

DĚJEPISNÉ POROZUMĚNÍ A OSPRAVEDLNĚNÍ

PhDr. Jan HORSKÝ Ph.D.

Historický modul - Institut základů vzdělanosti - Fakulta humanitních studií, Ústav českých dějin Filosofické fakulty University Karlovy

Abstract

The role of history in modern social science and the role of modern social science in history are the ideas of this essay. How history legitimates the role of social science and how is social science legitimized through history.

V poslední době jsme v českém dějepisectví svědky toho, co začalo být nazýváno "sporem o dějiny".¹⁾ Vzhledem k tomu, že v těchto diskusích byly otevřeny i otázky kompetence historických věd, chtěl bych se v následujícím textu na toto téma vyslovit. Předkládám kriticko-analytickou noetickou úvahu. Záměrně ve svém postupu ponechávám stranou lingvistickou, narativistickou či diskursivní analýzu povahy a možností dějepisné vědy. Netvrdím tím, že takové postupy nejsou oprávněné, pouze od nich na tomto místě odhlížím.

1. Dvojí pojetí kompetence historických a sociálních věd:

Dějepisectví 19. století namnoze zavedlo takřka výlučně *diachronní* a značnou měrou *narativistický* způsob pojednávání dějin. Časová následnost událostí je v něm ztotožněna s výpovědí o jejich *objektivním kausálním propojení*. Nejednou byl takový pohled na dějiny prohlašován za plně vystižení veškeré dějinné skutečnosti. Takový výklad si pak mohl i nárokovat způsobilost *objektivně ospravedlňovat* činy dějinných aktérů. Toto pojetí vyústilo v *historismus* a *historicismus*, abych se přidržel *Popperovy* terminologie. Obě tyto "formy myšlení" 19. století *relativizují* hodnoty právě tím, že je *historizují*. Odlišují se však tím, že *historismus* pokládá dějinný vývoj za plně *individualizující*, kdežto *historicismus* spoléhá na existenci *obecných zákonů vývoje*.²⁾

Přelom 19. a 20. století přinesl vlnu kritiky *historismu/historicismu* coby historického objektivismu. Začaly se klást jednak otázky epistemologické a noetické povahy, kupříkladu zda základní schéma dějinnosti je vsutku výsledkem poznání, nebo spíše naším pojmovým nástrojem, sloužícím k uchopení skutečnosti (např. *Georg Simmel*).³⁾ Jednak vyvstaly otázky nadčasové a nadkulturní platnosti *logických forem* a náboženských, etických či estetických *hodnot*, jež přesahuje konkrétní dějinné události. Tak se kupříkladu u *Ernsta Troeltsche* setkáváme se snahou o řešení problému, jak navzájem propojit "*historickou metodu*", jež vše relativizuje a individualizuje, s nárokem na *platnost*, s nímž právě vystupují *hodnoty*.⁴⁾

Z této kritiky *historismu/historicismu* a z jeho obran vzešel dvojí pohled na *kompetenci* historických, kulturních a sociálních věd. Na odlišnost těchto dvou pojetí lze narazit na mnoha

místech. Kupříkladu *Johannes Weiß* srovnává z hlediska základních sociologických metod *Maxe Webera* s dalšími "otci zakladateli" moderního sociologického přístupu k náboženství, tj. s *Karlem Marxem* a *Émilem Durkheimem*. Sociologie náboženství této trojice autorů koření podle *Weíße* v osvícenské kritice náboženství. Avšak *Weber* - na rozdíl od *Marxe* a *Durkheima*, převádějících (či redukuujících) náboženství na nějakou jinou, za ním stojící skutečnost - uznává vlastní vnitřní oprávněnost (a tudíž i funkcionálně nevysvětlitelnou, neredukovatelnou platnost) náboženské zkušenosti. Ve *Weberově* sociologii náboženství tak nejen vystupují jiným způsobem, než je tomu u *Maxe* či *Durkheima*, tzv. "ekvivalenty náboženství",⁵⁾ ale zároveň, jak ukazuje *Weiß*, *Weberovo* uznání svébytnosti náboženství vede k otázkám, které by patrně redukcionistické teorie náboženství vůbec nekladly nebo by je neformulovaly s takovou naléhavostí. Takováto otázka může např. znít: Jak mohou zcela partikulární kulturní konstelace, na jejichž charakteru se podstatně podílejí zcela partikulární, ba singulární náboženská, nábožensko-etická a teologická osmyslňování světa, napomoci určité kulturní formě, aby se obecně prosadila, napomáhat jejímu nároku na univerzálnost a její univerzalizující dynamice?⁶⁾ Jestliže ve *Weberově* pojetí není v kompetenci vědy redukovat kulturní obsahy na jejich - domněle objektivně rozpoznáný - ne-kulturní základ, *Marx* a *Durkheim* nabízejí stanovisko právě opačné. Podle něj lze nalézt základní sociální funkce či vztahy a jednotlivé kulturní obsahy prohlásit za pouhé - více či méně nahodilé - vyjádření těchto funkcí a vztahů (tj. redukovat je). Tato odlišnost má i své následky pokud jde o odpověď na otázku možnosti objektivního (mravního) hodnocení.

Můžeme totiž odlišit přinejmenším dvojí přístup. Je to (1.1) stanovisko, zde reprezentované *Weberem*, jež na vědu nahlíží jen jako na jednu z více paralelních výpovědí o skutečnosti (vědu klade souřadně k náboženství, etice, právu a pod.). V takovém případě nemá sociální věda normativní ambice. Druhé stanovisko (1.2), reprezentované kupříkladu *Marxem* či *Durkheimem*, nahlíží sociální vědu jako svrchovanou výpověď o (sociální, dějinné) skutečnosti a tudíž si činí i velmi silné normativní nároky. Tento druhý přístup chápe historizaci nějakého problému či jeho sociologicko-funkcionalistický výklad zároveň za jeho etické ospravedlnění. Byla-li mravnost, bylo-li náboženství v tomto přístupu "vyloženo" jen jako nahodilé vyjádření objektivně založených ekonomických vztahů či sociálních funkcí (tj. redukováno na tyto vztahy a funkce), pak není odkud vůči vědě postavit mravní nárok, jehož platnost by vycházela z oblastí vědě nedostupných.

V následujícím výkladu se pokusím ukázat, že druhý pohled na kompetenci sociálních věd (1.2) je z hlediska závěrů metodologické, noetické a epistemologické kritiky, jež byly vysloveny během 20. století, jen těžko hajitelný. Již jen proto, že vychází z holistických koncepcí skutečnosti a jejího poznání, nebo proto, že v sobě nese silný esencionalistický předpoklad.⁷⁾

2. Pojetí studované "skutečnosti":

Příkladem označení, jež je v metodologických a noetických úvahách užíváno často mnohoznačně, je termín "(historická) skutečnost". Možnost nedorozumění je o to větší, že se tohoto termínu užívá někdy synonymicky s výrazy "dějiny"⁸⁾ či "minulost".

