

Kauzalita idejí v dějinách a (ne-) možnost hodnocení historických událostí

Petr Dvořák —

Filosofický ústav AV ČR, v.v.i., Praha

V letošním druhém čísle uveřejnil Filosofický časopis v rámci připomínky významného životního jubilea pana doktora Zumra, dlouholetého spolupracovníka vedení časopisu, jeho kratší polemickou stať „Filosofie dějin Edvarda Beneše“. Text, jenž vznikl zhruba v polovině devadesátých let minulého století, nese jistá omezení daná dobou vzniku.¹ Zumrova stať zasazuje Benešovy politické názory a činy do širšího kontextu filosofie dějin. Je to především první polovina textu, v určitém smyslu přípravná pasáž (zejména s. 286-289), v níž, nakolik jí správně rozumím, autor prezentuje svůj, nikoli (jen hypotetický) Benešův, pohled na české dějiny. Najdeme zde určitou koncepci českých dějin, určité hodnocení vybraných dějinných událostí – v nutné zkratce, kterou opravňuje žánr krátkého polemického textu. Mým cílem v nynější rovněž polemické replice (která, podobně jako Zumrův text, není recenzováním, a tedy scientometricky významným útvarům, a proto snad výjimečně může být uveřejněna navzdory mé funkci ve vztahu k časopisu) není stavět proti Zumrovu hodnocení konkrétních událostí či větších dějinných celků

1 Omezeními míním fakt, že od dané doby vyšla jednak řada prací rehabilitujících pobělohorské myšlení, které prokázaly jeho evropský význam (srovnej např. Arriagovu koncepci nekonečna, Caramuelovu logiku a filosofii jazyka, dílo V. Magniho aj.), jednak historických prací, které stavi habsburskou monarchii do poněkud odlišného, příznivějšího světla než Zumr, takže dnes se často hodnocení historiků a filosofů odchyluje od zastaralého nacionalismem poznamenaného reduktivního schématu Palackého-Masarykovy koncepce, navíc zasazeného do rezidua apriorní marxistické dialektické koncepce vývoje. Pro dnešní dobu je typičtější stavět různé interpretace dějin vedle sebe, národní, konfesní, politické i jiné, čímž se docílí spravedlivějšího a vyváženějšího pohledu. Tento fakt bývá provázen žádoucím nahrazením nacionalismu patriotismem, vlastenectvím, které určuje nikoli etnický, ale územní a kulturní princip. Autor této polemiky se k takovému přístupu hlásí. Nynější polemika je tak shodou okolností pěknou ukázkou názorové plurality ve vedení Filosofického časopisu: je patrné, že názory v polemických příspěvcích nevystihují oficiální stanovisko redakce, nýbrž jsou soukromými názory jednotlivých členů vedení. Oficiálním stanoviskem časopisu je snaha o publikaci nejlepších příspěvků z oboru při zachování plurality názorů a přístupů.

hodnocení své, které by nepochybně bylo výrazně odlišné (od hodnocení pobělohorské doby po ocenění habsburské monarchie), nýbrž analyzovat a zhodnotit jeden z předpokladů, na němž se Zumrova filosofická koncepce dějin zakládá.² Ostatně tyto filosofické předpoklady týkající se kauzality v dějinách a filosofie dějin obecně považuji v textu za nejzajímavější. Bohužel jsou v něm naznačeny jen velmi stručně a jsou přítomny spíše implicitně. Můj postup bude následující: nejprve formuluji Zumrovu tezi, předpoklad autora hodnocení. V dalším textu se pokusím prokázat, že je to teze nepravdivá.

Zumrova teze:

- (i) V čase diskrétní historické události u_1, u_2, u_3, \dots , kauzálně (spolu-)podmiňuje totožná idea a zároveň (ii) tato idea zakládá hodnocení uvedených dějinných událostí.

Souhlasím s tím, že ideje mají vedle mnoha dalších různorodých faktorů kauzální vliv. Rozumím tomu tak, že jednání historických aktérů sleduje určitý cíl, nastolení žádoucího stavu, který popisuje daná idea. Daná idea či koncept má tak kromě deskriptivního významového aspektu aspekt preskriptivní; je popisem, ale i hodnotou. A to jednak pro historického aktéra (jinak by na něj neměla kauzální vliv), jednak pro hodnotitele, který zpětně událost hodnotí: jednání historického aktéra hodnotí kladně, tedy sám považuje dějinným jednáním sledovaný cíl, popsany ideou, za žádoucí.

