dějin politického myšlení, řazených buď do rámce široce pojatých intelektuálních dějin či chápaných jako směry příbuzné úžeji pochopeným duchovým dějinám. V námi sledovaném programu – představujícím v oblasti (nových) duchových dějin či dějin idejí v posledních letech nakonec podnik z nejvýznamnějších – se zvýrazněná jazyková linka ukazuje mezi jinými kupříkladu v projektu *Nationalistische Geschichtspolitik an den Volksschulen Preußens, Bayerns und des deutschsprachigen Österreich im Vergleich, 1860 bis 1933/1938* (1999–2002, předkladatel Wolfgang Hardtwig). Řešitelé berou v potaz mimo jiné význam narativních prostředků během vyučování dějepisu vedoucích nakonec k širší popularizaci nacionální myšlenky.⁵⁸⁷

Vliv Cambridžské školy je patrný. Zde pak zejména v její pomalu paradigmatické zásadě nestudujeme pouze texty (jazyk) samotné, nýbrž uvádějme

⁵⁸⁶ Susanne zur NEIDEN, *Der homosexuelle Staatsfeind – zur Geschichte einer Idee*, in: L. Raphael – H.-E. Tenorth (Hrsg.), *Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit*, s. 395–427.

⁵⁸⁷

Srv.

<http://gepris.dfg.de/gepris/OCTOPUS/?jsessionid=07BFCA7C3B52F9ECFD5BC40132E60BD9?module=gepris&task=showDetail&context=projekt&id=5169902>

je do dějinného kontextu je obklopujícího (*texts in context*).⁵⁸⁸ Hovoří se proto v této souvislosti o historickém kontextualismu (vymezovaném vůči „čistému“ textualismu). Na Cambridžskou školu odkazuje projekt ‚*Ancient Constitution*‘. *Englische Verfassungsdiskurse von Elisabeth I. bis zum ‚Revolution-Settlement‘* (1999–2002, předkladatel Herfried Münkler), ovšem s některými kritickými výhradami vůči Pocockovi zejména v tom ohledu, že se Pocock soustředil pouze na jeden diskurz a jeho vývoj, nebral příliš v potaz, že existovalo synchronně diskurzů více, a že si nekladl otázku po tom, jak se navzájem ovlivňovaly.⁵⁸⁹ Kontextualistický postoj však vykazují i mnohé další z předložených projektů, jako například *Die Erweiterung von Idee und Praxis der Bildsamkeit durch die ‚Entdeckung‘ der Bildbarkeit Behinderter, Analysen zur Ideen- und Wirkungsgeschichte der Bildsamkeit behinderter Menschen von der Aufklärung bis zur Weimarer Republik* (1997–2003, předkladatelka Sieglind Ellger-Rüttgardt). Záměr projektu zároveň prokazuje, že obsahový rozsah témat – zahrnutých do celku těch, které mají sloužit znovuoživení duchovných dějin a dějin idejí a položení pevnějších základů jejich „nové“ varianty – je skutečně velmi široký a rozevírá pohled do oblastí evokujících známý německý přístup *dějin zdola* (*Geschichte von unten*). Prozatím předběžně upozorníme, že toto a podobná témata evokující na první pohled dějiny zdola, zřejmě nebyla zařazována náhodou. Dějinám idejí, ať již v jejich anglofonní variantě, Cambridžské škole ale nakonec i dějinám pojmů bývalo namítáno, že pohled ostří pouze na elity, vůdčí představitele, osobnosti z rozmanitých odvětví, ovšem světového formátu, prostě že se zaměřují na vrcholné zjevy dějin a opomíjí ty dole, „méně významné“ atd. Je zjevné, že již samo takovéto dělení je problematické a vyžadovalo by důkladnější argumentaci, pokud by mělo obstát. Pro nás na tomto místě je důležité jen vědomí, že dějinám idejí, respektive duchovným dějinám byly předkládány podobné výtky. Tematické rámce zahrnující takové skupiny obyvatelstva, jako jsou například postižení spoluobčané, podobným námitkám hodlají čelit.

⁵⁸⁸ Srv. David BOUCHER, *Texts in Context. Revisionist Methods for Studying the History of Ideas*, Boston–Lancaster 1985.

⁵⁸⁹ Raimund OTTOW, *Die ‚Cambridge School‘ und die Interaktion politischer Diskurse in England vor der Zeit Elisabeth‘ I. bis zur Revolution*, in: L. Raphael – H.-E. Tenorth (Hrsg.), *Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit*, s. 31–69, zde s. 39–40.

Setkáme se nakonec i s tématy spadajícími skutečně do příslovečných soudobých dějin. Tak například projekt *Auswirkungen des Multimedia-Diskurses auf das Handeln und Verhalten in Wirtschaftsorganisationen* (1997–1999, předkladatel Gerd Peter) se vztahuje na oblast nejnovějších multimediálních skutečností. Narazíme na přesahy do takových subdisciplín, jako jsou dějiny hudby (*Untersuchungen zu Konstitution, Entwicklung und Wirksamkeit zentraler Ideen der Neuen Musik – Neue Musik in Darmstadt und ihre Rezeption in Musikwissenschaft und Musikpädagogik*, 1997–2000, předkladatel Christoph-Hellmut Mahling) a působení nových idejí v hudbě po druhé světové válce až do devadesátých let 20. století.

Abychom nezůstali pouze u jediného programu, podívejme se již stručněji na některé další projekty v německé historické vědě zařaditelné do rámce (nových) dějin idejí či (nových) duchových dějin. Vybereme mezi nimi vždy takové, které poukazují na některý důležitý metodický postup či specifický předmět zkoumání a pokusíme se vyzdvihnout některé styčné body, jež by nám mohly napomoci nalézt případné společné charakteristiky platné pro dějiny idejí (duchové dějiny) v Německu dnes, respektive postřehnout snad určité nejnovější tendence v jejich okruhu.

Mezi projekty explicitně se hlásící k dějinám idejí (duchovým dějinám) či z jejichž konceptu je návaznost na ně zřejmá, narazíme častěji na jméno nám již známé, totiž na Wolfganga Hardtwiga, který ostatně vykazuje na poli dějin idejí (duchových dějin) dosti rozsáhlou aktivitu. Do jejich oblasti spadá – vedle výše dotčených – jím vedený projekt *Der Gelehrte als Krieger. Ideengeschichte, Neue Linke und das OSS* (2007–2008),⁵⁹⁰ ale mohli bychom tam zařadit i *Die Popularisierung von Geschichte. Historiker, Verleger und die deutsche Öffentlichkeit 1850–1900* (2005–2008),⁵⁹¹ ptající se po tom, jakým způsobem docházelo k přenosům historického vědění produkovaného na univerzitách i mimo ně širokému čtenářskému publiku. Jde tak tedy nakonec o transfer idejí chápaný vždy jako jeden z důležitých předmětů dějin idejí.

⁵⁹⁰ Srv. <http://www2.hu-berlin.de/forschung/fdb/deutsch/PJ/PJ8859.html>.

⁵⁹¹ Srv. <http://www2.hu-berlin.de/forschung/fdb/deutsch/PJ/PJ6931.html>. Transfer vědění je tématem dalšího z Hardtwigových projektů, tentokrát nazvaném *Zwischen den Kulturen – Franz Boas und der transatlantische Wissenstransfer in der Anthropologie, 1885–1925* (2008–2010)

Anne Baillot si v projektu *Die Berliner Intellektuellen 1800–1830. Zur Entstehung einer sozialen Gruppe, ihren Netzwerken, ihrer politischen Rolle und ihrem Ort in der Ideengeschichte* (od roku 2010) klade jako výchozí otázku, jak vypadala účast učenců na veřejném životě ve sledované době prvních třiceti let 19. století.⁵⁹² Opět se setkáme s fenoménem transferu vědění, který silně zazníval v projektech Wolfganga Hardtwiga. Vedle něj se ukazuje jako další důležitý moment komunikační strategie učenců sledované doby. Dalším společným rysem rozvrhů Hardtwiga a Baillotové je vždy přítomná vazba ideových obsahů na sociální realitu, v jejich případě by snad bylo spíše na místě říci, že ona vazba je ustavována mezi nositeli idejí (intelektuály a podobně) a sociální realitou je obklopující.

Některé podobné rysy vykazuje nárys projektu *Abschied vom Konsens? Die Formierung der grünen Bewegung in der Bundesrepublik der siebziger Jahre: Politisches Denken und soziale Praxis* (2005–2011, Anselm Doering-Manteuffel). Hned první věta popisu projektu k sobě opět vztahuje myšlení (zde konkrétně politické myšlení) a společnost, sociální realitu a praxi.⁵⁹³ Propojení společenského a ideového hlediska se ukazuje i tehdy, když řešitelé tvrdí, že jim nejde o psaní dějin určité politické strany, nýbrž o „dějinně společensky zakotvené dějiny idejí“ („gesellschaftsgeschichtlich verankerte Ideengeschichte“). V projektu se ozývají navíc některé historickoantropologické momenty, například když předkladatelé hodlají zkoumat *schémata* a *vzory jednání* (*Handlungsschemata*, *Handlungsmuster*) a *styly chování* (*Verhaltenstile*) jimi sledovaných dějinných aktérů. Ostatně s tímto rysem se potkáme i u dalších projektů hlásících se k dějinám idejí.

Ideengeschichtliche Untersuchung von Mikropolitiken (2005–2009, Hubertus Buchstein) zaměřuje fokus na politické praktiky, jež se řešitelům stávají

⁵⁹²

Srv.

<http://gepris.dfg.de/gepris/OCTOPUS/?jsessionid=91AE00102C60EDB3CF08F3762020EA99?module=gepris&task=showDetail&context=projekt&id=170049193>.

⁵⁹³ „Das Projekt untersucht politisches Denken und soziale Praxis der sich in den siebziger Jahren in der Bundesrepublik formierenden grünen Bewegung.“ Srv. <http://gepris.dfg.de/gepris/OCTOPUS/?jsessionid=4401297CC93C412E7126C91B78409533?module=gepris&task=showDetail&context=projekt&id=20026768>. Srv. jeden z výstupů projektu Silke MENDE, *Die Formierung der Gründungsgrünen in der Bundesrepublik der siebziger und frühen achtziger Jahre*, *La clé de langues*, 5. ledna 2009.

klíčovým badatelským předmětem, v jejich případě ve velké míře politologického, respektive „mikropolitologického“ zkoumání politických procesů, přičemž autoři sami se hlásí k proudu *politických dějin idejí*.⁵⁹⁴

Projekt *Naturrechtliches und geschichtliches Denken in der deutschen Rechts- und Staatstheorie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts* (od roku 2007, Jens Eisfeld)⁵⁹⁵ odkazuje na *nové dějiny idejí*, na jejichž metodologických principech podtrhuje založenost na široké pramenné základně a kontextualizaci studovaných dějinných jevů (vztahu přirozenoprávního a historického myšlení v německém myšlení první poloviny 19. století). Postup tzv. kontextualizace, v případě námi sledovaných dějin idejí nejčastěji kontextualizace idejí, ostatně vystupuje i v jiných projektech operujících s termínem dějin idejí a jdoucích ať již otevřeně či implicitně více či méně v jejich šlépějích. Eckhart Hellmuth s kolegy v projektu *Tradition in der Defensive? ‚Konservative‘ Ideen und sozio-kulturelle Milieus in Großbritannien 1688 bis ca. 1900* (1999–2004, Eckhart Hellmuth) z metodického hlediska zdůrazňují význam kontextualizace, avšak explicitně se vymezují vůči intenci Cambridžské školy brát v potaz primárně kontext lingvistický.⁵⁹⁶ Ostatně také položení akcentu na význam pramenné základny,

594

Srv.

<http://gepris.dfg.de/gepris/OCTOPUS/?jsessionid=94F5DF2A1EBCD27FC15F475CB8B92B92?module=gepris&task=showDetail&context=projekt&id=5445546>. Dále viz také *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft*, 2009, H. 1 – monotematické číslo nazvané *Mikroanalysen politischer Praktiken*. Srv. zde Editorial (s. 3–6) podávající souhrnnou informaci o obsahu čísla.

595

Srv.

<http://gepris.dfg.de/gepris/OCTOPUS/?jsessionid=68A17071FF0CAB8D1DE8C92595F40873?module=gepris&task=showDetail&context=projekt&id=51523688>.

596

Srv.

<http://gepris.dfg.de/gepris/OCTOPUS/?jsessionid=080DD4E92FE024643974085989068368?module=gepris&task=showDetail&context=projekt&id=5169710>. Z českých interpretů vyjádřivších se ke Cambridžské škole srv. mezi jinými přehledný příspěvek Jaroslava Iry, *Dějiny politických pojmů*, *Dějiny – teorie – kritika* 2/2004, s. 213–236. Ira poukazuje na důležitý rozdíl mezi Cambridžskou školou a německými dějinami pojmů kolem podniku *Geschichtliche Grundbegriffe*, že totiž Skinner jako čelný představitel prvně jmenované školy zůstává v podstatě na rovině jazyka, kdežto Koselleck a vůbec celý projekt *Geschichtliche Grundbegriffe* chápe pojem i v tom ohledu, jak se do něj vtělila historická zkušenost dějinných aktérů, prostě vnější historická realita (srv. s. 216). O tomtéž hovoří ve vztahu ke Cambridžské škole Hellmuth s kolegy, jen pracují s termínem kontext.

pochopené velmi široce, sdílí Hellmuthův záměr s metodologickým podtrhnutím bohatosti pramenné základny u projektu Jense Eisfelda.

Hustotu výskytu výraz kontextualismus či kontextualizace dokládá další z projektů hlásících se k široké tradici intelektuálních dějin *Theosophie in Deutschland. Eine historiographische Studie zur kulturellen Pluralisierung um 1900* (1999–2001, Helmut Zander). Tentýž projekt současně ve svém záměru dokládá intenci, kterou jsme pozorovali jako jednu z klíčových již v rámci programu *Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit*, totiž stručně řečeno snahu propojovat rovinu myšlení (myšlenek) a sociální.⁵⁹⁷ Autor v anotaci projektu vytknul, že cílem je mu historiografická studie propojující intelektuální dějiny (intellectual history) a sociostrukturní analýzy. Tentýž záměr autor zopakoval v knize *Anthroposophie in Deutschland*.⁵⁹⁸

Změňme nyní hledisko přístupu k otázce po současném stavu duchových dějin (dějin idejí) v Německu a vyjděme nikoliv od vědeckých projektů, nýbrž podívejme se na některé z konkrétních historiků vřaditelných do rámce (nových) duchových dějin (dějin idejí). Rád bych opět upomenul na terminologickou potíž vlastně vůbec s označením duchových dějin v Německu, jak jsme se jí dotkli již výše. V následujícím, budu-li bez dalšího užívat pouze český překlad duchové dějiny, nebudu významově rozlišovat mezi novými *Geistesgeschichte* a *Ideengeschichte*, budu je tedy chápat jako synonyma označující tentýž historiografický směr.

⁵⁹⁷

Srv.

<http://gepris.dfg.de/gepris/OCTOPUS/;jsessionid=68DDCA3F9CB5F5B6E2F4729DBC842FDA?module=gepris&task=showDetail&context=projekt&id=5207818>.

⁵⁹⁸ Helmut ZANDER, *Anthroposophie in Deutschland*, 2. Bde, Göttingen 2007. „Die Gefahr, durch einen kulturhistorischen Zugriff „soziale Ungleichheit, ökonomische Konstellationen und politische Macht- und Herrschaftsverhältnisse“ aus den Augen zu verlieren, ist zwar ebensowenig von der Hand zu weisen wie die potentiellen Defizite der Historischen Sozialwissenschaft hinsichtlich einer intellectual history, aber in der vorliegenden Untersuchung versuche ich gerade, wie schon andere Vorgänger, zu demonstrieren, dass die Kombination unterschiedlicher historiographischer Ansätze und Methoden gegenstandsadäquat ist, ohne mit diesem integrativen Methodenpluralismus auch nur unterschwellig eine methodische Totalität auf einer Metaebene zu installieren.“ H. ZANDER, *Anthroposophie in Deutschland*, 1. Bd., s. 13.

Významným historikem nových duchových dějin v Německu je **Frank-Lothar Kroll (*1959)**.⁵⁹⁹ Hlásí se k odkazu Hanse-Joachima Schoepse, ač je třeba říci, že se to týká zejména tématu pruských dějin, které byly vedle vlastních duchových dějin Schoepsovým hlavním badatelským polem. Kroll Schoepsovi věnoval dokonce monografii ostřící pohled právě na dějiny Pruska.⁶⁰⁰

Téma dějin idejí a pruských dějin prostupuje i v jiných Krollových dílech, jako například v *Das geistige Preußen. Zur Ideengeschichte eines Staates* (2001).⁶⁰¹ Kroll zde zamýšlí aplikovat přístup duchových dějin (dějin idejí) na témata z pruských dějin, témata mu jsou kupříkladu chápání tolerance v teorii a praxi u Friedricha Velikého, myšlenka ústavy a její uskutečňování v době steinhardenbergovských reforem, pojetí panovníka v první polovině 19. století, vztah politiky a morálky v době Viléma II. a další.

Na Schoepsovi vyzdvihl Kroll zejména jeho snahu odhalovat základní tendence doby, podstatné „ideelní a světonázorové síly“, jelikož jejich poznáním se můžeme dobrat cíle, o něž duchovým dějinám má dle Schoepse jít, totiž porozumění duchu doby. Kroll zde správně připomíná, že jde vlastně o stanovisko charakteristické již pro tradiční duchové dějiny (mezi jejíž představitele řadí i našeho Maxe Dvořáka).⁶⁰² Pro nás je však důležité, že podtrhuje důležitý rozdíl mezi tradiční *Geistesgeschichte* a Schoepsovou inovací, totiž že se posledně jmenovanému a s ním i, lze říci, celé nové subdisciplíně jimi zvané *Zeitgeistforschung* daří čelit kritice, že duchové dějiny upírají pohled pouze na vrcholné zjevy, čelné osobnosti, klíčové ideje sledované epochy. Schoeps a společně s ním i *Zeitgeistforschung* začínají více zdůrazňovat jevy každodenní a průměrné, jelikož právě v průměru a všeobecné platnosti se může dobře ukazovat duch doby.⁶⁰³ Souvislost tohoto rysu s dějinami každodennosti je zjevná.

⁵⁹⁹ Stručně k jeho životu a jeho současnému působení na Technische Universität Chemnitz srv. http://www.tu-chemnitz.de/phil/geschichte/eg/mitarbeiter_kroll.html.

⁶⁰⁰ Frank-Lothar KROLL, *Geschichtswissenschaft in politischer Absicht. Hans-Joachim Schoeps und Preußen*, Berlin 2010.

⁶⁰¹ Frank-Lothar KROLL, *Das geistige Preußen. Zur Ideengeschichte eines Staates*, Paderborn–München–Wien–Zürich 2001.

⁶⁰² Tamtéž, s. 231–232. Kroll se v této knize vztahuje k Schoepsovi v jedné pasáži, kde rekapituluje jeho životaběh a současně zasazuje jeho myšlení do kontextu německé *Geistesgeschichte* (s. 219–240).

⁶⁰³ Tamtéž, s. 232.

Pokud bychom však vyšli z myšlení Franka-Lothara Krolla i dalších soudobých představitelů (nových) duchovných dějin a dějin idejí, nelze je ztotožňovat s postupy dějin každodennosti. Spíše se jedná o jeden z nových aspektů, který do sebe začaly dějiny duchové (idejí) vstřebávat, což však neznamená, že by se Kroll nemohl soustředit na velké osobnosti pruských dějin typu Friedricha Velikého, Bismarcka, Viléma II. a podobné. Jistěže nejde o biografické práce. Kroll se ptá – a zde jeho postup plně odpovídá kalistovskému chápání předmětu duchovných dějin – po určitých vybraných pojmech, představách, myšlenkách, jak krystalizovaly v myšlení vybraných historických osobností i širších vrstev.

Od Hanse-Joachima Schoepse zděděný zájem o pruské dějiny se projevuje i na dalších dílech vzešlých z okruhu současných představitelů německých duchovných dějin (dějin idejí). Tak například **Julius H. Schoeps (*1942)** – pokračovatel díla svého otce, od roku 1984 předseda německé *Gesellschaft für Geistesgeschichte* a patřící k současným čelným prosazovatelům duchovědějinného směru v historiografii v Německu – editoval sborník *Preussen – Geschichte eines Mythos* (2000).⁶⁰⁴ Společným jmenovatelem sebraných příspěvků nejsou primárně „vlastní“ pruské dějiny, nýbrž konstituce našeho obrazu o Prusku, jinými slovy mýtus Pruska a jeho dějinné utváření.

Jiným současným výrazným představitelem německých duchovných dějin je **Friedrich Wilhelm Kantzenbach (*1932)**. Znám je prvotně jako protestantský církevní historik, můžeme jej však jistě postavit do řady historiků současných německých duchovných dějin. Nejsilněji je spjatý s luteránskou Augustana-Hochschule v Bavorsku, kde působil dlouhá léta s různými přestávkami od druhé poloviny padesátých let do poloviny sedmdesátých let 20. století jako profesor církevních dějin a dogmatiky a nakonec se stal i rektorem školy. V osmdesátých a devadesátých letech začal působit na Saarländské univerzitě. V šedesátých letech minulého století se zúčastnil za luteránskou stranu II. vatikánského koncilu jako pozorovatel. Vedle jeho působení na poli církevních dějin a eventuelně také dogmatiky jeho životopis ukazuje pozoruhodnou vazbu, a to opět na univerzitu v Erlangen (a tedy potažmo též na Hanse-Joachima Schoepse působícího na ní po druhé světové válce), kde byl Kantzenbach roku 1956 jmenován soukromým

⁶⁰⁴ Julius H. SCHOEPS, *Preussen – Geschichte eines Mythos*, Berlin 2000.

docentem.⁶⁰⁵ Návaznost na H.-J. Schoepse je patrná také z Kantzenbachovy účasti na vydávání jeho sebraných spisů. V neposlední řadě byl po dlouhou dobu jedním z editorů možno říci domovského časopisu dnešních německých duchovných dějin, totiž *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*.

Z mnoha Kantzenbachových děl poukažme pouze na vybraná z nich. Pro duchové dějiny je příznačné, že Kantzenbach věnoval monografie dvěma myslitelům, které můžeme vnímat jako svým způsobem předchůdce duchových dějin, totiž Friedrichu Schleiermacherovi a Johannu Gottfriedu Herderovi.⁶⁰⁶ Nutno dodat, že se jedná o standardní intelektuální biografie, navíc v relativně krátkém rozsahu. Kantzenbach se nezabývá pouze vnějším životaběhem sledovaného autora, obrací pozornost také k jejich myšlenkovému světu, který autor hodlá stručně představit, aniž by si však činil nárok na uplatnění určitých specifických duchovědějinných postupů. Totéž platí také pro další Kantzenbachova díla, povětšinou teologicky orientovaná.⁶⁰⁷

Pochopitelný zájem dnešních představitelů německých duchovných dějin o jejich předchůdce se neukazuje pouze na Friedrichu Kantzenbachovi. Jiný čelný historik duchových dějin v Německu, nedávno zesnulý **Stephan Otto (1931–2010)** zase obrátil hlubší pozornost mimo jiné k Giambattistu Vicovi, některými vykladači vnímaného jako důležitého předchůdce duchových dějin, jak jsme

⁶⁰⁵ Životopisná data k Friedrichu W. Kantzenbachovi čerpám z jeho pracovního curricula vitae zveřejněného na stránkách Saarländské univerzity http://www.uni-saarland.de/fileadmin/user_upload/Fachrichtungen/fr32_EvTheologie/Prof._Dr._Fr._W._Kantzenbach_2.pdf. Zde je také dostupná výběrová bibliografie nejdůležitějších Kantzenbachových prací.

⁶⁰⁶ Friedrich W. KANTZENBACH, *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg 1967. Kniha se dočkala mnoha vydání. Mně bylo dostupné vydání z roku 1989 s mírně pozměněným názvem *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Monografie k Herderovi srv. Friedrich W. KANTZENBACH, *Johann Gottfried Herder in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg 1970. Opět se dílo dočkalo několika dalších vydání.

⁶⁰⁷ Mezi jinými zde zmiňme například Friedrich Wilhelm KANTZENBACH, *Christentum in der Gesellschaft*, Bd. 1–2, Hamburg 1975–1976; TÝŽ, *Martin Luther und die Anfänge der Reformation*, Gütersloh 1965; TÝŽ, *Aktion und Reaktion. Katholizismus der Gegenwart evangelisch gesehen*, Stuttgart 1978; TÝŽ, *Programme der Theologie. Denker, Schulen, Wirkungen. Von Schleiermacher bis Moltmann*, München 1978.

předestřeli již dříve.⁶⁰⁸ Není ostatně náhodou, že k Vicovi stočil pohled také Isaiah Berlin v kontextu anglofonních dějin idejí.⁶⁰⁹ Stephan Otto je vůbec velmi důležitou figurou německých duchových dějin. Na rozdíl od většiny jejich ostatních představitelů, zmiňovaných v této kapitole, Ottovou základnou byla vždy filozofie a nikoliv primárně historie.

Stephan Otto současně reprezentoval v posledních desetiletích vůbec jiné východisko německých duchových dějin, než jaké představoval Hans-Joachim Schoeps, jím založený *Seminar für Religions- und Geistesgeschichte* na univerzitě v Erlangen a vůbec skupina historiků navázaných na *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* a *Gesellschaft für Geistesgeschichte* (sídlící v Postupimi), obojí existující dodnes. Otto byl spjat se *Seminar für Philosophie und Geistesgeschichte des Humanismus* v Mnichově. Seminář existoval od roku 1965. Navázal na dřívější *Centro Italiano di Studi Umanistici e Filosofici*. Stephan Otto byl jeho vedoucím od roku 1973. Ústav poté měnil názvy (nejprve roku 1975 přejmenován na *Institut für Geistesgeschichte des Humanismus*, o dalších deset let později na *Institut für Geistesgeschichte und Philosophie der Renaissance*), ale Otto jej vedl až do roku 1997. Jak je patrné již ze samotných názvů, obsahově se ústav soustředil na dobu renesanční, respektive humanistickou, a to skutečně zejména ve filozofickém ohledu. Otto s tímto zaměřením korespondoval,⁶¹⁰ ovšem jeho zájem se neomezoval pouze na dobu renesanční. Svědčí o tom nejen již zmíněné práce k Vicovi, nýbrž další obecněji založená pojednání.⁶¹¹ Filozofické zaměření

⁶⁰⁸ Srv. Stephan OTTO, *Giambattista Vico*; TÝŽ – Helmut VIECHTBAUER, *Sachkommentar zu Giambattista Vicos Liber metaphysicus*, München 1985; Srv. také knihu, již jsem bohužel neměl k dispozici: Stephan OTTO, *Vico – Hegel. La memoria e il sacro*, Napoli 2001. Krátký nekrolog Stephana Otta sepsal Thomas MEYER, *Vernunft, in Geschichte verstrickt. Die Furie des Verschwindens begreifen: Zum Tod des Münchner Philosophen Stephan Otto*, Süddeutsche Zeitung, 14. června 2010.

⁶⁰⁹ Isaiah BERLIN, *Vico and Herder*.

⁶¹⁰ Srv. například Stephan OTTO (Hrsg.), *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung, Bd. 3. (Renaissance und frühe Neuzeit)*, Stuttgart 1992. Syntetizující pohled na renesanční myšlení Otto dává v úvodu na s. 9–85. Následuje antologie vybraných textů k renesanční a raně novověké filozofii.

⁶¹¹ Nejnověji Stephan OTTO, *Die Wiederholung und die Bilder. Zur Philosophie des Erinnerungsbewußtseins*, Hamburg 2007. Z dřívějších pak můžeme jmenovat zejména Stephan OTTO, *Materialien zur Theorie der Geistesgeschichte*; Stephan OTTO, *Das Wissen des Ähnlichen. Michel Foucault und die Renaissance*, Frankfurt am Main 1992; Ottův zájem o

rámované více či méně duchovědějinným směrem s obzvláštním důrazem na období renesance reprezentují i další členové dnešního *Seminar für Geistesgeschichte und Philosophie der Renaissance* na mnichovské univerzitě, jako například svého času jeho vedoucí Eckhard Keßler (1938) či Heinrich C. Kuhn.

Ač lze poukázat na některá jména historiků a myslitelů, která mohou reprezentovat směr duchových dějin v německy mluvících zemích, přesto dnes patří duchové dějiny mezi okrajové subdisciplíny německé historické vědy. Takovýto závěr potvrzují mnohé současné či nedávné příručky historické vědy a syntetizující metodologická a teoretická pojednání, v nichž se setkáme se směrem duchových dějin opravdu jen vzácně. V rozsáhlém sedmisvazkovém *Aufriß der Historischen Wissenschaften* do jeho sedmého svazku z roku pojednávajícím o nových tématech a metodách historické vědy nebyly duchové dějiny zařazeny.⁶¹² Neobjevují se ani ve třetím svazku věnovaném jednotlivým „sektorům“ historických věd.⁶¹³ Namísto nich se zde setkáme s kulturními dějinami, které se ostatně i v dalších přehledových souborech objevují mnohem častěji než *Geistesgeschichte*.

Tak se to ukazuje taktéž na nedávném pojednání Stefana Jordana *Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft*, v němž autor věnuje největší míru pozornosti vývoji historické vědy v 19. a 20. století. Do rámce jeho pojednání se dostaly vedle dalších takové směry, jako jsou dějiny pojmů, strukturní dějiny (dějiny struktur), dějiny mentalit, ale *Geistesgeschichte* nikoliv. Autor se pokouší určit společné rysy vývoje historické vědy i po roce 1989. Vedle Luisy Schorn-

metodologii dějin a speciálně o kritické zkoumání charakteru a mezí historického rozumu v kantovském smyslu dosvědčuje jeho dvoudílná *Rekonstruktion der Geschichte. Zur Kritik der historischen Vernunft, Teil 1. Historisch-kritische Bestandsaufnahme, Teil 2. Systematische Ausarbeitung*, München 1982, 1992. Srv. také Stephan OTTO, *Ungelöste Probleme in Diltheys und Cassirers Renaissance-deutung. Überlegungen zu den Prämissen und Methoden einer ideengeschichtlichen Rekonstruktion der frühen Neuzeit*, in: Thomas Leinkauf (Hrsg.), *Die Deutung der Neuzeit als Muster von Geistes- und Kulturgeschichte*, Hamburg 2003, s. 21–37.

⁶¹² Michael MAURER (Hrsg.), *Aufriß der Historischen Wissenschaften, Bd. 7 (Neue Themen und Methoden der Geschichtswissenschaft)*, Stuttgart 2003.

⁶¹³ Michael MAURER (Hrsg.), *Aufriß der Historischen Wissenschaften, Bd. 3 (Sektoren)*, Stuttgart 2004.

Schütte a některých dalších se řadí mezi methodology, kteří užívají termín „neue Kulturgeschichte“ a kteří usilují stanovit jeho významové hranice.⁶¹⁴ Navíc pro ně vidí jako podstatný rys napojení na sociální dějiny a společně s tím jejich tendenci sociální dějiny posunout dále a překonat. Dokonce v této souvislosti hovoří o nových kulturních dějinách jako o třetí fázi sociálních dějin v Německu.⁶¹⁵

Takový výklad je přinejmenším sporný a podřazení „nových kulturních dějin“ pod – třeba i velmi široce pochopené – sociální dějiny by jistě nekonvenovalo s názorem mnohých představitelů nových kulturních dějin. Ostatně jedna z motivací, která určovala jejich podobu, vycházela z odmítnutí výkladu jedince jako výslednice působení rozmanitých sociálních struktur nebo alespoň z odmítnutí klást na ně tak velikou váhu v historické interpretaci. Dodejme nakonec, že i u autorů obecně laděných historicko-metodologických přehledů, kteří interpretují nové kulturní dějiny v tomto směru a v jejichž pojednání nové kulturní dějiny přicházejí ke slovu, se o (nových) duchových dějinách nejčastěji již nehovoří.⁶¹⁶

Rovněž příznačným způsobem vyzněla debata některých významných německých historiků uskutečněná v první polovině devadesátých let 20. století na Humboldtově univerzitě v Berlíně, v jejímž rámci si němečtí historikové kladli otázky mimo jiné po budoucím vývoji německé historické vědy i její metodologie. Na *Geistesgeschichte* zde opět nenarazíme, zato v případě kulturních dějin se alespoň někteří historikové jako Hans-Ulrich Wehler vyjadřují o jejich stoupajícím významu v širším kontextu zahraniční historiografie.⁶¹⁷

Najdeme však i další doklady, že duchové dějiny se nestávají markantnější součástí reflexe vývoje historické vědy ve 20. století. Dobře patrné je to na nedávném počínu Erharda Wiersinga, jenž ve svém monumentálním více než tisícistránkovém přehledu vývoje historického myšlení od jeho počátků (ovšem s důrazem na jeho vývoj od 18. století do dnešní doby) na *Geistesgeschichte*

⁶¹⁴ Stefan JORDAN, *Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft*, s. 175–210.

⁶¹⁵ Tamtéž, s. 177.

⁶¹⁶ V tomto kontextu je mírně zavádějící odkaz na knihu, která svým původem nespadá přímo do německy mluvících oblastí, nýbrž vychází původně od nizozemského autora a nezapírá následnou výraznou inspiraci v anglofonní oblasti: Martha HOWELL – Walter PREVENIER, *Werkstatt des Historikers. Eine Einführung in die historischen Methoden*, Köln 2004, s. 144–148.

⁶¹⁷ Ilko-Sascha KOWALCZUK (Hrsg.), *Paradigmen deutscher Geschichtswissenschaft. Ringvorlesung an der Humboldt-Universität zu Berlin*, Berlin 1994, s. 241–243.

prakticky nenaráží. Stručně se zmiňuje o Wilhelmu Diltheyovi, jeho metodě rozumění a snaze metodologicky založit duchovní vědy,⁶¹⁸ ale v následujícím líčení vývoje historické vědy na reflexi *Geistesgeschichte* již nedojde. Kniha, ač co do kvantity objemná, je široká i svým tematickým záběrem. V situaci, kdy autor potřebuje představit vše podstatné z dějinného vývoje historického myšlení, jsou duchové dějiny zařazeny do skupiny fenoménů marginálnějšího rázu, a tedy z pojednání vypuštěny. Přeci jen však ve Wiersingově pojednání chybí některé podstatnější momenty ve vývoji historického myšlení a historické vědy. Projevuje se na tom patrně Wiersingův častý výchozí bod v německém historickém myšlení. Opominuty tak zcela zůstávají například intelektuální dějiny či dějiny idejí, ačkoli tyto historiografické proudy představují jednu z klíčových a neopominutelných součástí zejména anglofonní historiografické tradice. Další příznačný facit Wiersingova přehledu představuje absolutní dominance reflexe pojmu kulturních věd nad termínem duchových dějin. Zrcadlí v sobě jednak jasnou převahu tohoto přístupu v jejich vzájemném porovnání, jednak také převahu v rámci reflexí dějin historického myšlení. Jistěže zůstává otázka a v rámci této studie jsme se jí dotkli na jiném místě, co vše a v jakém ohledu mají společného kulturní vědy či kulturní dějiny a duchové dějiny v jejich tradiční podobě i v novějších snahách o jejich udržení a eventuální metodologickou inovaci. Aniž bychom zde museli rozvinout dalekosáhlou odpověď, lze tvrdit, že duchové dějiny a jejich metodologické akcenty resonují dosti často v současných kulturně-dějinných interpretacích, a to i v textech metodologického rázu předkládajících analýzu stavu kulturních dějin dnes.⁶¹⁹

Do pojednání Markuse Völkela *Geschichtsschreibung. Eine Einführung in globaler Perspektive*, v němž se autor pokouší syntetizovat vývoj dějepisectví souhrnně nejen v časovém ohledu, nýbrž skutečně i v místním (nevynechává arabský svět, asijské dějepisectví, severní ani jižní Ameriku), se muselo nutně

⁶¹⁸ Erhard WIERSING, *Geschichte des historischen Denkens. Zugleich eine Einführung in die Theorie der Geschichte*, Paderborn–München–Wien–Zürich 2007, s. 460–463.

⁶¹⁹ Za mnohé jiné srv. například interpretaci myšlenkového systému Abyho Warburga stojícího velmi blízko duchovým dějinám v rámci analýzy stavu kulturních dějin na konci 20. století Bernda Roecka *Psychohistorie im Zeichen Saturns. Aby Warburgs Denksystem und die moderne Kulturgeschichte*, in: Wolfgang Hardtwig – Hans-Ulrich Wehler (Hrsg.), *Kulturgeschichte Heute*, Göttingen 1996.

omezit co do hloubky a detailu ještě více než přehled Wiersingův.⁶²⁰ V rámci interpretace evropské historiografie druhé poloviny 19. století a prvních desetiletí 20. století autor vychází z pojmu historismu a ve 20. století se v jeho líčení jako nejpodstatnější jeví inovace vycházející z francouzské školy Annales.

Trochu jiná je situace u Švýcara působícího v Basileji, Christiana Simona. Ve svém ve srovnání s Wiersingem či Völkelem již výrazně stručnějším uvedení do historiografie sice nepojednává speciálně o Geistesgeschichte, ale neopomíná jim blízkou tradici intelektuálních dějin a dějin idejí.⁶²¹ Věnuje jim v obsahem nikoli rozsáhlé knize poměrně hodně prostoru, ač je třeba dodat, že se v jeho pojetí intelektuální dějiny, respektive dějiny idejí redukuje převážně pouze na tzv. intelektuální biografie, které však v rámci širokého směru intelektuálních dějin představují pouze jeden z jinak rozmanité škály dalších přístupů.

Celkově však pro německou historiografii posledních desetiletí platí, shrneme-li, výše řečené o mizivé roli Geistesgeschichte v jejím rámci. Příznačný je zde sborník k počtě Georga G. Iggerse vydaný vzápětí po pádu socialistických režimů ve střední a východní Evropě a po znovusjednocení Německa *Geschichtswissenschaft vor 2000*.⁶²² Jeho záměrem bylo mimo jiné vykreslit situaci německé historické vědy před koncem tisíciletí a vize pro jeho další vývoj. Sborník s výrazným metodologickým a teoretickým akcentem a s ambicí představit určitý syntetický pohled na německé současné dějepisectví ukazuje zřetelně, jak silné místo si vydobily sociální dějiny v německé historické vědě. Jsou zde shromážděny příspěvky k některým historiografickým směrům, které se v německém dějepisectví dostatečně prosadily během druhé poloviny 20. století. Narazíme tu na orální dějiny, dějiny žen, různé formace a témata sociálních dějin, marxistické dějepisectví a nakonec výjimečně na kulturní dějiny. O Geistesgeschichte není řečeno nic. Poválečný vývoj (západo)německé historické vědy zde pak docela výstižně shrnul Hans-Ulrich Wehler. Nejprve poukázal na výrazný rozvoj sociálních a hospodářských věd od padesátých do sedmdesátých

⁶²⁰ Markus VÖLKEL, *Geschichtsschreibung. Eine Einführung in globaler Perspektive*, Köln–Weimar–Wien 2006.

⁶²¹ Christian SIMON, *Historiographie. Eine Einführung*, Stuttgart 1996, s. 248–257.