Dějepisectví zvláště v posledních dvou či třech desetiletích prožilo "explozi témat" (*Georg G. Iggers*) a s ní se stalo velmi rozmanitým spektrem to, k čemu směřují dotazy historiků. Zbohatlo tak (2.1) spektrum koncepcí studované skutečnosti.⁹⁾

Dějezpýt se dnes již zdaleka neptá jen na (2.1a) politické *události* v jejich "vnitřní" a v jejich "vnější" stránce. Tento rys soudobé historické vědy je třeba zdůrazňovat tím více, že narativističtí kritikové dějepisectví (kupříkladu *Hayden White*) spatřují stále právě v takovémto tázání dějepisu jeho jádro či hlavní náplň.¹⁰ Dějepis se však přece ptá také na (2.1b) nějaké *konfigurace praktik* či *chování* (typu demografických jevů či rodinných struktur), na (2.1c) určitý *styl myšlení*, na (2.1d) *odvíjení se nějaké ideje*, jež je relativně nezávislé na konkrétním ději a jeho "zápletkách" (*plot* - termín užívaný kupř. *Whitem*). Vedle toho se bádání soustřeďuje kupř. na (2.1e) "*základní životní zkušenosti*" a "*způsoby vnímání*" (v německé literatuře běžně jako: *Elementarerfahrungen und Wahrnehmungen*) lidí určité doby, tj. na jejich "*životní světy*" (*Lebenswelte*), na (2.1f) *klíčové kulturní kategorie* doby atd.¹¹) Zároveň se historická věda při tom *táže* - s *Fernandem Braudelem* řečeno - na *různé časy* či v *rámci různých časů*: v čase *konvenční události* (zde např. 2.1a), v čase *konjunktury* (zde kupř. 2.1b) či v rámci *dlouhého trvání* (kupř. 2.1c).¹² Za těmito otázkami stojí poměrně velmi rozmanité (teoretické) koncepce skutečnosti, jež předpokládají různé badatelské přístupy a také různou míru badatelské dostupnosti. Je totiž zřejmé, že určitou *entitu* sociálního či kulturního světa mohou sice v rámci výchozích (antropologických, filosofických, religionistických sociologických atd.) koncepcí studované skutečnosti *teoreticky konstruovat*, přece však nemusí být pokaždé ve všech případech možné, učinit tuto entitu také *badatelsky* (chcete-li *historicko-empiricky*) *přístupnou* (pramenně uchopitelnou). Lze kupříkladu poukázat na to, že při veškeré snaze studovat základní životní zkušenosti lidí určitého místa a doby, při snaze teoreticky konstruovat jakési "uzlové body" těchto zkušeností, možnosti historického bádání povětšinou končí - a těžko tomu může být jinak - u *rozboru kulturních kategorií*, tj. u rozboru aktérových *nástojů prožívání*, nikoli *prožitků samotných*.¹³ Obdobně studium určitých *dějinných procesů* má nejednou podobu pouhé kvantifikace či popisu *sociálních praktik* (chování, např. demografických), jež jsou prostě považována za *indikátory* těchto procesů.¹⁴

Můžeme tak říci, že k určitému počtu *badatelských otázek*, jež byly a jsou v historické vědě kladeny, a k určitému počtu *uplatňovaných* metod, jež korespondují s položenými otázkami, vzniká a přísluší určité "*n*" *konceptů* (pojetí, teoretických konstruktů) *dějinné skutečnosti*. Není tomu však tak, že by určité badatelem položené otázky a určitým jím zvoleným metodám odpovídala jakási specifická strukturace obrazu *veškeré* dějinné skutečnosti, a že by jiné otázky a jiným metodám odpovídala jiná strukturace obrazu *opět* *veškeré* dějinné skutečnosti. Jednotlivé koncepty dějinné skutečnosti jsou vždy výsledkem *badatelské* selektivní a konstituující abstrakce a jako takové jsou z velké části vůči sobě navzájem *paralelní*, pouze částečně se prostupující. Rozmanitost toho, co je dotazováno, a tudíž i rozmanitost koncepcí skutečnosti, není - soudím - příliš zohledňována mnohými filosofickými, lingvistickými a postmodernistickými kritiky dějepisectví, avšak ani dějepisnými metodologickými reflexemi. Mnozí autoři se stále dívají na dějepisectví jakoby jeho vědecký výkon spočíval jen v tázání, jež jsem svrchu označil jako 2.1a.

Je však zapotřebí (2.2) rozlišovat ještě mezi *dějinnou skutečností* a *předmětem bádání*. V textech dějepisců nejednou splývá pojetí *skutečnosti* s tím, co je chápáno jako "*předmět*" *bádání*, ten pak zase někdy splývá s *pramennými stopami*. Vhodné je alespoň v teoretické rovině (v badatelské praxi se tak povětšinou - žel - nepostupuje) uvedené položky odlišovat. Lze tak uvažovat (2.2a) o *koncepci* (ať již nevyslovené, jen tušené, ať již dějepiscem explicitně vymezené) samotné *sociokulturní* či *dějinné skutečnosti*, počínaje koncepcí člověka, přes teorie sociálních vztahů až po teorie významových polí a pod.; *dále uvažovat*

(2.2b) o *předmětu bádání*, to, co si historik klade jako vlastní předmět studia (kupříkladu: úroveň kojenecké a dětské úmrtnosti; nebo učení o svátostech či nábožensky motivované postoje k sochám a obrazům); (2.2c) o *pramenných stopách*, jež odkazují k praktikám (chování) a representacím (vědomým motivům jednání, představám), tj. k případnému předmětu studia či alespoň k jeho komponentě (příklad pramenné stopy: matriční záznamy o úmrtí dětí, jež je možno kvantifikovat a sledovat proměnu jejich frekvence; nebo příkladně výpověď heretika v inkvisičním procesu a pod.). Platí při tom, že možnost teoreticky koncipovat studovanou skutečnost (2.2a) ještě neznamená, že by tato skutečnost nutně měla být samotným předmětem bádání (2.2b). Právě naopak. Nejednou se pouze teoreticky, ba až hypoteticky konstruuje, jak určitá, zjištěná podoba předmětu bádání může *asi* vypovídat o povaze toho, co je prohlašováno za studovanou skutečnost (popř. naopak teorie skutečnosti se podílí na konstrukci obrazu a povahy předmětu). Podobně i vztah mezi předmětem studia (2.2b) a pramennými stopami (2.2c) v sobě namnoze nese hypotetickou konstrukci. Možnost uvedené vrstvy (2.2a; 2.2b; 2.2c) od sebe odlišit narůstá s tím, jak ten který autor přesně definuje svou metodu, předmět bádání, pojmoslovný aparát, pomocí něž se snaží porozumět, apod. Naopak je jen velmi těžko takové vrstvy odlišovat tam, kde se spíše tuší, než vymezují. Typickým příkladem takového pouhého tušení je studium "českých dějin", té které doby či studium "renesance" a pod.

Ani "české dějiny" ani "renesance" nemohou být o sobě bez dalšího pro svou mnohovrstevnatost a rozmanitost v pravém slova smyslu předmětem historické vědy. Domnívat se, že by jím být mohly, by bylo projevem podléhání starším holistickým představám o povaze dějin a možnostech dějepisné vědy. *Holistické tendence* se, pravda, se samozřejmostí v dějepisectví prosazovaly a doposud občas prosazují. Zároveň však jsou také rostoucí měrou hojně kritizovány (kupříkladu *Karlem R. Popperem*).¹⁵ *Roger Chartier* načrtává vývoj postupného vymanění se teorie historické vědy z holistických koncepcí dějinné skutečnosti. Chartier jej spojuje s postupným odříkáním důsledků vlivu Hegelovy filosofie dějin. Původní, Hegelem ovlivněný, koncept předpokládá *celistvost dějin* jak co do *kontinuity dějinného procesu*, tak co do *všeobjímajících dějinných epoch* či *dob*.¹⁶ Výrazný projev odklonu od holistického pojetí spatřuje Chartier v konceptu dějepisného bádání, jež spoléhá na možnost nalézt koralece mezi jednotlivými řadami jevů (tj. ve francouzské *histoire sérielle* 60. let minulého století, v níž jsou porovnávány navzájem dvě či více řad určitých - řekněme - symptomů sociálních praktik, aniž by byl činěn nárok vypovídat tím o dějinné celistvosti). *Michel Foucault* popisuje tento vývoj jako přechod od *globální* k *všeobecné historii*, jež studuje *dějinné řady*, korelace mezi nimi, tj. sestavuje *řady řad*, čili *"tabulky"*.¹⁷ Od tohoto odmítnutí holismu hegelovského ražení byl pak učiněn, soudí Chartier, další radikální krok pod vlivem právě *Michela Foucaulta*. Spočívá v uznání *zásadní rovnocennosti dějinných předmětů* (*lequivalence fondamentale de tous les objets historiques*). Uznání této rovnocennosti, jež koresponduje s mnou svrchu konstatovanou souřadností koncepcí dějinné skutečnosti, došlo svého projevu v - dnes pro mnohé autory samozřejmém - připuštění toho, že nejsou jedny dějiny, nýbrž *jen mnoho paraleleních dějin* (v německé literatuře dnes jako heslo zní: *Geschichten statt Geschichte*).¹⁸