Zumr za takové ideje, o něž opírá své hodnocení, považuje ideje svobody, rovnosti a bratrství. Nejvíce prostoru věnuje ideji svobody, na niž se omezíme i my. Problémem je, že tento filosoficky značně zatížený pojem nedefinuje intenzionálně, ale extenzionálně, či spíše jen ostenzivně, poukazem na určité příklady dějinných požadavků na větší míru svobody a úsilí o dosažení tohoto stavu: jeden z husitských požadavků, úsilí českých reformovaných církví o legalitu vyznání a kultu, vzpoury nevolníků, „frajmurskou rebelii“, politické snahy obrozenců a jejich následovníků atd. (to jsou naše události u_1, u_2, u_3, \dots). Přes tuto vágnost je zřejmé, že má autor na zřeteli svobodu vnější, absenci překážek nějakého jednání či projevu (tedy svobodu politickou, svobodu vyznání, projevu, svobodu ekonomickou atd.).

V našem zhodnocení Zumrovy teze vyjděme z myšlenkového experimentu: dejme tomu, že dostaneme za úkol prostřednictvím skupiny dělníků ve vymezeném čase vybudovat dům. V prvním případě zjistíme, že dělníci jsou sofistikovaní roboti s dálkovým ovládáním a že část dělníků ovládá ne-

2 Druhým předpokladem, který ponechávám stranou, jsou určité prvky marxistické dialektické koncepce vývoje dějin přítomné v Zumrově pojetí. Ty by si zasloužily samostatnou kritiku.

omylný stavitel, druhá část je pak ovládána někým, kdo si stavbu domu ne přeje a svým řízením sleduje co největší rozvrat. Naším úkolem je zasahovat a organizovat dělníky tak, aby se dílo podařilo. Je jasné, že naše zásahy se omezí na fyzickou eliminaci vlivu rozvratných dělníků tak, aby nic nebránilo druhé skupině dělníků v práci. Víc dělat nemůžeme, protože dělníky nejsme s to v jejich činnosti přímo nijak ovlivnit, řídí je někdo jiný.

Ve druhém případě zjistíme, že dělníci se rozhodují sami. Jelikož jsme dělníky schopni ovlivnit vhodně zvolenou motivací, odměnou či postihem (např. finančním), naše role bude výraznější. Kromě fyzické eliminace vlivu rozvratných dělníků se budeme snažit o to, aby takových dělníků bylo co nejméně. Též budeme usilovat o to, aby se dělníci správně rozhodovali, tedy rozhodovali se ke správnému jednání („správné jednání“ zde znamená takové, jež vede k tomu, aby se stavělo co možná nejlépe a nejrychleji). Naš vliv se promítne do souboru pravidel, která dělníkům stanovíme.

Řekněme, že nás nyní zajímá, ve kterém námi uvedeném případě jsou dělníci svobodnější. Mínilme-li, ve které situaci je jednání dělníků námi méně ovlivněno prostřednictvím pravidel, pak je jasné, že dělníci jsou v tomto smyslu svobodnější v prvním příkladu. Mohou zdánlivě konat, co chtějí, třebaže, jak víme, v pravém smyslu slova nemohou dělat nic z toho, co chtějí, jelikož jsou na dálkové ovládání a nerozhodují se sami. V jiném smyslu jsou tedy svobodnější dělníci ve druhém případě. Správně bychom ani neměli říkat „svobodnější“, protože v tomto smyslu „svobody“ dělníci z prvního příkladu nejsou svobodní vůbec. Nazýváme proto první druh svobody vnější, druhý vnitřní. V prvním příkladu dělníci na dálkové ovládání nemají žádnou vnitřní svobodu, a jelikož jsou proto pro ně zákazy, příkazy a nařízení zbytečné, mají velkou míru svobody vnější.

O míře vnější svobody má zřejmě smysl hovořit až v okamžiku, kdy je dána svoboda vnitřní, jen tak se zdá být skutečnou hodnotou: máme-li vnitřní svobodu rozhodování, pak čím více můžeme bez překážek či omezení svá rozhodnutí realizovat navenek, tím lépe. Pokud jsme na dálkové ovládání, a ve skutečnosti se tedy nerozhodujeme, pak není zřejmé, jestli je žádoucí větší či menší míra vnější svobody. Dále, vnitřní svoboda je evidentně hodnotou sama o sobě: nevím o nikom, kdo by (při nutnosti volby mezi dělníkem v prvním nebo v druhém příkladu) preferoval situaci dělníka v prvním příkladu a raději byl na dálkové ovládání, než se svobodně rozhodoval. Pokud má vnitřní svoboda také svou míru (dovoluje stupně), pak je zřejmě lepší být svobodnější více než méně.

