

věd, protože jejich společným objektem jsou lidské společnosti (sociologie, ekonomie, ale i antropologie). Co se týče historie, ta může být jen vědou o změně a vysvětlením změny. Historie může mít plodné vztahy s různými směry strukturalismu, a to za dvou předpokladů, totiž že bude mít na paměti, že struktury, jež studuje, jsou dynamické, a že bude určité strukturalistické metody aplikovat na studium historických dokumentů, na analýzu *textů* (v širokém smyslu slova), a nikoli na vlastní historický výklad. Můžeme si nicméně klást otázku, zda móda strukturalismu nesouvisí s jistým odmítnutím historie, jež je pojmána jako diktát minulosti, jako ospravedlnění „reprodukce“ (P. Bourdieu) či jako represivní moc. I extrémní levice však uznala, že by bylo nebezpečné „minulost vygumovat“ (J. Chesneaux). „Břemeno dějin“ v „objektivním“ smyslu slova (Hegel) může a musí mít protiváhu v historické vědě jakožto „prostředku osvobození minulosti“ (G. Arnaldi).

6) Starověcí historikové se domnívali, že když píšou dějiny svých obcí, národů a říší, píšou dějiny lidstva. Křesťanští historikové a historikové renesance a osvícenství (ačkoli si byli vědomi rozmanitosti „obyčejů“) věřili, že zpracovávají dějiny člověka. Moderní historikové konstatují, že historie je věda o vývoji lidských společností. Vědecký vývoj nás přivedl k otázce, zda by nemohly existovat ještě jiné dějiny než dějiny člověka. Už dříve se rozvinula historie klimatu, tedy toho, co je v přírodě nejproměnlivější. Pro historii je však po pravdě řečeno užitečná jen do té míry, pokud objasňuje konkrétní jevy historie lidských společností (proměny kultur, bydlení atd.). V současnosti se uvažuje o *historii přírody* (R. Romano). Ta ale jistě potvrdí „kulturní“, a tudíž historický charakter pojmu příroda. Tak se historie trvalým rozšiřováním svého pole působnosti znovu a znovu stává vůči člověku koextenzivní.

Paradoxem historické vědy je dnes to, že ačkoli ve svých různých formách (včetně historického románu) zaznamenává v západních společnostech nevídanou popularitu, národy třetího světa se zabývají především tím, aby si samy našly svou historii (to dá možná vzniknout typům historie velmi odlišným od těch, které jako takové rozlišuje západní civilizace). Ačkoli se historie stala podstatným prvkem potřeby individuální a kolektivní identity, prožívá historická věda v současnosti krizi. V situaci, kdy vede dialog s ostatními společenskými vědami a ve značné míře rozšiřuje svou problematiku, metody a předmět zájmu, se sama sebe táže, zda právě nebloudí.

1. MINULOST/PŘÍTOMNOST

Rozlišení minulosti a přítomnosti je zásadním prvkem pojetí času. Jde tedy o základní operaci vědomí i historické vědy. Protože přítomnost nelze vymezit okamžikem, bodem, stává se rozpětí přítomnosti prvním problémem, ať už vědomým či nevědomým, souvisejícím s výkonem historie. Zajímavým testem této definice historické přítomnosti je definice *současnosti* ve školních osnovách. V případě Francouzů odhaluje roli, jakou v rámci národního vědomí hraje Francouzská revoluce, protože *současné* dějiny začínají ve Francii oficiálně rokem 1789. Z této skutečnosti lze vytušit veškeré myšlenkové pochody, uvědomělé i nevědomé, jaké taková definice předělu minulosti a přítomnosti předpokládá na úrovni celého společenství. S obdobnými ideologickými předěly se setkáváme u většiny národů. Itálie tak zaznamenala dva počátky „přítomnosti“, jejichž *srážka* dnes tvoří významný prvek historického vědomí Italů: je to *risorgimento* a pád fašismu. Taková definice přítomnosti, která je ve skutečnosti programem, ideologickým *projektem*, ale často naráží na tíhu mnohem složitější minulosti. Gramsci ohledně počátků *risorgimenta* napsal: „U Italů brzdila tradice římské a středověké univerzality rozvoj národních (měšťanských) sil, které by přesahovaly ryze ekonomickou oblast a rámec obce, a národní *síly* se tudíž staly jedinou národní *silou* až po Francouzskou revoluci a s novým postavením papežství v Evropě.“ Francouzská revoluce (podobně jako Konstantinova konverze ke křesťanství, hidžra nebo ruská revoluce roku 1917) se tak stává mezníkem jednak mezi minulostí a přítomností a dále mezi tím, co bylo „předtím“ a co bylo „potom“. Gramscioho poznámka dovoluje posoudit, nakolik je vztah k minulosti, který Hegel nazval „břemenem dějin“, pro některé národy větší či menší zátěží.¹⁾ *Poznaná a uznaná* absence minulosti či minulost hubená však může být pro mentalitu či kolektivní identitu zdrojem závažných problémů: to je případ mladých národů, zejména afrických (N. Assorodobraj). Složitý příklad poskytují Spojené státy, kde se mísí frustrace z neexistující vzdálené minulosti s rozmanitými a mnohdy protichůdnými vklady předamerických (zejména evropských) minulostí různých etnických složek

severoamerické populace a s předeterminovaností relativně nedávných událostí amerických dějin (válka za nezávislost, válka Severu proti Jihu atd.), které se posouvají do mytické minulosti a tudíž jsou stále aktivně přítomné ve stavu mýtu.²⁾