⁶²² Konrad H. JARAUSCH – Jörn RÜSEN – Hans SCHLEIER (Hrsg.), *Geschichtswissenschaft vor 2000. Perspektiven der Historiographieggeschichte, Geschichtstheorie, Sozial- und Kulturgeschichte. Festschrift für Georg G. Iggers zum 65. Geburtstag (Beiträge zur Geschichtskultur, Bd. 5)*, Hagen 1991.

let 20. století spojený, jak píše Wehler, s „antihistorickou skepsí“, a související s hospodářským rozmachem západního Německa. Následně však od poloviny sedmdesátých let 20. století ve spojitosti s hospodářskými a politickými krizemi v jeho interpretaci následoval úpadek hospodářských a sociálních věd a opětný příklon společnosti k zájmu o minulost.⁶²³ Pokud se však jedná o konkrétní hlavní linie v rámci historických věd v době končícího 20. století, pak je ilustrativní, že Wehler jmenuje sociální dějiny, jimž ordinuje jako předmět zájmu široký fenomén sociální nerovnosti, moderně pojaté politické dějiny, které na svůj rozvoj a nové uchopení terpve čekají, genderovou historii a na závěr uvádí povzdech o „trestuhodně přehlížených kulturních dějinách“, které však stojí rovněž před rozsáhlými a závažnými problémy a tématy čekajícími na prozkoumání.⁶²⁴

Snad trochu více pozornosti si v historiografii i v pokročilé druhé polovině 20. století udržel pojem doby, epochy. Jedná se o jeden z podstatných pojmů a zájmů duchových dějin, ovšem zde je třeba upozornit, že se k němu historikové vraceli často nikoliv z pozic duchově dějinného pojednání. Důležité dílo zde představuje sborník *Epochenschwelle und Epochenbewusstsein* redigovaný Reinhartem Koselleckem a Reinhartem Herzogem a vydaný ve druhé polovině osmdesátých let 20. století (mimo jiné do něj několika příspěvky zasáhnul rovněž náš František Graus).⁶²⁵ Editoři se dokonce explicitně distancují od pojmu *ducha* (*Geist*) a upozorňují, že v žádném případě nechtějí vázat pojem epochy na tento pojem zatížený mnoha tradičně založenými významovými relikty.⁶²⁶ Na druhou stranu již jméno jednoho z editorů – Reinharta Kosellecka – napovídá, že jedna z intencí tohoto sborníku odpovídá konceptu dějin pojmů, jehož některé společné styčné plochy s duchovými dějinami jsme konstatovali výše v této práci.

Zvýšený zájem o pojem epochy či epoch, jejich vymezování a metodologické funkce v historické vědě v osmdesátých letech dokládá i další

⁶²³ Hans-Ulrich WEHLER, *Selbstverständnis und Zukunft der westdeutschen Geschichtswissenschaft*, in: Konrad H. Jarausch – Jörn Rüsen – Hans Schleier (Hrsg.), *Geschichtswissenschaft vor 2000. Perspektiven der Historiographiegeschichte, Geschichtstheorie, Sozial- und Kulturgeschichte. Festschrift für Georg G. Iggers zum 65. Geburtstag (Beiträge zur Geschichtskultur, Bd. 5)*, Hagen 1991, s. 68–81, zde s. 70–71.

⁶²⁴ Tamtéž, s. 77.

⁶²⁵ Reinhart HERZOG – Reinhart KOSELLECK (Hrsg.), *Epochenschwelle und Epochenbewusstsein*, München 1987.

⁶²⁶ Tamtéž, s. VII.

sborník *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte*, ovšem ani tento nestaví své východisko v žánru duchových dějin.⁶²⁷ Ostatně pro takto široce pojaté a tematicky rozestřené sborníky, jakým je i tento počín, je obecně velmi obtížné, ba mnohdy ani nemožné zaujmout a udržet určitou metodologicky vyhraněnější pozici.

Zájem o pojem epochy však neskončil osmdesátými lety. I ve 21. století se v metodologických reflexích historické vědy setkáme s novým promýšlením tohoto termínu. Lze zmínit studii Friedricha Jaegera *Epochen als Sinnkonzepte historischer Entwicklung und die Kategorie der Neuzeit*. Autor se zde zamýšlí nad tím, jaké rozmanité role plnily historické periodizace a členění dějin do epoch, ať již jen jako diachronní odlišení, či jako uspořádání strukturálních pořadacích a vývojových faktorů, jako prostředek rozlišení vlastního a cizího nebo také epochy jakožto určení dějinných směřování a tendencí.⁶²⁸ Taková funkce periodizace a stanovování epoch ve vývoji dějin již zčásti zrcadlí funkci, jakou epochy plnily rovněž v duchových dějinách, aniž o nich zde však padne jediné slovo. Na této studii se ukazuje, že soudobé metodologické reflexe historické vědy se nevyhýbají ani tak dříve nadužívanému, a tedy mnohdy také příliš vágně či diletantsky používanému termínu, jako je epocha či doba. Způsob jejich tázání však míří svým způsobem na „dekonstrukci“ ve smyslu rozkrývání funkcí, rolí a způsobů jejich uplatnění, které daný pojem během vývoje svého užívání plnil, jakým způsobem eventuelně i zkresloval či zatemňoval náš obraz o minulosti, respektive v mírnější variantě jak se podílel na utváření obrazu dějin z pera historika. V tomto směru Jaegerova studie navazuje na starší počiny západoněmecké historické metodologie z osmdesátých let, svým charakterem je blízká dějinám pojmů a lze očekávat, že i v příštích letech přibudou analýzy podobného zaměření, jelikož jazyková rovina a východisko kladené do rozboru historických (a historií používaných) pojmů jsou stále velmi výrazně pěstovány v rámci historické vědy a její metodologie, a to jak v historiografii obecně, tak v anglofonních zemích obzvláště.

⁶²⁷ Hans Ulrich GUMBRECHT (Hrsg.), *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte*, Frankfurt am Main 1985.

⁶²⁸ Friedrich JAEGER, *Epochen als Sinnkonzepte historischer Entwicklung und die Kategorie der Neuzeit*, in: Jörn Rüsen (Hrsg.), *Zeit deuten. Perspektiven – Epochen – Paradigmen*, Bielefeld 2003, s. 313–354.

Pokud bychom se podívali i do některých statistik přinášejících určitá čísla o stavu historické produkce v poslední době ve větších evropských zemích, pak i z nich lze nepřímo vyčíst, že postavení duchových dějin v současné historiografii je velmi slabé. Duchové dějiny se do nich ani nedostanou, je třeba hledat odkazy buď na intelektuální dějiny, dějiny idejí, nebo tematické zarámování oblastí kultury a umění, i když zde se jedná o údaje skutečně již velmi hypotetické. Souhrnné údaje pro vybrané evropské státy přináší nedávno vydaná kolektivní monografie *Napříč kontinentem soudobých dějin* (2013).⁶²⁹

Ve statistických přehledech k francouzské historiografii zmiňovaných Davidem Emlerem se intelektuální dějiny ani dějiny idejí jako samostatná položka vůbec nevyskytují. Emler pak pro francouzské dějepisce resumuje, že se odklání od tradičních dějin idejí a intelektuálních dějin směrem k historické sociologii profese, tématům využívání minulosti a podobně.⁶³⁰ Rovněž ve statistikách k německé historiografii se intelektuální a kulturní dějiny ani neobjevují. Bohužel *Historische Bibliographie* neumožňuje přesnější sledování historiografických přístupů, metod či škol a jejich podílu na historické produkci v Německu. Ze statistik je alespoň patrné silné místo, které v posledních letech stále zaujímají hospodářské a sociální dějiny, dále téma politiky, státu a práva a nad deset procent se dostalo rovněž téma kultury a umění, což ovšem nevypovídá o metodologickém východisku.⁶³¹ Poněkud jiná situace panuje ve Velké Británii, kde se odráží tradiční silnější zájem anglosaské historiografie o intelektuální dějiny, respektive dějiny idejí. Na základě údajů bibliografické databáze *Bibliography of British and Irish History* (BBIH) sestavil Tomáš Nigrin některé statistiky. Z nich vyplývá, že intelektuální a kulturní dějiny zaznamenaly v historických publikacích mezi roky 1989–2005 nárůst přibližně o 2,5–2,9 násobek. To ovšem neznamená, že by se výrazněji zvýšil zájem o tyto historiografické směry. Údaj je třeba chápat s ohledem na celkové zvýšení historické tvorby v této době. Podíváme-li se pak na vývoj produkce v dalších historiografických směrech, ukazuje se, že se intelektuální a kulturní dějiny umístily takříkajíc ve středu pole. Svým významem se ve Velké Británii blíží sociálním dějinám a předstihují politické, správní a právní dějiny. V dynamice

⁶²⁹ Jiří PEŠEK A KOL., *Napříč kontinentem soudobých dějin*, Praha 2013.

⁶³⁰ David EMLER, *Francouzská historiografie soudobých dějin*, in: Tamtéž, s. 27.

⁶³¹ Jiří PEŠEK, *Německá historiografie soudobých dějin*, in: Tamtéž, s. 162.

vývoje pak zaznamenaly spolu se dvěma dalšími jmenovanými mezi roky 2000–2005 mírný pokles. Nejdynamičtější vývoj pak zaznamenaly okrajovější subdisciplíny, a totiž dějiny vojenství, médií a komunikace, dějiny lékařství a zdraví.⁶³²

Vyjdeme-li z citovaných statistických přehledů, lze pro ně tedy shrnout, že intelektuální dějiny zaujímají v rámci evropské historiografie nejvýznamnější postavení ve Velké Británii. Naopak v Německu i ve Francii má tento historiografický směr problém dostat se vůbec do statistických přehledů historiografické produkce.

Z výše řečeného jsou snad patrné některé kontury soudobých německých duchovných dějin (dějin idejí). Jedná se o historiografický směr, který rozhodně nepatří mezi silné subdisciplíny, který však stále existuje a v některých zejména anglofonních zemích možná i mírně sílí. Sytí se rozmanitými impulsy ze zahraniční nejen historiografie, ale ve velké míře také filozofie. Je v něm zřetelná inspirace jazykovým obratem, ovšem nejen jím, jak se snad ukázalo výše.

Je jistě otázka, kudy se německé a nejen německé duchové dějiny vydají v příštích letech a zdali si udrží své místo na historiografickém slunci. Předpokládám, že v budoucnu nenastane resuscitace duchovných dějin jako celistvého historiografického směru. V této poloze jsou pro tuto dobu svým laděním a charakterem příliš vzdálené. Domnívám se však, že některé premisy, představy a myšlenkové postupy, které jsou pro duchové dějiny příznačné, budou živé i v budoucím vývoji evropského dějepisectví a historického myšlení vůbec a budou v něm možná rezonovat silněji než v období po druhé světové válce. V tomto smyslu snad bude možné označit duchové dějiny jako historiografický směr, který ještě nevyhynul. Jedním z takových rysů je dle mého názoru význačné místo a mimořádná role, jaké duchové dějiny určily subjektu historického poznání. Zdeněk Beneš v osobním rozhovoru otevřel otázku, zdali nelze pozorovat v případě současného vývoje dějepisectví cosi, co by bylo možné označit jako návrat subjektu či subjektivity do dějepisectví. Pokud by tomu tak bylo, mohli bychom právě zde spatřovat jednu z případných rezonancí či minimálně souznění s laděním jinak přehlížených duchovných dějin. Položmě si

⁶³² Tomáš NIGRIN, *Britská historiografie soudobých dějin – subdisciplíny a tematické okruhy*, in: Tamtéž, s. 99.

v závěrečné části otázku, v jakém smyslu by bylo možné hovořit o „návratu subjektivity do dějepisectví“.

7.3 Návrat subjektivity do dějepisectví

Současné dějepisectví a historická metodologie též si jsou dnes již dobře vědomy, že objektivita historického poznání je velice komplikovaný problém, který nelze odbýt prostě tím, že historik usiluje a má usilovat jednoduše o soulad svého vyprávění a interpretace s tím, co se skutečně událo, jak zní i klasický rankeovský požadavek kladený na historickou vědu. Od druhé poloviny 19. století během celého 20. století si historická věda v různých polohách a z různých inspiračních zdrojů začala uvědomovat mnohostrannou podmíněnost a relativitu historického poznání, aniž by jistě ve své naprosté většině hodlala rezignovat na možnost dosáhnout v principu a bazálně správného, pravdivého a smysluplného poznání. Jednou z oblastí takové podmíněnosti představuje podmíněnost samotným poznávajícím subjektem (zde zejména historikem). I tato však může nabývat dosti rozmanitých podob a forem odlišujících se podle charakteru a způsobu takového vlivu poznávajícího subjektu na výsledný tvar dějin. Liší se u jednotlivých historiků a teoretiků dějin i v rámci celých historiografických směrů či subdisciplín.

Samotné duchové dějiny i mnohé z rysů intelektuálních dějin v anglofonních oblastech se vyznačovaly tím, že poznávajícímu subjektu, historikovi v jeho práci vytyčily velmi široký prostor a významnou, mnohdy až konstitutivní roli v historické práci. Detailněji jsme se některým těmto rysům věnovali v kapitolách věnovaných duchovým a intelektuálním dějinám. Rozsáhlý prostor určený historikově subjektivitě je rys, který je pro oba směry, zejména pak pro duchové dějiny, skutečně charakteristický. Duchové dějiny však v tomto ohledu nepředstavují ojedinělý fenomén v rámci historické vědy a jejích rozličných tvarů. Dokonce se zdá, že v posledních desetiletích dochází k určité

rehabilitaci role poznávajícího subjektu v historické vědě.⁶³³ Slovy Sheily Fitzpatrick: „Nyní je subjektivita ať již ve smyslu předmětu zkoumání či metodologie aktuální módou. Jedná se o klima, které povzbuzuje historiky, aby vkládali sama sebe do své práce, aby byli osobními (v oblasti emocí, životní zkušenosti atd.), představeni sami proti svému subjektu, či dokonce aby konstituovali sami sebe jako součást své práce.“⁶³⁴

Pokud se můžeme odvážit velmi hrubého shrnutí, zatímco v době od čtyřicátých let, zejména pak po druhé světové válce v historické vědě v mnoha pro

⁶³³ Srv. skutečně jen namátkou některé novější studie, které si téma subjektivity historického poznání, hranic jeho objektivního charakteru a charakteru takové objektivnosti kladou jako své téma či jako jednu z důležitých otázek. Téma objektivnosti a jejích hranic v dějepiscetví je hlavním námětem nedávno vydané knihy Jense Papea, autora obeznámeného jak s oblastí historické metodologie, tak – výrazněji – s filozofií: Jens PAPE, *Der Spiegel der Vergangenheit. Geschichtswissenschaft zwischen Relativismus und Realismus*, Frankfurt am Main 2006. Srv. některé texty v knize Sebastian JOBS – Alf LÜDTKE (ed.), *Unsettling History. Archiving and Narrating in Historiography*, Frankfurt am Main 2010. Srv. dále Robert SCHNEPF, *Geschichte erklären. Grundprobleme und Grundbegriffe*, Göttingen 2011; Hans-Jürgen GOERTZ, *Umgang mit Geschichte. Eine Einführung in die Geschichtstheorie*, Reinbek bei Hamburg 1995, zde zejména kapitulu „Objektivität und Parteilichkeit“, s. 130–146. Viz též v anglicky mluvících zemích velmi úspěšnou knihu Peter NOVICK, *That Noble Dream. The „Objectivity Question“ and the American Historical Profession*, Cambridge 1999 (první vydání 1988). Srv. dále množství textů z oblasti narativních koncepcí historického myšlení, o nichž bude řeč v dalším. Téma historikovy subjektivity je námětem (a byla jím i dříve samozřejmě) i standardních příruček či úvodů do studia historie určených začínajícím studentům. Srv. například Martha HOWELL – Walter PREVENIER, *Werkstatt des Historikers. Eine Einführung in die historischen Methoden*, Köln 2004, s. 183–188. Jmenujme také starší, ovšem pro historickou metodologii navýsost důležitou řadu „Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik“, jejíž první svazek byl věnován právě otázce objektivnosti/subjektivnosti historického poznání: Reinhart KOSELLECK – Wolfgang J. MOMMSEN – Jörn RÜSEN (Hrsg.), *Objektivität und Parteilichkeit (Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik, Bd. 1)*, München 1977. V podobné době vyšel rovněž sborník věnovaný otázce historické objektivnosti Jörn RÜSEN (Hrsg.), *Historische Objektivität. Aufsätze zur Geschichtstheorie*, Göttingen 1975. O některých dalších dílech věnovaných otázce subjektivity historického poznání bude řeč níže v této kapitole. Že i v současném českém historickém myšlení rezonuje téma subjektivity historického poznání, lze pozorovat na více příspěvcích, srv. jeden příklad za všechny Martin KUČERA, *Tázání po dějinném*, Praha 2012, zejména s. 204–208.

⁶³⁴ Sheila FITZPATRICK, *Getting Personal: On Subjectivity in Historical Practice*, in: Sebastian Jobs – Alf Lüdtke (ed.), *Unsettling History. Archiving and Narrating in Historiography*, Frankfurt am Main 2010, s. 183–197, zde s. 183.

dějepisectví klíčových zemích nabyly opět více na významu objektivistické tendence, přibližně od konce šedesátých let se vývoj posunul mírně jinam. Ve francouzském dějepisectví se úsilí dosáhnout maximální možné objektivit (historického) poznání výrazně projevilo v rozmachu kvantitativních dějin, který nastal zejména od padesátých let a z hospodářských dějin se postupně přesouval i do dalších oblastí, který měl však své počátky již dříve v letech čtyřicátých, respektive již třicátých, spojené zejména s postavou Ernesta Labrousse. Stejně tak historické myšlení nejvlivnějšího poválečného francouzského historika Fernanda Braudela svědčí o minimalizaci prostoru věnovanému subjektu, a to jak ve smyslu předmětu historického poznání, tak i jeho nositele. Již ve svém díle *La méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II.*,⁶³⁵ které začal koncipovat ve třicátých letech ještě před vypuknutím druhé světové války a které vydal na konci čtyřicátých let, zřetelně ukázal, jakým směrem se bude ubírat nejen jeho myšlení, ale předznamenal ve veliké míře i vývoj poválečné francouzské historické vědy. Braudel zde rozvinul později velmi proslavený koncept, v němž odlišil zaprvé prakticky nehybné dějiny zeměpisných podmínek, zadruhé pomalu probíhající dějiny hospodářských, sociálních, politických struktur a obecných trendů, a nakonec zatřetí klasické dějiny konkrétních řekněme jednotlivých událostí. Přičemž význam těchto tří rovin pro běh dějin v Braudelově pojetí postupně klesá směrem k dějinám událostí. Podobnou strukturu pak Braudel uplatnil ve svém dalším důležitém díle *Civilisation matérielle, économie et kapitalisme. XVe–XVIIIe siècle*, kde opět konkrétní děje hmotné kultury představují nejnižší rovinu, rychle se odvíjející, ovšem nikoliv nejdůležitější složku historického vývoje.⁶³⁶ Podobnou objektivistickou tendenci lze zaznamenat rovněž u metody tzv. seriálních dějin (*histoire sérielle*), v jejichž rámci historikové sledují stejnorodé údaje o určitých fenoménech, které lze sledovat během dlouhého časového období a které lze uspořádat do dlouhých „sérií“. Intence takto pojatých dějin již z principu nemíří jak na konkrétní subjekt ve smyslu předmětu historického poznání, tak ani nezamýšlí zdůrazňovat roli

⁶³⁵ Fernand BRAUDEL, *La méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II.*, Paris 1949.

⁶³⁶ Fernand BRAUDEL, *Civilisation matérielle, économie et kapitalisme. XVe–XVIIIe siècle*, 3 vol., Paris 1979; První svazek vydán jako *Civilisation matérielle et kapitalisme. XVe–XVIIIe siècle* v Paříži již roku 1967.

subjektu ve smyslu nositele historického poznání a jeho neodmyslitelného spolutvůrce. O konstitutivní roli poznávajícího subjektu na historické poznání pak zde nemůže být vůbec ani řeči.

Naopak vývoj francouzské historiografie od šedesátých let a zejména od jejich konce znamenal v nemalé míře posun od takto pochopených dějin a otevření se tématům, které mířily více do nitra člověka, ač zde obvykle nebyl míněn konkrétní jednatel, nýbrž většinou určitá sociální skupina, vrstva a jimi sdílené představy. Již tehdy sami francouzští historikové a formující osobnosti tohoto historiografického směru označovali své počínání jako dějiny mentalit (již výše v této práci v kapitole „Pojmová síť“ byla věnována bližší pozornost tomuto směru a konstatována jeho blízkost s duchovými dějinami. Přes jejich hlubokou vnitřní spřízněnost je však třeba říci, že míra tvůrčího podílu historikova poznávajícího subjektu na historickém poznání je jistě mnohem menší u většiny představitelů klasických dějin mentalit než u takového Zdeňka Kalisty). Ač to neznamena, že historikové klasických dějin mentalit výrazněji napadali možnost „objektivně čistého“ historického poznání, přesto již samotným charakterem zkoumání a předmětem svého zájmu – situovaným v nitru historických aktérů a tedy „jasně a zřetelně“ nepřístupným historikovu pohledu –, otvírali mnohem širší pole pro angažování se historikova subjektu samotného na procesu poznání.

Podobný vývoj jako ve Francii ve sledované otázce vztahu objektivistické tendence a naopak subjektivistického prvku historického poznání lze sledovat také v britské i německé historické vědě. Vzrůst zájmu o studium hospodářských a sociálních struktur byl po druhé světové válce markantní. Přičemž nebývalý rozmach hospodářských a sociálních věd v této době patrně korespondoval, jak tvrdí Hans-Ulrich Wehler, s hospodářským vzestupem západního Německa v poválečném období.⁶³⁷ Ovšem tato tendence se během přibližně dvaceti let proměnila. Lawrence Stone již na konci sedmdesátých let postřehl, že velká část historiků během sedmdesátých let postupně opustila optimistickou víru v neproblematickou možnost systematického vědeckého výkladu historické

⁶³⁷ Hans-Ulrich WEHLER, *Selbstverständnis und Zukunft der westdeutschen Geschichtswissenschaft*, in: Konrad H. Jarausch – Jörn Rüsen – Hans Schleier (Hrsg.), *Geschichtswissenschaft vor 2000. Perspektiven der Historiographieggeschichte, Geschichtstheorie, Sozial- und Kulturgeschichte. Festschrift für Georg G. Iggers zum 65. Geburtstag (Beiträge zur Geschichtskultur, Bd. 5)*, Hagen 1991, s. 68–81, zde s. 70.

změny, že svůj zájem obrací od obecných nadosobních struktur směrem k jednotlivci samotnému. On sám se stal jedním z mluvčích „návratu narativistického dějepisu“ a prorokem budoucího vývoje dějepisectví: „*Existují znamení změny, v centrálním tématu dějin od okolností obklopujících člověka směrem k člověku v okolnostech; ve zkoumaných problémech od ekonomického a demografického směrem ke kulturnímu a emocionálnímu; v prvořadých zdrojích vlivů od sociologie, hospodářství a demografie k antropologii a psychologii; v námětu od skupiny směrem k jednotlivci; v explanačních modelech historické změny od stratifikovaného a monokauzálního směrem k provázanému a multikauzálnímu; v metodologii od skupinové kvantifikace k jednotlivému příkladu; v organizaci od analytického k deskriptivnímu; a v konceptualizaci funkce historika od vědeckého směrem k literárnímu.*“⁶³⁸

Jedním z historiografických směrů, který v sobě vtěloval některé z těchto tendencí, byla mikrohistorie, která zarezonovala ve více evropských zemích. Přesto, podobně jako dějiny mentalit, ani ona, ač obrátila pohled na konkrétní subjekt dějin, individuálního historického aktéra, neměla v úmyslu subjektivizovat historické poznání tak, že by subjekt vpustila do domény vlastního procesu historického poznání. Totéž však nelze tvrdit o některých liniích narativistického dějepisectví, o němž bude řeč v následujícím.

Nakonec podobný vývoj prodělalo i dějepisectví ve Spojených státech amerických. Jak shrnuje Peter Novick, pro celkové ladění americké společnosti byl od počátku čtyřicátých let 20. století do raných šedesátých let příznačný objektivistický postoj spojený s představou konce éry falešných ideologií, který se projevil rovněž v historické vědě.⁶³⁹ V šedesátých letech však došlo k narušení této objektivistické víry ve společnosti jako takové a opět s dopadem i do historické vědy. Ve společnosti začala panovat nedůvěra vůči vedoucím představitelům. Problematizován byl pojem pravdy. To vše se nakonec projevilo i v historické vědě a metodologii. Spolu s tím, jak byly narušeny pilíře představy jediné možné správné interpretace, otevřely se v rámci nastupujícího

⁶³⁸ Lawrence STONE, *The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History*, in: *Past and Present* 85, November 1979, s. 23–24.

⁶³⁹ Peter NOVICK, *That Noble Dream*, s. 415.

postmoderního relativismu brány rovněž pro výraznější zapojení historikova subjektu.⁶⁴⁰

S vědomím mnohvrstevnatého a komplikovaného vývoje historiografie a její metodologie v posledních desetiletích pokusme se v následujícím představit alespoň některé z podob a formací v nedávném vývoji dějepisectví a historické teorie, v nichž dochází k podstatnějšimu otevření prostoru pro působení a práci historikova subjektu.

Blízkost klasické podoby duchových i intelektuálních dějin vůči některým převažujícím rysům soudobé (postmoderní) historiografie můžeme konstatovat již v poloze „návratu vyprávění“ a vůbec ve zvýšeném důrazu na narativní stránku dějepisectví. Duchové i intelektuální dějiny v mnoha svých představitelích v sobě vposledku vtělovaly intenci odpovídající tomu, co jsme dnes zvyklí označovat jako „velká vyprávění“. Ač se vyznačovaly specifickým předmětným zájmem i metodou, přesto je pro ně charakteristický široce založený pohled a, možno říci, i rozhled po – obrazně vyjádřeno – historické krajině s akcentem na vyprávěcí charakter jejich líčení, který je na hony vzdálen (stačí vzpomenout na našeho Zdeňka Kalistu) přísně vědeckému, čistě racionálnímu a velmi často také dosti složitému jazyku některých ve druhé polovině 20. století výrazně rozšířených historických směrů, jako například sociálních a hospodářských dějin.

Sílicí vyprávěcí charakter historických pojednání současné historiografie⁶⁴¹ v sobě zrcadlí fakt, že dnešní historikové, formováni dlouhým vývojem myšlení 20. století, na sebe již nevznášejí nárok dostát objektivně existující realitě v tom smyslu, že by ji měli co nejnepředpojatěji a s co nejmenším podílem vlastní subjektivity popsat. Mnohdy se nebojí vyjádřit, že jejich líčení je v mnohých ohledech spíše představením jistých možností a eventualit a že v nich tedy nelze očekávat odpovědi zcela jasné a zřetelné.⁶⁴² Není náhodou, že podobná varování můžeme číst u mnohých autorů duchových či

⁶⁴⁰ Peter Novick vidí v rozpadu ideje „konsenzuální interpretace“ společný jmenovatel americké historiografie od šedesátých do osmdesátých let. Srv. Peter NOVICK, *That Noble Dream*, s. 457–458., s. 522an.

⁶⁴¹ Za mnohé jiné lze uvést autory jako Robert Darnton, Natalie Zemon Davis, Simon Schama, nejen pro oblast dějin dějepisectví a metodologie Petera Burka a další.

⁶⁴² Jak mezi mnohými jinými naznačuje například Natalie Zemon DAVIS ve své knize *The Return of Martin Guerre*, Cambridge 1983.

intelektuálních dějin a dalších jim blízkých směrů. Zdeněk Kalista zde není výjimkou. V obou případech se jedná o záměrné a vědomé otevření širšího prostoru pro uplatnění subjektu zpracovatele daného historického fenoménu a v obou případech nezůstali autoři také ušetřeni kritiky za tento svůj postup.⁶⁴³

Patrně převažující část kritického pohledu soudobé historiografie na možnost objektivního historického poznání vychází spíše z pozic různě laděného relativismu, a to zejména v rámci anglofonní postmoderní historiografické tradice.⁶⁴⁴ Zde je to pak především *jazykový obrat* a nepřekročitelná hranice textu a jazyka, která určuje a podmiňuje relativitu historikovy práce (což stojí, řekl bych, v zajímavém kontrastu vůči narušení pojmu subjektu v téže myšlenkové tradici, jak se ukáže níže). Hypotéza Arthura C. Danta, že k podstatným charakteristikám dějin (dodejme vyprávěných dějin) se lze dobrat analýzou vyprávěcí věty jako takové, je jedním z příznačných vyjádření oné teze.⁶⁴⁵ Podobně Karlheinz Stierle píše o nutné a pro historika nepřekročitelné částečnosti („Partialität“) a perspektivitě dějepisectví, která je dána narativní strukturou a literárností historického líčení. Tato parcialita však neznamena nesprávnost či falešnost výsledného obrazu, nýbrž naopak může znamenat i pozitivní přínos pro

⁶⁴³ V případě duchovných a intelektuálních dějin jsme se jejich kritik dotkli v předešlých kapitolách této práce, zejména ve třetí a šesté, v případě novější skupiny autorů můžeme odkázat například právě na Natalie Zemon Davis a kritiku spekulativnosti její práce z pera Roberta FINLAYE, *The Refashioning of Martin Guerre*, *American Historical Review* 93, 1988, s. 553–571. K této kontroverzi viz Richard J. EVANS, *Fakten und Fiktionen. Über die Grundlagen historischer Erkenntnis*, Frankfurt–New York 1998, s. 234–235. Ke kritice postupu Roberta Darntona v jeho esaji *Velký masakr koček* viz tamtéž, s. 235–236.

⁶⁴⁴ K tomu srv. mezi mnohými jinými například reflexi a shrnující pohled z pera Richarda J. Evanse v jeho studii *Fakten und Fiktionen*, anglický originál vyšel jako *In Defence of History* (1997). Evans vyzdvihuje mimo jiné snahu postmoderních myslitelů odpoutat se z pout objektivních faktů a jejich motivaci přispět tím k posílení demokratičnosti, tolerantnosti a skepticismu (viz s. 219). Specifickou otázku po vztahu analytické filozofie dějin, respektive jazykového obratu v historiografii a role subjektivity v dějepisectví si položila Herta Nagl-Docekal ve svém rozboru z počátku osmdesátých let 20. století. Srv. Herta NAGL-DOCEKAL, *Die Objektivität der Geschichtswissenschaft*, Wien–München 1982.

⁶⁴⁵ „My thesis is that narrative sentences are so peculiarly related to our concept of history that analysis of them must indicate what some of the main features of that concept are.“ Arthur C. DANTO, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge 1965, s. 143. Z česky dostupných interpretací srv. například překlad Herta NAGL-DOCEKAL, *Lze založit filozofii dějin tropologicky? Kritické poznámky k Haydenu Whitovi*, in: *Reflexe* 16, 1996, s. 7 (1–12).

lidské bytí. Stierle v tomto ohledu na sebe váže narativitu a lidskou zkušenost a tvrdí, že nutná a nevyhnutelná narativita historiografie, která je vždy vázána na zkušenost člověka, tuto zkušenost současně prohlubuje a dále rozvíjí. Můžeme tak říci, že je tato narativita vždy subjektivní ve smyslu vázaná na zkušenost konkrétního člověka zkoumatele minulosti (v podobném duchu konstatuje Reinhart Koselleck, že „každé formě /historického – pozn. aut./ vylíčení leží v základu určitá zkušenost dějinné skutečnosti, která přechází do vylíčených dějin“⁶⁴⁶), ovšem zároveň subjektivní ve smyslu působící individuálně zpětně na člověka ve smyslu „konzumenta“ dějin a výkon jeho vlastního života.⁶⁴⁷ Evokace podobně postaveného působení dějin a historického rozumění na samotný rozumějící subjekt, jak jsme se s ním setkali u filozofie života a zejména pak Wilhelma Diltheye, se pak může jevit v kontextu našeho sledování rozvíjení některých impulzů duchových dějin současným historickým myšlením jako příznačná.

Setrváme-li ještě v kontextu narativistických interpretací historiografické práce, můžeme odkázat v německém prostředí na jméno Hanse Michaela Baumgartnera, svým hlavním zaměřením filozofa, jenž však výrazným způsobem promluvil rovněž do historické metodologie a dočkal se již i prvních interpretací své historicko-metodologické koncepce.⁶⁴⁸ Baumgartner v sobě, shrneme-li

⁶⁴⁶ Reinhart KOSELLECK, *Fragen zu den Formen der Geschichtsschreibung*, in: Reinhart Koselleck – Heinrich Lutz – Jörn Rüsen (Hrsg.), *Formen der Geschichtsschreibung (Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik, Bd. 4)*, München 1982, s. 9–13, zde s. 11.

⁶⁴⁷ Ke Stierlemu srv. Karlheinz STIERLE, *Erfahrung und narrative Form. Bemerkungen zu ihrem Zusammenhang in Fiktion und Historiographie*, in: Jürgen Kocka – Thomas Nipperdey (Hrsg.), *Theorie und Erzählung in der Geschichte (Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik, Bd. 3)*, München 1979, s. 85–118, zde zejména závěry na s. 117–118.

⁶⁴⁸ Srv. zejména knihu Hans Michael BAUMGARTNER, *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft* (Frankfurt am Main 1997) a dále pro historickou metodologii a zde pojednávanou otázku narativity a historické subjektivity některé jeho důležité odborné studie, mezi nimi například: Hans Michael BAUMGARTNER, *Die Erzählstruktur des historischen Wissens und ihr Verhältnis zu den Formen seiner Vermittlung. Ein Diskussionsvorschlag*, in: Siegfried Quandt – Hans Süßmuth (Hrsg.), *Historisches Erzählen. Formen und Funktionen*, Göttingen 1982, s. 73–77; TÝŽ, *Erzählung und Theorie in der Geschichte*, in: Jürgen Kocka – Thomas Nipperdey (Hrsg.), *Theorie und Erzählung in der Geschichte (Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik, Bd. 3)*, s. 259–289; TÝŽ, *Thesen zur Grundlegung einer Transzendentalen Historik*, in: Hans Michael Baumgartner – Jörn Rüsen

stručně, vtěluje zejména narativistickou perspektivu v tom smyslu, že se táže po podmínkách historického rozumu a ve svých zkoumáních dochází k závěru, že pro historické poznání, respektive historický rozum je naprosto klíčová narativní syntéza („narrative Synthesis“) produkovaná vyprávěcí konstrukcí. Narativní syntéza je apriorním schématem pro jednotlivé historické děje a jejich líčení a představuje tak původní a nepřekročitelnou podmínku pro vlastní empirický historický předmět, v Baumgartnerově představě historický děj, událost.⁶⁴⁹ Tato narativní syntéza se pak konkrétně vyjadřuje v podobě základní struktury souvislosti počátek-střed-konec, kterou neuvědomovaně podkládáme pod empirické historické předměty, historické děje. Vytváříme a konstruujeme tak souvislost, „kontinuitu“ („Kontinuität“), kterou nelze empiricky vykázat, bez které se však jednotlivé empirické historické předměty neobejdou. Proto také vtělil Baumgartner do podtitulu svého díla *Kontinuität und Geschichte* kantovské *Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*.

Vedle základního narativistického akcentu představuje Baumgartner jednoho z těch německých historiků, kteří poukazují na podstatnou vazbu mezi dějepiscetvím a konkrétním a praktickým lidským jednáním. Baumgartner spatřuje v konkrétním orientování a legitimaci lidského jednání ideu, která stojí v základu ex-post konstruování určitých souvislostí v minulých dějích a událostech.⁶⁵⁰ Samotná lidská (historikova) zkušenost a zapuštěnost ve své vlastní individuální situaci je zde pak spolupodmiňujícím faktorem pro výslednou podobu vyprávěných historických dějů.

(Hrsg.), *Seminar: Geschichte und Theorie. Umriss einer Historik*, Frankfurt am Main 1976, s. 274–302. Pro otázku subjektivity historiografie srv. jeho důležitý text *Die objektiven Voraussetzungen der Historie und der Sinn von Parteilichkeit*, in: Reinhart Koselleck – Wolfgang J. Mommsen – Jörn Rüsen (Hrsg.), *Objektivität und Parteilichkeit (Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik, Bd. 1)*, München 1977, s. 425–440. Sekundární interpretaci Baumgartnerova historického myšlení přinesla Herta NAGL-DOCEKAL, *Die Objektivität der Geschichtswissenschaft*, s. 211–227.

⁶⁴⁹ Původní narativní syntéza představuje „ein apriorisches Schema für Geschichten, das den konkreten Erzählungen, dem empirischen historischen Gegenstand, als Bedingung der Möglichkeit zugrunde liegt.“ H. M. BAUMGARTNER, *Thesen zur Grundlegung einer Transzendentalen Historik*, s. 279.

⁶⁵⁰ H. M. BAUMGARTNER, *Kontinuität und Geschichte*, s. 269.

Baumgartner ve svých úvahách o podstatě historického rozumu nenavazuje pouze na Kantův subjektivistický obrat v obecném myšlení, ale odkazuje rovněž na Wilhelma Diltheye, který sám zamýšlel vytvořit kritiku tentokrát historického rozumu. Pro historickou vědu Baumgartner opět oživil otázku po apriorních předpokladech historického poznání a historického rozumu a své úvahy zde namířil ve směru podmíněnosti ze strany jazyka, vyprávěcí roviny, ale rovněž vzal v potaz konkrétní situaci lidské zkušenosti a lidského (historikova) života včetně touhy po smyslu, která je jednou z důležitých podmínek historického poznání. V tomto ohledu lze Baumgartnera zařadit do linie těch myslitelů a historických metodologů, kteří během druhé poloviny 20. století opět otevřeli subjektivitě prostor v historickém poznání.

V důrazu na výkon života a jednání a vytváření smyslu stojí Baumgartner blízko německému významnému teoretikovi a metodologovi dějin Jörnu Rüsenovi.⁶⁵¹ Také Rüsenovy úvahy o dějinách svědčí o tom, že téma historické objektivity a otázka subjektivního prvku v historické konstrukci neztratily v posledních desetiletích v rámci historické metodologie na naléhavosti. Otázka historické objektivity se u Rüseny objevuje často.⁶⁵² Do ní pak zahrnuje také polohu vztahu a napětí mezi orientací na praktický život a hodnotovou neutralitou historického vědění.⁶⁵³ Rüsen se mezi nimi snaží prostředkovat a hledat určité přemostění. V souvislosti s tím si pak Rüsen klade otázky po zodpovědnosti historika, kde leží, v čem spočívá. Odpovědi, alespoň v jednom ze směrů svých úvah, nachází na rovině tvoření smyslu. Člověk si neustále hledá a tvoří smysl svého konání a dějiny znamenají jednu z možností takového vytváření smyslu, a to prostřednictvím zkušenosti času.⁶⁵⁴ V tomto smyslu pak lze shrnout, že „logika historického myšlení“ a spolu s ní dějiny jako produkt této logiky a jsou-li spolu

⁶⁵¹ V nedávné době porovnála Rüsenovu a Baumgartnerovu pozici v perspektivě jejich orientace na praktické jednání Doris GERBER v knize *Analytische Metaphysik der Geschichte. Handlungen, Geschichten und ihre Erklärung*, Berlin 2012, s. 217–222.