Rovnocennost dějinných předmětů stojí však proti holismu přinejmenším ve dvojím smyslu. Stojí jak (2.3a) vůči holismu chápanému - pracovně a tudíž i neobratně řečeno - *co do šířky dějin a kontinuity vývoje* (celistvost procesů, celistvost epoch), tak (2.3b) vůči holismu *co do hloubky* dějinných situací. Nejednou se totiž setkáváme s tím, že i tam, kde se odmítá holismus "do šířky", uznává se živelně možnost onoho holismu "do hloubky". Zaznívá-li kupříkladu i u *Georga G. Iggerse*, že pro *dějepisectví je konstitutivní vztah ke skutečnosti*,¹⁹

pak s tím lze zajisté souhlasit, zejména pokud to Iggers říká s vědomím, že tento vztah není zdaleka samozřejmý a bezprostřední, a pokud to klade jako nutnou obranu vůči radikální lingvistické kritice. Přece však je na místě upozornit, že tento vztah ke skutečnosti není vztahem k její *neomezenosti* a *rozmanitosti*, jež je přítomna v každé dějinné situaci (*Max Weber* by mluvil o neomezené chaotické emirické sociální skutečnosti). Není to vztah ke skutečnosti, jež by byla uchopitelná holisticky, celistvě co "do hloubky" jakékoli konkrétní dějinné situace, nýbrž vždy pouze vztah k určité vrstvě této skutečnosti (jak je pojednáno výše v bodě 2.1). Badatelsky uchopit určitou vrstvu znamená klást specifické otázky, uplatnit příhodné metody, čili konstituovat předmět bádání. Definování takového předmětu je výběrem, výsekem skutečnosti nejen v čase, prostoru, ale i co do její vrstvy. Foucaultův důraz na rovnocennost dějinných předmětů je nutno chápat i v tomto smyslu. Ostatně v obojím smyslu ("do šířky" i "do hloubky") odmítá implicitně holismus již Weberova noetická teorie (nauka o "vztažení k hodnotám" - *Wertbeziehung* a o "ideálních typech").20)

U *Chrise Lorenze* nalezneme rozlišení mezi přírodovědným a dějepyským poznáním. Přírodní vědy formulují podle něj *explicitní teorie pozorování* a to v *pojmech*, jež jsou napojitelné na *kvantitativní postupy*. Z toho vyplývá i způsobilost přesně rozlišovat mezi *relevantním* a *irelevantním*. Oproti tomu "pozorování" (*Beobachtung*) v dějepisectví *není strukturováno* pomocí explicitních teorií pozorování/poznání. Většinou v něm nejsou užívána ani *explicitní kriteria selekce*. V dějepisectví se podle Lorenze užívá namnoze pouze *implicitních teorií pozorování*, vyjádřených pomocí *pojmu běžného jazyka*.21) Pokud však uvážíme, co bylo řečeno o pluralitě a paralelnosti historických předmětů bádání (2.3), a pokud uvážíme, jaké různé konstrukce studované skutečnosti vznikají ve vztahu k našim rozmanitým otázkám a metodám (2.1), nelze s Lorenzem plně souhlasit. O dějepisectví nelze mluvit takto povšechně. Některé disciplíny (např. historická demografie a dějiny rodiny) jsou v lecčems rozhodně blíže Lorenzově charakteristice přírodních věd, než dějepisectví. Samozřejmě Lorenzova charakteristika platí jednak pokud jde o klasické narativistické politické dějiny (viz 2.1a), jednak také co se týče pokusů o dějepisnou syntézu.

3. Různé koncepce dějepisného rozumění:

Během 20. století bylo jako samozřejmost přijato značnou částí dějepisců, že historie je interpretativní, rozumivou disciplinou. Důraz na *rozumějící* (či *rozumivý* - *verstehende*) charakter kulturních věd se hojně vyskytuje od přelomu 19. a 20. století (*Wilhelm Dilthey*, *Max Weber*), má však mnohem hlubší kořeny. Upozorňováno bývá např. na *Maxe Müllera* a jeho "Vergleichende Mythosforschung" (1858), v němž se požaduje, aby kultura byla studována specifickými postupy, vycházejícími z rozboru jazyka, nebo na *Wilhelma von Humboldta*, u nějž nalzáme pojem "*begreifen*" jako předstupeň pojmu "*verstehen*". Kořeny metodického, k jazykovědě orientovaného odlišování kulturních věd od věd přírodních by však bylo možné sledovat ještě hlouběji. Příkladem může být především *Giannbattista Vico* a jeho *Nová věda* (1725).22) Důrazem na *rozumivý* ráz přístupu má být vystižena odlišnost od metod přírodovědných, od jejich *poznávání*. Opakované znovuzdůrazňování rozumivého charakteru dějepisu však také souvisí s diskusemi uvnitř vlastního dějepisectví, v nichž se ukazovala potřeba oponovat názorům o možnosti poznat objektivní kausální propojení vývojových procesů a objektivní funkcionální souvislosti sociálních a kulturních struktur.

"Rozumění" však vystupuje v teoretických úvahách v rozmanitém významu. Jednotlivé autorky a autoři či celé školy zacházejí s pojmy "rozumění", "vysvětlení", "znovuprožití", "rekonstrukce", "konstrukce" či "interpretace" relativně velmi rozmanitě ve vztahu k

epistemologickým a metodologickým koncepcím, které sdílejí. *Jerzy Topolski*, kupříkladu, pojímá rozumění (*rozumienie*) v historických vědách velmi široce tak, že by se za "rozumění" daly pokládat i takové historikovy postupy, které jsou vlastně jen popisem vnějších jevů, o nichž si nejsme jisti, zda byly jevy intencionálními, nebo o nich přímo předpokládáme, že takovými nebyly.²³⁾ S ohledem na místo, jež v následujícím textu věnuji pohledu *Maxe Webera*, je příhodnější přidržet se takových koncepcí rozumění, které jím chápou badatelskou snahu přiblížit se (*vědomým*) *rozpořením duše dějinných aktérů* - abych volil na úvod zatím co možná nejširší a neutrální charakteristiku. V tomto smyslu se můžeme přidržet toho, co říká *Brian Fay*. "Sociální vědy", soudí, "sice vyžadují porozumění, vedle toho ale vyžadují také vysvětlení". Mezi "objekty sociálních věd" *Fay* rozlišuje "intencionální jevy" a pouhé "pohyby" (odlišení podobné německému *Handeln - Verhalten* či francouzskému: *représentations sociales - sociales pratiques*; zároveň je zřejmé, že "objekt" je do značné míry konstituován metodou, úhlem pohledu badatele). Rozumění by se pak vztahovalo k jevům intencionálním, vysvětlí k těm, "které intencionální nejsou (například ekonomická krize)", avšak přece se mnohdy "dějí na pozadí jevů intencionálních".²⁴⁾ *Ernst Cassirer* mluví o "rozumění" (v tomto případě rozumění mýtu) jako o *převězení* něčeho nám kulturně či dějinně vzdáleného na nám *známé psychické skutečnosti* a na naše *logické kategorie*.²⁵⁾ Pod toto obecné vymezení se však stále ještě vejde řada odlišností:

3.1: Rozumění funkci a rozumění materiální:

(3.1) Lze odlišit *hermeneutické fenomenologické rozumění*, o němž uvažuje např. *Hans-Georg Gadamer*,²⁶⁾ a *rozumění sociologickou konstrukcí*, popř. *Weberovou* ideálně typickou konstrukcí.²⁷⁾ Rozdíl těchto koncepcí rozumění spočívá nejen v tom, že *Gadamer* oproti *Weberovi* nebere v potaz, že sociologické či dějezpytné rozumění obsahuje krok, při kterém se určité vnější chování (vnější sociální praktiky) prohlašuje (byť jen hypoteticky) za symptom právě určitého vnitřního mínění (motivů jednání, sociálních reprezentací). Je zde však ještě jeden, možná podstatnější rozdíl. *Gadamer* - ač uznává, že historické rozumění "je vždycky *mensuratio ad rem*", a ač odmítá, "že by způsob bytí poznávajícího a poznávaného byl prostě homogenní" - přece při své analýze "rozumění" klade důraz na to, co rozumění *umožňuje*. Tím je jistá "*afinita*", spočívající ve způsobu bytí poznávajícího a poznávaného, totiž, že jsou *dějinné*. Klade tak důraz na *způsob* (bylo by možno říci: *funkci*) bytí, jež je pobytem. Naproti tomu předmětem zájmu sociologického či historiografického rozumění je *materiální, obsahová stránka*. *Georg Simmel* v tomto smyslu již dávno (1892) rozlišoval mezi v historikově duši jsoucími "silami" a "kategoriemi", které určují, co je pro něj myslitelné a pocíitelné, na jedné straně a na straně druhé *obsahem* (pramenně prostředkované) *zkušenosti*, který ukáže, jaké myšlenky a pocity z těch, jež jsou pro historika myslitelné a prožitelné, se v minulosti, v duši, které chceme porozumět, opravdu uskutečnily.²⁸⁾

3.2: Weberovo a Geertzovo rozumění:

Lze (3.2) dále rozlišit *rozumění individuálnímu smyslu sociálního jednání* (snaha *Weberova*) a *rozumění* - pracovně řekněme - "*kulturně antropologické*" (v rámci "kultury"), o kterém mluví např. *Clifford Geertz*. Smysl (význam) jednání je v rámci *Geertzova* rozumění dán

kompetencí (či naopak konfusností) tohoto jednání v rámci příslušné kultury (kultura je chápána jako veřejná). Jde tedy o smysl (význam) veřejný, kolektivně sdílený. Oproti tomu Weberovo porozumění směřuje k "subjektivně míněnému" smyslu, jenž je zamýšlen jednajícím individuem.²⁹⁾

Základním záměrem Weberovy sociologie je porozumět (*deutlich verstehen*) sociálnímu jednání *jedince* (či více *jedinců*) ve vztahu k jím *subjektivně míněnému smyslu* (*subjektiv gemeinten Sinn*) tohoto jednání. Weber uznává, že tento "smysl" může být badatelsky jen *ideálně typicky konstruován*, přece však je oprávněné poměřovat tuto konstrukci s "*empirickým*" (tj. tím, který byl opravdu studovaným jedincem míněn) smyslem a tázat se, zda je naše ideálně typická konstrukce vůči "*empirickému smyslu*" jednajícího individua *adekvátní*.³⁰⁾

Geertz vychází z toho, že "kultura je veřejná, protože významy jsou veřejné". Nabízí "sémiotické pojetí kultury". "Jako vzájemně působící systémy interpretovatelných znaků" (symbolů) "*není kultura síla*, které by se daly příčinným způsobem přisoudit sociální události, chování, instituce či procesy: *je to kontext*, v jehož rámci mohou být *srozumitelně* (..) popisovány". Badatel tak činí *interpretace* ("druhého a třetího řádu") *interpretací*, tj. interpretuje, jak *mohl* jím popisovaný, studovaný aktér interpretovat (interpretace "prvního řádu") své zkušenosti. Výsledkem jsou tak "*fikce*" ve smyslu konstrukcí (soudí Geertz). Geertzův přístup, spojený s metodou tzv. "zhuštěného popisu", usiluje přenést do mikrohistoricky orientovaného dějepisectví např. *Hans Medick*.³¹⁾

3.3: Požadavek racionality rozumění:

Dále můžeme (3.3a) nalézt rozdíl i co do požadavku *racionality* našeho *rozumění*. Zatímco např. *Max Weber* chápe rozumění pomocí ideálně typické konstrukce jako rozumění veskrze racionální (tj. konstrukce by měla být pojmově vystavěna), nalezneme např. u *Bultmanna* požadavek a zdůvodnění "rozumění", jež se výslovně nerovná "racionálnímu vysvětlení". *Max Weber* uvažuje sice např. jak o "racionální evidenci porozumění", tak o "evidenci porozumění znovuporožitím" (pomocí vciťující se fantazie), tj. uvažuje jak "racionální" porozumění, tak porozumění "iracionální", avšak Weberova "rozumějící sociologie", konstruující ideální typy, je "*racionalistická*". Tento její ráz označuje Weber za (pouhý, avšak nutný) "*metodický předpoklad*".³²⁾ *Rudolf Bultmann* oproti racionalistickému rozumění klade rozumění existencialistické. Poukazuje na to, že hodnoty, jako je "láska", "přátelství", "věrnost", chápu "ve své upřímné ochotě k osobnímu setkání", chápu je u jiných proto, že je "potřebuje moje osobní existence", rozumím jim tak, že já sám "je hledám" a "po nich toužím". Hloubku uvedených kategorií ("láska", "přátelství") nemohu v *Bultmannově* pojetí odkrýt pouhou osobnostně neutrální pojmovou konstrukcí, jejich hloubku odkrývám jen převedením na vlastní (existenciální) prožitek.³³⁾

Weber naopak v souladu s požadavkem racionality rozumivé konstrukce upozorňuje na obtíže porozumět "vciťující se fantazií" tam, kde je již větší kulturní odstup. Ač Weber připouští, že se badatel k studovaným lidem může vztahovat také jinak, než racionálně,³⁴⁾ stojí (3.3b) jeho důraz na *racionality* rozumění proti *vciťování* (*Einfühlung*) *Leopolda von Ranke* či *prožíváním* (*Erlebnis*) *Wilheima Diltheye*.³⁵⁾ Weberův postoj se jeví jako skeptičtější ve srovnání s psychologizujícími snahami (např. *Wilhelm Wundt*, *Wilhelm Dilthey*), které chtěly

do oblasti rozumění vtáhnout lidskou bytost celistvěji nejen v její racionální rovině, ale také jako chtějící, cítící, představující.³⁶) O tento Weberův důraz na racionalitu rozumivé konstrukce se dodnes opírá obrana některých autorů proti úplnému relativismu postmodernistů s tím, že se sice připouští, že *nejsou* nijaká *materiální* (obsahová) *kritéria pravdivosti* našich konstrukcí. Přece však se trvá na existenci *transcendentní logiky* a tudíž i *formálních kritérií pravdivosti* (resp. "adekvátnosti" ve Weberově smyslu), jež jsou nadkulturní povahy.³⁷)

Schématicky shrnuto, teoreticky lze odlišit na jedné straně rozumění racionální od těch, jež budeme klást na stranu druhou, jako rozumění existenciální, vciťující fantasí či znovuprožitím.