Nyní je snad již zřejmé, co uvedeným myšlenkovým experimentem sledují: dělníci představují každého člověka, stavba domu zastupuje společenské úsilí o uspokojení hmotných i nehmotných lidských potřeb, čtenář, který m za úkol stavbu provést, představuje zákonodárce, vládcu a soudce v jed-

né osobě. Popis dálkově ovládaných dělníků představuje antropologii v pozadí reformačního myšlení. Viklef, Luther, Kalvín a další byli prokazatelně teologičtí deterministé. Popis dělníků, kteří se sami rozhodují, představuje katolickou antropologii. Největšími obhájci vnitřní svobody byli paradoxně jezuité se svou naukou o svobodě jako indifferenci vůle vzhledem k motivům. Jelikož vnitřní svoboda může být větší či menší, jezuitská spirituální tradice se zaměřovala na růst vnitřní svobody: rozhodování se snažila oprostit od všemožných závislostí a náklonností (což platí pro katolickou spiritualitu obecně). Jezuitské zdůrazňování poslušnosti jako hlavní ctnosti je jen logickým důsledkem důrazu na svobodu. Pouze tam, kde existuje vysoká míra vnitřní svobody, může být poslušnost záslužnou ctností, darováním sebe sama, své svobody, jež napodobuje Boží sebedarování v Ježíši Kristu.

Oproti běžně rozšířenému mínění je tedy reformační protestantismus se svým teologickým determinismem mnohem vzdálenější dnešní poosvícenské mentalitě, přisuzující člověku svobodu rozhodování, než katolicismus. Ten je také mnohem blíže našim intuicím o spravedlnosti než na tvrdém předurčení založená reformační protestantská teologická antropologie. Totéž, jak známo, platí i o epistemologii – o možnosti poznání pravdy a dobra. To není přirozeným rozumem bez Božího přičinění podle reformátorů v podstatě možné. Oproti katolicismu větší demokratizační náboj protestantismu je tedy z hlediska dnes převládajícího sekulárního smýšlení draze zaplacen.

Všimněme si role zákonodárce (vladaře, soudce) v obou modelech. V deterministickém reformačním modelu jde – stejně jako v mém prvním příkladu – o to, aby rozvrtní dělníci byli eliminováni a aby se co nejméně bránilo práci dělníků řízených neomylným stavitelem. Dělníci řízení neomylným stavitelem by měli mít co největší prostor, přesněji řečeno, prostor by měl mít stavitel, který koná svou práci skrze ně. Ovládá-li dělníky neomylný stavitel, není třeba jiného řízení, motivace, vedení. Pokud je vliv rozvrtných dělníků eliminován, vše se podaří samo, dílo nemůže selhat.

Ve druhém modelu je možnost selhání mnohem reálnější – úspěch díla totiž závisí na správném rozhodnutí dělníků samotných. Aby se pravděpodobnost selhání snížila, musí být míra vnější svobody úměrná míře vnitřní svobody dělníků. S růstem vnitřní svobody roste pravděpodobnost úspěchu společného díla (deaktivují se rozkladné motivy), takže se může snižovat míra vnější motivace a regulace, která se stává méně potřebnou. Oprávněnost nárůstu vnější svobody (který je žádoucí) je dána stavem, resp. mírou vnitřní svobody (relevantní části) členů společnosti.

Analogicky: je rozdíl, ponecháme-li děti na letním táboře s dospělým vedoucím, který za ně v podstatných věcech převezme rozhodování, nebo je zanecháme samotné. Ve druhém případě se patrně neubráníme tendenci omezit prostor rozhodování dětí systémem nařízení, jehož smyslem bude,

aby se předešlo případným problémům, zejména zdravotního rázu. V prvním případě nebude množství pravidel zapotřebí, protože o všem podstatném rozhoduje vedoucí. Všimněme si také, že požadavek na zmenšení počtu nařízení bude rodiči dětí přijímán jinak v prvním a jinak ve druhém případě. Situace dětí (tedy to, zda je někdo vede, či se rozhodují pouze samy) rozhoduje o oprávněnosti požadavku.

Pokud se tedy pro určitou společnost žádá větší míra vnější svobody, pak správnost takového požadavku záleží na tom, zda z hlediska společnosti a filosofické (případně také teologické) antropologie platí první nebo druhý model (nebo případně ani jeden z nich). Pokud zastávce prvního modelu žádá více vnější svobody a druhý tomu brání, pak sice mají konceptuálně totožnou ideu vnější svobody (absence vnějších překážek vůči nějakému jednání), pracují však s odlišným antropologickým modelem. Pouze relativně k tomuto modelu lze posuzovat vnější svobodu jako hodnotu (proč je hodnotou, za jakých podmínek, v jaké míře). Vnější svoboda tedy není hodnotou absolutně, vždy a všude (alespoň podle druhého modelu). Analogicky, rodič může posoudit požadavek na snížení počtu nařízení na dětském táboře až tehdy, ví-li, zda děti povede kompetentní vedoucí.