⁶⁵² Srv. například Jörn RÜSEN (Hrsg.), *Historische Objektivität. Aufsätze zur Geschichtstheorie*, Göttingen 1975; TÝŽ, *Kann gestern besser werden? Essays zum Bedenken der Geschichte*, Berlin 2003.

⁶⁵³ Jörn RÜSEN, *Kann gestern besser werden?*, s. 51.

⁶⁵⁴ „Geschichte ist Sinnbildung über Zeiterfahrung“. J. RÜSEN, *Kann gestern besser werden?*, s. 110.

s tím v základu vyprávěním – fungují jako „Erklären durch Erzählen“,⁶⁵⁵ čímž se svým způsobem opět vracíme zpátky k narativistickým historiografickým konceptům.

Pro více filozoficky orientované rozbory Arthura C. Danta a některých dalších teoretiků dějin jdoucích ve směru analyticky a jazykově orientovaných úvah s vyvozeními pro historickou vědu lze velmi hrubě shrnout, že jejich pozice v principu neodpovídá smyslu, který přiřknuli subjektivitě historika a poznávajícího individua vůbec myslitelé duchových dějin a stejně tak i dalších jim příbuzných směrů. V případě ostře formulovaných analytických či narativistických teorií v dějepisectví se jedná o relativitu vázanou na text, diskurz, jazyk, kdežto v případě duchových dějin jde o vztaženost již skutečně k poznávajícímu subjektu samotnému a podstatě jeho poznávání či, chcete-li, rozumění, včetně jeho cítění, chtění, jak by řekl Wilhelm Dilthey, vztaženo k životu člověka v celé jeho rozmanitosti a šíři.

Stejně tak musíme být opatrní v posuzování tematického zaměření historické vědy. V soudobé historiografii tolik frekventované téma iracionálního, neobvyklého, na okraji stojícího, magického,⁶⁵⁶ jak s nimi pracuje nejen historická antropologie, neodpovídá noetickému akcentu klasických duchových dějin, diltheyovskému rozvrhu humanitních věd i výrazné části tradice intelektuálních dějin, jejichž svébytnost spočívala zejména ve specifickém porozumění poznávajícímu (rozumějícímu) subjektu. Pokud bychom vzali v potaz i předmět zkoumání, rovněž jejich tematické zaměření se z největší části nekrylo.

Narazíme však i dnes na teoretiky historického myšlení, kteří ovšem orientují pohled více směrem k samotnému subjektu historického poznání, respektive ve specifickém případě k historickému rozumění jako takovému, nikoliv pouze k předmětu historického poznání. Pozorovali jsme to výše v postavě Hanse Michaela Baumgartnera, Jörna Rüsena, ale i dalších. To je již směr úvah, které otevírají otázku historické (historikovy) subjektivity a jejího nutného spolupůsobení na vytváření našeho obrazu dějin více v tom směru, v němž se pohybovaly také tradiční duchové dějiny, *Geistesgeschichte* před více

⁶⁵⁵ „Dieses ‚Erklären durch Erzählen‘ bestimmt die Logik des historischen Denkens auch in seiner wissenschaftlichen Ausprägung.“ Jörn RÜSEN, *Kann gestern besser werden?*, s. 111.

⁶⁵⁶ Jak je pro postmoderní historiografii vytyčuje jako klíčové například Richard J. EVANS, *Fakten und Fiktionen*, s. 232–233.

desetiletími, na konci 19. a v prvních desetiletích 20. století. Je jasné, že se nové rozvrhy této otázky v nedávné době rozvíjejí již do jiných rovin. Některých se dotkneme v následujících pasážích, detailnější vylíčení tohoto tématu zde však ponecháme stranou a omezíme se pouze na konstatování, že tu existuje bazální sourodost tohoto směru současného historického myšlení (a není dnes přirozeně jediný) s historickým myšlením stavějícím na úvahách Wilhelma Diltheye a myšlenkových směrů na něj navazujících.

Richard J. Evans ve své navýsost fundované reflexi z konce 20. století o stavu historického myšlení v otázce prostoru věnovanému historickému subjektu dochází k závěru, že „uměřené postmoderní myšlení vedlo k tomu, že historikova subjektivita byla otevřeně uznána s větším akcentem“.⁶⁵⁷ V případě Evanse a ani mnohých dalších takové tvrzení však neznamená, že by se tím podkopávala možnost objektivního historického poznání ve smyslu možnosti bazální korespondence našeho obrazu o minulosti a této minulosti samotné. Historik má a může odkrývat minulé události a děje, aniž by to současně znamenalo, že by je zcela vymýšlel. Témuž konstatování by ovšem přitakaly i klasické duchové dějiny, intelektuální historie i další jim blízké směry pojednané v této práci.

Evansovo tvrzení však není neproblematické a v určitém ohledu dle mého názoru stojí dokonce v rozporu proti jednomu z velmi závažných důsledků úvah odkazujících k *jazykovému obratu*, a totiž odmítnutí autonomně jednajícího a samostatného subjektu, nikoliv pouze jednajícího, ve specifickém případě dějinného, aktéra, nýbrž rovněž zpochybnění pojmu autorství, tedy zpochybnění rozumějícího, poznávajícího (ve zvláštním případě historikova) subjektu. Ukazuje se zde vlastně jisté napětí, které se otevírá pro historickou vědu. Na jedné straně jazykový obrat a v anglofonní historické metodologii často a zčásti specificky užívaný termín poststrukturalismus znamenal pro historickou vědu kritické narušení představy, že existuje vůbec možnost objektivního poznání minulosti. V tomto smyslu byly napadeny pozice hájené historickou vědou v podstatě po celou dobu její existence, a totiž že se můžeme nakonec, třeba i po větších peripetiích a nesnázích, dobrat historické pravdy ve smyslu souladu našeho obrazu o minulosti a minulosti samotné. Mohlo by se tedy zdát, že se tak otevřel prostor pro výrazné uplatnění subjektivního prvku v noetice historické vědy. Ovšem, jak bylo naznačeno výše, pozice hájící objektivitu historického poznání

⁶⁵⁷ Richard J. EVANS, *Fakten und Fiktionen*, s. 238.

nebyly atakovány ve jménu poznávajícího (rozumějícího, chápajícího, cítícího, žijícího) subjektu, nýbrž ve jménu, velmi zjednodušeně řečeno, vševládnoucího a všeovládajícího (i samotný poznávající subjekt) jazyka a textu. Tedy v jistém ohledu byla historikova subjektivita, ať už jí rozumíme jakkoliv, nikoliv podpořena, nýbrž spíše ohrožena. Nikoliv ovšem ve jménu objektivního ve smyslu nestranného poznání, jak se dělo ve druhé polovině 19. století v evropském historickém myšlení v reakci na příliš rozmáchlé koncepce romantické historiografie, nýbrž ve jménu relativity postavení historikova subjektu směrem k vládnoucí moci jazyka a textu.

Nedávný vývoj historické metodologie a teorie ukazuje, že si historická metodologie uvědomuje, kam až můžou vést konsekvence extrémního, použijme onen termín *poststrukturalistického* myšlení. Někteří historikové a teoretikové historické vědy, ať již vycházejí z pozic historiografie *návratu vyprávění* či odjinud, varují před riziky poststrukturalistického myšlení pro pojem subjektu jak ve smyslu aktéra dějin, tak ve smyslu poznávajícího historikova subjektu. Začínají vznikat dokonce explicitní pokusy teoreticky a metodologicky rehabilitovat roli subjektu v dějinách.⁶⁵⁸ Je jistě otázka, jak takový subjekt bude definován a charakterizován. Co se týče subjektu ve smyslu dějinného aktéra v tomto případě, nabývá jeho tvářnost rozmanitých podob do velké míry určených tím, v kontextu jakého historiografického proudu se daný aktér vyskytuje. Historicko-antropologické rozvrhy dějinného subjektu budou jiné než subjekt-dějinný aktér v podání historické sociální vědy, politických dějin, psychoanalytického přístupu k historickému aktéru a podobně. Co se týče subjektu ve smyslu nositele a strůjce historického poznání, tam lze narazit vedle konstatování – k historické teorii spíše odměřeného –, že historik bude prostě vždy určitým způsobem ovlivňovat a určovat obraz o dějinách, aniž by je tak nutně musel deformovat, rovněž na tezi, že historikův subjekt musí být rehabilitován, ovšem bude to již subjekt jiný, než jak se jevil teoretikům 19. a první poloviny 20. století.

Historická metodologie zde nezapře inspiraci u myšlenkových podnětů vycházejících zejména z filozofického prostředí. V úvodním slovu sborníku *Historisierte Subjekte – Subjektivierte Historie* (2003) najdeme krystalické

⁶⁵⁸ Stefan DEINES – Stephan JAEGER – Ansgar NÜNNING, *Historisierte Subjekte – Subjektivierte Historie. Zur Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit von Geschichte*, Berlin–New York 2003.

vyjádření této tendence. Editoři v něm prohlašují, že nechtějí návrat „starých dějin“ a „starého subjektu“. Dějiny se podle nich subjektivizovaly v tom smyslu, že se rozpadly do mnoha jednotlivých dějů, které vyprávějí o nejrozmanitějších předmětech. Dějiny se rovněž perspektivizovaly a pluralizovaly. Uvědomily si, že na minulé děje lze nahlížet z množství různých perspektiv a podle toho že bude také vypadat náš obraz o dějinách, který tak bude svým způsobem jejich konstruktem.⁶⁵⁹ Editoři zde pokračují dále, když poukazují na to, že se historizoval i subjekt historického poznání a následně predestinují tezi, že je pro historické poznání klíčový vzájemný vztah, závislost a podmiňování mezi subjektem (subjekty) a dějinami (ději, v německém originále užit singulár a plurál „Geschichte“ a „Geschichten“) a tento vztah dále stručně charakterizují.⁶⁶⁰

Na analyzovaném textu před námi vystupuje několik příznačných rysů. Jednak se na něm ukazuje, jak se v historické metodologii v průběhu druhé poloviny 20. století odrazil vývoj filozofického myšlení, který se tak často rámuje nadužívaným pojmem postmoderny. „Geschichten statt Geschichte“, mohli bychom lapidárně shrnout. Rozmanitost přístupů, tvarů a výsledných podob historického obrazu, každý s nárokem na stejnou platnost. Odmítnutí nároku jakékoli z interpretací na absolutní platnost. Rezignace na vytváření velikých historických syntéz. Podtrhnutí narativního charakteru historické vědy a některé další rysy.

Vedle těchto momentů je však příznačné rovněž heslo, že ač se hodlají postavit proti hrozící destrukci historického subjektu (v obou možných významech), nebude se jednat o oživení „starého“ (tedy již překonaného, neplatného, mylného) pojetí subjektu, nýbrž bude to subjekt nový. A nebudou to „staré“ dějiny, nýbrž rýsovány budou dějiny nové. Takových prohlášení znají dějiny historické metodologie a teorie celou řadu. Obzvláště ve 20. století se jich vynořilo mnoho, nejmarkantněji se snad ozývala v souvislosti s hnutím Annales ve Francii („nouvelle histoire“). Zdali se však jedná skutečně o nový subjekt, ve smyslu jinak a nově definovaný, jinak pracující a na jiném principu stojící, to je jiná otázka, na níž se současně bude prokazovat, zdali jednoduše vyhlášené heslo není jen prázdnou floskulí. Ve chvíli, kdy autoři předkládají jako jeden ze záměrů tezi historizaci subjektu, pak je třeba vzít v potaz, že k historizaci

⁶⁵⁹ Tamtéž, s. 1–2.

⁶⁶⁰ Tamtéž, s. 2.

poznávajícího (rozumějícího atd.) subjektu došlo ve vývoji historického myšlení již mnohem dříve než koncem 20. století. Současná historická metodologie či historická věda vůbec, pokud chce prokazovat svoji inovativnost a stejně tak i odůvodnit potřebnost reformy v tomto případě pojetí poznávajícího subjektu v rámci procesu historického poznávání či rozumění, musí dokázat, že jí navrhovaná ať již konkrétně historizace subjektu či vůbec „nové“ pojetí subjektu je jiné a odlišné od stávajících a že je současně pro historickou noetiku potřebné. Bude muset ukázat, v čem se takový subjekt liší a v čem je eventuelně schopen dostát nároku, který před něj postavil vývoj historické vědy ve 20. století včetně rozmanitých tendencí v rámci nezřetelného pojmu postmoderního myšlení.

Historická metodologie si bude muset také dát dobrý pozor, aby správně vymezila pojem subjektu, bude-li stát o rehabilitaci historického (historikova) subjektu či jeho „nové“ založení. Bude si muset dát dobrý pozor, aby nesměšovala subjekt ve smyslu dějinného aktéra a tedy předmět bádání a poznávající subjekt sám, nositele poznání. Hovoří-li se tak například v kontextu reflexí vývoje sociálních dějin ve 20. století o rostoucím významu fenoménu citů a emocí v historickém pojednání sociálních dějin, pak je třeba mít na zřeteli, že jsou zde míněny city obvykle ve smyslu předmětu historického zkoumání, nikoli ve smyslu zahrnutí citové, emocionální složky do procesu historického rozumění či poznávání jako takového.⁶⁶¹

Podobná poznámka platí rovněž pro široce koncipovaná a dnešní historiografií velmi oblíbená zkoumání praktik, jednání historických subjektů. Když se pak setkáme s pojmenováním jednoho z nedávno konaných workshopů v Göttingen „Neue Subjektivität. Subjektkulturen und Selbstverhältnisse in der Bundesrepublik in den 60er und 70er Jahren“ a na prohlášení brát vážně nutnost „návratu subjektu do kulturních věd“ („Rückkehr des Subjektes in die Kulturwissenschaften“), nesmíme se nechat zmást.⁶⁶² Nejedná se zde o návrat subjektu ve smyslu subjektu historického poznání a tedy metody historického

⁶⁶¹ Srv. Paul NOLTE – Manfred HETTLING – Frank-Michael KUHLEMANN – Hans-Walter SCHMUHL (Hrsg.), *Perspektiven der Gesellschaftsgeschichte*, München 2000, zejména s. 95–111.

⁶⁶² Uffa JENSEN, *Neue Subjektivität. Subjektkulturen und Selbstverhältnisse. Tagungsbericht*. 30.11.2007–01.12.2007, Göttingen, H-Soz-u-Kult, 21.02.2008.

poznání, nýbrž opět primárně o návrat subjektu jakožto předmětu historického poznání do historického bádání.

V kontextu relativně mladých psychoanalytických přístupů v rámci historické vědy se setkáme již spíše s akceptováním důležité role vlastní historikovy subjektivity pro proces historického poznání.⁶⁶³ Tak například Peter Loewenberg hovoří o „efemerní objektivitě“, když se historik domnívá, že může z pojednání dějin vypustit jakékoli city, pocity.⁶⁶⁴ Psychoanalytický pohled na samotného dějiny tvořícího historika se pak v principu táže po psychických podmínkách, předpokladech, psychickém založení historika, které se následně podílely na jeho tvorbě. Ať se již jedná o fenomén historikovy identifikace s předmětem svého zkoumání či o jiné otázky, principiálně je zde již vážně brán v potaz historik samotný a jeho subjektivní založení. Jako lapidární shrnutí můžeme citovat Loewenbergova slova o „vřazení /historikovy – pozn. aut/ interpretace dokumentů do emocionální a textové reality jejich vlastního způsobu čtení“.⁶⁶⁵ Takto obecně postulované zjištění není žádným objevem v historické metodologii a myšlenkové směry stavějící mimo jiné právě na Wilhelmu Diltheyovi, hermeneutické tradici i tradici *Geistesgeschichte* si takového fenoménu byli dobře vědomi. V detailech se pak přirozeně psychoanalytický rozbor historikovy práce bude vyvíjet již jinými směry.

V současné době se můžeme setkat občas s reflexemi upozorňujícími na klíčovou roli historikova subjektu ve smyslu poznávajícího subjektu, které subjektivní moment spatřují v rovině vlastního prožívání, života historikova subjektu. Historikův vlastní život, prožitky, osobní zkušenosti pak v takových interpretacích určují, jakým směrem se bude ubírat historikova interpretace dějin.⁶⁶⁶ Opět to není nic zcela nového. Takový směr úvah nápadně připomíná

⁶⁶³ Srv. Peter LOEWENBERG, *Emotion und Subjektivität. Desiderata der gegenwärtigen Geschichtswissenschaft aus psychoanalytischer Perspektive*, in: Paul NOLTE – Manfred HETTLING – Frank-Michael KUHLEMANN – Hans-Walter SCHMUHL (Hrsg.), *Perspektiven der Gesellschaftsgeschichte*, s. 58–78.

⁶⁶⁴ P. LOEWENBERG, *Emotion und Subjektivität*, s. 62.

⁶⁶⁵ Srv. tamtéž, s. 66–67.

⁶⁶⁶ Viz například aktuální zamyšlení Clemense Wischermanna: „*Eines der vielleicht wichtigsten Probleme ist für den Historiker dabei, dass er die Geschichte erinnerungstheoretisch rekonstruiert, zugleich aber selbst als Individuum in einem lebensgeschichtlichen Kontext mit seinem Thema steht. Mit anderen Worten: Welche Rolle soll der Subjektivität des Historikers im Feld einer*

důležité momenty metodologické koncepce duchovních věd Wilhelma Diltheje, jichž jsme se detailněji dotkli výše v této práci, a evokují odkazy na některé noetické postřehy rozvíjené v rámci filozofie života vůbec. Prozatím však historická věda v tomto směru nepřebírá z filozofického kontextu tolik inspirace, jako je tomu v případě analytické filozofie a jazykového obratu. Je to však vcelku pochopitelné, poněvadž filozofie života ve druhé polovině 20. století nepředstavuje směr, který by stál na výsluní zájmu filozofického myšlení, což se projevuje i v tendencích historické noetiky.

V rámci úvah po návratu subjektivismu do historiografie nelze opomenout ani dnes v historické vědě velmi živý zájem o dějiny paměti, „místa paměti“ a vůbec zkoumání vztahu paměti a dějin. Ač i zde je otázka po statutu poznávajícího subjektu samotného relevantní, je to především subjektivita dějinného aktéra, která je zde hodna otázky, problematizace a dalšího rozboru a které by v budoucnu historická metodologie měla věnovat pozornost.

O návratu subjektu a subjektivity do dějepisectví se dnes hovoří i konkrétně a nikoli překvapivě v souvislosti s kulturními dějinami, respektive kulturními vědami. Svědčí o tom mimo jiné závěry již zmíněného výročního workshopu, jež uspořádal Zeitgeschichtlicher Arbeitskreis Niedersachsen v roce 2007 v Göttingen na téma „Neue Subjektivität. Subjektkulturen und Selbstverhältnisse in der Bundesrepublik in den 60er und 70er Jahren“. Vedle detekce nových podob a forem rozvíjejícího se subjektu a subjektivity ve druhé polovině 20. století požadovali účastníci vzít vážně „návrat subjektu do kulturních věd“ a tematizovat různé podoby subjektivity jako takové. Jak jsme však již upozornili, ani zde jako navracející se subjektivita není chápána subjektivita dějiny tvořícího historika, jeho neodmyslitelný a vlastní osobní tvůrčí vklad do výsledného obrazu dějin, jak s tím ve větší či menší míře počítaly klasická německá Geistesgeschichte či eminentně náš Zdeněk Kalista. Subjektem je tam stále míněn předmět zájmu historiků, dějinný aktér, nikoliv historik sám.

erinnerungstheoretischen Geschichtsschreibung zukommen? Nur vereinzelt wird die Subjektivität des Wissenschaftlers als Voraussetzung historischer Erkenntnis diskutiert.“ Dostupné na webu:

<http://www.uni->

[konstanz.de/FuF/Philo/Geschichte/Tutorium/Themenkomplexe/Grundlagen/Was_ist_Geschichte/Subjektivitat/subjektivitat.html](http://www.uni-konstanz.de/FuF/Philo/Geschichte/Tutorium/Themenkomplexe/Grundlagen/Was_ist_Geschichte/Subjektivitat/subjektivitat.html).

Posílení role poznávajícího (historikova) subjektu během jeho práce lze pro nedávnou dobu detekovat rovněž na opětovně se porůznu vynořující již klasické otázce, **zdali je historie spíše vědou či uměním**. Není naším cílem zde explikovat a dát jednu z dalších možných odpovědí na tuto proslulou otázku historické teorie, nýbrž pouze poukázat, že již samo kladení tohoto dilematu předpokládá, že historikův subjekt a jeho výraznější podíl na historické tvorbě je vzat v potaz a opět významněji kladen na miský vah. V německém prostředí klasického dilema historie jako vědy či jako umění opět připomněl například Wolfgang Hardtwig, historik značně aktivní rovněž v oblasti současných německých intelektuálních dějin, jak jsme viděli výše.⁶⁶⁷ Hardtwig na půdorysu základního rozlišení na jedné straně vědeckého, na druhé straně s důrazem na umělecké, literární vylíčení estetizujícího dějepisectví sleduje linku posledně jmenovaného od jeho počátků a předpokládá vnitřní návaznost mezi „estetickým dějepisectvím“ počínaje zejména Rankem, přes Friedricha Meineckeho až směrem k nedávným počínům učiněným v této linii, kde upozorňuje především na dílo Golo Manna.⁶⁶⁸ Není rovněž náhodou, že Hardtwig v této souvislosti odkazuje na Wilhelma von Humboldta a jeho studii *Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers*. Pro tuto linii či formu dějepisectví pak předpokládá dvě metafyzické premisy, a totiž za prvé, že svět jako takový a stojící nad jednotlivými, kontingentními událostmi je v základu uspořádaný a spočívá v božské Prozřetelnosti. Za druhé pak, a to je pro nás důležité, že toto estetické dějepisectví vychází z představy umění jakožto napodobení přírody a skutečnosti.

Hardtwig zde správně upozorňuje, že důsledkem toho dějepisná teorie v takovém pojetí nepovažovala „krásné“, estetizující vylíčení historické skutečnosti za její „zfalšování“, zkreslení či nepravdivé představení. Dějepisci totiž stavěli právě na představě, že historickou realitu ve svém líčení napodobují podobně, jako ji napodobuje jakýkoli jiný umělec ve svém díle. V následujícím vývoji historiografie byly pak obojí premisy dle Hardtwiga nakonec historickou

⁶⁶⁷ K dotazování se po historii jako vědě či jako umění se Wolfgang Hardtwig vrátil například ve studii *Geschichte als Wissenschaft oder Kunst*, in: Wolfgang HARDTWIG, *Geschichtskultur und Wissenschaft*, München 1990, s. 92–102. Původně v rámci Hardtwigovy studie (jako VI. kapitola) *Die Verwissenschaftlichung der Historie und die Ästhetisierung der Darstellung*, in: Reinhart Koselleck, Heinrich Lutz, Jörn Rüsen (Hrsg.), *Formen der Geschichtsschreibung (Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik, Bd. 4)*, München 1982, s. 181–191.

⁶⁶⁸ Tamtéž, s. 99–101. Hardtwig odkazuje na Mannova Wallensteina.

vědou odmítnuty a historie ve druhé své linii, tedy vědecké, nastoupila směr odmetafyzičtění a odestetizování historické práce.

Je zřejmé, že prostor pro subjekt v takto nastolené dichotomii je mnohem více omezen v rámci vědecké linie než v estetizující, k umění tendující historiografické tradici. Přesto je z výše řečeného patrné, že musíme být neustále opatrní, v jakém smyslu budeme hovořit o tomto regionu určeném poznávajícímu subjektu, což platí i pro kontext debat o statutu historie jako umění či jako vědy. Ač je zde subjektu vymezeno mnohem širší pole působnosti, přesto bude vždy v každém konkrétním případě třeba se tázat, jaké funkce poznávající subjekt v dané koncepci plní a kam až se rozléhá jeho tvůrčí činnost.

Rovina interpretace vycházející z dichotomie umění a vědy, do níž stavěli historii někteří teoretikové dějin, nepozbývá podle mého názoru na aktuálnosti v jistých polohách ani v dnešní době a její historiografii. Aniž bychom chtěli vyvracet Hardtwigovo tvrzení, že dnešní historická věda již opustila premisy starého estetického dějepisectví o bazální uspořádanosti světa založené v božské Prozřetelnosti a o umění (včetně dějepisectví) jakožto nápodobě skutečnosti, přesto pro současný stav historiografie ve druhém desetiletí 21. století nelze již kategoricky tvrdit jasné vítězství vědecké linie dějepisectví, pokud bychom měli vycházet z jinak velmi zjednodušující dichotomie umění-věda, respektive historie jako umění či jako věda.

Otázka po vědeckém či nevědeckém charakteru dějepisectví se vynořuje v pravidelných intervalech opět a mnozí historikové a teoretikové dějin ji stále vnímají jako aktuální. Nemusíme zde mít na mysli pouze narativistické koncepce a debaty o „fiktionalizaci“ a estetické dimenzi v dějepisectví vedené intenzivně nejen v německé historiografii v osmdesátých letech 20. století.⁶⁶⁹ Otázka

⁶⁶⁹ Srv. například již výše citovaný text Karlheinz Stierleho *Erfahrung und narrative Form. Bemerkungen zu ihrem Zusammenhang in Fiktion und Historiographie*; dále srv. také Reinhart KOSELLECK – Heinrich LUTZ – Jörn RÜSEN (Hrsg.), *Formen der Geschichtsschreibung (Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik, Bd. 4)*, München 1982. Zde srv. zejména příspěvky Hans Robert JAUSS, *Der Gebrauch der Fiktion in Formen der Anschauung und Darstellung der Geschichte* (s. 415–451); Dietrich HARTH, *Die Geschichte ist ein Text. Versuch über die Metamorphosen des historischen Diskurses* (s. 452–479); Hans Ulrich GUMBRECHT, *„Das in vergangenen Zeiten Gewesene so gut erzählen, als ob es in der eigenen Welt wäre“*. *Versuch zur Anthropologie der Geschichtsschreibung* (s. 480–513); Jörn RÜSEN, *Die vier Typen des historischen Erzählens* (s. 514–605).

vědeckosti dějepisectví se často objevuje v metodologicko-teoretických pojednáních o historické práci a stává se i tématem monografických prací či alespoň hlavním námětem některých studií.⁶⁷⁰ Lze na ni pohlédnout z rozmanitých úhlů. Debata o vědeckosti historie svým způsobem odkazuje, jak podle mého názoru správně upozornil Jerzy Topolski, rovněž na myslitele konce 19. století a dvě důležité tendence v rámci historické vědy, z nichž jedna vychází z postavy Wilhelma Diltheye, zatímco druhá od Thomase Bucklea.⁶⁷¹ Zatímco u Bucklea lze hledat jedny z kořenů výkladu dějepisectví jako přísné vědy, ne náhodou vázané svojí metodologií na vědy přírodní, Dilthey patří mezi ty, kteří razili interpretaci zásadně odlišnou až opačnou. Topolski se zde nemýlí a jím narýsovaná paralela mezi Diltheyovou koncepcí historického myšlení a debatami nad vědeckostí dějepisectví nastolenými ve druhé polovině 20. století nás může nepřítmo vést k závěru, že duchové dějiny by odpovídaly svojí základní intencí směru stojícímu v opozici vůči zastáncům přísně vědeckého charakteru dějepisectví, přičemž paralela směrem k Diltheyovi jako jedné z klíčových postav duchových dějin je zde příznačná. Topolski ve své analýze sporu o vědecký status historické vědy ve 20. století dochází nakonec k syntetizujícímu závěru – a shoduje se zde s Peterem Novickem⁶⁷² – že až do šedesátých let 20. století mělo pozitivistické myšlení hájící přísně vědecké pozice historické vědy navrch, ovšem od té doby postupně ztrácí své pozice.⁶⁷³ Jako jednoho z představitelů – pokud bychom uvedli jím používaný termín – antipozitivistického myšlení shledává

⁶⁷⁰ Josef MERAN, *Theorien in der Geschichtswissenschaft. Die Diskussion über die Wissenschaftlichkeit der Geschichte*, Göttingen 1985. Srv. také Isaiah BERLIN, *Geschichte als Wissenschaft*, in: Hans Michael Baumgartner – Jörn Rüsen (Hrsg.), *Seminar: Geschichte und Theorie. Umriss einer Historik*, Frankfurt am Main 1976, s. 209–250. Odras problematičnosti představy možnosti objektivního ve smyslu dokonalého, přesného, vědeckého a zcela odpovídajícího historického poznání v rámci současných historicko-metodologických reflexí lze shledat u více současných teoretiků historického myšlení. Tak například srv. Arnd HOFFMANN, *Zufall und Kontingenz in der Geschichtstheorie. Mit zwei Studien zu Theorie und Praxis der Sozialgeschichte*, Frankfurt am Main 2005.

⁶⁷¹ Jerzy TOPOLSKI, *Die Wissenschaftlichkeit der Geschichtsschreibung und ihre Grenzen*, in: Pietro Rossi (Hrsg.), *Theorie der modernen Geschichtsschreibung*, Frankfurt am Main 1987, s. 191–218, zde s. 196.

⁶⁷² Peter NOVICK, *That Noble Dream*, s. 415 i jinde.

⁶⁷³ J. TOPOLSKI, *Die Wissenschaftlichkeit der Geschichtsschreibung und ihre Grenzen*, s. 195–196.

Haydena Whita s odkazem na jeho tezi, že historie má blíže k literatuře či umění než k vědě. Topolski tu tedy bere v potaz opět tendenci jdoucí směrem k jazykovému obratu, analytické filozofii a jejich odrazu v historické metodologii. Přirozeně duchové dějiny tradičního ražení se nacházely z perspektivy akcentování výsostné role jazyka a textu výrazně jinde, ale není náhodou a stojí zde za zmínku, že kulturní dějiny, ve své tradiční podobě konce 19. a počátku 20. století nacházející se tak blízko duchovým dějinám, ukazují ve svém vývoji ke konci 20. století silnou inspiraci právě jazykovým obratem ve filozofii a potažmo pak v historické vědě.⁶⁷⁴ Vracíme se tedy opět k linii historického myšlení navázané na jazykový obrat ve filozofii i historické vědě a narativistické tendence v jeho okruhu.

Přímé reflexe přicházející s tezí návratu subjektivismu v současném dějepisectví či alespoň otevírající toto téma však představují pouze jeden směr zkoumání, chceme-li se tázat po roli subjektivity v dnešní historiografii. Jinou možností je pak sledovat konkrétní historická díla, metody a postupy zkoumání a pokusit se na nich detekovat, jestli, v jaké míře, v jakých podobách a způsobech práce se v nich uplatňuje historikův subjekt. Takové zkoumání by vydalo samo o sobě na samostatnou práci. Zde nechť je poukázáno pouze na možné pole budoucího historicko-metodologického výzkumu. Jako jeden konkrétní příklad či ukázkou takového postupu bych zmínil v českém jazyce nedávno vydanou knihu Alaina Corbina, jednoho z aktuálně nejplodnějších francouzských historiků, jehož knihy začaly před několika lety vycházet i v České republice.⁶⁷⁵ Některé postupy zpracování látky i způsob výběru hlavního hrdiny jeho knihy *Na stopě neznámému. Znovunalezený svět Louise-Françoise Pinagota 1798–1876* se nápadně podobá postupu, který někdy volil náš Zdeněk Kalista. Stejně jako Kalistou monograficky zpracovaná Zdislava z Lemberka i Corbinův Louis-François Pinagot, jinak neznámý výrobce dřeváků, po sobě nezanechal „v dějinách“ takřka žádnou přímou stopu. „*Nezamíchal se do žádného významného*

⁶⁷⁴ Srv. Wolfgang HARDTWIG – Hans-Ulrich WEHLER (Hrsg.), *Kulturgeschichte Heute*, Göttingen 1996.

⁶⁷⁵ Alain CORBIN, *Vesnice kanibalů*, Praha 2011; TÝŽ, *Na stopě neznámému. Znovunalezený svět Louise-Françoise Pinagota 1798–1876*, Praha 2006; TÝŽ, *Narcis a miazma. Pach a společenské představy 18. a 19. století*, Praha 2004.

soudního sporu. Jeho jméno nefiguruje v dochovaných soudních spisech. Nikdy nebyl objektem zvláštní pozornosti ze strany úřední moci. Žádný etnolog se nikdy nezabýval tím, co kdy řekl nebo udělal. Stručně řečeno, je to přesně ten, kterého hledám.“⁶⁷⁶ A přesto, respektive právě proto si Corbin záměrně vybral Pinagota jako hlavního hrdinu své knihy. Snaží se proniknout do jeho myšlení a to mnohdy na základě hypotéz a domněnek ne nepodobných způsobům kladení hypotéz u Zdeňka Kalisty. O podobnost s Kalistovým postupem duchových dějin se nejedná pouze na základě záměrného výběru neznámé postavy, respektive postavy, o níž se nedochovaly prakticky žádné prameny, ač tento postup má zrovna pro duchové dějiny neobyčejnou důležitost – historik pak totiž nutně konstruuje ve své mysli ve veliké míře hypotézy, domněnky, které musí prokazovat výrazným způsobem nepřímou, často s pomocí zakomponování nečekaných až bizarních souvislostí. Musí vkládat do své tvorby v kromobyčejném rozsahu své vlastní tvůrčí, imaginativní, myšlenkové síly, a o to mu také záměrně jde. Corbin si je tohoto fenoménu dobře vědom a proto volí podobně postaveného a na pramenech nezaloženého hlavního historického hrdinu. Ovšem narazíme i na další společné rysy Kalistovy a Corbinovy intence při koncipování těchto svých knih. Podobně jako u Kalisty ani Corbinův cíl knihy nespočívá pouze v poznání jednoho konkrétního, fakticky anonymního člověka, reprezentanta anonymního lidu „dole“. Vycházeje z porozumění jemu směřuje Corbin k pochopení celé doby, v tomto případě 19. století.⁶⁷⁷ Anonymní člověk, představitel široké masy většiny těch, kteří se „do dějin“ obvykle vůbec nedostanou, se mu stává navýsost vhodným reprezentantem a zrcadlem své doby. Ač je zcela zřejmé, že v takto postaveném tázání Corbin rozhodně nepředstavuje nijak nový trend v historickém myšlení a že se v něm spíše koncentrují východiska a rysy, jimiž se vyznačovaly určité již dřívější historiografické směry (mikrohistorie, historická antropologie atd.), přesto se na zvoleném díle ukazuje jedna z možných rovin, na nichž se může realizovat rozšiřování pole pro historikův poznávající (rozumějící) subjekt v procesu historického poznání v současné historiografii.

Že se otázka po subjektivitě poznávajícího subjektu, historika a její roli vrací v současném dějepisectví nikoliv pouze v německy mluvícím prostředí, svědčí různé další příklady a autoři i z jiných zemí. Stejně tak se tato tendence

⁶⁷⁶ A. CORBIN, *Na stopě neznámému*, s. 9.

⁶⁷⁷ Tamtéž, s. 15.

projevuje i v jiných sférách, než jakou představuje přímo dějepisectví a historická metodologie. Tak například francouzská historička kladoucí si otázky i v oblasti teorie archivu, Arlette Fargeová, zdůrazňuje afektivitu ve vztahu historika a archiválií. V případě archiválií, podtrhuje, se nejedná o mrtvé reliktů minulosti. V historikově potýkání se s archiváliemi se bytostně spojuje inteligence s afektivitou a z tohoto spojení povstává následně historické dílo.⁶⁷⁸ V archiváliích se spojuje minulost a přítomnost. V archiváliích se historik setkává s čímsi bytostně živoucím (*le vivant*), s životem samotným. Zatímco historie je, jak píše Fargeová, „jistě nejprve setkáním se smrtí“, v situaci kontaktu s archivními dokumenty se jedná již o komunikaci přímo a prvotně se životem samotným. Na rozdíl od knih sepsaných a vydaných s jasným záměrem, aby byly hromadně čteny (autor text psal s vědomím, že bude publikován a dostane se do rukou mnoha čtenářů), v případě archiválií se v naprosté většině jedná o opačný případ. Archivní dokumenty nebyly v naprosté většině vytvářeny primárně s intencí jejich následné publikace, ba naopak. Jejich autoři a producenti nepočítali s tím, že jednou budou tyto dokumenty čteny. Arlette Fargeová se v tomto tvrzení rozhodně nemýlí. Můžeme zde dodat, že archiválie a archivní fond představují vlastně něco, „co se nemělo stát“, velká část archiválií svým způsobem „neměla existovat“, neměla být trvale uchována, respektive jejich autoři to nezamýšleli a pokud by věděli, že se jimi vytvořené dokumenty jednou objeví a uchovají v archivu, raději by je zničili, popřípadě by výsledný produkt své práce, text či jinou formu záznamu, koncipovali jinak a výsledná podoba záznamu by byla jiná, třeba i jen mírně pozměněná. A pokud nebudeme brát v potaz přímo autory archivních záznamů (soudce, úředníky, politiky atd.), nýbrž aktéry, kteří v archivních dokumentech vystupují, pak je situace ještě zjevnější. „Zloděj, zrádce, vzbouřenec“, jak píše Arlette Fargeová, „nechtějí, aby byli zvěčněni v textu.“⁶⁷⁹

Sama autorka se pak ve svém díle *Le goût de l'archive* – které mezitím získalo značný ohlas, přičemž v poslední době bylo vydáno v USA v prestižním nakladatelství Yale University Press,⁶⁸⁰ pro nějž bylo navíc opatřeno předmluvou od Natalie Zemon Davisové – záměrně pokouší o ilustraci takového propojení.

⁶⁷⁸ Arlette FARGE, *Le goût de l'archive*, Paris 1989, s. 15, 22, passim.

⁶⁷⁹ A. FARGE, *Le goût de l'archive*, s. 16.

⁶⁸⁰ Arlette FARGE, *The Allure of the Archives*, New Haven 2013.

Jde tak daleko, že prokládá text své knihy, sám o sobě svým jazykovým stylem již tak hodně vzdálený přísně vědeckému vyjadřování a blížící se beletristickému slohu, pasážemi vybočujícími z vlastního líčení a stojícími již ve vodách krásné literatury. Autorka zde jistě záměrně výrazně přibližuje žánr vědy a beletrie. Navíc je třeba vzít v potaz, že Arlette Fargeová je ve Francii i mimo ni uznávanou historičkou, jednou z ředitelek výzkumu na Centre national de la recherche scientifique (CNRS), která si vydobyla renomé svým výzkumem především na poli dějin 18. století a je známa rovněž svou úzkou spoluprací s Michelem Foucaultem. Ostatně její zamýšlení nad smyslem archivu a různými rovinami, na nichž se může rozprostírat jeho variující význam, je nesporně silně inspirováno posunutím významu pojmu archivu ze strany Michela Foucaulta.