3.4: Aktuální rozumění a rozumění výkladem:

Rozumění je u Webera pojato dvojím způsobem (3.4) ještě z jiného hlediska. Na jedné straně Weber uvažuje o *aktuálním rozumění* míněnému smyslu (*das aktuelle Verstehen des gemeinten Sinnes*). Aktuálně rozumíme obsahu věty: $2 \times 2 = 4$. Na straně druhé pak o *vysvětlujícím rozumění* (*erklärendes Verstehen*). To je rozumění motivaci, jaký smysl mělo, že někdo řekl větu, že $2 \times 2 = 4$. Toto Weberovo dělení lze použít jako určité vodítko k posouzení toho, jak se mohou dějiny pojmů a idejí stýkat s dějinami mentalit či dějinami kultury. V rámci dějin pojmů se usiluje o *vnitřní* porozumění určitému *myšlenkovému schématu*, popř. *vnitřnímu* vyvoji tohoto myšlenkového schématu (blízké aktuálnímu rozumění). Zároveň se v dějinách pojmů a idejí usiluje čím dál tím více i o porozumění tomu, jak mohlo být takové *myšlenkové schéma začleněno do dobových forem myšlení* (či *do stylu myšlení*, do *mentálních struktur* a pod. - blízké vysvětlujícímu rozumění). U Foucaulta bychom našli paralelu k aktuálnímu rozumění v tom, co podle jeho terminologie spadá pod "dějiny idejí". Weberovo "výkladové rozumění" by se pak patrně určitou měrou krylo s tím, co je u Foucaulta předmětem "archeologie vědění", tj. s deskripcí diskursivních praktik. S Weberovou koncepcí by však zůstávalo v napětí Foucaultovo mínění, že archeologie vědění není interpretující disciplína.³⁸)

4. Různé pohledy na badatelovy hodnoty a hodnocení:

Otázka povahy a relativity hodnot byla, jak již svrchu řečeno, jednou z hlavních otázek debaty o historismu/historicismu. Řešil se mimo jiné problém *původu hodnot*: Ten se kupříkladu (4.1a) vykládal jako *plynulé vyrůstání* z psycho-fyzické oblasti temného, nevědomého puzení až do stavu *uvědomělého bažení* po hodnotách (*Mirko Novák*). Nebo jsou hodnoty (4.1b) součástí symbolických forem, jež se rozkrývají v *imanentním* vývoji *ducha*, ve kterém vznikají jednotlivé symboly jako protiklad, ale zároveň i jediný nástroj uchopení jednotlivých pocitů či součástí neurofysiologické stránky života (*Ernst Cassirer*). Nebo jsou (4.1c) hodnoty kladeny *fenomenologickým* výkladem: "*Selbstgegebenheit der Werte*". Pro účely této práce je zajímavější spíše otázka, zda (4.2a) je shledáván nějaký obecný *dějinný zákon* sjednocující hodnoty a ustanovující jejich současnou závaznou platnost (*Wilhelm Windelband*, *Heinrich Rickert* - vývoj k postupnému sjednocování hodnot, obecnost hodnoty "pravdivý", "dobrý" "krásný" a "svatý"), popřípadě jsou hodnoty jako platné kladeny *vůči dějinám zevně* (*Tomáš G. Masaryk*); nebo (4.2b) zda se uznává plná *dějinná relativita* a popřípadě v některých obdobích i *aktuální sociální rozmanitost* hodnot (*Max Weber* - jeho úvahy o "hodnotovém polyteismu" moderní doby). Souběžně s tím byly řečeny otázky, zda jsou hodnoty oprávněně vykládány (4.3a) *jen* ze své psychologicky, ekonomicky či sociologicky pojaté *funkce*, nebo

se (4.3b) povaha jejich *platnosti* musí hledat ještě v něčem jiném, funkcionálně nevysvětlitelném - jsou specifickým pocitem (*Georg Simmel*), jsou tím, co, díky vědomé vazbě k nim, umožňuje člověku vytrhnout se z tlaku přirozených popudů (*Max Weber*). Jinak řečeno, zda jsou hodnoty vysvětleny (4.3a) v rámci *uzavřeného* (ekonomického, sociologického, psychologického) *systému*, popř. v rámci *struktury* (či strukturalisticky pojednané *kultury*), nebo (4.3b) ve *vědomě sledovaných hodnotách* jsou dějiny v každém individuálním *Já* - takřkajíc - alespoň v možnosti vždy *otevřené* (pomocí novější terminologie řečeno: zda jsou vazby k hodnotám vykládány jako *potencionální performativní* či *restrukturuující akty*). Otázka "hodnot" má, konečně, zároveň jak svou rovinu (4.4a) *noetickou*, tak svou rovinu (4.4b) *praktickou* (zde především praktickou z pohledu dějepisem studovaných aktérů).³⁹)

Chris Lorenz, v *jedné z významných novějších teoretických reflexi historické vědy*, rozlišuje (v rámci *úvah zde zahrnutých pod 4.4a*) hodnotový horizont (Werthorizont), *jenž je zdrojem badatelovy normativní perspektivy, na jedné straně a na straně druhé badatelovu teoretickou perspektivu. Konstatuje, že žádné bádání není takové povahy, aby bylo s to vymanit se z podmínek těchto dvou perspektiv.*⁴⁰) Je však otázkou, jak lze poměřit Lorenzův "hodnotový horizont" s jinými teoriemi o roli hodnot v dějepisném poznání/rozumění. Na mysli mám především stanovisko Maxe Webera. Jedním z možných řešení je, že Lorenzův "hodnotový horizont" představuje škálu, jež se rozpíná mezi hodnoceními (Werturteil) typu *dobry/zly na jednom konci a nutným zapojením (kulturních) hodnot badatelovy doby do konstrukce předmětu studia na konci druhém. Prvý konce škály by Weber spojoval s problémem "hodnotové neutrality", druhý se "vztažením k hodnotám" (Lorenz by snad na tomto konci škály již mluvil o přechodu do oblasti teoretické perspektivy -?)*.

Max Weber řešil "vztažením k hodnotám" v rovině *noetických úvah* (4.4a) otázku poměru mezi *neomezenou chaotickou empirickou sociální skutečností, ve které není o sobě ani podstatných ani podružných jevů a procesů a jejíž části jako takové o sobě nenesou určitou sociokulturní kvalitu, na straně jedné a na druhé straně badatelovou snahou porozumět sociálnímu světu pomocí jeho pojmově přesného pojednání (viz 3.3), jež však již musí znát jevy a procesy určité kvality či hodnoty, musí tedy následovat až po "vzatažení k hodnotám".*⁴¹) Termín "vzatažení k hodnotám" (Wertbeziehung) označuje *první badatelský krok, utřídující pozorovaný chaos, po němž následuje pro poznání nezbytný krok druhý, jímž je vymezení ideálních typů. Weberovo "vzatažení k hodnotám" není v rozporu s požadavkem "hodnotové nezávislosti" (Wertfreiheit) sociálněvědního poznání. "Vzatažení k hodnotám" je ve Weberově pojetí operací při níž dochází ke konstituci historikova předmětu bádání (viz 2.3). Vzhledem k rozmanitým, přece však obecněji neseným výchozím hodnotovým systémům a vzhledem k tomu, že nelze objektivně vědecky rozhodnout, který z těchto hodnotových systémů má větší nárok na platnost (v tomto bodě by se Lorenz s Weberem shodoval),⁴² zakládá vztažení k hodnotám pluralitu historických předmětů bádání. Weberův relativismus tak je sice odmítnutím historického objektivismu, není však připuštěním nějaké naprosté libovolnosti konstrukcí obrazů minulosti. Je však, jak ukazuje Miloš Havelka, uznáním nevyhnutelné plurality dějinných koncepcí. Badatelovo konstituování předmětu není absolutní svévolí. Děje se právě ve vztahu k hodnotám, jež mají "ontickou dimenzi", neboť vznikají kulturně dějinnou sedimentací.⁴³) V tomto relativisticko-pluralistickém duchu u nás Webera správně interpretoval např. již Karel Kupka.⁴⁴) "Hodnotová neutralita" pak u Webera znamená *ostrážitost před vnášením našeho "praktického hodnocení" (4.4b) do studované látky, tj. před směřováním vědeckého poznání s našimi světónázorovými soudy.*⁴⁵) Je tedy nutno být ostrážitý na tom konci škály Lorenzova "hodnotového horizontu", jež jsem označil jako:*

*dobro/zlo. K tomu je zapotřebí mít k dispozici analytické kategorie, jejichž pomocí odlišíme vědecké soudy od politicko-ideologických pokusů o deformaci obrazu minulosti.*⁴⁶⁾ Jednu z takovýchto kategorií nabízí v české literatuře Miloš Havelka v pojmu "symbolického centra".⁴⁷⁾ Weber a Lorenz se v zásadě shodují, že bádající historik nemůže vystoupit ze svého hodnotového horizontu či systému kulturních hodnot a tudíž tyto hodnoty přenáší do předmětu bádání při tom, když jej konstruuje. Tím se liší od některých autorů, kteří se domnívají, že lze vystoupit z našich hodnot a dějinného aktéra studovat ryze emicky (ze zde uvedených se to vztahuje k Cliffordu Geertzovi a Hansi Medickovi, viz 3.2). Obecná shoda panuje v nutnosti odlišovat hodnotový systém badatele od hodnot aktéra.