Zvyklosti spojené s historickou periodizací tak vedou k upřednostňování *revolucí, válek* či změn *politického režimu*, tedy *událostních* dějin. S tímto problémem se znovu setkáme v souvislosti s novými vztahy mezi přítomností a minulostí, jež se v současnosti snaží stanovit tzv. „nová“ historie. Oficiální, univerzitní a školní definice současných dějin si dnes v některých zemích, jako je Francie, zároveň vynucuje, aby se tehdy, je-li řeč o velmi nedávné minulosti či historické přítomnosti, hovořilo o dějinách přítomnosti.

Rozlišení minulost/přítomnost, kterým se zde zabýváme, je rozlišením, jež existuje v kolektivním vědomí, a zejména v historickém vědomí společnosti. Nejprve je však třeba se pozastavit nad patřičností tohoto protikladu a dvojici přítomnost/minulost připomenout i v jiných perspektivách, než je kolektivní paměť a historie.

Po pravdě řečeno, realita vnímání a členění času vzhledem k nějakému předtím a nějakému potom se ani na individuální, ani na kolektivní úrovni neomezuje na protiklad přítomnost/minulost. K přítomnosti a minulosti je třeba připojit ještě třetí dimenzi, budoucnost. Tento systém trojího časového zacílení pronikavě vyjádřil svatý Augustin, když vyslovil myšlenku, že sice žijeme jen v přítomnosti, ale tato přítomnost má více dimenzí, a to „přítomnost věcí minulých, přítomnost věcí přítomných a přítomnost věcí budoucích“.

Dříve než se však začneme zabývat protikladem minulost/přítomnost v rámci kolektivní paměti, je důležité se podívat, co tento protiklad znamená v jiných oblastech, totiž v psychologii, a to zejména v psychologii dítěte, a dále v lingvistice.

PROTIKLAD MINULOST/PŘÍTOMNOST V PSYCHOLOGII

Bylo by chybné přenášet poznatky individuální psychologie do oblasti kolektivního vědomí, a tím spíše pak srovnávat osvojení si schopnosti ovládat čas u dítěte s vývojem koncepcí času v historii. Ohlédnutí za těmito oblastmi nám ale může poskytnout jisté množství údajů (myšlených většinou metaforicky), které mohou osvětlit ten či onen

aspekt protikladu minulost/přítomnost na historické a kolektivní úrovni.

„Pochopit čas znamená pro dítě osvobodit se od přítomnosti: znamená to nejen předjímat budoucnost na základě pravidelností nevědomě vypořádaných v minulosti, ale i odvíjet řadu po sobě následujících stavů, z nichž žádný se nepodobá těm ostatním a jejichž spojitost lze stanovit jen krok za krokem, bez zastávky a přerušení.“³⁾ Chápat čas „v zásadě znamená dokázat zvrátit jeho odvíjení“. Tento sestup do paměti a osvobození se od přítomnosti je součástí rozlišení minulosti, přítomnosti (a budoucnosti) i ve společnosti. Jejich předpokladem je výchova a utvoření si kolektivní paměti, která přesahuje paměť individuální. Velký rozdíl však spočívá v tom, že dítě si – navzdory tlakům vnějšího prostředí – tvoří z velké části svou paměť individuálně, zatímco historická paměť společnosti čerpá své údaje z tradice a výuky. Jako uspořádaná konstrukce se však kolektivní minulost blíží minulosti individuální. „Prolínáním těchto uspořádání se náš časový horizont dokáže rozvíjet široce nad rámec dimenzí našeho vlastního života. S událostmi, jež nám poskytuje historie naší společenské skupiny, nakládáme stejně jako se svou vlastní historií. Obojí dějiny se ostatně mísí: dějiny našeho dětství jsou kupříkladu dějinami našich prvních vzpomínek, ale i vzpomínek našich rodičů, a tato část našich časových perspektiv se rozvíjí na základě obou z nich.“⁴⁾

Dítě konečně postupuje v lokalizaci v minulosti a budoucnosti simultánně (Malrieu), což je poznatek, který sice nelze automaticky přenést do oblasti kolektivní paměti, ale svým způsobem naznačuje, že způsob, jakým člověk čas člení, je trojsměrný, nikoli pouze dvousměrný systém.