Pokud ostatně přesuneme optiku nyní již přímo k archivům, archivářům a archivní teorii, pak i zde narazíme na některé signály svědčící o otevírání dosud nebyvalého prostoru subjektu, a to na různých rovinách. Zejména se ukazují na současném archivním myšlení v Kanadě. Tamní archivnictví představuje v současné době naprostou špičku a Kanada patří mezi jednu z nejprogresivnějších zemí, co se týče archivnictví, archivní vědy, teorie i praxe. V tomto ohledu lze mnohým metodologicko-teoretickým inovacím vycházejícím z tohoto prostoru přiřknout o to větší váhu společně s plausibilním a velmi pravděpodobným předpokladem, že tyto inovace dříve či později ovlivní také vývoj evropského a nakonec i celosvětového archivního myšlení. V neposlední řadě též platí, že to není pouze historická věda, která se podílí na formování podoby archivnictví a archivního myšlení, nýbrž i naopak tendence projevující se v archivním světě nakonec v určité míře působí také na charakter soudobého historického myšlení. Z perspektivy této hypotézy lze pak v současných tendencích v archivní teorii a metodologii spatřovat jeden z indikátorů budoucího vývoje historického myšlení a dějepisectví samotného.

Co se týče námi pojednávané otázky návratu subjektu a subjektivity do historického myšlení, pak v archivní teorii a metodologii se tato tendence ukazuje velmi výrazně na nově postulovaném konceptu tzv. terciární hodnoty, jimiž má disponovat archivní (a nakonec nejen archivní) dokument, archiválie. Co znamená tento pojem? Proč je pro archivnictví a pro historické myšlení tak důležitý?

V archivní teorii se již delší dobu standardně rozlišuje primární a sekundární hodnota archivního dokumentu. Primární hodnota představuje ten

význam, smysl či účel dokumentu, pro nějž byl vytvořen. Jedná se obvykle o jeho původní administrativní hodnotu, která mu náležela v době jeho vzniku a rané fáze jeho lze říci aktivní existence (tak například spisy vztahující se k agendě sociálních dávek vedené za účelem evidence a doložení výplat sociálních dávek). Naopak sekundární hodnota dokumentu již není svázána s administrativním významem dokumentu, nýbrž je napojena na jeho význam sekundární, v tomto smyslu vědecký či historický.⁶⁸¹ Slovy klasika této dichotomie, Theodora R. Schellenberga, primární hodnota je význam dokumentu pro jeho původce (pro instituci, úřad, který jej vytvořil, pro člověka, který jej sepsal atd.), kdežto sekundární hodnota je vztažena k jiným úřadům nebo k soukromým uživatelům, badatelům.⁶⁸² Sekundární hodnotu dokumentu pak Schellenberg dále dělí na „svědeckou“ či „výpovědní hodnotu“ („evidential value“) a na „informační hodnotu“ („informational value“). „Svědecká hodnota“ dokumentu spočívá v tom, co dokument přináší za svědectví o činnosti původce, který jej vytvořil. „Informační hodnota“ či také „výzkumná hodnota“ („research value“) dokumentu pak vyjadřuje, jaké informace využitelné pro výzkum v různých vědách obsahuje daný dokument. Jiným způsobem definoval „svědeckou hodnotu“ další slavný klasik archivní teorie Hilary Jenkinson.⁶⁸³ Obecně pro něj platí, že podtrhnul klíčovou a prvořadou úlohu dokumentu pro jeho původce, instituci, úřad atd. Archivář by pak měl podle toho vždy primárně dbát na to, aby zachoval přesně takové uspořádání souboru dokumentů, jak se konstituovalo u jejich původce. Archiv pak má v takovém pojetí plnit zejména a bytostně funkci být nestranným svědectvím o původcích, tedy tvůrcích dokumentů. V této intenci se Jenkinson zásadně odlišuje od pojetí Theodora R. Schellenberga. Zatímco prvnímu šlo o nestranné a svědecké vypovídání archivních dokumentů o svých původcích, druhému šlo v první řadě o badatelské účely, zejména historický výzkum a archivní dokumenty nazíral primárně v tom smyslu, jaké informace z nich lze vytěžit ze strany budoucího výzkumu.

⁶⁸¹ K diferenciaci primární a sekundární hodnoty archivního dokumentu existuje již veliké množství literatury. Přehledně srv. například Jean-Yves ROUSSEAU – Carol COUTURE et coll., *Les fondements de la discipline archivistique*, Québec 1994, s. 102.

⁶⁸² Theodore R. SCHELLENBERG, *Modern Archives. Principles and Techniques*, Chicago 1956, s. 133. Srv. též Theodore R. SCHELLENBERG, *The Appraisal of Modern Records*, *Bulletins of the National Archives*, Num. 8, October 1956.

⁶⁸³ Hilary JENKINSON, *A Manual of Archival Administration*, Oxford 1922.

Do takto vytyčeného kontextu dvou bazálních hodnot, s nimiž tradičně počítá archivní teorie (a nakonec i praxe), nyní vstoupili kanadští frankofonní archivní teoretikové (Yvon Lemay, Sabine Masová, Louise Gagnon-Arguinová a s nimi někteří další), když na 6. sympóziu *Interdisciplinární skupiny pro výzkum v archivnictví* (*Groupe interdisciplinaire de recherche en archivistique*, GIRA) konaném roku 2010 v Montréalu navrhli zavedení třetí hodnotové roviny dokumentů, terciární hodnoty („valeur tertiaire“).⁶⁸⁴ Kanadští archivní teoretikové ji označují různými prozatím neujednocenými výrazy. Setkáme se s termínem „emotivní hodnota“ („valeur émotive“),⁶⁸⁵ „citová hodnota“ („valeur sentimentale“)⁶⁸⁶ nebo také s „umělecko-emotivně-afektivní“ přirozeností takto definované hodnoty.⁶⁸⁷ Společným jmenovatelem této myšlenky je hypotéza, že archivní dokumenty disponují vedle výše jmenované primární a sekundární hodnoty, respektive vedle svědecké a informační hodnoty rovněž rovinou či hodnotou citovou, emotivní. „*Představte si na chvíli, že ve své kanceláři máte na stole v rámečku fotografii vaší matky pořízenou v nemocnici těsně před jejím skolem. Je zbytečné dodávat, že kdykoli se na tu fotografii podíváte, otřese to vámi. I kdyby šlo o velmi banální fotografii, pro vás má nevyjádřitelnou hodnotu.*“⁶⁸⁸ Obvykle je to autenticita (archivního) dokumentu, která má určující podíl na tom, že s sebou dokument nese významný „citový náboj“.⁶⁸⁹ Dokument vytvořila ruka někoho nám blízkého nebo významné osobnosti, jedná se o její vlastnoruční rukopis. Máme před sebou soudní spis, který rozhodl o osudu někoho

⁶⁸⁴ Srv. program sympózia a jeho hlavní teze dostupné na webu: <http://gira-archives.org/activites/6e-symposium-2010/>.

⁶⁸⁵ Sabine MAS – Louise GAGNON-ARGUIN, *Considérations sur la dimension émotive des documents d'archives dans la pratique archivistique. La perception des archivistes. 6e symposium du Groupe interdisciplinaire de recherche en archivistique (GIRA)*, Archives 42, 2010–2011, Num. 2, s. 53–64, passim.

⁶⁸⁶ Yvon LEMAY – Marie-Pierre BOUCHER, *Emoce aneb skrytá tvář archivu. 6. symposium mezioborové skupiny archivního výzkumu (GIRA)*, Mikuláš ČTVRTNÍK (ed.), Archivní časopis 64, 2014, č. 2, s. 204–220, zde s. 212–215.

⁶⁸⁷ Srv. Sabine MAS – Anne KLEIN, *L'émotion: une nouvelle dimension des archives. Contexte et résumé des exposés du 6 e symposium du GIRA tenu le mercredi 3 novembre 2010 au Palais des Congrès de Montréal*, Archives 42, 2010–2011, Num. 2, s. 5–8, zde s. 7.

⁶⁸⁸ Y. LEMAY – M.-P. BOUCHER, *Emoce aneb skrytá tvář archivu*, s. 212.

⁶⁸⁹ S nikoli překvapujícím odkazem na Arlette Fargeovou a její výše citovanou knihu *Le goût de l'archive* srv. Y. LEMAY – M.-P. BOUCHER, *Emoce aneb skrytá tvář archivu*, s. 213.

nám blízkého. Rovněž se na potenciálu citového náboje takového dokumentu podílejí jeho degradace a proměny postupem času a bylo by možné jmenovat i další rozmanité faktory.

Lemay s Boucherovou v kontextu debat ohledně třech rovin významu archivních dokumentů rozlišili tři základní funkce těchto dokumentů a stejně tak i archivů je obhospodařujících, a totiž 1. informovat („informer“), 2. podávat svědectví („témoigner“) a nakonec „připomínat minulé“, evokovat, oživovat minulé („évoquer“).⁶⁹⁰ Nejen Lemay s Boucherovou, ale i další členové skupiny GIRA pak apelují na archivy a archiváře, aby tuto třetí hodnotu či dimenzi archivního dokumentu vzali dostatečně vážně v potaz a začali s ní pracovat a využívat ji i v rámci svých činností zejména v oblasti rozmanitých forem zpřístupňování a využívání archiválií včetně výstavních činností. Kanadští archivní teoretikové zdůrazňují, že by archivy měly mnohem více těžit z emoční dimenze archiválií a jejich citového potenciálu. Archivy by měly návštěvníka, uživatele mnohem výrazněji zatáhnout do děje, posílit jeho nejen racionální, ale rovněž právě emoční, citové zúčastnění na daném fenoménu.

Koncept terciární hodnoty (archivního) dokumentu v sobě tedy vtěluje podstatnou intenci zaangažovat aktivně konkrétního člověka do dějin, a to nikoliv jen historika samotného, nýbrž stejně tak i – ošklivě řečeno – „konzumenta“ dějin, který však v tomto pojetí právě přestává být pouhým pasivním recipientem toho, co mu historik či kdokoli jiný o minulosti předloží (v tomto ohledu koncept terciární hodnoty dokumentu odpovídá směřování patrnému v tzv. participativním archivnictví zamýšlejícím zaangažovat „uživatele“ archivů do samotných archivních činností ve stejném duchu, jako se dnes stále častěji skloňuje termín „participativní muzeum“, ale stejně tak i „participativní web“ a podobně). Naopak se po člověku zdánlivě pouze „příjemci“ žádá, aby se aktivně vložil do rozumění fenoménům minulosti. A navíc se nemá jednat pouze o čistý výkon intelektu, nýbrž zapojit má taktéž emocionální, citovou rovinu svého bytí. Není náhodou, že zde opět rezonuje již tolikrát zmiňovaný a pro duchové dějiny klíčový Wilhelm Dilthey a jeho apel uvažovat při exponování problému historického rozumění a rozumějícího subjektu „celého člověka“, tedy člověka jako bytost cítící, chtějící

⁶⁹⁰ Y. LEMAY – M.-P. BOUCHER, *Emoce aneb skrytá tvář archivu*, s. 215.

(*das wollend fühlend vorstellende Wesen*) a nikoliv člověka jen jako racionálně uvažující intelektuální substanci.⁶⁹¹

V námi sledovaném kontextu lze pohlédnout na fenomén subjektivity nejen ve smyslu základního zkoumání, jakým způsobem se subjektivita poznávajícího subjektu nutně podílí na historickém poznávání a utváření dějinného obrazu, nýbrž můžeme se po ní tázat i na rovině více či méně záměrného vtahování člověka do rozumění dějinám, ale nakonec potažmo tak i do rozumění sama sobě, jak například předpokládala podstatná část hermeneutické tradice. A to nikoliv jen na rovině více či méně instrumentálního poznávání určitých minulostních jevů, nýbrž vůbec v poloze rozvíjení člověka jako takového, jeho vlastností, charakteru, smýšlení, hodnotových měřítek. Musíme zde však být velmi obezřetní na deficientní mody takto či podobně postaveného záměru. Co tím míním?

Nejen profesionální historik, ale i člověk, čtenář, zkoumatel minulosti je v současné době silněji vtahován do procesu rozumění dějinám. Nejsou to jen samotní historikové, kteří se snaží s minulostí a konstrukcí dějin oslovit člověka a vlákat jej do minulých dějů. Do dějin ho chtějí angažovat muzejníci, galeristé, archiváři, památkáři, ale stejně tak i další skupiny včetně různých soukromých podniků a iniciativ. Nejen že člověka do dějin zaangažovat chtějí, oni také musejí. Principy nabídky a poptávky a tržní mechanismy pronikají i sem. Bez zákazníka nebude ani produkt. Prve zmíněná skupina profesionálů z oblasti veřejné správy a státních či samosprávních paměťových institucí potřebuje zájemce o své fondy, výstavy, kulturní akce, aby obhájila svůj nárok na existenci u svého zřizovatele, tedy veřejnoprávního mecenáše. Druhá skupina soukromoprávních subjektů potřebuje zákazníka, který si pořídí její produkt. A nakonec vědecké a univerzitní prostředí je stále více odkázáno na ošidný a dosti problematicky postavený grantový systém a tlak na vědce vycházející z nutnosti být v něm úspěšný.

K tomuto již delší dobu platnému principu uplatňujícímu se v kulturně-historické sféře navíc v poslední době přistupuje nový fenomén enormního multimediálního rozmachu a informačního boomu spojeného nejvýrazněji s internetem, ale nejen s ním. Audiovizuální přetlak obklopující dnešního člověka je nesrovnatelný se situací nejen 19. století, ale i řekněme ještě osmdesátých let

⁶⁹¹ Srv. mezi mnohými jinými místy Wilhelm DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, s. XVIII (Vorrede).

20. století. A není to již jen oblast zvuku a obrazu. Aparát základních smyslů člověka je oslovován a vybudován z různých stran stále silněji. Současně je stále výrazněji a zároveň agresivněji atakována emocionalita lidské bytosti. Čím více a častěji je však tato sféra lidského bytí podněcována rozmanitými impulsy, tím více se současně otupuje. Podněty se tak musejí stávat silnějšími, aby mohly ještě působit.

Kulturně-historická oblast, práce a produkce paměťových institucí, soukromoprávních subjektů angažujících se v minulostní sféře, historiografická tvorba jako taková se pohybují v současné době v těchto podmínkách a určitým způsobem na ně reagují. Nacházejí se v situaci, kdy musejí obhajovat, ospravedlňovat svůj nárok na existenci a mnohdy musejí podstupovat nelítostný souboj o přežití a prostředky v zápase proti konkurujícím subjektům, jedincům i institucím. Vzhledem ke stále přítomnému ohledu na zákazníka a konzumenta produktu a za vylíčené situace je riziko poklesnutí do upadlé podoby vtahování subjektu do dějin akutní a vlastně se dnes již často i realizovalo.

Historická věda, celá široká a rozmanitá škála pracovníků orientovaných směrem k dějinnému horizontu a vůbec historické myšlení, tito všichni by měli napnout síly a čelit těmto upadlým podobám angažování subjektu do dějin. Měli by se stavět proti sílícímu tlaku degradovat cíl ušlechtilé kultivace lidského bytí do podoby laciného působení na city člověka a proti, obrazně vyjádřeno, lákání ke konzumaci rychle připravených a pořádně okořeněných jídel. Dějepisectví v širokém slova smyslu zahrnující rozmanité útvary a fenomény na poli dějin by v tomto svém úsilí mělo čerpat z kořenů své tradice a proti líbivým a příliš snadným heslům bojovat tím, že bude stavět na podstatném smyslu své práce podílení se na kultivaci a vzdělávání dobré podstaty člověka a jejích rozmanitých tvarů a podob.

Vyhlášení „návratu subjektivity do dějin“ tedy v sobě vtěluje jednak speciálnější a odbornější metodologickou rovinu, která odkazuje k metodám a postupům uplatňovaným v historické vědě a která byla významně přítomna právě také v duchových dějinách, dokonce v jejich nejhlubších kořenech. Nebyly to však přirozeně pouze duchové dějiny. V soudobém dějepisectví lze postřehnout některé tendence, které se zdají poukazovat na opětovné uznání markantního podílu poznávajícího subjektu na historické práci a řekněme „tvorbě dějin“. Jednak můžeme v „návratu subjektivity do dějin“ vidět také rovinu výraznějšího

vtahování subjektu zde již nikoliv jen historika profesionála, nýbrž kohokoli, kdo se vztahuje k dějinné dimenzi. Některé z možných podob byly přestřeny výše, stejně jako bylo poukázáno na aktuální možná rizika spojená s takovým záměrem. Pro historickou vědu tato situace představuje na jedné straně nebezpečí degradace do přízemních poloh a deficientních modů podoby vlastní existence, na druhé straně znamená ovšem také výzvu pro své budoucí působení a otevření prostoru pro napnutí svých tvůrčích sil.

1. exkurs: Pojetí historického pramene v duchových dějinách

Kalistovo pojetí historického pramene v rámci jeho duchových dějin se zřetelně ozývá v jedné pasáži jeho studie *Dějiny duchové*. Kalista upozorňuje, že pojetí pramene v duchových dějinách má své specifické rysy a že funguje také jako jeden z faktorů odlišnosti a svébytnosti duchových dějin vzhledem k jiným historickým vědám.⁶⁹² Toto stanovisko jsme výše detekovali také v rámci tradice německé *Geistesgeschichte*. Je to především specifická otázka, se kterou přistupují duchové dějiny ke svým pramenům, totiž otázka po tom, jak se v pramenech projevuje duch doby, charakter epochy a podobně. Kalista však navíc zdůraznil ve svém rozvrhu dějin duchových další aspekt vycházející z výše uvedené základní otázky, ovšem nutně z ní plynout nemusí. Kalista tvrdí, že „jen pro vlastní svoji dobu jest historikovi dějin duchových pramen skutečným pramenem.“⁶⁹³ Historik „nemůže opustit půdu doby“, do níž náleží jím studovaný fenomén. Na základě pramene kupříkladu ze 17. století lze tak objasňovat duchovní fenomény pouze onoho 17. století.

Uvedené stanovisko při využívání pramenů „neopouštět půdu doby“ jejich vzniku však není neproblematické. Má své silné stránky, jež můžou být nápomocné při sebereflexi historické vědy, na druhou stranu naráží na některé

⁶⁹² „Leč pozorovateli, který se pozorněji bude obírat postojem historika dějin duchových k jeho pramenům, neujde dojista rys, který odlišuje tento postoj od vztahu třeba historika dějin politických nebo dějin vojenských, hospodářských, sociálních atd. k jeho pramenné základně. Tento rys, který dodává zároveň metodě dějin duchových jejího specifického charakteru a zabezpečuje jí značnou samostatnost vzhledem k metodám jiných oborů historických, [...]“ Z. KALISTA, *CHM, DD*, s. 210. K pojetí historického pramene u Zdeňka Kalisty srv. Z. BENEŠ, *Zdeňk Kalista a česká rozumějící historiografie*, s. 12–16.

⁶⁹³ „Neboť skutečnost, že historik sleduje jednotlivé skutečnosti, tvořící předmět jeho pozorování především v struktuře doby, do které patří, nedovoluje mu dobře, aby opustil půdu takové doby, a aby třeba v prameni takového 17. století hledal objasnění duchového fenoménu století 15.“ Z. KALISTA, *CHM, DD*, s. 211.

obtíže. Především se ukazuje problém jasného vymezení pojmu, s nímž duchové dějiny nejen v Kalistově podání tak rády pracují, totiž pojmu *doby*. Do té míry, do jaké můžu *duchovým dějinám* vytknout nezřetelnou definici *doby*, především problém s časovým ohraničením jednotlivých dob, do té míry jsem také oprávněn kritizovat Kalistovu tezi „neopouštět půdu doby“. Kde leží časová hranice, za kterou již opouštím jednu dobu a přecházím do druhé, a tedy kde pramen již přestává být pramenem využitelným pro studium sledované doby? Ač Kalista přirozeně uvažuje velké epochy typu doba barokní, doba raného či vrcholného středověku, přesto takové vymezení právě v kontextu pojednání o porozumění historickým pramenům u duchových dějin fakticky nepřijal. „*Ani o legendě Brunona z Querfurtu nelze říci s plnou bezpečností, že představuje duchové ovzduší, jakým žily české země v době episkopáře Vojtěchova – ačkoli Bruno z Querfurtu (950–1009) byl v plném slova smyslu současníkem svatého biskupa, protože je to dílo vyrostlé přece jen v jiném zeměpisném prostředí [...] Tím méně pak platí o historickém dílu kronikáře, který se narodil skoro půl století po mučednické smrti Vojtěchově. Všechny představy, pojmy vůbec duchové prvky, které postihujeme ve vyprávění ušlechtilého děkana kostela pražského, můžeme jen s nejvyšší rezervou přijmout jako svědectví duchového života v 10. století. Jen tam, kde bychom mohli bezpečně zjistit nebo předpokládat, že Kosmas přímo přepsal nějakou zprávu nebo líčení českého současníka Vojtěchova a kde tedy jeho kronika byla prokázane napsána vlastně před svým autorem, mohli bychom jeho textu použít pro obraz duchových dějin českých.*“⁶⁹⁴ Čili i pouhých padesát let představuje pro Kalistovy duchové dějiny již jinou *dobu*. Kde tedy vyznačit dělicí čáru? Pokud bychom takto pokračovali ad absurdum, tak se mezníkem může nakonec stát přímo pouze přítomný okamžik, v němž historický pramen vznikl a o kterém pro duchové dějiny může vypovídat. V takovém případě by se však jednalo o kontrakci doby do pouhého okamžiku, což však pro pojem *doby* a pro její klíčovou úlohu v duchových dějinách zamýšleno zřejmě není.

Není to však pouze limit časový, jenž hraje roli pro vymezení *doby*. V citované pasáži se objevuje další moment, totiž geografická poloha. I zde vyvstává stejný problém. Kde tedy stanovit tentokrát prostorovou hranici, k níž vztahovat jedno „duchové ovzduší“, pro něž nám pak může být historický pramen svědkem? Je nasnadě, že takovou hranici ztotožnit s hranicemi státu

⁶⁹⁴ Z. KALISTA, *CHM, DD*, s. 213.

existujícího ve sledované době (a jaké době?) není neproblematické. I zde hrozí pomyslný regressus ad infinitum. Pro Kalistu je příznačné, že sice na jedné straně vykreslil pozoruhodnou myšlenku, ovšem při jejím vypracovávání přehlédl úskalí, na která můžeme při jejím domyšlení do důsledku narazit.

Naopak pozitivní moment pro historiografii se otevírá především v tom ohledu, že takový přístup k prameni neustále upomíná na fakt, že pramen nemůže být nikdy sám o sobě „neutrální“, že jeho autor a tedy také pramen samotný nestojí nikdy mimo čas a prostor a že tedy pro jeho porozumění je nezbytná interpretace historika. Je zřejmé, že takové tvrzení není pro historickou vědu ničím novým. Přístup duchových dějin k historickému prameni ovšem obsahuje jeden podstatný charakteristický rys, totiž důraz na *dobu*, na její charakter jako na interpretační klíč k porozumění historickému prameni, který je na jedné straně „dítětem“, produktem své doby, na druhé straně však právě na tom základě může o své době a právě o ní nejlépe svědčit. V nespolední řadě v rámci duchově dějinného přístupu je dáván velký prostor neuvědomovaným složkám podílejícím se na autorově tvorbě budoucího historického pramene. Je to pak právě struktura doby, ve které autor tvoří svůj pramen, která stojí za neuvědomovaností této tvorby.

V tomto ohledu pak Kalista vidí v historickém prameni „přímé svědectví o jeho vlastní době“.⁶⁹⁵ Sousedství „přímé svědectví“ v prvním plánu evokuje pro historika dosti neobvyklou představu. Tradičně historiografie předpokládala pro historické poznání podstatný rys jeho nepřímosti. V klasické podobě to vyjádřili například francouzští historikové Charles-Victor Langlois a Charles Seignobos ve svém slavném díle *Introduction aux études historiques* z konce 19. století. Empiricky lze pozorovat jevy dvěma způsoby: buď přímo, pozorujeme-li je, když se zrovna dějí, či nepřímo, sledujeme-li stopy, které ony jevy zanechaly. Základní vlastností historických faktů je právě skutečnost, že jsou poznávány nepřímo podle jejich stop, jak se otiskly ať již v psaných či nepsaných pramenech. Historická věda studující historické fakty tedy musí postupovat cestou nepřímého poznání.⁶⁹⁶

⁶⁹⁵ Z. KALISTA, *CHM, DD*, s. 212.

⁶⁹⁶ „Les faits ne peuvent être empiriquement connus que de deux manières: ou bien directement si on les observe pendant qu'ils se passent, ou bien indirectement, en étudiant les traces qu'ils ont laissées [...] Or le propre des « faits historiques » c'est de n'être connus qu'indirectement, d'après

Je zřejmé, že ani Kalista nepopírá prostředeknost či nepřímou historického poznání jako takového. Kalista svým termínem *přímé poznání* nemínil primárně fakt, že by se historie neprospědkovala prameny, nýbrž skutečnost, že duchové dějiny užívají daný pramen jen pro poznání doby, ve které vznikl. Naopak nepřímé svědectví pramene pro Kalistu znamená, že pramen vypovídá o době jiné, než je doba, ve které vznikl. Přesto je patrné, že Kalista akcent nepřímosti a tedy prostředkování historického poznání přesunuje od samotného pramene směrem k prožívání a představám samotného historika setkávajícího se s pramenem. „V historii jsme odkázáni na medium vlastních představ, pojmů a jiných duchových prvků, do nichž se promítá zpráva každého historického pramene jako na jakousi projekční stěnu“, píše Kalista.⁶⁹⁷ Podle něj v duchových dějinách „daleko více než v jiných případech patrně záleží na tom, jak podnět, zprostředkovaný určitým pramenem historickým, se odrazí v našich myšlenkách, pojmech, představách, citech atd., jaké tu nalezneme podmínky pro svoje rozvinutí, jak bude jimi přijat, živen či dušen.“⁶⁹⁸ Historický pramen tedy nepřestává být mediátorem historického poznání, ovšem jako podstatnější se jeví „medium vlastních představ, pojmů a jiných duchových prvků“ historika.

V tomto světle je také třeba chápat Kalistou pro duchové dějiny navrhovaný „kladný postoj k prameni“. Jedná se o pozoruhodný a v historické vědě neobvyklý koncept, bohužel Kalistou opět dále nepřilíš rozpracovaný. Kalista vymezuje svůj koncept vůči postoji empiricko-kritické historiografie k pramenům, který se dle něj vyznačoval „v zásadě skepsí, nedůvěrou a kritikou, čili vlastně negací (aspoň do značné míry) dochované zprávy a jejího autora“.⁶⁹⁹

des traces. La connaissance historique est, par essence, une connaissance indirecte. La méthode de la science historique doit donc différer radicalement de celle des sciences directes, c'est-à-dire de toutes les autres sciences, sauf la géologie, qui sont fondées sur l'observation directe. La science historique n'est pas du tout, quoi qu'on en ait dit, une science d'observation.“ CH.-V. LANGLOIS – CH. SEINGOBOS, *Introduction aux études historiques*, s. 38. Pozoruhodnou interpretaci francouzské historické metodologie vůbec a konkrétně také reflexi Seignobosových myšlenek provedl brzy po vydání *Introduction* Vlastimil KYBAL, *Francouzská metoda historická*, s. 289–292.

⁶⁹⁷ Z. KALISTA, *CHM, DD*, s. 227–228.

⁶⁹⁸ Tamtéž, s. 230.

⁶⁹⁹ Z. KALISTA, *CHM, CH*, s. 127.

Zajímavý koncept „kladného postoje k prameni“ s sebou nese ještě zajímavější konotaci vztahující se ke klasickému členění historické metodologie na heuristiku, kritiku a interpretaci. Kalista vposledku nabourává obvyklé chápání této systematizace především svým pojetím historické kritiky. Velmi hrubě řečeno se pro kritiku obvykle předpokládá očištění historického pramene od nánosů záměrných či nezáměrných fabulací, falzací a podobně pomocí co možná objektivních postupů a na takto připravených „tvrdých“ materiálech následně teprve stavět interpretaci. Kalista však kritiku vnímá jinak. Zatímco dle klasické představy vlastní interpretační práce historika začíná až po vykonané kritice, která je v tomto smyslu prvotní, Kalista chápe kritiku v tomto ohledu jako druhotnou, „k níž se historik dostává, až když seznal svůj pramen v jeho obsahu, když prožil tento obsah ve smyslu shora vyloženém.“⁷⁰⁰ Již v samotné kritice například listin přichází ke slovu prožívající subjekt – historik. Kalista zde tedy předpokládá „podmíněnost historikovy kritiky pramene jeho prožitím představ zpravodajových.“ Kalista dále pokračuje: „*Prožívání je vlastní počátek tvořivé činnosti historikovy, je ‚unum necessarium‘, bez něhož tato činnost v podstatě není možná. V tom smyslu bych také vyložil známý anekdotický výrok Pekařův, který prý kdysi ve svých seminárních cvičeních prohlásil, že základ historikovy činnosti je skepse, ale hned se opravil důrazně, že není to skepse, ale láska.*“⁷⁰¹ Zde se však jedná o myšlenku, která skutečně již otevřeně vystupuje proti obvyklému smyslu vymezení kritiky a interpretace v historické práci. Vždyť historická kritika se má v tradičním chápání vyznačovat právě eliminací poznávajícího subjektu, který má nastoupit třeba i se svojí tvořivou činností až ve fázi interpretace, popřípadě vylíčení, literárního ztvárnění. Zdeněk Kalista naopak vpouští subjekt již do prostoru historické kritiky. A metodickým pilířem, na kterém podstatně staví svoji představu historie, podkládá i samotnou historickou kritiku. Ukazuje se tu nadměru zřetelně bytostný subjektivistický rys Kalistovy metodologie historie, nehledě na možné nebezpečné následky pro rozvrh historické kritiky.

Také Kalista si je vědom, že se historie nerovná beletrii a že historie musí určitým způsobem vždy dostát minulé skutečnosti. V tomto smyslu historie nemá být a není pouhou fikcí. Kalista hovoří o tom, že historik minulou skutečnost,

⁷⁰⁰ Tamtéž, s. 128.

⁷⁰¹ Tamtéž.

„objektivně dosvědčenou listinnými doklady“, nesmí podřizovat svému vlastnímu já.⁷⁰² Nenarušuje se ovšem tento imperativ právě ve chvíli, když metodu (zнову)prožívání vpustíme i do oblasti kritiky? A může Kalista vůbec hovořit o skutečnosti „objektivně dosvědčené listinnými doklady“?

Kalista takovým způsobem svoji úvahu do důsledku nedovádí a v celkovém kontextu jeho myšlení určitě nezamýšlel tak výrazně potlačit objektivní moment v procesu historického poznávání. Je třeba však mít na vědomí, že se v určitých polohách u Kalisty problematizuje i obvyklá představa objektivnosti historického poznání, aniž by však tento důsledek byl výslovně tematizován. V Kalistově konceptu „dramatického zápasu mezi skutečností subjektivní a skutečností objektivní“ není objektivním momentem míněna eliminace poznávajícího subjektu v procesu historického poznání, nýbrž historikovo znovuprožívání. Prožíval-li by historik přesně to, co prožil před ním již jeho pramen, jednalo by se o hypertrofování „objektivní skutečnosti“. Aby se nejednalo o pouhou reprodukci prožitku, musí historik zapojit vlastní tvůrčí síly představující „skutečnost subjektivní“. Úspěch historického díla pak závisí na správném poměru mezi těmito dvěma stranami.

Duchové dějiny – ať již v podání Zdeňka Kalisty či u převažující podoby německé *Geistesgeschichte* (a dokonce i u některých představitelů anglofonních intelektuálních dějin) – počítají s mimořádným postavením poznávajícího subjektu během procesu historického poznání. Ale nejsou to jen oni. Historická věda se ve svých dalších rozmanitých proudech a tvarech potýkala a potýká dodnes s otázkou role poznávajícího subjektu neustále a na různých rovinách a v poslední době lze snad dokonce i detekovat některé tendence, které by mohly svědčit o zvýšeném zájmu historické metodologie o toto téma a možná i o mírném rozšíření prostoru určeném poznávajícímu subjektu. Pokud by tomu tak bylo – a určitou argumentaci pro toto přinesla podkapitola „Návrat subjektivity do

⁷⁰² „Řekli jsme, že u básníka jsou vnější fakta, historický materiál jen formou, která vyjadřuje určitý obsah, daný především nitrem autorovým, v něm zrozený a z něho vycházející. U historika však tomu tak nikdy nesmí být. U něho skutečnost objektivně dosvědčená listinnými doklady, zápisy kronikářskými, nápisovými texty a jinými prameny není nikdy do té míry podřizována vlastnímu jeho já jako u autora-beletristy, nýbrž tvoří přinejmenším rovnocenného partnera, rovnocenného činitele při vzniku jeho díla.“ Tamtéž, s. 67.

dějepisectví“ v této práci –, pak by takové současné tendence v historické vědě odpovídaly, můžeme-li zobecnit, jedné z klíčových intencí duchových dějin.

Ve druhém exkursu se k historickému prameni přiblížíme z trochu jiné perspektivy vycházející podstatně svým způsobem z opačné pozice, ze strany archivů a archivnictví, tedy z prostoru, v němž se odehrává teprve konstituce pramenného dědictví, s nímž bude až následně historická věda pracovat. Současně v něm bude učiněn pokus o propojení historické a archivní metodologie v oblasti procesu formování a vytváření pramenného materiálu.

2. exkurs: Archivnictví a historická věda (otázka hodnocení a historických pramenů):

„Už při pozornějším sledování historikova pramene a přemýšlení o něm vidíme, že tento pramen nepodává minulou skutečnost, jejíž autor byl svědkem, v celé té mnohotvarosti, ve které probíhala před jeho očima, resp. procházela jeho vědomím, nýbrž že v ní rozpoznává určité momenty větší důležitosti a opět jiné méně významné, že vybírá ze spousty fakt, utkávajících ve své souvislosti minulý děj, zjev, proces atd., jen některé, které chce fixovati slovním výrazem, sděliti druhému člověku [...] A s tímž zjevem jako v historickém prameni setkáváme se i ve vlastním díle historikově. I historik musí v spoustě fakt, kterou načerpal z nejrozličnějších svých pramenů, lišiti fakta význačná a fakta méně významná, musí tu zvyšovati, tu zase spíše potlačovati svoji pozornost, hodnotiti svůj faktový materiál.“⁷⁰³

Zdeněk Kalista v citované pasáži podtrhuje fakt, že hodnocení není bytostným rysem pouze historikovy činnosti, nýbrž že je vlastní také historickému prameni, respektive jeho autorovi. Jako historik, tak i historický pramen (jeho autor) hodnotí skutečnost jej obklopující a činí určitý výběr z nekonečna fenoménů. Jinými slovy některé jevy zvýznamňuje, jiné nikoliv či méně.

Kalista v této souvislosti odkazuje na Rickertův termín *Wertbeziehung*, a přestože zde další jméno Kalista nevysloví, podstatná konotace je spojena s postavou Maxe Webera a jeho principiálním odlišením *Wertbeziehung* a *Wertfreiheit*.⁷⁰⁴ Neméně významný by zde byl odkaz na českého Jana Slavíka, pro nějž představoval Weber podstatnou myšlenkovou inspiraci, ač jej Slavík v určitých polohách nepřesně interpretoval a opomenul právě podstatné Weberovo sdělení, že ač se v historikově díle děje vztahení k hodnotám v rámci konstituce

⁷⁰³ Tamtéž, s. 142.

⁷⁰⁴ Srv. především Weberovu studii z roku 1917 *Smysl „hodnotové neutrality“ v sociologických a ekonomických vědách*, in: Max WEBER, *Metodologie, sociologie a politika*, Praha 1998, s. 64–108.

předmětu našeho zájmu, samotné poznání (pomocí Weberovy specifické ideálnětypické metody) má být naopak na vztažení k hodnotám nezávislé (Wertfreiheit).⁷⁰⁵ Otázka hodnocení a výběru však není doménou pouze historické vědy a její metodologie, nýbrž současně představuje jednu z významných oblastí archivní teorie, jejímž úběžníkem je právě konstituce historického pramene. V následující pasáži provedeme malý exkurs do této oblasti s cílem navázat pojednání duchových dějin a jejich přístupu k historickým pramenům na otázku archivního hodnocení a výběru.

Historická věda a archivnictví, ač je – co se týče doby jejich vzniku – dělí mnoho staletí, jsou vědy příbuzné. Jejich vzájemné působení na sebe, ovlivňování se děje na mnoha rovinách. V historické vědě došlo ve 20. století k silné akceleraci vývoje, historiografie se diverzifikovala do mnoha nejrůznějších směrů, škol, tendencí. Naopak archivnictví jako svébytně se profilující obor má ve 20. století (na jeho počátku) teprve své kořeny. Přesto také v archivnictví dochází v průběhu 20. století k výraznému vývoji a v dnešní době vedle otázky elektronických dokumentů, digitalizace atd. je to především oblast výběru dokumentů, jejich hodnocení, která doznává dynamického vývoje. Aktuálnost otázky archivního výběru, konkrétně problému archivního hodnocení dokumentů (*archival appraisal, évaluation des documents, archivische Bewertung*) – jak lze pozorovat především v Německu, Kanadě, Francii, Švýcarsku, Nizozemí atd. – je způsobena nejpravděpodobněji tím, že minimálně od doby druhé světové války došlo k obrovskému nárůstu množství dokumentů produkovaných nejen veřejnoprávními původci, ale především jimi. S nárůstem jejich množství také roste nutnost toto zvětšující se množství redukovat. Odtud lze chápat také tlak na vývoj nových teorií archivního hodnocení stojících v základu procesu výběru dokumentů.

Je to zejména tato dynamická oblast archivní teorie i praxe, která nezbytně musí vstupovat do kontaktu s historickou vědou, jejímž potřebám do velké míry slouží, ale na druhé straně jejíž výsledky do velké míry také spoluurčuje. Vzájemná reflexe historické vědy a archivnictví v oblasti archivního hodnocení, respektive z druhé strany hodnocení pramenů se tedy ukazuje jako velmi důležitá pro jejich rozvoj. V následujícím představím jednu z takových možných vzájemných reflexí. Na příkladu duchových dějin jako jednoho z

⁷⁰⁵ Jak si povšiml mimo jiné Miloš Havelka v knize *Dějiny a smysl*, Praha 2001, s. 113

historiografických směrů se pokusím ukázat, jak může historická věda obohatit archivní teorii a naopak jaké nové impulsy může archivnictví dodat vědě historické. Duchové dějiny svým specifickým pojetím dějin, jejich vývoje a jejich jednotlivých „etap“ (dob) mohou být jedním z dobrých inspiračních zdrojů pro teorii archivního hodnocení především v oblasti rozšíření možných kontextuálních rovin, v nichž a z nichž lze dokumentu rozumět a dokument vykládat. Dokument nestojí sám o sobě, nýbrž jeho význam a smysl je konstituován vždy v rámci širších souvislostí, obecnějších a velmi rozmanitých kontextů. Je to také předpoklad souznačnosti různorodých oblastí skutečnosti, který je příznačný pro duchové dějiny a který může být pro archivní teorii hodnocení dosti plodný.

Pro poslední přibližně dvě desetiletí platí, že lze pozorovat zvýšenou aktivitu v oblasti teorie archivního hodnocení, a to především v Kanadě a USA, v Německu, zvýšený zájem o archivní hodnocení je však zřetelný také například v Nizozemí či ve Švýcarsku. V naší domácí literatuře se lze setkat spíše s pojmem *teorie výběru* dokumentů, přesto se domnívám, že by možná bylo prospěšné používání pojmu *archivní hodnocení* či alespoň *výběr* a *hodnocení* nějakým způsobem začít rozlišovat.⁷⁰⁶ V následujícím budu používat termín *hodnocení*, jelikož se mi zdá lépe vystihovat smysl archivářovy činnosti při *výběru* dokumentů.