5. Promyšlení důsledků; lze ospravedlnit kontextualizací a historizací?

Z toho, co bylo v předchozích čtyřech oddílech konstatováno, lze vyvodit několik podstatných závěrů. V historických vědách *není* možné dosáhnout *objektivního poznání* v Hegelově, Marxově či i Durkheimově smyslu tak, že by bylo možné dějinného aktéra, jeho činy, či nějakou jinou dějinnou entitu přesně zařadit na určité místo holisticky pojetého kontinuálního dějinného vývojového procesu a všeobsahující struktury a tímto zařazením nesporně určit jeho (její) objektivní kvality. Není ani objektivita ve smyslu Rankeovy rekonstrukce "jak to vlastně bylo". Lze však dosáhnout určité *adekvátnosti* historického poznání/rozumění v tom smyslu, jak o ní ze zde citovaných autorů uvažují *Max Weber, Roger Chartier* či *Georg G. Iggers*. Výchozími hodnotami (viz 4.4a), kladenými otázkami a užitými metodami konstituujeme předmět studia (viz 2.1 až 2.3). K jeho konkrétním podobám - jde-li např. o intencionální jev - se pak můžeme přibližovat pomocí různých rozumivých postupů (viz 3.1 až 3.4). Můžeme pak posuzovat, jakou měrou jsou naše odpovědi *adekvátní* vůči na jedné straně *pramenným stopám* a na straně druhé výchozím otázkám a zvoleným metodám. Z různých řešení problému objektivity (adekvátnosti) dějepisného poznání bych se proto přikláněl k jeho *procedurálnímu pojetí*.⁴⁸⁾

Je-li pluralita a paralelnost hodnotových systémů (viz 4.4a), je zapotřebí uznat, že je také *mnohost a souřadnost dějinných pamětí*. O to nalahavěji se setkáváme s rozmanitostí koncepcí dějinné skutečnosti a s mnohostí a jen částečným překryvem historických předmětů bádání a s pluralitou rozumivých konstrukcí.

Rozkrývají se tak před námi některé *problémy*, jež vyvolávají otázku, zda je lze řešit ještě v rámci historické vědy. Uvedu zde jen několik příkladů.

(5.1) Jednou z takovýchto otázek je, *zda lze propojit různé, skupinově nesené dějinné paměti* a jakou měrou k tomu lze využít historické vědy? Budeme-li, ryze pracovní, uvažovat o "české", "sudetoněmecké" a "německé" historické paměti,⁴⁹⁾ můžeme na bázi historické vědy učinit pokus o jejich propojení tak, že budeme usilovat o *racionalitu metody* a *racionalitu rozumivých konstrukcí* (viz 3.3). V této rovině lze dosáhnout určité shody, pokud jde o konstrukci předmětů studia a o míru adekvátnosti našeho porozumění dějinným situacím, neboť racionální, pojmově vystavěné je i komunikovatelné (v tomto duchu odkazuje *Chris Lorenz* na *Jörna Rüsena*).⁵⁰⁾ Jednotlivé dějinné paměti však v sobě nesou i řadu odkazů na prožitky existenciálních ohrožení a dalších hlubších emotivních vazeb. Těm se sice (viz 3.3) můžeme také snažit porozumět "znovuprožitím" či "vciťující se fantazií". Takové porozumění však není komunikovatelné vůbec, nebo alespoň ne tou měrou jako racionálně vystavěná rozumivá konstrukce. Existenciálně prožívané emotivní vazby v rámci jednotlivých dějinných

paměť leží již za hranicemi možností historické vědy. Již proto je zcela mimo možnosti vědy snažit se stanovit, která z rozmanitých dějinných pamětí je "správná" a která "klamná". Historické (či sociálně antropologické nebo sociologické) bádání by snad mohlo *jen zprostředkovaně* napomoci vzájemnému naslouchání historických pamětí jednotlivých kolektivit tím, že by upozorňovalo na některé strukturálně analogické rysy procesů, které se během 20. století odehrály v "české", "sudetoněmecké" a "německé" společnosti (například mechanismy nástupu totalitních systémů a cesty jež vedly k popření občanského principu a humanitních idejí, jak v rovině čistě mocenské, tak v rovině obecně kulturní).

(5.2) Je zde otázka, zda *kritéria "úplnosti"* dějepisného porozumění určitému vývoji či určité dějinné situace, či přímo kritéria "úplnosti" dějepisné syntézy, jsou *kritérii vědeckými* nebo *etickými*? Lze kupříkladu líčit česko-německé vztahy v českých zemích od středověké kolonizace až po vysídlení. Pominu-li při takovémto podání například německý podíl na vytvoření průmyslu v českých zemích, pominu-li například význam německé vědy pro utváření vědy české, je to *chyba* z hlediska vědeckého (tj. lze vědecky takovou chybu doložit), nebo je to *etický prohřešek*? Budu-li popisovat některé modernizační prvky v nacistické a stalinské politice a pominu-li při tom holocaust či sovětské procesy, metody kolektivizace venkova a pracovní tábory, zvolil jsem postup, jenž je - řečeno Lorenzovou terminologií - *chybný* z hlediska určité *teoretické perspektivy* mého bádání, nebo postup, jenž je *velmi nevhodný* z hlediska našeho nynějšího *hodnotového horizontu*? Tuto otázku nelze patrně jednoznačně odpovědět. Z toho, co bylo řečeno o povaze koncepcí dějinné akutečnosti a mnohosti historických předmětů (viz 2.1 až 2.3), nevyplývá jakákoli *vědecká nutnost* spojovat jednotlivé předměty historického bádání, není však popřena ani *možnost* jejich kombinace.

(5.3) Budeme-li nahlížet na sociální jednání dějinných aktérů jako na intencionální jevy, musíme se snažit dějepisně jim porozumět. Bude to porozumění (viz 3.1 až 3.4) materiální, racionální (jedině tak může být vědecké a jeho výsledek komunikovatelný), nejen aktuální, ale z velké části porozumění výkladem, ať již ve smyslu Weberově či Geertzově. Pro účely tohoto porozumění mohou jednání aktéra *historizovat* v rámci *diachronní perspektivy* a *kontextualizovat* v rámci *perspektivy synchronní*. *Procesuální* (diachronní) a *strukturální* (synchronní) zařazení jednání aktéra není prostě snato ze skutečnosti, nýbrž je mým konstruktem. Mohu však kontrolovat míru jeho adekvátnosti.⁵¹ Přesto však při tom narazím určitou měrou na problém "úplnosti" (viz 5.2). Podle *Chrise Lorenze* ústí synchronní strukturální kontextualizace v *etický relativismus*.⁵² To však platí i o diachronní procesuální historizaci.⁵³ Neboť pro potřeby *vědeckého rozumivého vysvětlení* (viz 3.2, 3.3, 3.4) budu niternou situaci dějinného aktéra převádět na *vnější a kolektivněji nesené* okolnosti, budu ji větší či menší měrou vysvětlovat jako *funkci* dějinného procesu či sociální a kulturní struktury (problém poměru mezi teoretickým uznání svobody dějinného aktéra a metodickou nutností badatele).⁵⁴