Nakolik tedy posuzujeme jednání dějinných postav na základě toho, zda sledovalo růst vnější svobody, není takové hodnocení dostatečné bez poukazu k antropologickému modelu historického aktéra (případně posuzovatele, liší-li se od historického aktéra). Ve druhém případě se jedná o určité meta-historické hodnocení, kdy nás nezajímá faktický záměr jednání určité historické postavy, jednání samo a jeho výsledek – posuzované relativně nikoli k jí přijímané antropologii, nýbrž k námi preferované antropologii. Požadavek na větší vnější svobodu vznášený reformátorem tak chápeme jako oprávněný ne ve vztahu k jeho deterministické teologické antropologii, nýbrž ve vztahu k nějaké současné antropologii. Jako kdybychom považovali požadavek na minimalizaci počtu nařízení na dětském táboře za oprávněný nikoli proto, že za děti rozhoduje vedoucí, nýbrž proto, že se jedná podle našeho soudu o děti odrostlé, které jsou již schopné rozhodovat se jako dospělí.

Řekli jsme, že určitý koncept, např. idea vnější svobody, nabývá hodnotový status ve vztahu k určité antropologii. Jinak řečeno, určitý stav spadající pod daný pojem je žádoucí jen relativně k nějaké antropologii a teorii společnosti. A je to právě tento hodnotový status, tento žádoucí charakter daného stavu (tradičně řečeno charakter dobra), který z určité ideje činí kauzálního činitele, hybnou sílu jednání (aristotelikové by řekli: cílovou příčinu). Pokud tedy „ideu“ chápeme nejen jako určitý pojem, například absenci vnějších omezení, nýbrž také jako hodnotu, která může být důvodem jednání, pak reformátor a moderní filosof dějin nemají *tutež* ideu. Konceptuálně jedna idea musí být indexována relativně k antropologii. Pro jednoho je větší míra absence vněj-

ších omezení žádoucí kvůli tomu, aby Bůh mohl nerušeně konat své dílo prostřednictvím jím determinovaných lidí, pro druhého je tentýž stav žádoucí kvůli tomu, jaká práva přisuzuje člověku. Nelze tedy hovořit o kauzalitě konceptuálně jedné ideje bez důkazu, že se jedná také o tutéž hodnotu. To znamená prokázat, že idea je v obou případech vztažena k v podstatných rysech totožné antropologii. To pan doktor Zumr nečiní, ani učinit nemůže, protože předosvěcenská antropologie byla výrazně odlišná od pozdější, osvícenské a poosvěcenské.

Vytěžeme výsledek našich úvah: hodnocení dějin (resp. určité pojetí dějin), které předpokládá, že (i) historické události u_1, u_2, u_3, \dots , které spadají do různých dob, kauzálně (spolu-)podmiňuje jedna idea, přičemž zároveň (ii) tato idea zakládá hodnocení daných událostí, není pravdivé, jelikož předpoklad, na němž staví, je nepravdivý.³ Nepravdivá je první část předpokladu, neboť dané události nepodmiňuje jedna, resp. táž idea. Idea je jedna jen konceptuálně, nikoli jako hodnota. Dodejme, že idea je pojmově jedna při vstřícné interpretaci Zumrových příkladů, resp. uváděných historických dějů – i zde by se totiž dalo pochybovat, zda disparátnost uváděných dějinných příkladů jednáni cílícího na dosažení větší míry svobody nezakládá i pluralitu pojmovou (úsilí o legalitu jiného vyznání a kultu má výrazně odlišný cíl než jednáni, kterým rolník sleduje zlepšení svého ekonomického a sociálního postavení). Buď jak buď, konceptuálně jedna idea nabývá preskriptivní aspekt ve vztahu k určitému obrazu člověka a světa. Právě tento preskriptivní aspekt ji činí příčinou jednáni. Daný obraz člověka a světa tedy nelze od ideje odloučit, má-li být hodnotou.

Nepravdivá je i druhá část teze, protože idea, která zakládá hodnocení dějinné události, je táž pojmově, deskriptivně, nikoli hodnotově, preskriptivně. Z tohoto hlediska zde máme pluralitu idejí. Jelikož základem hodnocení se idea stává na základě svého hodnotového aspektu, hodnotitel a hodnocený dějinný aktér nezřídka sledují odlišnou ideu. Tak je tomu téměř jistě tehdy, když hodnotitel hodnotí pre-osvěcenské dějiny z post-osvěcenské perspektivy.

3 Předpoklad, který zde máme na mysli, se z logického hlediska nechová jako presupozice, nýbrž jako nutná podmínka daného hodnocení.