Teorie hodnocení dokumentů je jednou z oblastí archivní teorie, která si v nejobecnější rovině klade za cíl teoreticky založit, jakým způsobem lze či je třeba stanovovat hodnotu dokumentu, tedy jakým způsobem určit, zda je daný dokument budoucí archiválií a má být zachován, či nikoliv.⁷⁰⁷ V dalších rovinách

⁷⁰⁶ V tomto smyslu bych se tedy přiklonil k oblasti německé (pojem *Bewertung*) a anglofonní (pojem *appraisal*). K terminologickým obtížím a k jednomu z návrhů, jak je řešit, srv. Mikuláš ČTVRTNÍK, *Teorie „macroappraisal“ v pojetí Terryho Cooka a otázka archivního hodnocení*, Archivní časopis 59, 2009, č. 4, s. 314–336, zde s. 314–316.

⁷⁰⁷ Literatura k otázce archivního hodnocení srv. tutéž studii. Z české literatury jsou to především: Jaroslav VRBATA, *K některým obecným otázkám výběru archiválií*, Zpravodaj Pobočky ČSVTS SÚA 14, 1979, s. 12–67; TÝŽ, *Poznámky k některým obecným otázkám výběru archiválií*, Zpravodaj Pobočky ČSVTS SÚA 37, 1990, s. 23–29; Josef ŽABKA, *K aktuálním problémům výběru archiválií*, Zpravodaj Pobočky ČSVTS SÚA 26, 1984, s. 176–200; TÝŽ, *K problematice obsahu a formy při hodnocení písemností*, Zpravodaj Pobočky ČSVTS SÚA 31, 1986, s. 56–61; Václav BABIČKA, *I. konference archivářů ČSR – Výběr archiválií*, Archivní časopis 40, 1990, s. 38–41; TÝŽ, *Hledá se nový Muller, Fruin a Feith*, Archivní časopis 48, 1998, s. 201–212; TÝŽ –

se pak archivní teorie hodnocení zabývají tím, jaké různé hodnoty může dokument nabýt, tedy nejedná se pouze o dichotomii hodnotný-nehodnotný. Archivní hodnocení také není pouze o samotném výběru dokumentů, nýbrž podstatným způsobem určuje rovněž budoucí uspořádání vybraných archiválií. Má tedy konstitutivní význam pro strukturu archivního fondu.

Specifický přístup k archivnímu hodnocení dokumentů, ale nakonec i k jejich pořádání, představuje teorie *macroappraisal* (makrohodnocení), vyvinutá v kanadském Národním archivu na konci osmdesátých let 20. století a formálně uvedená do praxe ve stejném archivu na počátku devadesátých let 20. století.⁷⁰⁸ Nejvíce je diskutována v severoamerickém prostředí. Z frankofonního prostředí se jí věnuje především frankofonní Kanada.⁷⁰⁹ Hlavním architektem teorie makro-

Tomáš KALINA, *Historický a provenienční princip v archivnictví I., II., III.*, Archivní časopis 38, 1988, s. 137–153; Archivní časopis 38, 1988, s. 193–206; Archivní časopis 39, 1989, s. 2–18. Z množství německé literatury lze upozornit například na Robert KRETZSCHMAR, *Archival Appraisal in Germany: A Decade of Theory, Strategies, and Practices*, *Archival Science* 5, 2005, s. 219–238. Viz také přednášku Roberta Kretzschmara na 46. Deutschen Historikertag v roce 2006, nazvanou *Komprimierter Pluralismus. Methodische Ansätze zur Informationsverdichtung und Integration verschiedener Perspektiven in der archivischen Überlieferungsbildung*. Přednáška je také publikována na internetových stránkách http://www.archiv.net/pdf/ht2006/Kretzschmar_Konstanz.htm. Stručné shrnutí dějin pojetí otázky archivního hodnocení v Německu srv. Jürgen TREFFEISEN, *Archivübergreifende Überlieferungsbildung in Deutschland. Die vertikale und horizontale Bewertung*, dostupné na webu: <http://www.forum-bewertung.de/beitraege/1022.pdf>, s. 1–7.

⁷⁰⁸ Srv. Terry COOK, *Macroappraisal in Theory and Practice: Origins, Characteristics, and Implementation in Canada, 1950–2000*, *Archival Science* 5, 2005, s. 101–161, zde s. 103–104. Ke konkrétní podobě praxe *macroappraisal* v kanadském Národním archivu srv. tamtéž, s. 133–161. Z širokých debat o teorii *macroappraisal* vedle příspěvků Terryho Cooka srv. mimo jiné také speciální číslo *Archival Science Macroappraisal: Evolution and Application*, *Archival Science* 5, December 2005, Num. 2–4, s. 1–402. Srv. také Richard BROWN, *Macro-Appraisal Theory and the Context of the Public Records Creator*, *Archivaria* 40, Fall 1995, s. 121–172. Není náhodou, že Candace Loewen či Richard Brown, kteří často publikují o teorii *macroappraisal*, jsou Cookovi kolegové z Library and Archives Canada.

⁷⁰⁹ Viz především časopis *Archives. La revue de l'Association des archivistes du Québec*. Srv. např. Daniel DUCHARME, *La macro-évaluation des archives: l'expérience canadienne*, *Archives* 33, 2001–2002, num. 3 et 4, s. 45–65. Či Carol COUTURE, *L'évaluation des archives*, *Archives* 28, 1996–1997, num. 1, s. 3–31.

hodnocení byl Terry Cook.⁷¹⁰ Vyvinuta byla především pro předarchivní péči u vládních institucí, lze ji však podle jejích autorů použít také pro univerzity, krajské úřady, obchodní společnosti a podobně.

Teorie makro-hodnocení představuje ambiciózní pokus, který si činí nárok na to být do velké míry přehodnocením dosavadního přístupu k archivnímu hodnocení dokumentů. Nejen že předkládá specifickou a do určité míry také novou perspektivu, jak nazírat na dokument, který se má či nemá stát budoucí archiválií, nýbrž zároveň předpokládá proměnu role archiváře v samotném procesu výběru dokumentů, totiž směrem od spíše pasivního očekávání, co mi původce do archivu předá, k aktivnímu přístupu v přístupu k dokumentům, respektive spíše k vyhledávání funkcí původce, které budu chtít archivovat.⁷¹¹

Jaké jsou tedy základní principy teorie makro-hodnocení, jak je můžeme sledovat u Terryho Cooka?

Ústředním motivem je Cookovo vymezení teorie makro-hodnocení vůči tradičnímu pojetí přístupu k dokumentu, který má být hodnocen. „*Teorie hodnocení se tradičně zaměřovala více na hodnocení obrovského množství dokumentů na základě jejich ‚hodnoty‘ pro aktuální či předpokládaný výzkum, než že by dokumenty chápala jako svědectví o funkcích, programech, aktivitách,*

⁷¹⁰ Terry Cook působil mezi lety 1993–1998 jako ředitel National Archives of Canada odpovědný za výběr dokumentů vládních úřadů. Srv. T. COOK, *Macroappraisal in Theory and Practice*, s. 105.

⁷¹¹ Sice v jiném smyslu, přesto v mnohém podobné přeorientování bylo zdůrazňováno především od sedmdesátých let ve Spolkové republice Německo. Tehdy se jednalo o přechod od pouhého soustředění se na vyřazování nepotřebných dokumentů (*Prinzip der bloßen Kassation*) směrem k pozitivnímu výběru těch dokumentů, které stojí za archivování (*Prinzip der positiven Wertauslese*). Srv. Hans BOOMS, *Gesellschaftsordnung und Überlieferungsbildung. Probleme archivarischer Quellenbewertung*, *Der Archivar* 25, 1972, H. 1, s. 23–28. Zřejmě první, který k tomuto přeorientování otevřeně vyzval, byl však již v padesátých letech Hermann MEINERT, *Von archivarischer Kunst und Verantwortung*, *Der Archivar* 9, 1956, H. 4, s. 281–286. Latentně se tento obrat projevuje u Meinerta dokonce již na konci třicátých let, když začíná Meinert používat pojem *positive Bewertung* či *positive Wertung*. Srv. Hermann MEINERT, *Die Aktenwertung. Versuch einer methodologischen Zusammenfassung*, *Mitteilungsblatt der preussischen Archivverwaltung* 1939, s. 103–110. Tuto změnu perspektiv pak Hans Booms pojmenoval jako *kopernikánský obrat (kopernikanische Drehung)* u archivářů. Hans BOOMS, *Gesellschaftsordnung und Überlieferungsbildung. Zur Problematik archivarischer Quellenbewertung*, *Archivalische Zeitschrift* 68, 1972, s. 25.

*jednáních a strukturách původce či původců dokumentů. Starý přístup se zaměřoval na hodnocení dokumentů; nový přístup se soustředí především na hodnocení, které funkce, které původce či instituce, které programy a aktivity je nejdůležitější dokumentovat. Tedy, překvapivě, nový přístup tvrdí, že poslední věcí, kterou má archivář při hodnocení dokumentů činit, je hodnotit dokumenty.*⁷¹² Či na jiném místě Cook píše: „*Budu demonstrovat kontroverzní maximu: zatímco archiváři hodnotí dokumenty podle jejich eventuálního využití a tudíž pro společenskou osvětu, neměli by v první řadě hodnotit dokumenty či pokoušet se předjímat jejich využití.*“⁷¹³

Cook v rámci teorie makro-hodnocení tedy vyzývá k odstoupení od koncentrace na věcný obsah dokumentu a k posunutí ohniska zájmu na funkce, aktivity, programy atd. instituce, společnosti, zkrátka původce, který dokument vytváří. Tyto funkce, aktivity atd. původce je pak nutné chápat v kontextu jejich vzniku a v souvislosti s kontextem politickým, sociálním, kulturním a podobně a na základě tohoto kontextu také stanovovat hodnotu zmíněných funkcí, aktivit, činností institucí a také hodnotu samotných původců.⁷¹⁴ V tomto smyslu pak Cook rozvrhuje dichotomii *kontextu* a *obsahu* (*context-content*). Zatímco na obsah se

⁷¹² „Traditionally, appraisal theory focused on the appraisal of mountains of records for their „value“ to actual or anticipated research rather than as evidence of the functions, programs, activities, transactions, and structures of the records creator or creators. The old approach focused on appraising records; the new approach focuses first on appraising which functions, which creators or institutions, which programs and activities are most important to document. In fact, for shock value, the new approach asserts that the last thing an archivist does in appraising records is to appraise record.“ Terry COOK, *Building an Archives: Appraisal Theory for Architectural Records*, *American Archivist* 59, Spring 1996, s. 136–143, zde s. 139.

⁷¹³ T. COOK, *Building an Archives*, s. 137. Kladení důrazu na hodnotu dokumentu a na jeho společenské využití je možné v českém prostředí vyčíst například u Jaroslava Vrbaty, srv. texty citované výše. Orientaci na hodnotu dokumentu a určování jeho hodnoty na základě analýzy jeho obsahu předpokládá také Josef Žabka, viz výše zmíněné studie. Ale platilo by to také v podstatě i pro Elo Rákoše na Slovensku, když hovoří o hodnocení fondů a sbírek v rámci archivu a o hodnocení spisoven původců v rámci předarchivní péče (srv. Elo RÁKOŠ, *Metodológia a prax archívneho hodnotenia*, *Slovenská archivistika* 38, 2003, č. 2, s. 13–26, zde s. 18 an.). V tomto ohledu zapadá i Rákoš do Cookem nazývaného „tradičního“ pojetí archivního hodnocení, kdy se hodnocení orientuje na dokument samotný, nikoliv na funkce, aktivity atd. dané instituce.

⁷¹⁴ V jistém ohledu došlo k výraznějšímu posunu od důrazu pouze na dokument směrem k hodnocení samotných původců v Německu přibližně v sedmdesátých letech 20. století, jak bylo naznačeno o tři poznámky výše.

má soustředit historik, archivář by měl sledovat především kontext vzniku dokumentů.⁷¹⁵ Teorie makro-hodnocení je postavena právě na přechodu od *informace založené na obsahu (content-based information)* k *znalosti orientované na kontext (context-centred knowledge)*.⁷¹⁶ Jako jeden z možných příkladů pak Cook uvádí dokumenty z oblasti architektury. Jako se dobrý architekt při stavbě budovy nemá zaměřovat na budovu samu, nýbrž zároveň by měl sledovat okolí, do kterého budovu zasadí, tak to samé platí také pro dokumenty o této budově a pro archiváře, který s nimi zachází. Při hodnocení dokumentů se nejedná pouze o danou fyzickou budovu, nýbrž jde zároveň a především o kontext, v jakém budova vznikla, jak byla využívána, v jakém politickém, sociálním a kulturním kontextu doby vznikla a proč vůbec vznikla.⁷¹⁷

Zmíněný posun od otázky CO obsahuje dokument za informace k otázce JAK a PROČ dokument vznikl pak Cook interpretuje zároveň jako obnovení smyslu pro provenienci či jako „znovuobjevení smyslu pro provenienci“.⁷¹⁸ Jak tomu lze rozumět?

Cook odlišuje dvojí provenienci. Na jednu stranu staví *fyzickou provenienci (physical provenance)*, což bychom si mohli například právě v případě určité stavby představit jako: kdo konkrétně budovu postavil, kdo ji financoval, jak budova vypadá a podobně. Na opačnou stranu pak Cook klade

⁷¹⁵ „This dichotomy of context versus content, provenance versus themes, is very important to keep clear, for it is the central, defining distinction of archivist versus historian, of appraisers versus users of archives.“ T. COOK, *Building an Archives*, s. 139, pozn. č. 6.

⁷¹⁶ Ke vztahu *information* a *knowledge* u Cooka, i když z trochu jiné perspektivy, srv. také Terry COOK, *From Information to Knowledge. An Intellectual Paradigm for Archives*, *Archivaria* 19, Winter 1984–1985, s. 28–49.

⁷¹⁷ „Then exactly what are we documenting? The building [...]; the architect [...]; the architect's firm; the broader institutional context in which many architects work, such as city or government public works departments; the many other players and communities which impinge on and influence the architect's activities; the theorists and teachers of architecture as a profession; or, ultimately, the ideal of architecture itself? The answer is, of course, all of these. The function of architecture is, in short, complex and wide-ranging [...].“ T. Cook, *Building an Archives*, s. 139.

⁷¹⁸ T. COOK, *Macroappraisal in Theory and Practice*, s. 124. Srv. také TÝŽ, *What is Past is Prologue: A History of Archival Ideas Since 1898, and the Future Paradigm Shift*, *Archivaria* 43, Spring 1997, s. 17–63, zde s. 35 an. Terry Cook zmiňuje Toma Nesmitha, který použil výraz *rediscovery of provenance*.

*kontextuální provenienci (contextual provenance)*⁷¹⁹ – popřípadě hovoří o *konceptuální, virtuální či funkcionální provencienci*⁷²⁰–, která obrací například v případě dokumentů o určité budově pohled směrem k otázkám: v jakém politickém a kulturním ovzduší daná budova vznikla (či nevznikla – Cook upozorňuje, že není nesmyslné zachovávat dokumentaci i k některým budovám neuskutečněným. Tento příklad je zvláště ilustrativní pro aktuální otázku nové budovy Národní knihovny v Praze. I kdyby se Kaplického projekt Chobotnice neuskutečnil – jako že se v Praze patrně neuskuteční –, nebo naopak právě proto, že by se neuskutečnil, může velmi dobře vypovídat o politickém, kulturním či dalším jiném kontextu svého ne-vzniku); jaké funkce a aktivity společnosti, města, obce se v dané budově zobrazují; na jaké potřeby, požadavky občanů má odpovídat atd. Teorie makro-hodnocení Cookovými slovy tedy vyzývá: „[...] dokumenty musejí být chápány především v kontextuálních okolnostech jejich vzniku a soudobého využití, mají-li být rozumně hodnoceny.“⁷²¹ Kontextuální rovina, ve které jsou dokumenty vytvořeny, je pak určena, jak lze shrnout, faktory jako jsou „funkce, programy, aktivity, činnosti, jednání, struktury, stejně jako procesy vzniku dokumentů, systémy a technologiemi.“⁷²² K nim je však nutné přičíst i již zmiňovaný širší kontext politický, sociální, kulturní atd.

Ač Terry Cook hovoří o obnovení smyslu pro provenienci, lze se domnívat, že – domyslíme-li do důsledku principy, se kterými pracuje – jedná se pravděpodobně ještě o mnohem více než jen o obnovení smyslu pro provenienci či o „znovuobjevení provenienčního principu“. Vezmeme-li totiž v potaz základní smysl klasické formulace provenienčního principu, vystoupí nám Cookovy formulace zřetelněji jako dosti odlišné.

Klasická podoba provenienčního principu přináší zásadu, že archiv vzniká organicky a je výsledkem (úřední) činnosti dané instituce, úřadu atd. Nový princip měl sloužit především pro uspořádání archivu.⁷²³ Princip vyhlášoval, že struktura archivovaných dokumentů má odpovídat struktuře úřadu, od kterého archiválie

⁷¹⁹ T. COOK, *Building an Archives*, s. 141.

⁷²⁰ T. COOK, *Macroappraisal in Theory and Practice*, s. 131.

⁷²¹ T. COOK, *Building an Archives*, s. 141.

⁷²² Tamtéž.

⁷²³ To si uvědomuje také Terry Cook a zároveň dodává, že se holandská příručka příliš nevěnovala výběru a hodnocení dokumentů. Srv. T. Cook, *What is Past is Prologue*, s. 21, 31.

pocházejí. Struktura archivního fondu se má řídit strukturou úřadu (případně strukturou jeho archivu), od něhož archiválie pocházejí.⁷²⁴

Může přitom nastat jedna otázka. Totiž co je míněno onou strukturou úřadu. Jedná-li se především o vlastní organizační členění úřadu či spíše o činnosti a aktivity úřadu, které se zobrazily v jeho organizační struktuře. Václav Babička se přiklání k druhé odpovědi, že totiž strukturou úřadu „nebylo míněno ani tak organizační členění instituce původce jako spíše náplň a struktura jeho úředních agend, jejichž odraz nalezl uplatnění ve struktuře registratury.“⁷²⁵ V ústředním paragrafu 16 holandské archivní příručky by tomu nasvědčovala jedna pasáž, kde autoři píší: „*Stará organizace archivu nevznikla svévolně; není plodem náhody, nýbrž je logickým následkem zařízení úřadu, jehož funkce se odrážejí v archivu.*“⁷²⁶ Přesto většina výpovědí v holandské příručce hovoří explicitně především o organizaci úřadu, která se zobrazuje v archivu úřadu, podle kterého by pak měl být strukturován také archivní fond. Lze však předpokládat, že organizace úřadu zobrazuje jeho činnosti, a tudíž mluvíme-li o organizaci úřadu, mluvíme implicitně také o organizaci a struktuře jeho činností.

Archivní fond je organickým celkem, je produktem činnosti daného úřadu a měl by tak zůstat v souvislosti s tímto úřadem, jehož je výsledkem.⁷²⁷

⁷²⁴ „Das Einteilungssystem ist auf die ursprüngliche Organisation des Archivs zu gründen, die in der Hauptsache übereinstimmt mit der Einrichtung der Behörde, von der es stammt. Dieser von dem Verein der Archivare angenommene Grundsatz ist der wichtigste von allen, da in ihm der Hauptgrundsatz formuliert wird, von dem alle anderen Regeln ausgehen [...] Das andere System /systém, který nově prosazují holandsští archiváři, pozn. aut./ dagegen stellt nicht willkürliche Rubriken fest, sondern nur diejenigen, welche durch die Art und Einrichtung des Archivs selbst angegeben werden, nämlich Rubriken, die sich decken mit den verschiedenen Zweigen der Behörde, von der das Archiv stammt.“ Samuel MULLER – Johan Adriaan FEITH – Robert FRUIN, *Anleitung zum Ordnen und Beschreiben von Archiven*, Leipzig–Groningen 1905, § 16, s. 26.

⁷²⁵ Václav BABIČKA, *Hledá se nový Muller, Fruin a Feith*, s. 201.

⁷²⁶ S. MULLER – J. A. FEITH – R. FRUIN, *Anleitung zum Ordnen und Beschreiben von Archiven*, § 16, s. 29.

⁷²⁷ „Ein Archiv wird also nicht willkürlich gebildet [...] Im Gegenteil, ein Archiv ist ein organisches Ganzes, ein lebender Organismus, der nach festen Regeln wächst, sich bildet und umbildet.“ Tamtéž, § 2, s. 4. K otázce provenienčního principu v české literatuře srv. např. Miloslav VOLF, *Problémy provenienčního principu v období mezi oběma světovými válkami*,

Provenienční princip se tak v klasické podobě koncentroval na dvě hlavní oblasti činnosti: vymezení archivního fondu a určení podoby vnitřní struktury archivního fondu. V čem je pak odlišná pozice Cookova a obecně teorie makro-hodnocení?

Nejprve je třeba poznamenat, že teorii makro-hodnocení nejde v první řadě o stanovení principů uspořádání archivních fondů. Primární Cookův zájem nespočívá v požadavku, aby organizace archivního fondu odpovídala organizaci původce či aby zrcadlila činnosti sledované instituce a výstupy těchto činností, jak se zobrazují v organizaci její spisovny atd. Smysl Cookova redefinování principu provenience a zároveň důvod, proč se jedná o tak průlomový počín, spočívá v tomto: Cookovým principem provenience není již úřad a jeho organizační struktura, nýbrž je jím stručně řečeno funkcionální kontext vzniku dokumentu. Hlavní posun v Cookově stanovisku spočívá v tom, že proveniencí již není míněna organizace původce, jeho struktura a jím zvolené uspořádání dokumentů a dokonce není proveniencí míněna ani prvoplánová struktura jeho činností, aktivit. Proveniencí jsou spíše významné funkce daného původce, které plní ve společnosti, a kontextualita těchto funkcí. Na jednom místě dokonce Cook explicitně vyslovuje tvrzení, že „nová“ provenience podle teorie makro-hodnocení je více „funkcionální“ než „strukturální“.⁷²⁸

Uvedené funkce, činnosti, programy původce však nemáme sledovat samy o sobě, nýbrž máme vždy brát v potaz kontext, ve kterém byly dané dokumenty vytvořeny, užší kontext funkcí instituce, na základě kterých byl dokument vytvořen, zároveň však také kontext politický, kulturní, společenský, ale také hospodářský (jistě by bylo možné uvést mnohé další, byť třeba méně obecně formulované). Na jednom místě dokonce Cook píše, že teorie makro-hodnocení není pouze o funkcionální analýze. Makro-hodnocení směřuje spíše k tomu, jakým způsobem probíhá samotný proces vládnutí (*governance*) ve státě, jakým způsobem komunikuje občan se státem, než že by se soustředila pouze na otázku

Sborník archivních prací 8, 1958, č. 2, s. 151–175, zde s. 151; V. BABIČKA – T. KALINA, *Historický a provenienční princip v archivnictví I., II., III.*

⁷²⁸ „The ‚new‘ provenance is also more functional than structural.“ T. Cook, *What is Past is Prologue*, s. 31. Ke genezi posunutí perspektivy směrem k funkcím počínaje Hansem Boomsem srv. tamtéž, s. 30–37.

struktur a forem vlády (*government*) samotné.⁷²⁹ Široce chápaná kontextualita kulturní, společenská, hospodářská atd. pak spolukonstituuje procesy vládnutí, a tudíž ji máme sledovat.

Takto široce pojatá kontextualita představuje vždy přítomnou složku v konstituci činností určité organizace, instituce atd. a spoluutváří tak funkcionální kontext jejích aktivit a tedy také produkce jejích dokumentů. Spolupodílí se na zodpovězení otázky, zda a jaký význam daná činnost má a jakou funkci vlastně plní a jak ji plní. A tudíž také spoluurčuje, zda a jakým způsobem onu funkci dokumentovat, tedy zda a jakým způsobem archivovat patřičné dokumenty, které jsou produktem této funkce. Naopak provenienční princip ve své klasické formulaci, i když implicitně mohl vypovídat o činnostech daného původce, přesto vycházel a soustředil se na strukturu původce (strukturu jeho archivu) a neměl primárně na zřeteli kontextualitu této struktury, neptal se primárně po tom, jakou funkci má daná činnost plnit, a především se nekoncentroval na problém, jak a v jakém kontextu se daná funkce konstituuje či konstituovala, respektive jak kontext tuto funkci spoluutvářel.

Teorie makro-hodnocení by tedy nemusela zasahovat pouze do otázky hodnocení dokumentů, nýbrž mohla by mít konsekvence také pro jejich budoucí uspořádání – tím by se teorie makro-hodnocení dotýkala oblastí, pro kterou byl provenienční princip především vyvinut.

Obrat od obsahu směrem ke kontextu, funkcím, formám atd. souvisí s další otázkou, kterou si Cook s odkazem na Hugh Taylora klade. Totiž do jaké míry je archivářova práce, co se týče hodnocení dokumentů, práce empirická? Má vycházet z neustále narůstajícího množství dokumentů, jichž je v dnešní době takřka nekonečný počet, či má začínat u forem poznání, u stanovení funkcí, aktivit, programů určité společnosti, dané instituce a podobně? Otázku by bylo možné položit si i takto: má být hodnocení dokumentů a jejich výběr postupem spíše induktivním či deduktivním? Jinak řečeno: má archivář začínat u

⁷²⁹ „But macro-appraisal is about more than functional analysis, which is what some outside observers have mainly drawn from the Canadian model. Macro-appraisal focuses on governance rather than the structures and functions of government per se. Governance emphasizes the dialogue and interaction of citizens and groups with the state as much as the state's own policies and procedures [...]“ Terry COOK, *Fashionable Nonsense or Professional Rebirth: Postmodernism and the Practice of Archives*, *Archivaria* 51, Spring 2001, s. 14–35, zde s. 30.

jednotlivého dokumentu a jeho obsahu a induktivním způsobem postupovat jaksi směrem „odzdola nahoru“, shromažďovat informace o dané instituci, původci prostřednictvím jednotlivých dokumentů. Či má naopak směřovat „seshora dolů“, tedy nejprve si stanovit či určit funkce, činnosti, aktivity dané instituce (a to s ohledem na širší společenský, kulturní, politický kontext) a až poté „sestoupit“ dolů za jednotlivými dokumenty, zaměřit svůj pohled již na předem vybrané skupiny dokumentů, které budou dobře ilustrovat již předtím vybranou funkci, program, aktivitu a podobně?⁷³⁰

Z dosavadního zkoumání je zřejmé, že teorie *macroappraisal* volí druhou cestu. Označuje ji právě jako *makro-hodnocení (macroappraisal)*. Od ní odlišuje krok, který má následovat až po provedení *makro-hodnocení* a který nazývá jako *mikro-hodnocení (microappraisal)*. Cook pak mikro-hodnocení chápe jako tradiční přístup k hodnocení dokumentů, totiž jako postup, který aplikuje kritéria jako „doba vzniku, rozsah, jedinečnost, časové rozpětí, kompletnost, vztaženost k jiným dokumentům, křehkost, hodnověrnost, manipulovatelnost atd.“⁷³¹

Posun zájmu od obsahu dokumentu ke kontextu vzniku dokumentu představuje jakousi základní rovinu teorie makro-hodnocení, jak ji rozvíjí Terry Cook.⁷³² Takto položenou reflexi, kterou prakticky při hodnocení a výběru dokumentů provádí intuitivně jistě mnohý archivář při skartačním řízení, i když teoreticky ji nutně reflektovat nemusí, lze dobře využít pro bádání v nejrůznějších historiografických směrech.

Terry Cook nezůstává stát u výzvy k přechodu od obsahu ke kontextu, nýbrž postupuje na pomyslnou další rovinu a podrobněji specifikuje teorii makro-hodnocení. V Cookově pojetí jde teorii makrohodnocení především o sociální

⁷³⁰ „In fact, the traditional approach of starting at the bottom /od spodu/ and moving from the transaction up to its animating function, from the function to the creator, that is, moving from the specific to the general, from the matter to the mind, simply breaks down in the reality of modern bureaucracies and the massive volume of contemporary records.“ T. COOK, *Building an Archives*, s. 140. Je přitom zřejmé, že v praxi nelze tyto dvě činnosti, dva postupy od sebe striktně oddělovat. Toto dělení se činí pro účel teoretického konceptu, kterým si poté praxe může pomoci.

⁷³¹ T. COOK, *Macroappraisal in Theory and Practice*, s. 131. Srv. také TÝŽ, *Building an Archives*, s. 142.

⁷³² Terry Cook se následně věnuje praktické aplikaci teorie makro-hodnocení, jak ji uskutečňoval kanadský Národní archiv. Praktické uskutečňování teorie makro-hodnocení není již tématem tohoto příspěvku a může být představeno v další studii.

kontext vzniku dokumentů, o interakci státu s občanem, skupinami občanů, společností. Zaměřuje se na socio-historické procesy: funkce, programy, činnosti, obecně služby, které stát prostřednictvím úřadů nabízí svým občanům a které také občan od státu vyžaduje. Makro-hodnocení se nekoncentruje pouze na vlivné osoby, nýbrž dává prostor také lidem „dole“, znevýhodněným a neprivilegovaným občanům.⁷³³

Teorie makro-hodnocení tedy explicitně vyjadřuje, na jaké funkce se máme soustředit, respektive jaký kontext máme uvažovat především jako konstitutivní. Celá stavba teorie makro-hodnocení tak představuje konkrétní odpověď na, jak se domnívám, úhelnou, první a nejdůležitější otázku, kterou si můžeme v oblasti archivního hodnocení položit, a to: O čem má dokument (především) vypovídat? Tato otázka je základnější a stojí ještě před otázkou, jaký dokument je natolik hodnotný, aby mohl být vybrán jakožto archiválie.

Otázka „o čem má dokument (především) vypovídat“ stojí také před vypracováním základního principu teorie makro-hodnocení, totiž sledovat funkce, činnosti atd. v jejich kontextu (především sociálním kontextu), spíše než samotné dokumenty. Konkrétní odpověď teorie makro-hodnocení však není jedinou možnou odpovědí na takto položenou a ústřední otázku archivního hodnocení. Odpovědí je celá řada. A podle toho, jak odpovíme, také vybereme jednu z možných perspektiv pohledu na dokumenty a jejich hodnotu.

Na tomto místě může pomoci k bližšímu osvětlení provedení analogie archivního hodnocení a hodnocení v historické vědě. Problém hodnocení v

⁷³³ Makro-hodnocení „*focuses as well on documenting the impact of the state on society, and the functions of society itself; encompasses all media rather than privileging written text; searches for multiple narratives and hot spots of contested discourse between citizen and state, rather than accepting the official policy line; and deliberately seeks to give voice to the marginalized, to the „Other“, to losers as well as winners, to the disadvantaged and underprivileged as well as the powerful [...]*“ TÝŽ, *Fashionable Nonsense or Professional Rebirth*, s. 30–31. Srv. také TÝŽ, *Macroappraisal in Theory and Practice*, s. 128. Sociální hledisko také představuje důležitý rozdíl mezi kanadskou teorií makro-hodnocení a holandským projektem PIVOT. Cook upozorňuje na fakt, že PIVOT sice představuje funkcionální metodologii, ovšem nekoncentruje se na sociální kontext, jako to činí teorie makrohodnocení: „*While the Dutch PIVOT project is radical in its functional methodology, it remains more statist than societal in its focus.*“ TÝŽ, *What is Past is Prologue*, s. 32. Nutno ještě dodat, že Cook společně s dalšími kanadskými archiváři vypracoval konkrétní aplikaci svých obecných teoretických zásad, která si však zaslouží samostatný příspěvek.

historiografii je samozřejmě rozsáhlý a mnohvrstevnatý. Můžeme jej klást v obecné rovině jako otázku, nakolik historikův subjekt hodnotí či má hodnotit v rámci procesu historického poznání. Jedna z linií historiografického myšlení především druhé poloviny 19. století zdůrazňovala, že historikův subjekt by měl být z historického poznání co nejvíce eliminován, že je možné nalézt objektivně platný historický fakt, respektive že je možné a že máme historický fakt „očistit“ ode všech subjektivních nánosů a blížít se v tomto smyslu v co možná největší míře objektivnímu poznání. Je to právě kupříkladu Zdeněk Kalista, jenž promlouvá z druhé pozice, když zdůrazňuje, že historikův subjekt nutně musí být přítomen v procesu historického poznání, a to nikoliv jen jako jakési nutné zlo. U Kalisty subjekt naopak představuje pro historické poznání konstitutivní složku, bez které se žádné historické poznání nemůže vůbec obejít.

Jak by vypadal takto vymezený problém hodnocení v rámci archivnictví, respektive archivního hodnocení? Na jedné straně by bylo možné ptát se, do jaké míry vstupuje do archivního hodnocení dokumentů archivářův subjekt. Problém by však bylo možné položit i z druhé strany: nakolik je vůbec možné klást objektivní, „an sich“ a naprosto obecně platná kritéria hodnocení a tedy také i výběru dokumentů? Máme vůbec usilovat nalézt nějaká obecně platná a na nás nezávislá objektivní kritéria výběru? Je to vůbec možné?

Problém hodnocení v archivnictví není ovšem jen o tom, zda si subjekt „subjektivně“ určuje či má určovat, jaké dokumenty vybere. Bylo by možné položit si otázku archivního hodnocení jinak. Hodnocení by bylo možné vidět i v ohledu, na jaké dokumenty se archivář zaměřuje či má zaměřovat, jakou perspektivu archivního hodnocení a výběru volí či má zvolit. V tomto směru by bylo zřejmě plodné propojit tuto otázku s analogickou situací v historické vědě.

Ač se jedná o velké zjednodušení, přesto snad můžeme tvrdit, že jednou z charakteristik jednotlivých historiografických směrů je fakt, že daný směr, škola, proud a podobně vychází z (předem) stanoveného zaměření pozornosti na určitá fakta, skupinu fakt, na vybrané kategorie pramenů, ze zacílení na určitý výsek z celku minulého dění. Mikrohistorie orientuje svůj pohled na konkrétní, jedinečné, úzce vymezené pole či fenomén (vesnice, vesnická komunita, jednotlivý, ovšem „nevýznamný“ člověk), jehož prostřednictvím chce dospět k obecnějšímu poznání (dobové mentality, hospodářství a mnohých dalších). Hospodářské dějiny hrubě řečeno v některých svých podobách zase interpretují historickou skutečnost

prizmatem hospodářského vývoje, sociální dějiny se koncentrují na společnost, její vývoj atd. Na počátku však stojí rozhodnutí, kterou úhelnou perspektivu daný směr či subdisciplína zvolí. Perspektiv je mnoho a každá z nich se koncentruje na určitý výsek z „celku“ minulosti či se snaží vykládat a chápat minulost prostřednictvím vybrané oblasti zájmu, určitých kategorií fenoménů.

Analogicky bychom mohli podobný postup aplikovat také na archivní teorii hodnocení a výběru dokumentů.⁷³⁴ Na počátku výběru či hodnocení dokumentů stojí zvolení si určité perspektivy, která teprve určuje můj přístup a pohled na dokumenty, které hodlám vybrat. Podobně, jako v historické vědě hovoříme o hospodářském či sociálním historikovi, o historikovi politických dějin, historikovi každodennosti či o historikovi duchovém (v případě duchových dějin), mohli bychom pak v archivnictví hovořit o „hospodářském archiváři“ (archiváři hospodářství), o „sociálním archiváři“ (archiváři společnosti), „archiváři každodennosti“, ale také například o „archiváři duchovém“ (pro duchové dějiny). Každý z nich by přistupoval k minulosti, respektive k dokumentům, v nichž zanechává minulost jistou stopu či vryp, ze své jedinečné perspektivy předpokládaje, že jím preferované dokumenty tuto minulost (výsek z minulého dění) jsou schopny dobře či adekvátně odrážet. Respektive, jak by asi upozornil Terry Cook, nejde v první řadě o preferované dokumenty nýbrž o preferované funkce, kontexty, aktivity atd. Pro ně však platí v tomto ohledu totéž jako pro vlastní dokumenty. I zde se jedná o upřednostňování vybrané funkce, zvoleného kontextu, kterých je celá řada a pro které platí, že každý může mít svoji oprávněnost.

Jeden z možných přístupů k diferenciaci archivářů analogicky podle situace v historické vědě, jak byl výše předestřen s vědomím jisté kontroverznosti této myšlenky, bychom mohli doplnit ještě jedním zajímavým pohledem na potenciální návaznost členění historické vědy a archivnictví. Představil jej v Německu v sedmdesátých letech 20. století v souvislosti s problémem kasací

⁷³⁴ Jsem si vědom jisté kontroverznosti následující úvahy. Rád bych zdůraznil, že se zde jedná pouze o určitý myšlenkový experiment, jehož záměrem je především otevřít možnou diskuzi nad otázkou archivního hodnocení.

(vyřazování dokumentů) Carl Haase.⁷³⁵ Rozlišil dva základní druhy dějepisecých směrů. Na jednu stranu položil *událostní dějiny* (*Ereignisgeschichte*), na druhou pak *strukturní dějiny* (*Strukturgeschichte*). Vývoj tehdejšího dějepisectví reflektoval tak, že se důraz přenáší od individualizujícího, událostního dějepisu směrem ke generalizujícímu, kvantifikujícímu dějepisu a zároveň že dochází k pokračující diferenciaci historických věd do stále dalších parciálních disciplín.⁷³⁶ Haase zastává stanovisko, že archivnictví by mělo sledovat tento vývoj a přizpůsobovat mu své metody. Do této souvislosti pak klade svoji kritiku Hanse Boomse, jehož teorie o tom, že archivně hodnotné je to, co je pro současnost zajímavé, pozoruhodné, dokáže – dle Haaseho kritiky – naplnit potřeby událostního dějepisu, těžko však dějepisu strukturního, kvantitativního.⁷³⁷ Haase tedy rozlišil dva základní způsoby přístupu k dějinám a jejich pojednání a analogicky podle nich také způsob archivního hodnocení. Pokud bychom úvahu posunuli o krok dále, u *událostních dějin* by pak bylo možné hovořit o „historikovi událostí“ („událostním historikovi“), respektive o „archivářovi událostí“ („událostním archivářovi“), u *strukturních dějin* by to byl „historik struktur“ („strukturní historik“), respektive „archivář struktur“ („strukturní archivář“).

Ve všech zmíněných úvahách se implicity stále nachází rekurs k snad nejpodstatnější otázce archivního hodnocení, jak byla položena výše: o čem má dokument (především) vypovídat? Pro teorii makro-hodnocení by platilo asi trochu něco jiného. Soustředí se více na výběr a hodnocení funkcí (a také na jejich utváření v rámci široce pojaté kontextuality). Přesto i u ní nejde pouze o otázku zjišťování funkcí dané instituce, nýbrž především o otázku, o čem chci, aby vybraná funkce (především) vypovídala. Respektive výběr je určován měřítkem: vyberu takové funkce, které budou nejlépe vypovídat, nejlépe svědčit o tom, o čem chci, aby vypovídaly, svědčily.