Z hlediska historické vědy je zcela legitimní snaha *dějepisně porozumět* dějinným aktérům ve smyslu převedení jejich situace na jakýsi *průsečík*, vznikající kombinací *diachronní procesuální* a *synchronní strukturální perspektivy*. Přijmeme-li však weberovské pojetí kompetence vědy (viz 1.1), musíme uznat, že toto *dějepisné porozumění nemůže nabývat povahy mravního ospravedlnění*. Z hlediska náboženské či prostě světské etiky je však každé individuální Já neredukovatelné na pouhé průtočiště dějinného procesu a exponent sociálních struktur. Řečeno s *Rudolfem Bultmannem* v každém dějinném a sociálním Zde a Nyní jsou v každém individuálním Já dějiny alespoň v možnosti *otevřeny*, tj. každé individuální Já v sobě z etického hlediska nese *způsobnost odkročit od dějin*.⁵⁵ Bude-li historická věda s kriticko-

analytickou pokorou reflektovat své možnosti, musí uznat, že jsou četné roviny lidských dějin, vůči nimž *není kompetentní* se vyjadřovat.

Poznámky:

- 1) Zpřístupněn na internetových stránkách Dějin a současnosti (<http://www.dejas.cz>).
- 2) Literatura však mnohdy nerozlišuje mezi "historismem" a "historicismem" a pro oba směry používá termínu "historismus". Diskusi o povaze a kritice historismu/historicismu ponechávám na tomto místě stranou. Odkazuji jen na několik základních studií: Rudolf BULTMANN, Dějiny a eschatologie, Praha 1994; Miloš HAVELKA (vyd.), Spor o smysl českých dějin 1895-1938, Praha 1995; Miloš HAVELKA, Dějiny a smysl, Praha 2001; Jaroslav MAREK, O historismu a dějepiscectví, Praha 1992; Karl R. POPPER, Bída historicismu, Praha 1994; Gunter SCHOLTZ, Zum Strukturwandel in den Grundlagen kulturwissenschaftlichen Denkens (1880-1945), in: W. KÜTTLER - J. RÜSEN - E. SCHULIN (Hg.), Geschichtsdiskurs, Band 4: Krisenbewußtsein, Katastrophenerfahrungen und Innovationen 1880-1945, Frankfurt a. M. 1997, s. 19-50.
- 3) Horst-Jürgen HELLE, Simmel o Marxovi. Spor o metodu makrosociologie, in: Sociologický časopis 28, 1992, s. 22-37.
- 4) Ernst TROELTSCH, Z dějin evropského ducha, přeložil a uspořádal Jaroslav WERSTADT, Praha 1934, s. 173-174; Friedrich Wilhelm GRAF, Geschichte durch Übergeschichte überwinden. Antihistorisches Geschichtsdenken in der protestantischen Theologie der 1920er Jahre, in: W. KÜTTLER - J. RÜSEN - E. SCHULIN (Hg.), Geschichtsdiskurs, Band 4: Krisenbewußtsein, Katastrophenerfahrungen und Innovationen 1880-1945, Frankfurt a. M. 1997, s. 217-244.
- 5) Podle teorie "ekvivalentů náboženství" lze jednoduše tvrdit, že např. sport je v moderní společnosti úspěšný, neboť začal plnit tu hlouběji v podstatě sociálních vztahů založenou funkci, kterou doposavad plnilo náboženství. Podobně se setkáváme s úvahami o moderním nacionalismu či o moderním dělnickém hnutí jako "funkcionálním ekvivalentu" náboženství.
- 6) Johannes WEISS, Das Eigenrecht der Religion und die Eigenart Max Webers, in: H. LEHMANN - J. M. OUÉDRAOGO (Hg.), Max Webers Religionssoziologie im interkultureller Perspektive, Göttingen 2003, s. 301-310.
- 7) Karl R. Popper dokládá, že *holismus* a *esencionalismus* jsou dva z řady předpokladů, jimiž se vyznačuje *historicismus*. Oproti tomu kritikové historismu/historicismu jsou často *nominalisté* (příkladem je jak *Max Weber*, tak *Georg Simmel*). Srov.: Karl R. POPPER, Bída historicismu, c. d., s. 21-23, 29-34 a 69-75; Miloslav PETRUSEK, Proč číst Simmela na konci tisíciletí? in: Georg SIMMEL, Peníze v moderní kultuře a jiné eseje, Praha 1997, s. 173-182. Na stránkách tohoto časopisu jsem o těchto otázkách zčásti již pojedal: Jan HORSKÝ, Racionalita dějinného jednání. Podněty Weberovy sociologie pro dějezpytné bádání, in: Soudobé dějiny VI, 1999, č. 1, s. 82-85.
- 8) Ostatně u mnoha autorů je tento termín užít tak, že není jasné, zda jím míní to, o čem je bádání, nebo to, co je výsledným obrazem bádání.
- 9) Gert DRESSEL, Historische Anthropologie. Ein Einführung, Wien - Köln - Weimar, 1996, s. 156-166.
- 10) Hayden WHITE, Die Bedeutung der Form. Erzählstrukturen in der Geschichtsschreibung, Frankfurt a. M. 1990, s. 40-77; Rudolf BULTMANN, Dějiny a eschatologie..., c. d., s. 96 a 113.
- 11) Srov. např. Gert DRESSEL, c. d., s. 62-155.

- 12) Fernand BRAUDEL, Dlouhé trvání, in: V. Hubinger (vyd.), Antologie francouzských společenských věd: Antropologie, sociologie, historie, Cahiers du CeFRoS, No. 8, Praha 1995, s. 145-186.
- 13) Gert DRESSEL, c. d., s. 171; Georg G. IGGERS, Dějepisectví ve 20. století, Praha 2002, s. 97-98; Hans MEDICK, "Misionare in Ruderboot"? Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte, in: A. Lüdtke (Hg.), Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen, Frankfurt a. M. - New York 1989, s. 48-84. (Původně vyšlo v: Geschichte und Gesellschaft 10, 1984, s. 295-319). Zde citováno podle vydání z roku 1989, s. 59-61.
- 14) Např. Irene HARDACH-PINKE, Zwischen Angst und Liebe. Die Mutter-Kind-Beziehung seit dem 18. Jahrhundert, in: Jochen MARTIN - August NITSCHKE (Hg.), Zur Sozialgeschichte der Kindheit, Freiburg - München 1986, s. 525-590, zejména s. 532-538.
- 15) Karl R. POPPER, Bída historicismu..., c. d., s. 23-24 a 69-74.
- 16) Roger CHARTIER, Die unvollendete Vergangenheit. Geschichte und die Macht der Weltauslegung, Frankfurt a. M. 1992, s. 27-34; Roger CHARTIER, Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude, Paris 1998, s. 242-244. Chartier. "... *une pensée de la totalite - qui identifie le principe unique, l>esprit substantiel< universalement présent dans les différentes >formes< on >spheres< qui le réalisent en un moment done [...] - et une pensée de la continuité - qui postule l'unité de l'Esprit a travers ses différentes, successives et nécessaires particularisations historiques...*"
- 17) Michel FOUCAULT, Archeologie vědění, Praha 2002, s. 19-20.
- 18) Gert DRESSEL, c. d., s. 184-193; Georg G. IGGERS, Dějepisectví..., c. d., s. 96.
- 19) Georg G. IGGERS, Dějepisectví..., c. d., s. 115.
- 20) Max WEBER, Metodologie, sociologie a politika, Praha 1998, s. 7-63.
- 21) Chris LORENZ, Konstuktion der Vergangenheit. Eine Einführung in der Geschichtstheorie. Mit einem Vorwort von Jörn RÜSEN, Köln - Weimar - Wien 1997, s. 389-390.
- 22) Ernst CASSIRER, Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens, Frankfurt a. M. 1994, s. 25. Zdeněk BENEŠ, Zdeněk Kalista v kontextu rozumějších historiografie, in: Zdeněk Kalista a kulturní historie. Z Českého ráje a Podkrkonoší - Supplementum 6, Semily 2000, s. 13-24, zejména s. 15. Peter BURKE, Vico. Philosoph, Historiher, Denker einer neuen Wissenschaft, Frankfurt a. M. 1990, s. 85-106.
- 23) Jerzy TOPOLSKI, Rozumienie historii, Warszawa 1978, s. 8-34.
- 24) Brian FAY, Současná filosofie sociálních věd. Multikulturní přístup, Praha 2002, s. 138-152.
- 25) Ernst CASSIRER, Der Mythos..., c. d., s. 21.
- 26) Hans-Georg GADAMER, Problém dějného vědomí, Praha 1994, s. 40-53.
- 27) Miloš HAVELKA, Max Weber a počátky sociologie náboženství, in: Miloš HAVELKA (vyd.), Max Weber, Sociologie náboženství, Praha 1998, s. 81-115; Max WEBER, Metodologie..., c. d., s. 7-61.
- 28) Georg SIMMEL, Die Probleme der Geschichtsphilosophie, in: G. Simmel, Gesamtausgabe, Band 2. (hrsg. von H.-J. Dahme), Frankfurt a. M. 1989, s. 297-423, zejména s. 325.
- 29) Max WEBER, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehende Soziologie, 5. Auflage (revidiert von J. Winckelman), Tübingen 1972, s. 1-2 (nadále citováno jako WuG); Max WEBER, Metodologie..., c. d., s. 135-136.
- 30) Clifford GEERTZ, Interpretace kultur, Praha 2000, s. 13-42 a 45-67; Stanislav KUŽEL, Zákoutí antropologické "orientace popisu podle aktéra", in: J. Horský (vyd.), Kulturní a