Jak by vypadalo tázání v historické vědě po tom, co mají archiválie především zobrazovat, o čem mají vypovídat? Duchové dějiny by odpověděly asi

⁷³⁵ Carl HAASE, *Studien zum Kassationsproblem*, Der Archivar 28, 1975, H. 4, s. 405–418; Der Archivar 29, 1976, H. 1, s. 65–76; Der Archivar 29, 1976, H. 2, s. 183–196. Především však viz Der Archivar, 1976, roč. 29, H. 1, s. 73 an.

⁷³⁶ C. HAASE, *Studien zum Kassationsproblem*, s. 72.

⁷³⁷ Tamtéž, s. 73.

takto: archiválie mají vypovídat především o duchu doby, respektive na archiválie máme pohlížet především z toho hlediska, jak svědčí o duchu doby (svého vzniku), či jinak řečeno jak se v nich daný duch doby projevuje. Po archivářovi by pak historik duchových dějin žádal, aby se soustředil na takové dokumenty, které nejlépe vypovírají o duchu doby svého vzniku. Dějiny každodennosti naopak upřednostňují takové archiválie, které dobře svědčí o každodenním životě člověka (či vybrané sociální vrstvy a podobně). Hospodářské dějiny mají v hledáčku takové archiválie, které nejlépe vypovírají o hospodářském vývoji státu, města, oblasti atd. Podobně by bylo možné pokračovat i pro jiné historiografické směry.

Z výše řečeného lze vysledovat, že hlavní otázku archivního hodnocení je možné jaksí zarámovat do dimenze minulosti, a tak ji i v jistém smyslu rozvinout dále. Zněla by pak: o čem má dokument (především) vypovídat tak, aby umožnil co nejlépe či co nejvíce otevřít minulost či „něco“ z „celku“ minulosti? Ptáme se tedy, jaké oblasti minulého dění, jaké fenomény z celku minulého dění mají být především sledovány a které dokumenty (které funkce: teorie makro-hodnocení) by tomu mohly být co nejvíce nápomocny.

Tento „historický“ přístup je zřetelný při výběru starších dokumentů, ovšem domnívám se, že má nepostradatelný význam také při hodnocení a výběru novějších či takřka současných dokumentů. Jeden z možných pohledů na soudobé dokumenty může totiž vypadat tak, že archivář se jaksí transponuje do doby budoucí a z ní se jakoby vrací zpět ke svému dokumentu a pokouší se na něj dívat očima budoucnosti, a tím také posuzovat, zda pro dobu budoucí by daný dokument mohl mít význam a jaký význam by to měl být.

V předchozím textu jsme se v souvislosti s teorií macroappraisal dotkli přesunu akcentu od sledování dokumentu samotného směrem k zjišťování aktivit a funkcí, které plní původce samotný, a ke stanovisku, že dokumentu samotnému bychom měli rozumět především na základě porozumění kontextu, ve kterém sledovaný dokument vznikl. Rád bych jako poslední bod tohoto exkursu přestřel návrh možné systematizace několika východisek, které využívají archivní teorie hodnocení, a to z hlediska různých perspektiv, z nichž pohlížejí na dokument, který má být hodnocen. Či jinak řečeno, vyjdu z rozlišení kontextů či kontextuálních rovin, v jakých vybrané archivní teorie hodnocení sledují svůj dokument. Přičemž připojím jednu rovinu „novou“, která explicitně nebývá

zvažována, se kterou však implicitně archiváři pracují. Jedná se o rovinu, která představuje zároveň jeden ze základních pilířů duchových dějin, a tudíž k jejímu dalšímu podrobnějšímu vypracování mohou duchové dějiny nemalou měrou přispět.

Nutno pouze dodat, že se jedná do určité míry o umělé rozlišení. V praxi může nastat, že archivář samozřejmě bere v potaz ne pouze jeden z uvedených kontextů, nýbrž uvažuje kontextů více či jinak řečeno mění perspektivy. Zároveň je také třeba zmínit, že jsou zde reflektovány dokumenty především z provenience veřejnoprávních institucí, ovšem postup by bylo možné po jistých úpravách aplikovat i na další entity. Různost kontextuálních rovin lze přitom vztáhnout jak na dokument samotný, tak na organizace, úřady atd. dokumenty produkující.⁷³⁸

⁷³⁸ Ke stanovisku nehodnotit pouze dokumenty, nýbrž také úřady, organizace dokumenty produkující a podle jejich „hodnoty“ hodnotit také „jejich“ dokumenty, došli mimo jiné východní Němci již v šedesátých letech 20. století. V podstatě se pokusili zavést jakési třídy či kategorie původců (tvůrců registratur) podle jejich společenské důležitosti. Srv. především *Grundsätze der Wertermittlung für die Aufbewahrung und Kassation von Schriftgut der sozialistischen Epoche in der DDR*. Potsdam: Staatliche Archivverwaltung, 1965, především s. 32 an. (§ 64 an.). Markantnější posun akcentu směrem od dokumentu k hodnocení samotných původců lze pozorovat v západním Německu přibližně od sedmdesátých let. Původci byli hodnoceni v systému státní správy. Zůstalo však v principu u kontextu samotné státní správy. Širší či jiný kontext nebyl příliš uvažován. Dnešní debata v Německu, shrnovaná pod označení *horizontale und vertikale Bewertung*, má svého předchůdce právě v německých debatách v sedmdesátých letech, kdy se hovořilo o *horizontal/vertikal integrierte Bewertung (horizontale/vertikale Intergration der Bewertung)*. Srv. například Friedrich P. KAHLENBERG, *Aufgaben und Probleme der Zusammenarbeit von Archiven verschiedener Verwaltungsstufen und Dokumentationsbereichen in Bewertungsfragen*, *Der Archivar* 25, 1972, H. 1, s. 57–70, zde s. 59. V českém prostředí to pak byl především Jaroslav Vrbata, který zdůrazňoval, že základem teorie výběru archiválií je „co nejpřesnější formulování společenského postavení původce [...]“ Jaroslav VRBATA, *K některým obecným otázkám výběru archiválií*, s. 29. Od devadesátých let 20. století vedle německých archivářů vycházejí při hodnocení dokumentů z postavení samotného původce (v rámci státní správy; v rámci funkcí, které plní atd.) také švýcarscí archiváři. Srv. VSA (Verein Schweizerischer Archivarinnen und Archivare) Arbeitstagung z 31.3.1995 a článek z ní vzneslý: Niklaus BÜTIKOFER, *Bewertung als Priorisierung*, *Arbido* 10, 1995, č. 11, s. 14–16. Ve švýcarském Spolkovém archivu v té době začali zavádět postup nazvaný *Priorisierung*. V jeho rámci se určují *prioritní třídy (Prioritätsklassen)* A, B či C, a to na dvou úrovních. Nejprve se *priorizují* samotní tvůrci spisoven, registratur (*Registraturbildner*), následně pak samotné skupiny dokumentů, vymezené ve spisových plánech. Posun spočívá jednak v tom, že se nadále již detailně nehodnotí

Jak dokument, tak daný úřad lze sledovat a rozumět jim z různých a rozmanitých kontextů, ve kterých se nacházejí.

1. Kontext **organizace** (úřadu, instituce). Jedná se o pomyslnou nejnižší kontextuální rovinu. Hodnota dokumentu se zde stanovuje pouze s ohledem na organizaci (původce), která dokument vytvořila. Sleduje se místo dokumentu v rámci této organizace; jakou roli dokument hraje v rámci činností, funkcí organizace. V jistém smyslu by tomuto kontextu odpovídala klasická formulace provenienčního principu. Ač se tradičně definovaný provenienční princip koncentroval především na otázku uspořádání archivu, přesto lze zaměření jeho pohledu aplikovat také na otázku archivního hodnocení. Provenienční princip především zdůrazňoval, že struktura archivovaných dokumentů má odpovídat struktuře úřadu, od něhož archiválie pocházejí. Čili, jinými slovy, struktura archivního fondu se má řídit strukturou úřadu (případně strukturou jeho archivu), který vyprodukoval tento fond. Existují sice diskuze kladoucí si otázku, co je vlastně míněno onou „strukturou úřadu“, jak jsme viděli výše, ty ovšem na vlastním zaměření pohledu na daný úřad, organizaci (její strukturu, strukturu jejích agend) nic nemění.

2. Kontext **příbuzných organizací**, úřadů (nadřízených, podřízených, na stejné rovině postavených) či jejich součástí (konkrétně například v kontextu celku státní správy). Jedná se, dalo by se říci, o pomyslnou vyšší kontextuální rovinu. Vybraná instituce, úřad zde má být sledován s ohledem na další jemu příbuzné organizace, útvary, instituce. Může se jednat o státní správu, ale kupříkladu v případě banky může být tímto kontextem celek finančního systému. Na tento kontext se soustředí mimo jiné dnes velmi diskutovaná metoda *vertikálního a horizontálního hodnocení* v Německu.⁷³⁹ V rámci této metody se

veškeré skupiny dokumentů třídy B (analogicky u nás skupiny typu „V“), nýbrž většina se jich rozřadí do tříd A či C (u nás „A“ či „S“) podle prioritní třídy samotného tvůrce spisovny.

⁷³⁹ Srv. například J. TREFFEISEN, *Archivübergreifende Überlieferungsbildung in Deutschland*. Anglická verze: TÝŽ, *The Development in Germany of Archival Processing – The Vertical and Horizontal Appraisal*, *Archival Science* 3, December 2003, Num. 4, s. 345–366. Udo SCHÄFER, *Vertikale und horizontale Bewertung der Unterlagen der Wasserwirtschaftsverwaltung in Baden-Württemberg*, dostupné na webu: http://www.landesarchiv-bw.de/sixcms/media.php/25/bewertung_wasserwirtschaft.pdf. Srv. také Robert KRETZSCHMAR (Hrsg.), *Methoden und Ergebnisse archivübergreifender Bewertung*, Frankfurt am Main 2002. Srv. také další příspěvky na internetové stránce „Forum Bewertung“ věnované archivnímu

porovnávají úlohy a funkce sledovaných úřadů v rámci jejich vertikálního (nadřízené a podřízené složky) a horizontálního uspořádání (rozdělení kompetencí mezi úřady na stejné úrovni, jejich spolupráce atd.). Prostřednictvím zjištění úkolů, činností, kompetencí daného úřadu v kontextu kompetencí, činností, aktivit, spoluprací ostatních úřadů (jemu nadřízených, podřízených či stojících na stejné úrovni) pak archivář touto metodou dochází ke zjištění nejprůkaznějších dokumentů, dokumentů s největší výpovědní hodnotou.⁷⁴⁰

3. Kontext **(celo)společenský**. Jedná se o ještě širší či vyšší kontext než kontext příbuzných organizací. Je to již velmi široká kontextuální rovina. Ale i pro ni lze shledat ekvivalentní teorii archivního hodnocení. Je jí především již výše charakterizovaná teorie *macroappraisal* vyvinutá Terry Cookem v Kanadě na konci osmdesátých a začátku devadesátých let 20. století.⁷⁴¹ Cookem rozvržená teorie *macroappraisal* se odklání od sledování a hodnocení věcného obsahu vlastního dokumentu směrem k tomu, že je třeba nejprve a především hodnotit funkce, aktivity, programy atd. dané organizace, instituce, a to v jejich společenském kontextu.

4. Kontext **doby** v jejím celku. Archivní teorie hodnocení, která by přímo vycházela z hodnocení dokumentů v rámci širokého kontextu doby, v níž dokument vznikl a kterou také svým způsobem zobrazuje, neexistuje. Je však jisté, že v konkrétní praxi archivního hodnocení archivář často bere v potaz otázku, zda daný dokument vypovídá dobře o době svého vzniku, zda ukazuje na důležité dobové tendence a podobně. Jürgen Treffeisen například upozorňuje, že je při výběru dokumentů z oblasti justice důležité brát v potaz, které justiční

hodnocení (výběru). Dostupné na webu: <http://www.forum-bewertung.de/>. Konkrétní aplikace metody *vertikálního a horizontálního hodnocení* v Baden-Württembersku jsou dostupné na webu: <http://www.landesarchiv-bw.de/web/46805>. Důkladným způsobem je metoda vypracována například pro policii, srv. http://www.landesarchiv-bw.de/sixcms/media.php/25/bewertung_polizeimodell_glak.pdf.

⁷⁴⁰ „Durch den Abgleich von Aufgaben und Funktionen im vertikalen Behördenstrang (über- und untergeordnete Dienststellen) beziehungsweise horizontal zwischen Behörden und Abteilungen (Federführung, Mitwirkung, Stellungnahme) wird die aussagekräftigste Überlieferung recherchiert. Es erfolgt also eine Bewertung aus dem prozessualen Kontext heraus.“ J. TREFFEISEN, *Archivübergreifende Überlieferungsbildung in Deutschland*, s. 6–7.

⁷⁴¹ Podrobněji k teorii *macroappraisal* srv. M. ČTVRTNÍK, *Teorie „macroappraisal“ v pojetí Terryho Cooka a otázka archivního hodnocení*.

případy byly reflektovány v médiích. Média mají totiž podle Treffeisena „čich na ducha doby“.⁷⁴²

Doba představuje ještě širší hledisko, než je společenský kontext. Dovolme na tomto místě provést jeden myšlenkový experiment. Pojem doby odkazuje na zde sledovaný historiografický směr duchových dějin, jehož jedním pilířem je právě zkoumání doby, respektive ducha doby. Duchové dějiny se snaží rozumět jednotlivým fenoménům vycházejíce z porozumění duchu doby, charakteru doby, základním dobovým tendencím. Respektive pramen nabývá svého specifického smyslu podle toho, jak vypovídá o „své“ době, o jejích specifických charakteristikách atd. Ekvivalentní archivní teorie hodnocení, respektive taková archivní teorie, která by brala v potaz posledně zmíněný kontext doby, by hodnotila, posuzovala, vykládala dokumenty na základě doby, ve které daný dokument vznikl, z významných charakteristik doby jeho vzniku. Dokument jako takový nemá sám o sobě příliš smyslu. Jeho význam, jeho podstata – vycházíme-li z kontextu doby – se neurčuje pouze z něho samotného. Jedním z jeho konstitutivních prvků je skutečnost, jakou hrál dokument roli ve své době, jak daný dokument „svoji“ dobu zobrazil. Rothacker to v rámci duchových dějin vyjádřil pojmem *Zeitausdruck*, Kalista hovořil o *dobovém prostředí* či o *duchovém okolí*, do něhož duchové dějiny zasazují sledovaný jednotlivý jev, danou představu člověka a podobně.⁷⁴³

Případná „duchovědějinná“ teorie hodnocení dokumentů by tak mohla představovat ještě pomyslnou vyšší, míněno obecnější, rovinu archivního hodnocení dokumentů, než jí byla například rovina makro-hodnocení. Bylo by ji

⁷⁴² „Alles, was in der Presse genannt wird, fällt aus der großen Masse heraus. Daher sind alle Prozesse, die eine publizistische Kommentierung erfahren haben, grundsätzlich archivwürdig [...] Zudem hat die Presse ein gutes Gespür für den Zeitgeist.“ J. TREFFEISEN, *Archivübergreifende Überlieferungsbildung in Deutschland*, s. 16. Tato premisa našla své konkrétní uplatnění v praxi Landesarchiv Baden-Württemberg v rámci aplikace metody *vertikálního a horizontálního hodnocení* (nejen) na oblast justice. Dostupné na webu: <http://www.landesarchiv-bw.de/web/46738>.

⁷⁴³ „Lze říci obecně, že není pojmu a představy v myšlení lidském, jejíž obecná tvárnost, sdílená současníky téhož století – i pokoleními věky si vzdálenými – by se neproměnila jsouc zasazena do jiného prostředí dobového, do jiné myšlenkové struktury, do jiného duchového okolí.“ Z. KALISTA, *CHM, DD*, s. 198.

možné pojmenovat například jako „dobové hodnocení“ (ve smyslu hodnocení z hlediska doby, ducha doby, významných charakteristik příslušné doby).

Jako jedno z problematických míst se může ukazovat obtížná vymezenost pojmu *doba*, respektive *duch doby*. Nemožnost jednoznačné, přesné definice toho, co to má *doba* a její *duch* být, otevírá prostor pro (archivářovu) intuici, jak upozorňuje Jan Horský. Takové intuice se však není třeba příliš obávat. Není ničím novým v praxi výběru dokumentů. Hermann Meinert jako jeden z archivních teoretiků přímo zdůrazňoval intuitivní, tvůrčí rys archivářovy činnosti hodnocení dokumentů, čímž se v jistém ohledu podle Meinerta archivář blíží umělci.⁷⁴⁴

Na druhou stranu by snad bylo možné stanovit určitá kritéria, jak „měřit“ *ducha doby*. Jednou z možností by mohl být výše zmíněný příklad médií, jak o nich uvažoval Jürgen Treffeisen. Uznali-li bychom média jako schopná zachytit dobově typické tendence ve společnosti atd., nebyl by již velký problém vypracovat jisté postupy, jak zreflektovat tuto reflexi médií a promítnout ji také do hodnocení dokumentů. Jinou možností, jak do jisté míry „objektivizovat“ *duchovědějinná kritéria* hodnocení dokumentů, může být mimo jiné porada s odborníky v dané oblasti. Například Treffeisen v Baden-Württembersku konzultuje hodnocení soudních spisů přímo se soudci, přičemž klade důraz především na otázku, jaké druhy trestných činů považuje dotazovaný soudce jako typické pro sledovanou dobu (měřeno například na faktu, že v jisté dekádě došlo k výraznému nárůstu počtu trestných činů určitého druhu, v určité oblasti atd.).⁷⁴⁵

Archivář, který by se vydal cestou duchovědějinného „dobového hodnocení“, by mohl být pojmenován (analogicky podle *duchového historika*) jako *duchový archivář*. V rámci archivního hodnocení by pak vycházel z otázky, zda a jak sledovaný dokument vypovídá o době, ve které vznikl, zda podstatným způsobem zobrazuje významné či typické charakteristiky doby svého vzniku. Tento postup by bylo nakonec možné vztáhnout nejen na hodnocení dokumentů či skupin dokumentů, nýbrž také na hodnocení samotných původců dokumentů. Ti

⁷⁴⁴ H. MEINERT, *Von archivarischer Kunst und Verantwortung*, s. 284–285.

⁷⁴⁵ Informace čerpám z Fortbildungsveranstaltung *Überlieferungsbildung und Bewertung im 21. Jahrhundert – Trends und neue Wege*, vedené Jürgenem Treffeisenem a konané na Archivschule Marburg ve dnech 28.6.–1.7.2009. Srv. také informace na [www: http://www.landesarchiv-bw.de/web/46805](http://www.landesarchiv-bw.de/web/46805).

by tak byli chápáni nejen v kontextu společnosti, kultury, hospodářství (které ovlivňují a kterými jsou ovlivňováni), nýbrž současně v kontextu své doby, jako její součást (dobou ovlivňováni a určováni a dobu ovlivňující, určující). Duchovný archivář by pak stanovoval hodnotu daného původce mimo jiné právě podle toho, zda je pro svoji dobu nějakým způsobem typický, respektive příznačný. I toto kritérium by pak spoluurčovalo hodnotu vybíraných dokumentů.

Je přirozené, že takový postup by nebylo možné aplikovat na všechny původce a na všechny dokumenty, respektive skupiny dokumentů. Původci, kteří spadají do péče kupříkladu Národního archivu ČR, jsou jasně stanoveni. Také jsou jasně stanoveny skupiny dokumentů, které se určitě stanou budoucími archiváliemi. „Duchovný přístup“ by se týkal především takových skupin dokumentů, které se obvykle označují znakem „V“, pro něž platí, že bude na „hodnotícím“ archivářovi, zda dokument vybere a určí jako archiválii či nikoliv. Nový postup by se mohl mimo jiné také projevit v samotném stanovování, vymezení, strukturování vybraných věcných skupin dokumentů.

Ústřední otázku *duchového archiváře* – svědčí-li dokument významným způsobem o své době – by bylo možné posunout nakonec ještě do další roviny. Samotný výběr dokumentů (a jejich hodnocení) totiž vypovídá o tom, co daná doba považuje za důležité, za zachovánihodné. Doba se zrcadlí nejen ve vlastních dokumentech, nýbrž také v samotném aktu jejich hodnocení a výběru. Mohu zde odkázat na některé konkrétní příklady: Tak například v době nacistického Německa vydalo tehdejší Říšské ministerstvo spravedlnosti prováděcí vyhlášky ze 17. září 1935, 15. března 1937 a 11. srpna 1939, které ustanovovaly postup při uchovávání z historického hlediska cenných dokumentů pro budoucnost.⁷⁴⁶ Určovaly tak například, že se mají jako archiválie uchovávat dokumenty vztahující se na vůdce, vůdčí osoby strany a státu...; NSDAP, její členění, padlé z jejích řad, období jejího zákazu...; „komunisty, marxisty, pacifisty a jiné nepřátele státu“; korupci a mravní provinění; židy a jejich aktivity v politice, justici, hospodářství...; boj o příhraniční území a některé další fenomény. Že se pak takto profilovaný archivní výběr skutečně prováděl, dosvědčuje mezi jinými

⁷⁴⁶ Ausführungsverordnung des Reichsjustizministeriums vom 17. September 1935, 15. März 1937 und 11. August 1939. Srv. Deutsche Justiz, 1935, s. 1374; 1937, s. 431; 1939, s. 1075. Cit. dle: Bianca WELZING-BRÄUTIGAM, *Generalstaatsanwaltschaft beim Landgericht – Strafverfahren 1919–1933* (úvod k inventáři).

například dobře dochovaný fond Generalstaatsanwaltschaft bei dem Landgericht Berlin uložený v Landesarchiv Berlin. Ukazuje se na něm velmi zřetelně dle dochovaných případů (tedy spisů, které byly již v nacistickém Německu určeny k trvalému uchování v archivu), jak se na archivním výběru projevilo nacistické hledisko archivního výběru. Narazíme zde na množství případů odsouzených či žalovaných členů NSDAP v dobách Výmarské republiky například za verbální napadnutí veřejných činitelů v duchu nacistické ideologie, na případy, kdy byli nacisté souzeni za šíření letáků podporujících Hitlera a podobně. Objevují se také případy, kdy byli nacističtí představitelé napadnuti komunisty⁷⁴⁷ a mnohé další konkrétní doklady.

Podobně pro pořádání některých fondů východoněmecké komunistické strany SED platila jako směrnice pro jejich pořádání „Richtlinien über den Archivfonds der SED, Struktur und Aufgaben der Parteiarchive“, která však určovala rovněž postup pro doplňování těchto fondů o další komplementární materiály, jež byly tímto způsobem zařazovány do rámce archivního výběru.⁷⁴⁸

Určování podoby archivního výběru/hodnocení se však nevyčerpávalo pouze na rovině právních předpisů a instrukcí, které byly posléze převáděny do archivní praxe. Například na podobu dochování archiválií provenienčně se vztahujících k jednotlivým městům v regionu Braniborska měl veliký vliv poválečný vývoj východního Německa. Po rozdělení Německa a připadnutí Braniborska do sféry vlivu Sovětského svazu se zde uplatnila představa klíčového postavení státu (strany) v zemi. Význam samosprávy se ve vnímání tehdejších rozhodujících činitelů a nejen jich snížil. Toto se pak projevilo nakonec i na charakteru archivní práce, konkrétně také v oblasti archivního výběru/hodnocení dokumentů. Na dokumenty městské správy se začalo pohlížet jako na nedůležité, respektive jejich status a význam ve vnímání archivních institucí poklesl. Klíčový důraz byl kladen na uchovávání archiválií provenienčně pocházejících z činnosti

⁷⁴⁷ Landesarchiv Berlin, fond Generalstaatsanwaltschaft beim Landgericht – Strafverfahren 1919–1933 (A Rep. 358-01), inv. č. 521, 522 a mnohá další.

⁷⁴⁸ Srv. například fond Bezirksleitung Berlin der SED, Bezirksparteiarchiv – Personenakten a úvod k inventáři k tomuto fondu z pera Moniky Schmidt.

státu, zatímco archiválie samospráv byly jako nedůležité často ve veliké míře skartovány.⁷⁴⁹

Na tomto případě se dobře ukazuje, jak se dobová obecná ideologie promítla i do tak specifické práce, jakou je činnost archivů, které navíc až na jisté výjimky nepředstavovaly instituce, které by byly významněji navázány na tehdejší mocenské činitele a ideologické aparáty. Naopak v archivech působili nejčastěji lidé s hlavním zájmem v historii a archiv byl obecně považován za místo, „kam nikdo nechce“, určené spíše za trest než za odměnu. Právě i v tomto kontextu je pozoruhodné a příznačné, že a jak se v jeho zdech odrazily některé vlivné dobové myšlenkové tendence, jakou byla i představa o supremátu státu. Ukazuje se, že archivní výběr dokumentů i na tomto případě v sobě zrcadlí obecný dobový vývoj, a to nemáme na mysli takový případ, kdy byly archiválie či dokumenty záměrně ničeny, aby se nedochovala informace v nich obsažená a nemohla tak svědčit v neprospěch zainteresovaných osob.

Případů záměrného ničení archiválií z uvedeného důvodu vymazání stop neblahé činnosti dotčených osob v různých dobách najdeme bezpočet. Česká zkušenost zná dobře případy z komunistické doby, respektive z doby konce komunistického režimu, kdy rozmanití představitelé tehdejší moci usilovali vymazat stopy své činnosti. Německé dějiny disponují také mnoha takovými situacemi ničení dokumentů, ve dvacátém století minimálně z nacistické a komunistické periody. Největší ztráty archiválií ve 20. století jsou definovány jako tzv. „Kriegsverluste“. Podíváte-li se do inventářů archivních fondů v německých archivech a z doby nacismu či jí předcházejících, narazíte takřka pravidlem na poukaz, že stav archivního fondu je dotčen tu více tu méně „válečnými ztrátami“, respektive v opačném případě narazíte velmi často na explicitní poukaz, že se fondu „Kriegsverluste“ netýkají. Je také zřejmé, že se pod „Kriegsverluste“ neskřývají pouze ztráty způsobené bombovým útokem, následným požárem a podobně, nýbrž jde často opět o záměrné ničení materiálů, které by mohly svědčit o činech, na které by mělo být zapomenuto. Bohužel z dochované archivní dokumentace lze jen zcela vzácně vyčíst detaily takového záměrného ničení.

⁷⁴⁹ Informace čerpám z osobního rozhovoru s dlouholetým archivářem Landeshauptarchiv Brandenburg dr. Falko Neiningerem uskutečněném v zimě roku 2015.

Stejně tak bohužel lze z dochované dokumentace k archivním fondům zjistit jen naprosto výjimečně metody a způsoby archivního výběru/hodnocení, pokud se jednalo o případ již standardní archivní práce včetně skartačních řízení a nikoliv o záměrné ničení stop a důkazů. Pro badatele otevřeně přístupné archivní pomůcky v německých archivech takovou informaci z naprosté většiny nepodávají. Pokud bychom se přeci jen chtěli dobrat informace o metodách archivního výběru/hodnocení u daného fondu, pak nám nejvíce poslouží kapitola v úvodu archivního inventáře věnující se dějinám fondu.

Zrcadlení doby v dokumentech a archivním výběru/hodnocení se projevuje mimo jiné také v zaměření vybírajícího archiváře do budoucnosti. Intuitivně, jak jsme naznačili již výše, se totiž při hodnocení dokumentů archivář přenáší do budoucnosti a ptá se, co bude pro budoucí generace z materiálů dnešní doby významné. I tato archivářova projekce do budoucnosti vypovídá o samotné archivářově přítomnosti, o jeho vlastní době, jejích prioritách, základních postojích atd. Na tomto místě by se pak otevíral prostor pro duchové dějiny, které by mohly zkoumat charakter jimi studované doby nejen na základě obsahu dokumentů-archiválií dochovaných ze sledované doby, nýbrž zároveň by mohly brát v potaz také fakt, proč se zachovaly zrovna ty které dokumenty-archiválie. Proč byl jejich výběr proveden zrovna takto. Vposledku by bylo možné dojít ke zjištění, že budoucí doba bude poznávat minulost mimo jiné také na základě toho, co si daná minulá doba myslela o „své“ budoucnosti. Fakt, že archivář hodnotí a vybírá dokumenty a že mnohé z nich také určuje k nevratnému zničení, zároveň opravňuje k dalšímu zjištění: budoucí doba bude nucena poznávat minulost mimo jiné také na základě toho, co si daná minulá doba myslela o „své“ budoucnosti.

V tomto ohledu by z praktického hlediska bylo jistě užitečné, kdyby se hodnotící a vybírající archivář pokaždé pokusil reflektovat hlediska, podle nichž hodnotil „své“ dokumenty, na co kladl při výběru důraz, proč vybíral zrovna ty které dokumenty. Tuto svoji reflexi či spíše sebereflexi by pak mohl připojit k dokumentaci k materiálům vybraných nakonec k trvalému uložení do archivu. Budoucí doba by tak měla alespoň základní představu o kritériích, která minulost používala pro hodnocení dokumentů, měla by základní pojem o tom, co minulost pokládala za důležité pro budoucnost, a mimo jiné také podle toho by se mohla snažit porozumět době minulé.

Rozšíření kontextuálních rovin, ve kterých je možné uvažovat dokument, zároveň vybízí k otázce, zda různost kontextuálních rovin zároveň nerozšiřuje možnou definici toho, co či kdo všechno je či může být „původcem“ dokumentů?

Podle tradiční definice provenienčního principu je původcem v podstatě daný úřad, organizace atd., který daný dokument vytvořil (ad kontext č. 1). Pokud však již daný dokument přestávám sledovat pouze z perspektivy jeho příslušnosti k určitému úřadu a jeho určitého zařazení ve struktuře úřadu a pokud dokumentu přestávám rozumět jako produktu pouze toho či onoho úřadu, pak vyvstává otázka, je-li právě pouze onen úřad původcem dokumentu? Nebylo by možné uvažovat jako původce či alespoň jako jakési „spolu-původce“ právě ony další rozmanité kontextuální roviny, v nichž a z nichž lze dokument uvažovat?

V prvním plánu lze chápat dokument jako produkt daného úřadu, organizace atd. Ovšem v druhém plánu se již ukazuje, že dokument nevytvořil úřad jako takový, nýbrž že to byl jeho zaměstnanec. Vychází dále najevo, že úřad (respektive jeho zaměstnanec) při vytváření dokumentu spolupracoval s dalšími příbuznými úřady na vzniku dokumentu (ad kontext č. 2). Je také zřejmé, že dokument nevznikl v jakémisi vzduchoprázdnu, nýbrž že jej spolupodnítila určitá politická, hospodářská, kulturní či obecně společenská situace (ad kontext č. 3). V neposlední řadě to pak může být také dobové ovzduší, které mohlo mít vliv na vznik dokumentu (ad kontext č. 4). Jistě by bylo možné shledat mnohé další činitele spolupodílející se na vzniku dokumentu.

Je takřka jisté, že dnes asi nebude nikdo uvažovat o tom, že by se takto široce pojatá definice původce promítla také do vytváření archivních fondů a do jejich pořádání. Těžko si lze představit, že by mohl v nějakém archivu vzniknout fond nadepsaný „hospodářská krize z let 2008–2009“, „obrazoborectví husitské doby“ či „barokní doba“. Přesto alespoň vědomí toho, že pojem původce rozhodně není neproblematický, může minimálně prohloubit reflexi o tom, jak a proč dokument vzniká, čeho je výsledkem, a nakonec také přispět k zodpovězení otázky, zda dokument ohodnotit jako archiválii a převzít jej do archivu či nikoliv. Zmíněná reflexe by se však mohla napnout ještě jiným směrem. Mohla by dojít praktického uplatnění v utváření spisových plánů, jak o tom bude řeč vzápětí.

Je jistě otázka, jak by konkrétně vypadaly postupy, metody hodnocení a výběru dokumentů při takto definovaných východiscích. Účelem tohoto exkursu

bylo spíše obecné zamyšlení než vypracování konkrétních postupů, které by nakonec vydalo na (ne jednu) samostatnou studii.

Stojí také za úvahu, jakým dalším směrem by se mohly případné pokusy o aplikaci teoretických východisek v praxi ubírat. Nejnovější tendence v (nejen) českém archivnictví, jak se projevují například v novém archivním zákoně (č. 499/2004 Sb. v platném znění), v Národním standardu pro elektronické systémy spisové služby a v celé diskuzi kolem této problematiky probíhající a týkající se výběru a uspořádání uchovávaných dokumentů, kladou zásadní důraz na uspořádání dokumentů v rámci hierarchické struktury spisového plánu. Jednou z cest, kudy by se mohla vydat praktická aplikace teoretických koncepcí hodnocení dokumentů, by mohly být například právě spisové plány, jejich podoba a sestavování. Je dosti pravděpodobné, že v budoucí době budou spisové plány ještě více nabývat na důležitosti a stanou se zřejmě ústředním faktorem budoucího uspořádání (ale také výběru!) archiválií. Nebude v silách omezeného počtu archivářů uspořádat neustále narůstající množství dokumentů a kvalitně sestavený spisový plán tak bude zaplňovat prostor namísto pořádajících archivářů v archivech. Pro teorie hodnocení dokumentů by tak bylo velmi efektivní, aby napřely síly směrem ke spisovým plánům a k tvorbě jejich struktury.

Jednou z polemických oblastí tohoto exkursu je také otázka, zda v uvedené podobě na sebe vázat historickou vědu a archivní teorii (a praxi také). Přesto lze říci, že uvědomění si, že existuje mnoho možných perspektiv hodnocení dokumentů, může být obohacující, a to jak pro archivnictví samotné, tak také pro historickou vědu.

Duchové dějiny by mohly pro archivní teorii hodnocení představovat obohacení v rozšíření kontextuálního pole na kontext doby. Zároveň by mohly vnést do problematiky hodnocení a výběru dokumentů otázku možné souznačnosti či souvztažnosti jinak různorodých jevů ve společnosti a v určitém dějinném úseku. Duchové dějiny patří mezi ty historiografické směry, které upozorňují na skutečnost, že daný jednotlivý jev, daná událost, fakt, ale také dokument nestojí nikdy sám o sobě, nýbrž že jeho význam je vždy spoluurčován jeho *okolím*, jeho kontextem (ať již dobovým kontextem nebo sociálním, kulturním, politickým atd.), který tak, domyšleno do důsledku, představuje jakéhosi „spolu-původce“ sledovaného dokumentu.

Z druhé strany lze zase tvrdit, že hlubší reflexe skutečnosti, že existuje množství přístupů k hodnocení dokumentů, že různost perspektiv jejich výběru a hodnocení spoluurčuje, s čím pak později bude historická věda a s ní také v jednom konkrétním případě duchové dějiny pracovat jako s pramenným materiálem a nakonec také, jak jej budou mít vlastně uspořádaný, znamená obohacení historické vědy, respektive duchových dějin. Jedná se o důležité uvědomění, že prameny jim „nespadly z nebe“. Že za nimi stojí jejich určitý výběr a hodnocení. Že i samo jejich hodnocení již svým způsobem vypovídá o *duchu doby* jejich výběru a uchování, ale také o dalších rozmanitých kontextech, na které se soustředí jiné historiografické směry.

Závěr

Disertační práce zamýšlela nasvítit historiografický směr duchových dějin z různých pohledů a na různých rovinách. Pojednání se věcně neuzavřelo hranicemi duchových dějin samotných a lze říci, že se mu duchové dějiny staly svým způsobem rovněž optikou, skrze niž byl nahlédnut vývoj historické vědy v 19. a 20. století v jednom z mnoha možných úhlů. Práce disponuje přesahy do dalších disciplín, přičemž významné místo náleží určitým proudům v oblasti filozofického myšlení. V neposlední řadě se disertační práce pokusila v určité poloze propojit historickou vědu a archivnictví.

Co se týče samotných duchových dějin, z práce patrně dostatečně zřetelně vyplynulo, že duchové dějiny patří dnes mezi okrajové historiografické směry ať již v českém či i německy mluvícím prostředí, na rozdíl od intelektuálních dějin v anglofonní oblasti. Přesto se disertační práce pokusila ukázat, že mohou být duchové dějiny inspirativní i dnes pro české i světové dějepisce a v jakých směrem a polohách by to mohlo být. V tomto směru duchové dějiny nepředstavují dle tvrzení disertační práce historiografický směr dnes již mrtvý, nýbrž stále disponující myšlenkovým potenciálem, jenž může být plodně rozvíjen dějepiscem a historickým myšlením i v následujících generacích. Disertační práce snad alespoň v určité míře naznačila, v jakém smyslu lze duchové dějiny považovat za historiografický směr stále živoucí a inspirativní.

Je zřejmé, že dnešní historické myšlení ve svých hlavních tendencích nastoupilo směr, který je velmi vzdálen podobě historického uvažování a historické práce v prvních desetiletích 20. století. Místy se setkáme s termínem „nové duchové dějiny“, podobně jako se dnes tak frekventovaně užívá výraz „nový“ pro označení dnešní podoby mnoha jiných historiografických směrů, které byly ve své tradiční podobě ať již pouze domněle či skutečně podstatněji inovovány. Tak jako nikoli vzácně i v jiných případech, i u duchových dějin je velmi problematické kladení jejich inovovaného tvaru v podobě „nových duchových dějin“. Zračí se zde jako i u dalších proudů v dějepisce dle mého

názoru určitá bezradnost metodologie historické vědy. Svým způsobem je snad až příliš snadné vypořádat se s nesázemi při snaze porozumět vývoji historické vědy počínaje zejména druhou polovinou 20. století za pomoci či na základě deklarování existence „nových“ či podstatně inovovaných již dříve existujících tradičních historiografických směrů, škol a proudů. Podobně jako je problematický pojem postmoderny, už svým názvem definovaný vymezením vůči moderně. Snad je to dáno faktem, že stojíme stále příliš blízko vývoji historického myšlení posledních desetiletí a nemáme dostatečné podstoupení a nadhled naší reflexe nad ním.

Samotný postup, který se snaží zachytit a definovat vývoj historické vědy vycházejí ze stanovování a systematizace historiografických směrů, škol, -ismů a podobně, má své výrazné limity a znamená podstatnou myšlenkovou schematizaci. Představuje jistě pomocný teoretický konstrukt, bez něhož se metodologie historické vědy neobejde, přesto bychom však měli s tímto nástrojem zacházet obezřetně a nepřeceňovat jeho možnosti. Předkládaná disertační práce nakonec sama vychází z postulování jednoho, byť spíše opomíjeného historiografického směru a z pokusu určitým způsobem jej charakterizovat a zasadit do širších kontextů, přesto tak činí s vědomím, že má takový postup podstatná omezení. Snad proto se také práce rozestřela široko za hranice samotných duchových dějin.

Historická metodologie či metodologie historické vědy jako svébytná subdisciplína by se vůbec měla tázat, jakým způsobem by měla stavět svá pojednání, jak by měl vypadat její předmět i postup práce, metoda. Měla by se stále ptát na místo, jaké jí přísluší vedle klasických dějin dějepisectví a jak by měl přesně vypadat rozdíl mezi nimi. A lze vůbec vždy vyznačit jasnou dělící čáru mezi nimi? Aniž bychom se zde pouštěli do analýzy této otázky, předkládaná disertační práce v sobě spojuje oblast historické metodologie i dějin dějepisectví, přičemž první z nich je v převaze zejména v momentech konkrétních analýz a úvah včetně autorových vlastních interpretačních návrhů ve vztahu k sledovaným konceptům, pojmům, metodám a postupům, zatímco charakter studie z oblasti dějin dějepisectví je dán již samotnou historicky laděnou optikou zkoumání stavící na pojednání některých důležitých představitelů (osob i směrů) historického myšlení českého a zahraničního.

Jako je těžké vytvořit syntézu podstatných kontur nedávného vývoje historického myšlení, podobně obtížné je předvídat jeho budoucí vývoj. Při vědomí, že duchové dějiny jako svébytná historiografická subdisciplína nebudou oživovány, autor disertační práce je přesvědčen, že mnozí historikové a myslitelé v jejich okruhu či stojící jim nablízku ukazovali na cosi podstatného, co by se z pojednání dějin a našeho porozumění jim nemělo vytratit ani v budoucnu a co by současně mohlo znamenat i pro dnešní dějepisectví určité obohacení. Tato práce měla poukázat alespoň na některé z těchto momentů.

Seznam použité literatury

- ADAMOVÁ, Karolina, *Několik poznámek k přínosu Zdeňka Kalisty ke kulturnímu dějepisu*, Z Českého ráje Podkrkonoší, supplementum 6, s. 255–258.
- ADLER, Max, *Georg Simmels Bedeutung für die Geistesgeschichte*, Leipzig 1919
- ANDLER, Charles, *Nietzsche und Jakob Burckhardt*, Basel–Strassburg 1926.
- ARIÈS, Philippe, *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris 1960.
- ARIÈS, Philippe, *L'histoire des mentalités*, in: Le Goff, Jacques (sous la dir.), *La nouvelle histoire*, Paris 1988, s. 167–190.
- ARISTOTELÉS, *Druhé analytiky (Organon IV)*, Praha 1962.
- ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*, Praha 2009.
- ARISTOTELÉS, *Metafysika*, Praha 2008.
- ARISTOTELÉS, *O duši*, Praha 1942.
- ARISTOTELÉS, *Poetika*, Praha 1996.
- AUERBACH, Erich, *Vico and Aesthetic Historism*, The Journal of Aesthetics and Art Criticism 8, December 1949, No. 2, s. 110–118.
- AURENHAMMER, Hans H., *Max Dvořák and the History of Medieval Art*, Journal of Art Historiography 2010, Num. 2, s. 1–17.
- BABIČKA, Václav – KALINA, Tomáš, *Historický a provenienční princip v archivnictví I., II., III.*, Archivní časopis 38, 1988, s. 137–153; Archivní časopis 38, 1988, s. 193–206; Archivní časopis 39, 1989, s. 2–18.
- BABIČKA, Václav, *Hledá se nový Muller, Fruin a Feith*, Archivní časopis 48, 1998, s. 201–212.
- BABIČKA, Václav, *I. konference archivářů ČSR – Výběr archiválií*, Archivní časopis 40, 1990, s. 38–41.
- BAKOŠ, Ján, *Epistemologický obrat na ceste historika umenia*, Sborník prací filosofické fakulty Brněnské university, F 34–36, 1990–1992, s. 7–20.
- BARRELMAYER, Uwe, *Geschichtliche Wirklichkeit als Problem. Untersuchungen zu geschichtstheoretischen Begründungen historischen Wissens bei Johann Gustav Droysen, Georg Simmel und Max Weber*, Münster 1997.

- BAUMANN, Bedřich – DĚDINA, Jan – FIDRMUC, Oldřich et al., *Dějiny středověku. Učební text pro 2. tř. gymn.*, Praha 1952.
- BAUMANN, Bedřich – ŠEDA, Václav – VÁVRA, Jaroslav, *Dějiny nové doby. Učební text pro II. ročník vyšších odborných škol*, Praha 1953.
- BAUMANN, Bedřich – ŠEDA, Václav – VÁVRA, Jaroslav, *Dějiny novověku. Učební text pro III. třídu gymnasií*, Praha 1952.
- BAUMANN, Bedřich – ŠEDA, Václav – VÁVRA, Jaroslav, *Učební texty pro dějepis. Část 2, Dějiny nové a nejnovější doby*, Praha 1951.
- BAUMANN, Bedřich – ŠEDA, Václav – VÁVRA, Jaroslav, *Učební texty pro dějepis: dějiny nové doby. Část 2*, Praha 1953.
- BAUMANN, Bedřich, *Filosofické názory Jana Marka Marci. Příspěvek k dějinám našeho myšlení 17. stol.*, Rozpravy Československé akademie věd 67, 1957, seš. 8, s. 1–88.
- BAUMANN, Bedřich, *K problematice tzv. dramatu identity. K 100. výročí narození Luigi Pirandella*, in: Problémy soudobé sociologie, AUC (Philosophica et historica) 4, 1968, s. 71–88.
- BAUMER, Franklin L., *Intellectual History and its Problems*, The Journal of Modern History 21, September 1940, Num. 3, s. 191–203.
- BAUMGARTNER, Hans Michael, *Die Erzählstruktur des historischen Wissens und ihr Verhältnis zu den Formen seiner Vermittlung. Ein Diskussionsvorschlag*, in: Siegfried Quandt – Hans Süßmuth (Hrsg.), *Historisches Erzählen. Formen und Funktionen*, Göttingen 1982, s. 73–77.
- BAUMGARTNER, Hans Michael, *Die objektiven Voraussetzungen der Historie und der Sinn von Parteilichkeit*, in: Reinhart Koselleck – Wolfgang J. Mommsen – Jörn Rüsen (Hrsg.), *Objektivität und Parteilichkeit (Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik, Bd. 1)*, München 1977, s. 425–440.
- BAUMGARTNER, Hans Michael, *Erzählung und Theorie in der Geschichte*, in: Jürgen Kocka – Thomas Nipperdey (Hrsg.), *Theorie und Erzählung in der Geschichte (Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik, Bd. 3)*, München 1979, s. 259–289.
- BAUMGARTNER, Hans Michael, *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*, Frankfurt am Main 1997.
- BAUMGARTNER, Hans Michael, *Thesen zur Grundlegung einer Transzendentalen Historik*, in: Hans Michael Baumgartner – Jörn Rüsen (Hrsg.),

Seminar: Geschichte und Theorie. Umriss einer Historik, Frankfurt am Main 1976, s. 274–302.

BEARD, Charles A. – VAGTS, Alfred, *Currents of Thought in Historiography*, *The American Historical Review* 42, April 1937, Num. 3, s. 460–483.

BEARD, Charles A. (ed.), *Whither Mankind. A Panorama of Modern Civilization*, New York 1928.

BEARD, Charles A., *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States*, New York 1913.

BEARD, Charles A., *Economic Origins of Jeffersonian Democracy*, New York 1915.

BEARD, Charles A., *The Rise of American Civilization*, New York 1927.

BECKER, Carl L., *Beginnings of the American People*, Boston–New York–Chicago 1915.

BECKER, Carl L., *Modern History. The Rise of a Democratic, Scientific, and Industrialized Civilization*, New York–Chicago–San Francisco 1942.

BECKER, Carl L., *The Declaration of Independence. A Study in the History of Political Ideas*, New York 1942.

BECKER, Carl L., *What is historiography?*, *The American Historical Review* 44, October 1938, Num. 1, s. 20–28.

BENEŠ, Zdeněk, *Bohdan Chudoba: nepochopený a osamělý*, *Dějiny a současnost* 21, 1999, č. 6, s. 42–45.

BENEŠ, Zdeněk, *Dějiny, odpovědnost, osobnost (Příspěvek k poznání historického myšlení Z. Kalisty na konci 40. let 20. století)*, in: Marie Koldinská – Alice Velková (ed.), *Historik zapomenutých dějin. Sborník příspěvků věnovaných prof. dr. Eduardu Maurovi*, Praha 2003, s. 63–70.

BENEŠ, Zdeněk, *Gollovec Josef Pekař?*, in: Bohumil Jiroušek – Josef Blüml – Dagmar Blümllová (ed.), *Jaroslav Goll a jeho žáci*, České Budějovice 2005, s. 331–341.

BENEŠ, Zdeněk, *Historiografický strukturalismus Františka Kutnara. Pokus o nástin*, in: *Přednášky z 48. běhu Letní školy slovanských studií*, uspoř. Jiří Hasil, Praha 2005, s. 150–156.

BENEŠ, Zdeněk, *Historiografie mezi poznáváním a porozuměním. Teze k vývojové dynamice české historiografie 30. a 40. let 20. století*, in: *Přednášky z 45. běhu Letní školy slovanských studií*, uspoř. Jiří Hasil, Praha 2002, s. 133–143.

- BENEŠ, Zdeněk, *Jeden ze zapomenutých – Bohdan Chudoba*, Proglas X, 1999, č. 10, s. 24–29.
- BENEŠ, Zdeněk, *Porozumět nebo poznávat? Skica k jednomu rysu české historiografie 20. století*, in: Kristina Kaiserová – Jiří Pešek (ed.), *Viribus unitis. Nedosti bylo Jana Křena. Janu Křenovi k pětasedmdesátinám*, Ústí nad Labem 2005, s. 15–28.
- BENEŠ, Zdeněk, *Šest zastavení nad stránkami Milníků dějin Josefa Šusty*, in: Josef Šusta, *Úvahy o všeobecných dějinách* (doslov), Praha 1999, s. 317–328.
- BENEŠ, Zdeněk, *Zdeněk Kalista a česká rozumějící historiografie*, in: Zdeněk Kalista, *Cesty historikova myšlení*, s. 5–19.
- BENEŠ, Zdeněk, *Zdeněk Kalista v kontextu rozumějící historiografie*, in: *Zdeněk Kalista a kulturní historie. Z Českého ráje a Podkrkonoší*, supplementum 6, Semily 2000, s. 13–24.
- BENEŠ, Zdeněk, *Zdeněk Kalista. Pokus o duchovní portrét*, Historický obzor IX, 1992, s. 270–272.
- BERLIN, Isaiah, *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, London 1980.
- BERNHEIM, Ernst, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, Leipzig 1903.
- BLANKE, Horst Walter, (Hrsg.), *Historie und Historik. 200 Jahre Johann Gustav Droysen. Festschrift für Jörn Rüsen zum 70. Geburtstag*, Köln–Weimar–Wien 2009.
- BLOCH, Marc, *Králové divotvůrci*, Praha 2004.
- BLOCH, Marc, *Obrana historie*, Praha 1967.
- BLÜMLOVÁ, Dagmar, *Teskný historik Ladislav Hofman*, České Budějovice 2005.
- BOAS, George, *The History of Ideas. An Introduction*, New York 1969.
- BÖDEKER, Hans Erich, *Begriffsgeschichte als Theoriegeschichte – Theoriegeschichte als Begriffsgeschichte. Ein Versuch*, in: Rita Casale – Daniel Tröhler – Jürgen Oelkers (Hrsg.), *Methoden und Kontexte. Historiographische Probleme der Bildungsforschung*, Göttingen 2006, s. 91–119.
- BOOMS, Hans, *Gesellschaftsordnung und Überlieferungsbildung. Probleme archivarischer Quellenbewertung*, Der Archivar 25, 1972, H. 1, s. 23–28.

- BOOMS, Hans, *Gesellschaftsordnung und Überlieferungsbildung. Zur Problematik archivarischer Quellenbewertung*, *Archivalische Zeitschrift* 68, 1972, s. 3–40.
- BOUCHER, David, *Texts in Context. Revisionist Methods for Studying the History of Ideas*, Boston–Lancaster 1985.
- BRAUDEL, Fernand, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme. XVe–XVIIIe siècle*, 3 vol., Paris 1979.
- BRAUDEL, Fernand, *La méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II.*, Paris 1949.
- BROWN, Richard, *Macro-Appraisal Theory and the Context of the Public Records Creator*, *Archivaria* 40, Fall 1995, s. 121–172.
- BROWN, Robert E., *Carl Becker on History and The American Revolution*, East Lansing, Michigan 1970.
- BURCKHARDT, Jacob, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Bd. 1–2, Leipzig 1908.
- BURCKHARDT, Jacob, *Griechische Kulturgeschichte*, Bd. 1–3, Berlin–Stuttgart 1898–1900.
- BURCKHARDT, Jacob, *Kultura renaissanční doby v Itálii*, sv. 1–2, Praha 1912.
- BURCKHARDT, Jacob, *Úvahy o světových dějinách*, Praha 1971.
- BURCKHARDT, Jacob, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Stuttgart 1978.
- BURGIÈRE, André, *La notion de „mentalité“ chez Marc Bloch et Lucien Febvre. Deux conceptions, deux filiations*, *Revue de synthèse* 104, juillet–décembre 1983, n°111–112, s. 333–348.
- BURGUIÈRE, André (sous la dir.), *Dictionnaire des sciences historiques*, Paris 1986.
- BURKE, Peter, *Co je kulturní historie?*, Praha 2011.
- BURKE, Peter, *Francouzská revoluce v dějepisectví*, Praha 2004.
- BURKE, Peter, *Variety kulturních dějin* Brno 2006.
- BURKE, Peter, *Vico*, Oxford–New York 1985.
- BURNS, Robert M. (ed.), *Historiography. Critical Concepts in Historical Studies*, vol. III. (*Ideas*), London–New York 2006.
- BÜTIKOFER, Niklaus, *Bewertung als Priorisierung*, *Arbido* 10, 1995, č. 11, s. 14–16.

- CAPONIGRI, A. Robert, *Time and Idea. Theory of History in Giambattista Vico*, Notre Dame–London 1968.
- CASALE, Rita – TRÖHLER, Daniel – OELKERS, Jürgen (Hrsg.), *Methoden und Kontexte. Historiographische Probleme der Bildungsforschung*, Göttingen 2006.
- CLARK, Jr., Robert T., *Herder, Cesarotti and Vico*, *Studies in Philology* 44, October 1947, No. 4, s. 645–671.
- COLLINGWOOD, Robin G., *The Idea of History*, Oxford 1961.
- COLLINI, Stefan – BIDDISS, Michael – HOLLINGER, David A. – SKINNER, Quentin – POCOCK, J. G. A. – KUKLICK, Bruce – HUNTER, Michael, *What is Intellectual History*, *History Today* 35, October 1985, Issue 10, s. 46–54.
- COMPTE rendu du Ve Congrès international des sciences historiques, DES MAREZ, Guillaume – GANSHOF, François-L. (ed.), Bruxelles, 1923.
- COOK, Terry, *Building an Archives: Appraisal Theory for Architectural Records*, *American Archivist* 59, Spring 1996, s. 136–143.
- COOK, Terry, *Fashionable Nonsense or Professional Rebirth: Postmodernism and the Practice of Archives*, *Archivaria* 51, Spring 2001, s. 14–35.
- COOK, Terry, *From Information to Knowledge. An Intellectual Paradigm for Archives*, *Archivaria* 19, Winter 1984–1985, s. 28–49.
- COOK, Terry, *Macroappraisal in Theory and Practice: Origins, Characteristics, and Implementation in Canada, 1950–2000*, *Archival Science* 5, 2005, s. 101–161.
- COOK, Terry, *What is Past is Prologue: A History of Archival Ideas Since 1898, and the Future Paradigm Shift*, *Archivaria* 43, Spring 1997, s. 17–63.
- CORBIN, Alain, *Na stopě neznámému. Znovunalezený svět Louise-Françoise Pinagota 1798–1876*, Praha 2006.
- CORBIN, Alain, *Narcis a miazma. Pach a společenské představy 18. a 19. století*, Praha 2004.
- CORBIN, Alain, *Vesnice kanibalů*, Praha 2011.
- CORNELIßEN, Christoph (Hrsg.), *Geschichtswissenschaften. Eine Einführung*, Frankfurt am Main 2004.
- COUTURE, Carol, *L'évaluation des archives*, *Archives* 28, 1996–1997, num. 1, s. 3–31.
- CROCE, Benedetto, *The Philosophy of Giambattista Vico*, London 1913.

- CROCE, Benedetto, *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie*, Tübingen 1915.
- ČINÁTL, Kamil, *Dějiny a vyprávění. Palackého dějiny jako zdroj historického obraznosti národa*, Praha 2011.
- ČTVRTNÍK, Mikuláš, *Geistesgeschichte in den tschechischen Ländern. Zdeněk Kalista und die Duchové dějiny*, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 63, 2011, Num. 1, s. 61–87.
- ČTVRTNÍK, Mikuláš, *Geschichte der Geschichtswissenschaft: Der tschechische Historiker Zdeněk Kalista und die Tradition der deutschen Geistesgeschichte*, Diplomica Verlag, Hamburg 2010.
- ČTVRTNÍK, Mikuláš, *Teorie „macroappraisal“ v pojetí Terryho Cooka a otázka archivního hodnocení*, *Archivní časopis* 59, 2009, č. 4, s. 314–336.
- ČTVRTNÍK, Mikuláš, *Zdeněk Kalista a tradice německých Geistesgeschichte*, in: Lucie Storchová – Jan Horský (a kol.), *Paralely, průsečíky, mimoběžky. Teorie, koncepty a pojmy v české a světové historiografii 20. století*, Ústí nad Labem 2009, s. 155–188.
- DANIEL, Ute, *Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter*, Frankfurt am Main 2006.
- DANTO, Arthur C., *Analytical Philosophy of History*, Cambridge 1965.
- DARNTON, Robert, *Intellectual and Cultural History*, in: Michael Kammen (ed.), *The Past before Us*, Ithaca–London 1980, s. 327–354.
- DAVIS, Natalie Zemon, *The Return of Martin Guerre*, Cambridge 1983.
- DEINES, Stefan – JAEGER, Stephan – NÜNNING, Ansgar, *Historisierte Subjekte – Subjektivierte Historie. Zur Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit von Geschichte*, Berlin–New York 2003.
- DELACROIX, Christian – DOSSE, François – GARCIA, Patrick, *Histoire et historiens en France depuis 1945*, Paris 2003.
- DELUMEAU Jean, *Strach na západě ve 14.–18. století. Obležená obec, I., II.*, Praha 1997 a 1999.
- DICTIONARY of the History of Ideas. Studies of selected pivotal ideas*, Philip P. Wiener (ed.), 5 sv., New York 1973–1974.
- DILTHEY, Wilhelm, *Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens, I. Hälfte. Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Leipzig–Berlin 1924.

- DILTHEY, Wilhelm, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Leipzig–Berlin 1933.
- DILTHEY, Wilhelm, *Gesammelte Schriften*, Bd. V, Göttingen 1990.
- DIPPER, Christof, *Kommentar*, in: Lutz Raphael – Heinz-Elmar Tenorth, (Hrsg.), *Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit*, München 2006, s. 153–159.
- DISERTACE pražské university 1882–1953 I.*, sest. Marie Tulachová, Praha 1965.
- DROYSEN, Johann Gustav, *Erhebung der Geschichte zum Rang einer Wissenschaft*, in: Týž, *Historik*, hrsg. von Peter Leyh, Stuttgart 1977, s. 451–469.
- DROYSEN, Johann Gustav, *Grundriss der Historik in der letzten gedruckten Fassung 1882*, in: Týž, *Historik*, Stuttgart 1977, s. 413–450.
- DROYSEN, Johann Gustav, *Historik*, Peter Leyh (Hrsg.), Stuttgart 1977.
- DROYSEN, Johann Gustav, *Kunst und Methode*, in: Týž, *Historik*, Stuttgart 1977, s. 480–488.
- DROYSEN, Johann Gustav, *Natur und Geschichte*, in: Týž, *Historik*, Stuttgart 1977, s. 470–479.
- DROYSEN, Johann Gustav, *Texte zur Geschichtstheorie*, hrsg. von Günther Birtsch und Jörn Rüsen, Göttingen 1972.
- DUBY, Georges, *L'histoire des mentalités*, in: *L'histoire et ses méthodes. Encyclopédie de La Pléiade*, Paris 1961, s. 937–966.
- DUFFY, Andrew, *Sink or Swim*, The Ottawa Citizen, 22.7.2007.
- DUCHARME, Daniel, *La macro-évaluation des archives: l'expérience canadienne*, Archives 33, 2001–2002, num. 3 et 4, s. 45–65.
- DVOŘÁK, Max, *Das Rätsel der Kunst der Brüder van Eyck*, München 1925.
- DVOŘÁK, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Kunstgeschichte*, München 1929.
- DVOŘÁK, Max, *Geschichte der italienischen Kunst*, Bd. I., II., München 1927, 1928.
- DVOŘÁK, Max, *Italské umění od renesance k baroku*, Praha 1946.
- DVOŘÁK, Max, *Kunstgeschichte als Geistesgeschichte*, München 1924.
- DVOŘÁK, Max, *Listy o životě a umění. Dopisy Jaroslavu Gollovi, Josefu Pekařovi a Josefu Šustovi*, Praha 1943.
- DVOŘÁK, Max, *Über die dringendsten Methodischen Erfordernisse der Erziehung zur kunstgeschichtlichen Forschung*, Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte 27, 1974, s. 7–19. Česky publikováno jako: DVOŘÁK, Max, *O*

nejnaléhavějších metodických problémech ve výchově k uměleckohistorickému bádání, in: Max Dvořák, *Umění jako projev ducha*, Praha 1936, s. 187–205.

DVOŘÁK, Max, *Umění jako projev ducha*, Praha 1936.

EVANS, Richard J., *Fakten und Fiktionen. Über die Grundlagen historischer Erkenntnis*, Frankfurt–New York 1998.

EVANS, Robert H. (rec.), *Arthur O. Lovejoy and the Quest for Intelligibility by Daniel J. Wilson*, Transactions of the Charles S. Peirce Society 17, Summer 1981, Num. 3, s. 284–289.

FARGE, Arlette, *Le goût de l'archive*, Paris 1989.

FARGE, Arlette, *The Allure of the Archives*, New Haven 2013.

FEBVRE, Lucien, *A propos d'une étude de psychologie historique*, Revue de synthèse historique 27, Décembre 1913, n° 81, s. 272–278.

FEBVRE, Lucien, *Combats pour l'histoire*, Paris 1952.

FEBVRE, Lucien, *Histoire des idées, histoire des sociétés. Une question de climat*, Annales (E.S.C.) I, 1946, No. 2, s. 158–161.

FEBVRE, Lucien, *La sensibilité et l'histoire. Comment reconstituer la vie affective d'autrefois?*, Annales d'histoire sociale 3, 1941, n° 1–2, s. 5–20.

FEBVRE, Lucien, *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, Paris 1947.

FEBVRE, Lucien, *Psychologie et histoire*, in: *Encyclopédie française, vol. 8 (La vie mentale)*, Lucien Febvre (sous la dir.), Paris 1938.

FEBVRE, Lucien, *Un destin. Martin Luther*, Paris 1968.

FEBVRE, Lucien, *Une vue d'ensemble. Histoire et psychologie*, in: Týž, *Combats pour l'histoire*, Paris 1952.

FEHR, Hans, *Mehr Geistesgeschichte in der Rechtsgeschichte*, Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 5, 1927, s. 1–8.

FERKLOVÁ, Renata, *Pohnutá historie o Zdeňku Kalistovi, varhaníkovi, který ovládal rejstříky dějepisné vědy i poezie a kterého Bůh přes nepřízeň světa obdařil velikým nadáním*, in: Zdeněk Kalista, *Valdštejn. Historie odcizení a snu*, Praha 2002, s. 7–33.

FERKLOVÁ, Renata, *Zdeněk Kalista – Pekařův žák, interpret a polemik, Z Českého ráje a podkrkonoší*, supplementum 1, s. 29–40.

- FINLAY, Robert, *The Refashioning of Martin Guerre*, *American Historical Review* 93, 1988, s. 553–571.
- FROBENIUS, Leo, *Paideuma. Umrisse einer Kultur- und Seelenlehre*, München 1921.
- GADAMER, Hans-Georg, *Pravda a metoda I. Nárýs filosofické hermeneutiky*, Praha 2010.
- GADAMER, Hans-Georg, *Problém dějinného vědomí*, Praha 1994.
- GERBER, Doris, *Analytische Metaphysik der Geschichte. Handlungen, Geschichten und ihre Erklärung*, Berlin 2012.
- GESCHICHTLICHE Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Otto Brunner – Werner Conze – Reinhart Koselleck (Hrsg.), Bd. 1–8, Stuttgart 1972–1997.
- GOERTZ, Hans-Jürgen, *Umgang mit Geschichte. Eine Einführung in die Geschichtstheorie*, Reinbek bei Hamburg 1995.
- GOETZ, Hans-Werner, *Vorstellungsgeschichte. Gesammelte Schriften zu Wahrnehmungen, Deutungen und Vorstellungen im Mittelalter*, Bochum 2007.
- GOLL, Jaroslav, *Dějiny a dějepis*, Athenaeum, prosinec 1888 a leden 1889, s. 73–77 a s. 93–103.
- GOLL, Jaroslav, *Ladislav Hofman. 1876–1903*, ČČH 10, 1904, č. 1, s. 1–14.
- GOMBRICH, Ernst H., *Friedrich Saxl*, in: *Österreichisches Biographisches Lexikon 1815–1950*, Bd. 10, Wien 1994.
- GOMBRICH, Ernst H., *In Search of Cultural History. The Philip Maurice Deneke Lecture 1967*, Oxford 1978.
- GOTHEIN, Eberhard, *Die Aufgaben der Kulturgeschichte*, Leipzig 1889.
- GRAFTON, Anthony, *The History of Ideas: Precept and Practice, 1950–2000 and Beyond*, *Journal of the History of Ideas* 67, January 2006, Num 1., s. 1–32.
- GREENE, John C., *Objectives and Methods in Intellectual History*, *The Mississippi Valley Historical Review* 44, June 1957, Num. 1, s. 58–74.
- GRONDIN, Jean, *Úvod do hermeneutiky*, Praha 1997.
- GRUNDBEGRIFFE der europäischen Geistesgeschichte*, 10 Bde., Wien 2009.
- GRUNDSÄTZE der Wertermittlung für die Aufbewahrung und Kassation von Schriftgut der sozialistischen Epoche in der DDR*, Potsdam 1965.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich (Hrsg.), *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachhistorie*, Frankfurt am Main 1985.

- HAAS, Stefan, *Historische Kulturforschung in Deutschland 1880–1930. Geschichtswissenschaft zwischen Synthese und Pluralität*, Köln–Weimar–Wien 1994.
- HAASE, Carl, *Studien zum Kassationsproblem*, *Der Archivar* 28, 1975, H. 4, s. 405–418; *Der Archivar* 29, 1976, H. 1, s. 65–76; *Der Archivar* 29, 1976, H. 2, s. 183–196.
- HACKEL, Christiane, *Die Bedeutung August Boeckhs für den Geschichtstheoretiker Johann Gustav Droysen*, Würzburg 2006.
- HANDBUCH der Kulturwissenschaften*, Bd. 1–3: Bd. 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe, Friedrich Jaeger – Burkhard Liebsch (Hrsg.); Bd. 2: Paradigmen und Disziplinen, Friedrich Jaeger – Jürgen Straub (Hrsg.); Bd. 3: Themen und Tendenzen, Friedrich Jaeger – Jörn Rüsen (Hrsg.), Stuttgart 2004.
- HANZAL, Josef, *Cesty české historiografie 1945–1989*, Praha 1999.
- HANZAL, Josef, *Proměny české historiografie 1945–1989/I.*, in: *VII. sjezd českých historiků*. Praha 24.–26. září 1993, Praha 1994, s. 23–30.
- HARDTWIG, Wolfgang – WEHLER, Hans-Ulrich (Hrsg.), *Kulturgeschichte Heute*, Göttingen 1996.
- HARDTWIG, Wolfgang, *Geschichtskultur und Wissenschaft*, München 1990.
- HAUSENSTEIN, Wilhelm, *Vom Geist des Barock*, München 1920.
- HAVELKA, Miloš (rec.), *František Kutnar, Jaroslav Marek, Přehledné dějiny českého a slovenského dějepisectví*, *Dějiny – teorie – kritika* 2, 2009, s. 380–387.
- HAVELKA, Miloš, *Budování heterogenní jednoty. Aneb k některým problémům antologie jako žánru*, *Svět literatury* 18, 2008, č. 38, s. 5–13.
- HAVELKA, Miloš, *Dějiny a smysl*, Praha 2001.
- HERDER, Johann Gottfried, *Vývoj lidskosti*, Praha 1941.
- HERDER, Johann Gotfried, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, in: *Herders Werke in fünf Bänden*, Bd. 2, Weimar 1957, s. 279–378.
- HERDER, Johann Gotfried, *Herders Werke in fünf Bänden*, Bd. 1–5, Weimar 1957.
- HERDER, Johann Gottfried, *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt–Leipzig 1799.
- HERZOG, Reinhart – KOSELLECK Reinhart (Hrsg.), *Epochenschwelle und Epochenbewusstsein*, München 1987.

- HIGHAM, John, *American Intellectual History. A Critical Appraisal*, *American Quarterly* 13, Summer 1961, Num. 2, část 2 (Supplement), s. 219–233.
- HIGHAM, John, *Intellectual History and Its Neighbors*, *Journal of the History of Ideas* 15, June 1954, Num. 3, s. 339–347.
- HIGHAM, John, *The Rise of American Intellectual History*, *The American Historical Review* 56, April 1951, Num. 3, s. 453–471.
- HISTORISCHES Wörterbuch der Philosophie*, Joachim Ritter – Karlfried Gründer – Gottfried Gabriel (Hrsg.), Bd. 1–12, Basel 1971–2005.
- HOFFMANN, Arnd, *Zufall und Kontingenz in der Geschichtstheorie. Mit zwei Studien zu Theorie und Praxis der Sozialgeschichte*, Frankfurt am Main 2005.
- HOFMAN, Ladislav K., *L. K. Hofmana Sebrané spisy*, sv. 1–2, Praha 1904–1905.
- HOFMAN, Ladislav K., *O organizaci historického studia na vysokých školách v Paříži*, ČČH 8, 1902, č. 3, s. 284–303.
- HOJDA, Zdeněk, *Kulturní dějiny u Zdeňka Kalisty a dnes*, in: *Zdeněk Kalista a kulturní historie. Z Českého ráje a podkrkonoší*, supplementum 6, s. 25–32.
- HOLBORN, Hajo, *The History of Ideas*, *The American Historical Review* 73, February 1968, Num. 3, s. 683–695.
- HOLLINGER, David A., *American Intellectual History, 1907–2007*, *OAH Magazine of History* 21, April 2007, Issue 2, s. 14–17.
- HORSKÝ, Jan (ed.), *Kulturní a sociální skutečnost v dějepisném myšlení. Příspěvky k dějinám českého dějepisectví doby Gollovy školy*, Ústí nad Labem 1999.
- HORSKÝ, Jan, *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním*, Praha 2009.
- HORSKÝ, Jan, *Zdeněk Kalista, Cesty historikova myšlení*, *Dějiny – teorie – kritika* 2, 2004, s. 352–359.
- HOWELL, Martha – PREVENIER, Walter, *Werkstatt des Historikers. Eine Einführung in die historischen Methoden*, Köln 2004, s. 183–188.
- HÜBINGER, Gangolf, *Geistesgeschichte*, in: Stefan Jordan (Hrsg.), *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe*, Stuttgart 2002, s. 101–104.
- HUIZINGA, Johan, *Podzim středověku*, Jinočany 1999.
- HUIZINGA, Johan, *Über eine Definition des Begriffs Geschichte*, in: Týž, *Wege der Kulturgeschichte. Studien*, München 1930, s. 78–88.
- HUIZINGA, Johan, *Wege der Kulturgeschichte. Studien*, München 1930.

- CHADRABA, Rudolf, *K dnešnímu významu některých kategorií Dvořákovy metody*, Umění 9, 1961, č. 6, s. 608–612.
- CHADRABA, Rudolf, *K stému výročí narození Maxe Dvořáka*, Umění 25, 1975, č. 1, s. 57–58.
- CHADRABA, Rudolf, *K výročí úmrtí Maxe Dvořáka*, Umění 9, 1961, č. 3, s. 312–313.
- CHADRABA, Rudolf, *Max Dvořák a vídeňská škola dějin umění*, in: Kolektiv autorů, *Kapitoly z českého dějepisu umění II*, Praha 1987, s. 9–70.
- CHADRABA, Rudolf, *Tradice a významovost v umění středověku I, II. K jubileu Maxe Dvořáka*, Umění 23, 1975, č. 2, s. 97–109 a č. 5, s. 397–417.
- CHALOUPECKÝ, Václav, *Přítomnost učitelkou minulosti*, in: *První sjezd československých historiků 1937. Přednášky a debaty*, Praha 1938, s. 33–42.
- CHARTIER, Roger, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Paris 1998.
- CHARTIER, Roger, *Geistesgeschichte oder histoire des mentalités?*, in: Dominick LaCapra – Steven L. Kaplan (Hrsg.), *Geschichte denken. Neubestimmungen und Perspektiven moderner europäischer Geistesgeschichte*, Frankfurt am Main 1988, s. 11–44.
- CHARTIER, Roger, *Histoire intellectuelle et histoire des mentalités. Trajectoires et questions*, Revue de synthèse 104, juillet–décembre 1983, n°111–112, s. 277–307.
- CHARTIER, Roger, *Histoire intellectuelle et histoire des mentalités*, in: Dominick LaCapra – Steven L. Kaplan, (ed.), *Modern European Intellectual History. Reappraisals and New Perspectives*, Ithaca–London 1982, s. 13–46.
- CHARTIER, Roger, *Histoire intellectuelle et histoire des mentalités*, in: Roger Chartier, *Au bord de la falaise*, Paris 1998, s. 27–67.
- CHARTIER, Roger, *Na okraji útesu*, Červený Kostelec 2010.
- IRA, Jaroslav, *Dějiny politických pojmů: nové roviny, nové přístupy a nové otázky*, Dějiny – teorie – kritika 2, 2004, s. 213–236.
- JAEGER, Friedrich, *Epochen als Sinnkonzepte historischer Entwicklung und die Kategorie der Neuzeit*, in: Jörn Rüsen (Hrsg.), *Zeit deuten. Perspektiven – Epochen – Paradigmen*, Bielefeld 2003, s. 313–354.
- JAEGER, Friedrich – RÜSEN, Jörn, *Geschichte des Historismus*, München 1992.

- JARAUSCH, Konrad H. – RÜSEN, Jörn – SCHLEIER, Hans (Hrsg.), *Geschichtswissenschaft vor 2000. Perspektiven der Historiographiegeschichte, Geschichtstheorie, Sozial- und Kulturgeschichte. Festschrift für Georg G. Iggers zum 65. Geburtstag (Beiträge zur Geschichtskultur, Bd. 5)*, Hagen 1991.
- JENKINSON, Hilary, *A Manual of Archival Administration*, Oxford 1922.
- JENSEN, Uffa, *Neue Subjektivität. Subjektkulturen und Selbstverhältnisse. Tagungsbericht. 30.11.2007–01.12.2007*, Göttingen, H-Soz-u-Kult, 21.02.2008.
- JIROUŠEK, Bohumil a kol., *Proměny diskursu české marxistické historiografie. Kapitoly z historiografie 20. století*, České Budějovice 2008.
- JIROUŠEK, Bohumil – BLÜML, Josef – BLÜMLOVÁ, Dagmar (ed.), *Jaroslav Goll a jeho žáci*, České Budějovice 2005.
- JIROUŠEK, Bohumil, *Historik Jaroslav Charvát v systému vědy a moci*, Praha 2011.
- JOBS, Sebastian – LÜDTKE, Alf (ed.), *Unsettling History. Archiving and Narrating in Historiography*, Frankfurt am Main 2010.
- JORDAN, Stefan, *Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft*, Paderborn–München–Wien–Zürich 2009.
- Joseph MALI, *Mythistory. The Making of a Modern Historiography*, Chicago 2003.
- Joseph MALI, *The Legacy of Vico in Modern Cultural History: From Jules Michelet to Isaiah Berlin*, Cambridge 2012.
- JOURNÉE „Histoire des sciences et mentalités“, Revue de synthèse 104, juillet–décembre 1983, n°111–112.
- JOYCE, Patrick – KELLY, Catriona, *History and Post-Modernism*, Past and Present 133, November 2011, s. 204–213.
- KÁBOVÁ, Hana – ČTVRTNÍK, Mikuláš (ed.), *Bylo nebylo. Studie k dějinám dějepisectví, vzdělanosti a didaktice dějepisu*, Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis LII, Praha 2012.
- KAEGI, Werner, *Jacob Burckhardt*, Bd. 1–7, Basel–Stuttgart 1947–1972.
- KAHLENBERG, Friedrich P., *Aufgaben und Probleme der Zusammenarbeit von Archiven verschiedener Verwaltungsstufen und Dokumentationsbereichen in Bewertungsfragen*, Der Archivar 25, 1972, H. 1, s. 57–70.
- KALISTA, Zdeněk, *Blahoslavená Zdislava z Lemberka*, Praha 1991.
- KALISTA, Zdeněk, *Blahoslavená Zdislava*, Olomouc 1941.

- KALISTA, Zdeněk, *Bohuslav Balbín*, Brno 1947.
- KALISTA, Zdeněk, *Cesta po českých hradech a zámcích aneb Mezi tím, co je, a tím, co není*, Praha a Litomyšl 2003.
- KALISTA, Zdeněk, *Cesty historikova myšlení*, Praha 2002.
- KALISTA, Zdeněk, *Ctihodná Marie Elekta Ježíšova*, Kostelní Vydří 1992.
- KALISTA, Zdeněk, *Časopis pro dějiny duchové*, Souvislosti 16, 2005, č. 1, s. 121–124.
- KALISTA, Zdeněk, *Česká barokní gotika a její žďárské ohnisko*, Brno 1970.
- KALISTA, Zdeněk, *České baroko*, Praha 1940.
- KALISTA, Zdeněk, *Český barok u Josefa Pekaře*, in: Rudolf Holinka (ed.), *O Josefu Pekařovi. Příspěvky k životopisu a dílu*, Praha 1937, s. 153–198.
- KALISTA, Zdeněk, *Itálie a česká barokní literatura*, eSamizdat 2004 (II), s. 211–233.
- KALISTA, Zdeněk, *Josef Pekař*, Praha 1994.
- KALISTA, Zdeněk, *Karel IV. a Itálie*, Praha 2004.
- KALISTA, Zdeněk, *Karel IV. Jeho duchovní tvář*, Praha 1971.
- KALISTA, Zdeněk, *Karel Teige a historie*, Souvislosti 1, 2005, dostupné na webu: <http://www.souvislosti.cz/clanek.php?id=252>.
- KALISTA, Zdeněk, *Mládí Humprechta Jana Černína z Chudenic. Zrození barokního kavalíra*, Praha 1932.
- KALISTA, Zdeněk, *Po proudu života*, sv. 1–2, Brno 1996–1997.
- KALISTA, Zdeněk, *Tvář baroka*, Praha 1990.
- KALISTA, Zdeněk, *Valdštejn. Historie odcizení a snu*, Praha 2002.
- KAMMEN, Michael (ed.), *The Past before Us*, Ithaca–London 1980.
- KANT, Immanuel, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: Týž, *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*, Leipzig 1922, s. 3–20.
- KANT, Immanuel, *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*, Leipzig 1922.
- KANT, Immanuel, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, in: Týž, *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*, Leipzig 1922, s. 47–64.