sociální skutečnost v dějzpytném myšlení. Příspěvky k dějinám českého dějepisectví doby Gollovy školy, Ústí n. L. 1999, s. 87-118.

31) Clifford GEERTZ, c. d., s. 22-26; Hans MEDICK, "Misionare in Ruderboot"?..., c.d., s. 59-61. Medickův výklad rozebíráme podrobněji in: Zdeněk R. NEŠPOR - Jan HORSKÝ, Historická antropologie? Metodické problémy a paradoxy na pomezí dějepisectví, sociologie a sociální antropologie, in: Kuděj - Časopis pro kulturní dějiny 6, 2004/1, s. 61-81, zejména s. 70-76.

32) Max WEBER, WuG, s. 1-4; Max WEBER, Metodologie..., c. d., s. 136-141; Miloš HAVELKA, Max Weber..., c. d., s. 81-115; Jan HORSKÝ, Racionalita dějinného jednání..., c. d., s. 85-87.

33) Rudolf BULTMANN, Ježiš Kristus a mytologie, Praha 1994, s. 31.

34) Plyne to např. z Weberova výkladu: "...mnohým konečným >účelům< a >hodnotám<, podle nichž jednání nějakého člověka může být orientováno na základě jeho zkušenosti, často *nejsme* s to porozumět úplně evidentně, nýbrž za určitých okolností je sice můžeme intelektuálně uchopit, ale na druhé straně čím radikálněji se odchyluje od našich posledních hodnot, tím obtížnější pro nás je, abychom jim porozuměli *znovuprožíváním* prostřednictvím vciťující fantazie. Podle dané situace se pak musíme spokojit s tím, že je vyložíme jen *intelektuálně*" a "srozumitelně ukážeme průběh jimi motivovaného jednání". Tuto obtíž ("pro ty, kteří jich sami nejsou schopni") Weber vztahuje mimo jiné k "mnohým nábožensky a charitativně výjimečným výkonům" (Max WEBER, Metodologie..., c. d., s. 138).

35) Gunter SCHOLTZ, c. d., s. 19-20.

36) Georg G. IGGERS, Dějepisectví, c. d., s. 42-43.

37) Georg G. IGGERS, Dějepisectví, c. d., s. 112-113.

38) Max WEBER, WuG, s. 2-4; Max WEBER, Metodologie..., c. d., s. 136-139; Michel FOUCAULT, Archeologie..., c. d., s. 210-212. Na tomto místě ponechávám stranou pro nedostatek místa problém transcendece vědomí.

39) Mirko NOVÁK, Hodnoty a dějiny, Praha 1947, s. 22, 28, 34, 45, 55; Gunter SCHOLTZ, c. d., s. 24-25; Georg SIMMEL, Die Probleme..., c. d., s. 387-388; Miloš HAVELKA, Max Weber..., c. d., s. 85-86; Miloš HAVELKA, Symbol - centrum - typus. Tři perspektivy řešení vztahu případu a zobecnění ve vědách o člověku, in: Acta Universitatis Carolinae 1999, Philosophica et historica 4, Studia philosophica XIV - Hegelovou stopou, s. 247-256; Ernst CASSIRER, Filosofie symbolických forem I, II, Praha 1996, zejména díl II., s. 181-298.

40) Chris LORENZ, Konstruktion..., c. d., s. 384-388.

41) Max WEBER, Die >Objektivität< sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik XIX, 1904, 22-78. K řešení této otázky nabízí Weber svou noetickou teorii, ve které mluví o "kulturním významu" (*Kulturbedeutung*), jenž vzniká při vztažení "kulturních jevů" (*Kulturerscheinungen*) k "hodnotovým idejím" (*Wertideen*), a v níž rozpracovává známou teorii ideálních, čistých typů, jakožto apriorních pojmů, jež jsou nástroji (a nikoli výsledky) poznání a jež slouží ke zvládnutí oné neomezenosti a chaotičnosti empirické skutečnosti.

42) Chris LORENZ, Konstruktion..., c. d., s. 388; Miloš HAVELKA, Max Weber..., c. d., s. 78-79.

43) Miloš HAVELKA, Max Weber..., c. d., s. 72, 78-79.

44) Miloš HAVELKA (vyd.), Spor o smysl..., c. d., s. 750.

45) Miloš HAVELKA, Max Weber..., c. d., s. 73.

46) Chris LORENZ, Konstruktion..., c. d., s. 423.

47) Miloš HAVELKA, Dějiny a smysl..., c. d., s. 6-18.

48) Podrobněji: Chris LORENZ, Konstruktion..., c. d., s. 371-374. Podrobněji rozebírám v: Jan HORSKÝ, Historická demografie a nové metodické pohledy na sociální dějiny, in:

Historická demografie XIX, Sociologický ústav AV ČR Praha 1995, s. 135-153; Jan HORSKÝ, "Duch doby" v českém dějepisectví a francouzský dějepis mentalit, in: Semináře a studie Výzkumného centra pro dějiny vědy z let 2002-2003 (vyd. Antonín Kostlán a Markéta Devátá), Praha 2003, s. 235-252.

49) Pro nedostatek místa zde musím nechat nepojednanými četné otázky povahy "historické paměti".

50) Chris LORENZ, Konstruktion..., c. d., s. 418-419.

51) Georg SIMMEL, Die Probleme..., c. d., s. 342-344.

52) Chris LORENZ, Konstruktion..., c. d., s. 416-417.

52) Rudolf BULTMANN, Dějiny a eschatologie..., c. d., s. 11, 14 a 69-73.

54) Gregor SCHÖLLGEN, Handlungsfreiheit und Methodenzwang. Das Dilemma der Handlungstheorie Max Webers, in: Saeculum - Jahrbuch für Universalgeschichte XXXIII, 1982, s. 209-220.

55) Rudolf BULTMANN, Dějiny a eschatologie..., c. d., s. 121-124.