- KANTZENBACH, Friedrich W., *Aktion und Reaktion. Katholizismus der Gegenwart evangelisch gesehen*, Stuttgart 1978.
- KANTZENBACH, Friedrich W., *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg 1967.
- KANTZENBACH, Friedrich W., *Christentum in der Gesellschaft*, Bd. 1–2, Hamburg 1975–1976.
- KANTZENBACH, Friedrich W., *Johann Gottfried Herder in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg 1970.
- KANTZENBACH, Friedrich W., *Martin Luther und die Anfänge der Reformation*, Gütersloh 1965.
- KANTZENBACH, Friedrich W., *Programme der Theologie. Denker, Schulen, Wirkungen. Von Schleiermacher bis Moltmann*, München 1978.
- KAPITOLY z českého dějepisú umění II, kolektiv autorů, Praha 1987.
- KELLEY, Donald R., *History of Ideas* (heslo), in: *New Dictionary of the History of Ideas*, vol. 3, New York 2005, s. 1082–1083.
- KELLEY, Donald R., *The Descent of Ideas. The History of Intellectual History*, Burlington 2002.
- KELLEY, Donald R., *What is Happening to the History of Ideas*, *Journal of the History of Ideas* 51, Jan.–Mar. 1990, Num. 1, s. 3–25.
- KESSEL, Martina, *Mentalitätengeschichte*, in: Christoph Cornelißen, (Hrsg.), *Geschichtswissenschaften. Eine Einführung*, Frankfurt am Main 2004, s. 235–246.
- KIEßLING, Friedrich, *Rezension zu: Raphael, Lutz; Tenorth, Heinz-Elmar* (Hrsg.), *Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit. Beiträge für eine erneuerte Geistesgeschichte. München 2006*, H-Soz-u-Kult, 03.08.2006, dostupné na webu: <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2006-3-083>.
- KLEIN, Holger, *Geistesgeschichte*, dostupné na webu: http://www.flsh.unilim.fr/ditl/Fahey/GEISTESGESCHICHTE_n.html.
- KLIPPEL, Diethelm – HENZE, Martina – KESPER-BIERMANN, Sylvia, *Die Umsetzung strafrechtlicher Ordnungsvorstellungen im Deutschland des 19. Jahrhunderts*, in: Lutz Raphael – Heinz-Elmar Tenorth (Hrsg.), *Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit*, München 2006, s. 371–394.

- KOCKA, Jürgen – NIPPERDEY, Thomas (Hrsg.), *Theorie und Erzählung in der Geschichte (Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik, Bd. 3)*, s. 85–118.
- KOSELLECK, Reinhart – MOMMSEN, Wolfgang J. – RÜSEN, Jörn (Hrsg.), *Objektivität und Parteilichkeit (Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik, Bd. 1)*, München 1977.
- KOSELLECK, Reinhart – LUTZ, Heinrich – RÜSEN, Jörn (Hrsg.), *Formen der Geschichtsschreibung (Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik, Bd. 4)*, München 1982.
- KOSELLECK, Reinhart, *Fragen zu den Formen der Geschichtsschreibung*, in: Reinhart Koselleck – Heinrich Lutz – Jörn Rüsen (Hrsg.), *Formen der Geschichtsschreibung (Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik, Bd. 4)*, München 1982, s. 9–13.
- KOTRBA, Viktor, *Max Dvořák a ochrana památek v českých zemích*, *Umění* 9, 1961, č. 6, s. 625–640.
- KOTRBA, Viktor, *Max Dvořák a zápas o novou ideu památkové péče v Čechách. Listy Maxe Dvořáka Kamilu Hilbertovi z let 1907 až 1919*, *Umění* 11, 1963, č. 4, s. 268–283.
- KOWALCZUK, Ilko-Sascha (Hrsg.), *Paradigmen deutscher Geschichtswissenschaft. Ringvorlesung an der Humboldt-Universität zu Berlin*, Berlin 1994.
- KRÁSA, Josef, *Erwin Panofsky a jeho uměleckohistorická metoda*, in: Erwin Panofsky, *Význam ve výtvarném umění (doslov)*, Praha 1981, s. 329–339.
- KRETZSCHMAR, Robert (Hrsg.), *Methoden und Ergebnisse archivübergreifender Bewertung*, Frankfurt am Main 2002.
- KRETZSCHMAR, Robert, *Archival Appraisal in Germany: A Decade of Theory, Strategies, and Practices*, *Archival Science* 5, 2005, s. 219–238.
- KRETZSCHMAR, Robert, *Komprimierter Pluralismus. Methodische Ansätze zur Informationsverdichtung und Integration verschiedener Perspektiven in der archivischen Überlieferungsbildung* (Přednáška na 46. Deutscher Historikertag v roce 2006), dostupné na webu: http://www.archiv.net/pdf/ht2006/Kretzschmar_Konstanz.htm.
- KROLL, Frank-Lothar (Hrsg.), *Neue Wege der Ideengeschichte*, Paderborn–München 1996.

- KROLL, Frank-Lothar, *Das geistige Preußen. Zur Ideengeschichte eines Staates*, Paderborn–München–Wien–Zürich 2001.
- KROLL, Frank-Lothar, *Geschichtswissenschaft in politischer Absicht. Hans-Joachim Schoeps und Preußen*, Berlin 2010.
- KUČERA, Martin, *Tázání po dějinném*, Praha 2012.
- KUTNAR, František – MAREK, Jaroslav, *Přehledné dějiny českého a slovenského dějepisectví*, Praha 1997.
- KUTNAR, František – WERSTADT, Jaroslav, *Odkaz a úkol. Dva projevy k naší dnešní obci historické*, Praha 1946.
- KUTNAR, František, *K otázce struktury historického faktu*, Filosofický časopis 17, 1969, s. 28–32.
- KUTNAR, František, *Myšlenkový profil historika Zdeňka Kalisty*, Labores musei in Benátky nad Jizerou VI/3–4, 1970, s. 53–66.
- KUTNAR, František, *Obrozenecký nacionalismus*, Praha 1940.
- KUTNAR, František, *Sociálně myšlenková tvářnost obrozeneckého lidu. Trojí pohled na český obrozenecký lid jako příspěvek k jeho duchovním dějinám*, Praha 1948.
- KYBAL, Vlastimil, *Francouzská metoda historická*, Novina. List duševní kultury české I, 1908, s. 6–10, 35–40, 69–72, 142–146, 169–171, 199–202, 227–236, 267–271, 289–293.
- LACAPRA, Dominick – KAPLAN, Steven L. (ed.), *Modern European Intellectual History. Reappraisals and New Perspectives*, Ithaca–London 1982.
- LACAPRA, Dominick – KAPLAN, Steven L. (Hrsg.), *Geschichte denken. Neubestimmungen und Perspektiven moderner europäischer Geistesgeschichte*, Frankfurt am Main 1988.
- LANGHE, Thorsten, *Die Bedeutung der neuen Vertragstheorie für die Neoliberale Wende*, in: Lutz Raphael – Heinz-Elmar Tenorth (Hrsg.), *Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit*, München 2006, s. 173–191.
- LANGLOIS, Victor – SEIGNOBOS, Charles, *Introduction aux études historiques*, Paris 1898.
- LE GOFF, Jacques – NORA, Pierre (sous la dir.), *Faire de l'histoire*, vol. 1–3, Paris 1976–1978.
- LE GOFF, Jacques (sous la dir.), *La nouvelle histoire*, Paris 1988.

- LE GOFF, Jacques, *Histoire des sciences et histoire des mentalités*, Revue de synthèse 104, juillet–décembre 1983, n°111–112, s. 407–414.
- LE GOFF, Jacques, *Les mentalités. Une histoire ambiguë*, in: Jacques Le Goff – Pierre Nora (ed.), *Faire de l'histoire, III (Nouveaux objets)*, Paris 1976, s. 76–94.
- LEINKAUF, Thomas (Hrsg.), *Die Deutung der Neuzeit als Muster von Geistes- und Kulturgeschichte*, Hamburg 2003.
- LEMAY, Yvon – BOUCHER, Marie-Pierre, *Emoce aneb skrytá tvář archivu. 6. sympozium mezioborové skupiny archivního výzkumu (GIRA)*, Mikuláš ČTVRTNÍK (ed.), Archivní časopis 64, 2014, č. 2, s. 204–220.
- LERSCH, Philipp, *Lebensphilosophie der Gegenwart*, Berlin 1932.
- LINGELBACH, Gabriele, *Charles Austin Beard, James Harvey Robinson*, in: Lutz Raphael (Hrsg.), *Klassiker der Geschichtswissenschaft*, München 2006, s. 212–231.
- LOEWENBERG, Peter, *Emotion und Subjektivität. Desiderata der gegenwärtigen Geschichtswissenschaft aus psychoanalytischer Perspektive*, in: Paul Nolte – Manfred Hettling – Frank-Michael Kuhlemann – Hans-Walter Schmuhl (Hrsg.), *Perspektiven der Gesellschaftsgeschichte*, München 2000, s. 58–78.
- LÖHNEYSEN, Wolfgang von, *Geistesgeschichte und was damit zusammenhängt*, Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 47, 1995, s. 81–89.
- LORENZ, Chris, *Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in die Geschichtstheorie*, Köln–Weimar–Wien 1997.
- LOTTE, Günther, „*The State of the Art*“. *Stand und Perspektiven der „intellectual history*“, in: Frank-Lothar Kroll (Hrsg.), *Neue Wege der Ideengeschichte*, Paderborn–München 1996, s. 27–45.
- LOVEJOY, Arthur O., *Essays in the History of Ideas*, New York 1960.
- LOVEJOY, Arthur O., *Reflections on the History of Ideas*, Journal of the History of Ideas 1, January 1940, Num. 1, s. 3–23.
- LOVEJOY, Arthur O., *Reply to Professor Spitzer*, Journal of the History of Ideas 5, April 1944, No. 2, s. 204–219.
- LOVEJOY, Arthur O., *The Historiography of Ideas*, Proceedings of the American Philosophical Society 78, March 1938, Num. 4, s. 529–543.
- LOVEJOY, Arthur O., *The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas*, Journal of the History of Ideas, 2, 1941, No. 3, s. 257–278.

- LOVEJOY, Arthur O., *The Study of the History of Ideas*, in: Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Introduction), Cambridge (Massachusetts), London 1964 (1. vydání 1936), s. 3–23.
- LÖWITH, Karl, *Sämtliche Schriften, Bd. 7 (Jacob Burckhardt)*, Stuttgart 1984.
- LÖWITH, Karl, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1967.
- MACKSAY, Richard, *The History of Ideas at 80*, MLN (Comparative Literature Issue) 117, December 2002, Num. 5., s. 1083–1097.
- MACROAPPRAISAL, *Evolution and Application*, Archival Science 5, December 2005, Num. 2–4, s. 1–402.
- MAREK, Jaroslav – ŠMAHEL, František, *Škola Annales v zrcadle českého dějepisectví*, ČČH 97, 1999, č. 1, s. 1–18.
- MAREK, Jaroslav, *Historie a postmoderna*, ČČH 92, 1994, č. 3, s. 477–495.
- MAREK, Jaroslav, *Kontury soudobého myšlení o dějinách*, ČČH 88, 1990, s. 92–105.
- MAREK, Jaroslav, *Kultura jako téma a problém dějepisectví*, ČČH 90, 1992, č. 4, s. 491–506.
- MAREK, Jaroslav, *O historismu a dějepisectví*, Praha 1992.
- MAREK, Jaroslav, *Pekařovo dílo v proměnách dobového dějepisectví*, in: Eva Kantůrková (ed.), *Pekařovské studie*, Praha 1995, s. 163–178.
- MAS, Sabine – GAGNON-ARGUIN, Louise, *Considérations sur la dimension émotive des documents d'archives dans la pratique archivistique. La perception des archivistes. 6e symposium du Groupe interdisciplinaire de recherche en archivistique (GIRA)*, Archives 42, 2010–2011, Num. 2, s. 53–64.
- MAS, Sabine – KLEIN, Anne, *L'émotion: une nouvelle dimension des archives. Contexte et résumé des exposés du 6 e symposium du GIRA tenu le mercredi 3 novembre 2010 au Palais des Congrès de Montréal*, Archives 42, 2010–2011, Num. 2, s. 5–8.
- MAURER, Michael (Hrsg.), *Aufriß der Historischen Wissenschaften, Bd. 7 (Neue Themen und Methoden der Geschichtswissenschaft)*, Stuttgart 2003.
- MAURER, Michael (Hrsg.), *Aufriß der Historischen Wissenschaften, Bd. 3 (Sektoren)*, Stuttgart 2004.
- MAURER, Michael, *Eberhard Gothein (1853–1923). Leben und Werk zwischen Kulturgeschichte und Nationalökonomie*, Köln–Weimar–Wien 2007.

- MAURER, Michael, *Kulturgeschichte. Eine Einführung*, Köln–Weimar–Wien 2008.
- MEINERT, Hermann, *Die Aktenwertung. Versuch einer methodologischen Zusammenfassung*, Mitteilungsblatt der preussischen Archivverwaltung 1939, s. 103–110.
- MEINERT, Hermann, *Von archivarischer Kunst und Verantwortung*, Der Archivar 9, 1956, H. 4, s. 281–286.
- MENDE, Silke, *Die Formierung der Gründungsgrünen in der Bundesrepublik der siebziger und frühen achtziger Jahre*, La clé de langues, 5. ledna 2009.
- MENDL, Bedřich, *Nové proudy v hospodářském a sociálním dějepise*, in: *Sborník přednášek proslovených na prvním sjezdu čsl. profesorů filosofie, filologie a historie v Praze 3.–7. dubna 1929*, Praha 1929, s. 424–433.
- MERAN, Josef, *Theorien in der Geschichtswissenschaft. Die Diskussion über die Wissenschaftlichkeit der Geschichte*, Göttingen 1985.
- MEYER, Kurt, *Jacob Burckhardt. Ein Portrait*, München 2009.
- MEYER, Thomas, *Vernunft, in Geschichte verstrickt. Die Furie des Verschwindens begreifen: Zum Tod des Münchner Philosophen Stephan Otto*, Süddeutsche Zeitung, 14. června 2010.
- MIKROANALYSEN politischer Praktiken*, Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft, 2009, H. 1.
- MONOD, Gabriel, *La vie et pensée de Jules Michelet, 1798–1852*, Paris 1923.
- MULLER, Samuel – FEITH, Johan Adriaan – FRUIN, Robert, *Anleitung zum Ordnen und Beschreiben von Archiven*, Leipzig–Groningen 1905.
- NAGL-DOCEKAL, Herta, *Die Objektivität der Geschichtswissenschaft*, Wien–München 1982.
- NAGL-DOCEKAL, Herta, *Lze založit filosofii dějin tropologicky? Kritické poznámky k Haydenu Whitovi*, Reflexe 16, 1996, s. 7 (1–12).
- NEIDEN, Susanne zur, *Der homosexuelle Staatsfeind – zur Geschichte einer Idee*, in: Lutz Raphael – Heinz-Elmar Tenorth (Hrsg.), *Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit*, München 2006, s. 395–427.
- NEUMANN, Jaromír, *Dílo Maxe Dvořáka a dnešek*, Umění 9, 1961, č. 6, s. 525–575.
- NEW DICTIONARY of the History of Ideas*, Maryanne Cline Horowitz (ed.), sv. 1–6, New York 2005.

- NIETZSCHE, Friedrich, *Nečasové úvahy*, Londýn–Oxford 1988.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Radostná věda*, Praha 2001.
- NODL, Martin, *Bedřich Mendl a sociální dějiny středověku*, in: Bohumil Jiroušek – Josef Blüml – Dagmar Blümlová (ed.), *Jaroslav Goll a jeho žáci*, České Budějovice 2005, s. 475–501.
- NODL, Martin, *Dějepisectví mezi vědou a politikou. Úvahy o historiografii 19. a 20. století*, Brno 2007.
- NOLTE, Paul – HETTLING, Manfred – KUHLEMANN, Frank-Michael – SCHMUHL, Hans-Walter (Hrsg.), *Perspektiven der Gesellschaftsgeschichte*, München 2000.
- NOVICK, Peter, *That Noble Dream. The „Objectivity Question“ and the American Historical Profession*, Cambridge 1999.
- O JOSEFU Pekařovi. Příspěvky k životopisu a dílu*, ed. Rudolf Holinka, Praha 1937.
- OESTREICH, Gerhard, *Die Fachhistorie und die Anfänge der sozialgeschichtlichen Forschung in Deutschland*, *Historische Zeitschrift* 208, 1969, H. 2, s. 320–363.
- OTTO, Stephan – VIECHTBAUER, Helmut, *Sachkommentar zu Giambattista Vicos Liber metaphysicus*, München 1985.
- OTTO, Stephan (Hrsg.), *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung, Bd. 3. (Renaissance und frühe Neuzeit)*, Stuttgart 1992.
- OTTO, Stephan, *Das Wissen des Ähnlichen. Michel Foucault und die Renaissance*, Frankfurt am Main 1992.
- OTTO, Stephan, *Die Wiederholung und die Bilder. Zur Philosophie des Erinnerungsbewußtseins*, Hamburg 2007.
- OTTO, Stephan, *Giambattista Vico. Grundzüge seiner Philosophie*, Stuttgart–Berlin–Köln 1989.
- OTTO, Stephan, *Materialien zur Theorie der Geistesgeschichte*, München 1979.
- OTTO, Stephan, *Rekonstruktion der Geschichte. Zur Kritik der historischen Vernunft, Teil 1. Historisch-kritische Bestandsaufnahme, Teil 2. Systematische Ausarbeitung*, München 1982 a 1992.
- OTTO, Stephan, *Ungelöste Probleme in Diltheys und Cassirers Renaissance-
deutung. Überlegungen zu den Prämissen und Methoden einer
ideengeschichtlichen Rekonstruktion der frühen Neuzeit*, in: Thomas Leinkauf

- (Hrsg.), *Die Deutung der Neuzeit als Muster von Geistes- und Kulturgeschichte*, Hamburg 2003, s. 21–37.
- OTTOW, Raimund, *Die ‚Cambridge School‘ und die Interaktion politischer Diskurse in England vor der Zeit Elisabeth‘ I. bis zur Revolution*, in: Lutz Raphael – Heinz-Elmar Tenorth (Hrsg.), *Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit*, München 2006, s. 31–69.
- PANOFSKY, Erwin, *Gothic Architecture and Scholasticism*, New York 1958.
- PANOFSKY, Erwin, *Idea. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie*, Leipzig–Berlin 1924.
- PANOFSKY, Erwin, *Meaning in the Visual Arts. Papers in and on Art History*, Garden City–New York 1955.
- PANOFSKY, Erwin, *Studies in Iconology. Humanistic Themes in the Art of the Renaissance*, New York 1972.
- PANOFSKY, Erwin, *The History of Art as a Humanistic Discipline*, in: Týž, *Meaning in the Visual Arts. Papers in and on Art History* (Introduction), Garden City–New York 1955, s. 1–25.
- PANOFSKY, Erwin, *Význam ve výtvarném umění*, Praha 1981.
- PAPE, Jens, *Der Spiegel der Vergangenheit. Geschichtswissenschaft zwischen Relativismus und Realismus*, Frankfurt am Main 2006.
- PATOČKA, Jan, *J. G. Herder a jeho filosofie humanity*, in: Johann Gottfried Herder, *Vývoj lidskosti*, s. 451–463.
- PAVEL, Jakub, *Max Dvořák*, Brno 1971.
- PAVEL, Jakub, *Max Dvořák. Vzpomínka na historika umění a ochránce památek, jehož rod pochází z Javornice na Rychnovsku k stému výročí jeho narození 24. června 1874*, Orlické hory a Podorlicko 6, 1974, s. 177–193.
- PEČÍRKA, Jaromír, *Dr. Max Dvořák*, Roudnice nad Labem 1966.
- PEKAŘ, Josef, *Bílá hora*, in: Týž, *O smyslu českých dějin*, Praha 1990, s. 157–274.
- PEKAŘ, Josef, *Kniha o Kosti. Kus české historie*, sv. 1–2, Praha 1910–1911.
- PEKAŘ, Josef, *O periodizaci českých dějin*, in: Miloš Havelka (ed.), *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*, Praha 1995, s. 730–731.
- PEKAŘ, Josef, *O smyslu českých dějin*, Praha 1990, s. 157–274.
- PEKAŘ, Josef, *Smysl českých dějin*, in: Miloš Havelka (ed.), *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*, Praha 1995, s. 499–560.

- PEKAŘ, Josef, *Spor o individualismus a kolektivismus v dějepisectví*, ČČH 3, 1897, s. 146–160.
- PEKAŘ, Josef, *Žižka a jeho doba*, sv. 1–4, Praha 1927–1933.
- PEŠEK, Jiří a kol., *Napříč kontinentem soudobých dějin*, Praha 2013.
- PEŠKOVÁ, Jaroslava, *Role vědomí v dějinách a jiné eseje*, Praha 1997.
- PETRÁŇ, Josef, *Spor o smysl dějin a dějepisu*, in: Václav Husa, AUC (Philosophica et historica) 5, 1988, s. 29–67.
- PETRUSEK, Miloslav, *Výuka sociologie v čase tání a v čase normalizace (1964–1989). Kapitola o vztahu vědění a moci, vědy a politiky, reality a mýtovtorby*, Sociologický časopis 40, 2004, č. 5, s. 597–607.
- PIRENNE, Henri, *De la méthode comparative en histoire*, in: Guillaume Des Marex – François-L. Ganshof (ed.), *Comptes rendu du Ve Congrès international des sciences historiques*, Bruxelles, 1923, s. 19–32.
- PODÍL Františka Kutnara a agrárního dějepisectví na formování obrazu české minulosti, Z Českého ráje a Podkrkonoší, supplementum 4, Semily 1998.
- POIRRIER, Philippe, *Les enjeux de l'histoire culturelle*, Paris 2004.
- PRVNÍ sjezd československých historiků 1937. *Přednášky a debaty*, Praha 1938.
- RÁKOŠ, Elo, *Metodológia a prax archívneho hodnotenia*, Slovenská archivistika 38, 2003, č. 2, s. 13–26.
- RANKE, Leopold, *Über die Epochen der neueren Geschichte. Vorträge dem Könige Maximilian II. von Bayern im Herbst 1854 zu Berchtesgaden gehalten*, Leipzig 1906.
- RAPHAEL, Lutz – TENORTH, Heinz-Elmar (Hrsg.), *Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit. Beiträge für eine erneuerte Geistesgeschichte*, München 2006.
- RAPHAEL, Lutz (Hrsg.), *Klassiker der Geschichtswissenschaft*, München 2006.
- RAULFF, Ulrich (Hrsg.), *Mentalitäten-Geschichte*, Berlin 1987.
- RAULFF, Ulrich (Hrsg.), *Vom Umschreiben der Geschichte. Neue historische Perspektiven*, Berlin 1986.
- RICKERT, Heinrich, *Die philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen 1920.
- ROBINSON, James H., *Religion*, in: Charles A. Beard (ed.), *Whither Mankind. A Panorama of Modern Civilization*, New York 1928, s. 264–286.

- ROBINSON, James H., *The New History. Essays Illustrating the Modern Historical Outlook*, New York 1912.
- ROGER, Jacques, *Histoire des mentalités. Les questions d'un historien des sciences*, Revue de synthèse 104, juillet–décembre 1983, n°111–112, s. 269–276.
- ROSENBERGER, Ruth – RAPHAEL, Lutz – PLATZ, Johannes, *Psychologische Eignungsdiagnostik in westdeutschen Großunternehmen: Wirkung von Ideen als Neufiguration wissenschaftlicher Konzepte in professionellen Verwendungsfeldern*, in: Lutz Raphael – Heinz-Elmar Tenorth (Hrsg.), *Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit*, München 2006, s. 479–496.
- ROTHACKER, Erich, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Tübingen 1930.
- ROTHACKER, Erich, *Philosophiegeschichte und Geistesgeschichte*, Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 18, 1940, s. 1–25.
- ROUSSEAU, Jean-Yves – COUTURE, Carol et coll., *Les fondements de la discipline archivistique*, Québec 1994.
- RÜSEN, Jörn (Hrsg.), *Historische Objektivität. Aufsätze zur Geschichtstheorie*, Göttingen 1975.
- RÜSEN, Jörn, *Begriffene Geschichte. Genesis und Begründung der Geschichtstheorie J. G. Droysens*, Paderborn 1969.
- RÜSEN, Jörn, *Für eine erneuerte Historik. Studien zur Theorie der Geschichtswissenschaft*, Stuttgart–Bad Cannstatt 1976.
- RÜSEN, Jörn, *Jacob Burckhardt*, in: Hans-Ulrich Wehler (Hrsg.), *Deutsche Historiker*, Bd. 3, Göttingen 1972, s. 5–28.
- RÜSEN, Jörn, *Kann gestern besser werden? Essays zum Bedenken der Geschichte*, Berlin 2003.
- RÜSEN, Jörn, *Kultur macht Sinn. Orientierung zwischen Gestern und Morgen*, Köln–Weimar–Wien 2006.
- ŘEPA, Milan, *Poetika českého dějepisectví*, Brno 2006.
- SALIN, Edgar, *Eberhard Gothein*, in: Hans-Ulrich Wehler (Hrsg.), *Deutsche Historiker*, Bd. 8, Göttingen 1982, s. 40–55.
- SALIN, Edgar, *Jacob Burckhardt und Nietzsche*, Basel 1938.
- SBORNÍK přednášek proslovených na prvním sjezdu čsl. profesorů filosofie, filologie a historie v Praze 3.–7. dubna 1929, Praha 1929.

- SCHÄFER, Dietrich, *Das eigentliche Arbeitsgebiet der Geschichte*, Jena 1888.
- SCHÄFER, Dietrich, *Geschichte und Kulturgeschichte. Eine Erwiderung*, Jena 1891.
- SCHÄFER, Udo, *Vertikale und horizontale Bewertung der Unterlagen der Wasserwirtschaftsverwaltung in Baden-Württemberg*, dostupné na webu: http://www.landesarchiv-bw.de/sixcms/media.php/25/bewertung_wasserwirtschaft.pdf.
- SCHELLENBERG, Theodore R., *Modern Archives. Principles and Techniques*, Chicago 1956.
- SCHELLENBERG, Theodore R., *The Appraisal of Modern Records*, Bulletins of the National Archives, Num. 8, October 1956.
- SCHMIDT, Monika, *Bezirksleitung Berlin der SED, Bezirksparteiarchiv – Personenakten (úvod k inventáři)*.
- SCHNEPF, Robert, *Geschichte erklären. Grundprobleme und Grundbegriffe*, Göttingen 2011.
- SCHOELL-GLASS, Charlotte, *Saxl, Fritz* (slovníkové heslo), in: *Neue Deutsche Biographie*, Berlin 2005, s. 480–481.
- SCHOEPS, Hans-Joachim, *Geistesgeschichte als Lehrfach*, Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 8, 1956, s. 308–319.
- SCHOEPS, Hans-Joachim, *Geistesgeschichte im Spiegel des Grossen Brockhaus*, Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 5, 1953, s. 174–178.
- SCHOEPS, Hans-Joachim, *Geistesgeschichte*, Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 7, 1955, s. 89–91.
- SCHOEPS, Hans-Joachim, *Was ist und was will die Geistesgeschichte*, in: Týž, *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Hildesheim–Zürich–New York 2000.
- SCHOEPS, Hans-Joachim, *Was ist und was will die Geistesgeschichte?*, Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, roč. 25, 1973, s. 243–260.
- SCHOEPS, Julius H., *Preussen – Geschichte eines Mythos*, Berlin 2000.
- SCHORN-SCHÜTTE, Luise, *Ideen-, Geistes-, Kulturgeschichte*, In: Hans-Jürgen Goertz (Hrsg.), *Geschichte. Ein Grundkurs*, Reinbek bei Hamburg 2007, s. 541–567.
- SCHORN-SCHÜTTE, Luise, *Neue Geistesgeschichte*, in: Joachim Eibach – Günther Lottes (Hrsg.), *Kompass der Geschichtswissenschaft*, Göttingen 2006, s. 270–280.

- SIMMEL, Georg, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*, in: Týž, *Gesamtausgabe*, Bd. 2, Frankfurt am Main 1989, s. 297–423.
- SIMON, Christian, *Historiographie. Eine Einführung*, Stuttgart 1996.
- SKOTHEIM, Robert A., *American Intellectual Histories and Historians*, Princeton 1970.
- SMOLICZ, Jerzy J. – SECOMBE, Margaret J., *Sociology as a Science of Culture: Linguistic Pluralism in Australia and Belarus*, *Comparative Sociology* 2, 2003, issue 3, s. 475–500.
- SPENGLER, Oswald, *Zánik Západu*, Praha 2010.
- SPITZER, Leo, *Geistesgeschichte vs. History of Ideas as Applied to Hitlerism*, *Journal of the History of Ideas* 5, April 1944, No. 2, s. 191–203.
- SPITZER, Leo, *Stylistické studie z románských literatur*, Praha 2010.
- SPRANGER, Eduard, *Kulturmorphologische Betrachtungen*, *Die Erziehung* 12, 1937, H. 12, s. 481–497.
- SPRANGER, Eduard, *Was heißt Geistesgeschichte*, *Die Erziehung* 12, 1937, s. 289–302.
- STAMMEN, Theo – SCHUSTER, Susanne, *Wie läßt sich Gemeinsinn institutionalisieren? Politisch-theoretische Positionen des Common Sense Diskurses von John Locke zu Edmund Burke*, in: Lutz Raphael – Heinz-Elmar Tenorth (Hrsg.), *Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit*, München 2006, s. 125–152.
- STEIN, Evžen (rec.), *Henri Berr: L'histoire traditionnelle et la synthèse historique*, *ČČH* 42, 1936, s. 107–108.
- STEIN, Evžen, *Dva traktáty Jana Němce ze Žatce a nominalistické vlivy*, *ČČH* 42, 1936, č. 2, s. 323–332.
- STEIN, Evžen, *M. Jan Hus jako universitní rektor a profesor. Výbor z jeho projevů*, Praha 1948.
- STEIN, Evžen, *Mistr Jindřich z Bitterfeldu*, *ČČH* 39, 1933, č. 1, 2, 3–4, s. 36–56, 259–296, 473–504.
- STEIN, Evžen, *Mistr Mikuláš Biceps. Jeho osobnost historická a literární, doba, prostředí, význam*. Zvláštní otisk z *Věstníku Královské české společnosti nauk*, Praha 1928.

STEIN, Evžen, *Wiklif a t. zv. výstřední český realismus*, ČČH 47, 1946, č. 1–4, s. 55–74.

STIERLE, Karlheinz, *Erfahrung und narrative Form. Bemerkungen zu ihrem Zusammenhang in Fiktion und Historiographie*, in: Jürgen Kocka – Thomas Nipperdey (Hrsg.), *Theorie und Erzählung in der Geschichte (Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik, Bd. 3)*, s. 85–118.

STLOUKAL, Karel, *Hlavní proudy v současné historiografii*, in: *První sjezd československých historiků 1937. Přednášky a debaty*, Praha 1938, s. 16–32.

STLOUKAL, Karel, *O studiu dějepisu*, Praha 1947.

STONE, Lawrence – SPIEGEL, Gabrielle M., *History and Post-Modernism*, Past and Present 135, May 1992, s. 189–208.

STONE, Lawrence, *Notes. History and Post-Modernism*, Past and Present 131, May 1991, s. 217–218.

STONE, Lawrence, *The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History*, Past and Present 85, November 1979, s. 3–24.

STRICH, Walter, *Wesen und Bedeutung der Geistesgeschichte*, in: Walter Strich (Hrsg.), *Die Dioskuren (Jahrbuch für Geisteswissenschaften)*, Bd. I., München 1922, s. 1–34.

STRUČNÝ *biografický slovník ke kulatému stolu Česká sociologie 1965–1989*, Sociologický časopis 40, 2004, č. 5, s. 745–755.

STŘEDOVÁ, Veronika, *František Kutnar a strukturalismus v interpretaci sociálních a hospodářských dějin*, Praha 2009.

STŘEDOVÁ, Veronika, *Jazyk a styl odborného textu v českém moderním historickém myšlení*, in: Hana Kábová – Mikuláš Čtvrtník (ed.), *Bylo nebylo. Studie k dějinám dějepisectví, vzdělanosti a didaktice dějepisu*, Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis LII, Praha 2012, s. 85–94.

STŘEDOVÁ, Veronika, *Počátky formování konceptu dějin mentalit v české historiografii*, Praha 2008.

ŠTEFEK, Karel, *Problematika historického poznání v Kalistově díle*, in: Zdeněk Kalista a kulturní historie. Z Českého ráje a podkrkonoší, supplementum 6, s. 115–123.

THURNHER, Rainer – RÖD, Wolfgang – SCHMIDINGER, Heinrich, *Filosofie 19. a 20. století (III). Filosofie života a filosofie existence*, Praha 2009.

- TOPOLSKI, Jerzy, *Die Wissenschaftlichkeit der Geschichtsschreibung und ihre Grenzen*, in: Pietro Rossi (Hrsg.), *Theorie der modernen Geschichtsschreibung*, Frankfurt am Main 1987, s. 191–218.
- TREFFEISEN, Jürgen, *Archivübergreifende Überlieferungsbildung in Deutschland. Die vertikale und horizontale Bewertung*, dostupné na webu: <http://www.forum-bewertung.de/beitraege/1022.pdf>, s. 1–7.
- TREFFEISEN, Jürgen, *The Development in Germany of Archival Processing – The Vertical and Horizontal Appraisal*, *Archival Science* 3, December 2003, Num. 4, s. 345–366.
- TRÉNARD, Louis, *Georges Lefebvre, précurseur de l'histoire des mentalités*, *Annales historiques de la révolution française* 237, 1979, s. 411–424.
- TSCHOPP, Silvia Serena (Hrsg.), *Kulturgeschichte*, Stuttgart 2008.
- VÁRDY, Steven Béla, *Modern Hungarian Historiography*, New York and Guildford 1976.
- VĚDECKÁ konference k 100. výročí narození Bedřicha Mendla, prvního profesora hospodářských dějin Univerzity Karlovy 1892–1992, *Acta Universitatis Carolinae, Philosophica et historica* 4/1994, Praha 1997.
- VICO, Giambattista, *Oeuvres choisies de Vico, contenant ses mémoires, écrits par lui-même, la Science nouvelle, les opuscules, lettres, etc.*, 2 sv., Paris 1835.
- VICO, Giambattista, *Základy nové vědy o společné přirozenosti národů*, Praha 1991.
- VOLF, Miloslav, *Problémy provenienčního principu v období mezi oběma světovými válkami*, *Sborník archivních prací* 8, 1958, č. 2, s. 151–175.
- VÖLKEL, Markus, *Geschichtsschreibung. Eine Einführung in globaler Perspektive*, Köln–Weimar–Wien 2006.
- VRBATA, Jaroslav, *K některým obecným otázkám výběru archiválií*, *Zpravodaj Pobočky ČSVTS SÚA* 14, 1979, s. 12–67.
- VRBATA, Jaroslav, *Poznámky k některým obecným otázkám výběru archiválií*, *Zpravodaj Pobočky ČSVTS SÚA* 37, 1990, s. 23–29.
- VYČICHLOVÁ, Veronika, *Bedřich Mendl a francouzské dějepiscectví*, *Východočeské listy historické* 17–18, 2001, s. 181–202.
- WEBER, Max, *Metodologie, sociologie a politika*, Praha 1998.
- WEHLER, Hans-Ulrich (Hrsg.), *Deutsche Historiker*, Bd. 3., Göttingen 1972.
- WEHLER, Hans-Ulrich (Hrsg.), *Deutsche Historiker*, Bd. 8, Göttingen 1982.

- WEHLER, Hans-Ulrich, *Die Herausforderung der Kulturgeschichte*, München 1998.
- WEHLER, Hans-Ulrich, *Ein Kursbuch der Beliebigkeit. Eine neue Kulturgeschichte lässt viele Blumen blühen – aber die schönsten leider nicht*, *Die Zeit* 31, 2001, dostupné na: http://www.zeit.de/2001/31/Ein_Kursbuch_der_Beliebigkeit).
- WEHLER, Hans-Ulrich, *Selbstverständnis und Zukunft der westdeutschen Geschichtswissenschaft*, in: Konrad H. Jarausch – Jörn Rüsen – Hans Schleier (Hrsg.), *Geschichtswissenschaft vor 2000. Perspektiven der Historiographiegeschichte, Geschichtstheorie, Sozial- und Kulturgeschichte. Festschrift für Georg G. Iggers zum 65. Geburtstag (Beiträge zur Geschichtskultur, Bd. 5)*, Hagen 1991, s. 68–81.
- WEHRLI, Max, *Was ist/war Geistesgeschichte?*, in: Christoph König – Eberhard Lämmert (Hrsg.), *Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1910–1925*, Frankfurt am Main 1993, s. 23–37.
- WELZING-BRÄUTIGAM, Bianca, *Generalstaatsanwaltschaft beim Landgericht – Strafverfahren 1919–1933 (úvod k inventáři)*.
- WERSTADT, Jaroslav, *O filosofii českých dějin*, in: *První sjezd československých historiků 1937. Přednášky a debaty*, Praha 1938, s. 43–64.
- WERSTADT, Jaroslav, *Odkazy dějin a dějepisců*, Praha 1948.
- WIEGAND, Julius, *Deutsche Geistesgeschichte im Grundriss*, Frankfurt am Main 1932.
- WIERSING, Erhard, *Geschichte des historischen Denkens. Zugleich eine Einführung in die Theorie der Geschichte*, Paderborn–München–Wien–Zürich 2007.
- WINDELBAND, Wilhelm, *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Bd. 1–2, Tübingen 1924.
- WIRTH, Zdeněk, *Barokní gotika v Čechách v XVIII. a I. polovici XIX. století*, *Památky archeologické a místopisné* 23, 1908, seš. III, s. 121–156, seš. IV, s. 201–220.
- WOIDICH, Stefanie, *Vico und die Hermeneutik. Eine rezeptionsgeschichtliche Annäherung*, univ. diss., Würzburg 2007.
- WOOD, Christopher S., *Introduction*, in: Erwin Panofsky, *Perspective as Symbolic Form*, New York 1991, s. 7–24.

- ZANDER, Helmut, *Anthroposophie in Deutschland*, Bd. 1–2, Göttingen 2007.
- ZÍBRT, Čeněk, *Kulturní historie. Její vznik, rozvoj a posavadní literatura cizí i česká*, Praha 1891.
- ŽABKA, Josef, *K aktuálním problémům výběru archiválií*, Zpravodaj Pobočky ČSVTS SÚA 26, 1984, s. 176–200.
- ŽABKA, Josef, *K problematice obsahu a formy při hodnocení písemností*, Zpravodaj Pobočky ČSVTS SÚA 31, 1986, s. 56–61.

Archivní fondy

- Archiv UK, fond Filozofická fakulta UK, katalogy posluchačů z let 1945–1948.
- Archiv UK, fond Filozofická fakulta UK, disertační práce č. 2348.
- Archiv UK, fond Filozofická fakulta UK, kart. 109, i. č. 1211 (šk. rok 1923/1924).
- Archiv Akademie věd ČR, fond Jaroslav Werstadt.
- Landesarchiv Berlin, fond Bezirksleitung Berlin der SED, Bezirksparteiarchiv – Personenakten (C Rep. 902-02-02).
- Landesarchiv Berlin, fond Generalstaatsanwaltschaft beim Landgericht – Strafverfahren 1919–1933 (A Rep. 358-01).
- Landesarchiv Berlin, Generalstaatsanwaltschaft bei dem Landgericht Berlin (A Rep. 358).