Patologie individuálních postojů vůči času ukazuje, že „normální“ chování je rovnováhou mezi vědomím minulosti, přítomnosti a budoucnosti s jistou převahou orientace na budoucnost, obávanou či vytouženou.

Orientace na přítomnost je charakteristická pro velmi malé dítě, které dokonce „na základě přítomnosti rekonstruuje minulost“ (J. Piaget) stejně jako pro mentálně retardovaného jedince, maniaka či deportovanou osobu, jejichž minulost byla narušena. Často existuje i u starců a některých lidí trpících patologickým pocitem pronásledování, kteří se obávají budoucnosti. Nejklasičtějším příkladem je J.-J. Rousseau, který ve svém *Vyznání* napsal, že jeho „vyplašená představivost“ před

ním rýsovala jen „tušení kruté budoucnosti“ a nutila ho uchylovat se do přítomnosti: „Mé srdce, jež se zabývalo výhradně přítomností, jí vyplnilo celý svůj obsah, celý svůj prostor.“

Protiklad orientace na přítomnost a orientace na budoucnost je základem jednoho z velkých klasifikačních kritérií charakterologie Heymanse a Le Senna, kteří pokládají prvořadost orientace na přítomnost a druhořadost orientace na minulost za struktury lidského charakteru.⁵⁾

U ostatních pacientů na sebe úzkost z času bere podobu buď *úniku do budoucnosti*, nebo *uchýlení se do minulosti*. V tomto posledním případě by byl v literatuře příkladem Marcel Proust.

MINULOST/PŘÍTOMNOST VE SVĚTLE LINGVISTIKY

Studium jazyků přináší jiné svědectví, jehož význam pro naši problematiku spočívá jednak v tom, že rozlišení minulost/přítomnost (budoucnost) zde hraje důležitou roli, a to především u sloves, a také v tom, že jazyk je jevem, který vychází hned ve dvou ohledech z kolektivních dějin: jednak se – včetně vyjádření časových souvislostí – vyvíjí napříč epochami a dále je úzce spjat s uvědomováním si národní identity v minulosti: „Dějiny Francie,“ napsal Michelet, „začínají vznikem francouzského jazyka.“

V tomto ohledu tedy zaprvé konstatujeme, že rozlišení minulost/přítomnost (budoucnost), jež působí tak přirozeně, v lingvistice zdaleka není všeobecně platné. Této skutečnosti si všiml už F. de Saussure: „Rozlišení časů, jež nám připadá tak běžné, v některých jazycích vůbec neexistuje. Historie dokonce nezná ani rozlišení na minulost, přítomnost a budoucnost, které je přitom zásadního významu. Protogermánština vůbec nemá zvláštní tvar pro budoucí čas. [...] Slované jazyky běžně rozlišují dva slovesné vidy, a to dokonavý, který představuje děj v jeho celistvosti, jako bod bez jakékoli budoucí perspektivy, a vid nedokonavý, který děj zachycuje v jeho trvání a na časové ose.“⁶⁾ Ke konstatování, že „rozlišení minulost/přítomnost/budoucnost není obecně platným rysem“,⁷⁾ se vrací i moderní jazykoveda.

Někteří jazykovedci tvrdí, že čas se konstruuje ve slovním vyjádření, jež výrazně přesahuje slovesné vidy a souvisí se slovníkem, větou a slohem. Někdy se v tomto smyslu hovoří o *chronogenezi* (G. Guillaume).

Znovu se tak setkáváme se základní myšlenkou minulosti a přítomnosti jako konstrukce, jako logického uspořádání, a nikoli jako nějaké neopracované danosti.

Joseph Vendryès hodně zdůrazňoval nedostatečnost gramatické kategorie času a upozorňoval na to, jaké nedůslednosti v každém jazyce užívání časů představuje. Poznává například, že „jazyk má všeobecně sklon používat přítomný čas v závislosti na čase budoucím.“⁸⁾ [...] Minulý čas lze vyjádřit i časem přítomným, což se často děje ve vyprávění, kde tento jev nazýváme historickým prezentem.⁹⁾ [...] Minulý čas může naopak sloužit k označování přítomnosti¹⁰⁾ (...) a ve francouzštině lze minulý podmiňovací způsob použít pro vyjádření budoucnosti.¹¹⁾

Obzvláště zajímavé skutečnosti lze pozorovat na časech vyprávění. Na význam *zdůraznění* toho či onoho času ve vyprávění upozornil Harald Weinrich. S odkazem na studii E. de Félice o středověkých textech přitáhl pozornost k tzv. *attaco di racconto* („výpadu vyprávění“), přičemž rozlišil začátek vyprávění ve formě *fuit* (perfektum) od začátku ve formě *erat* (imperfektum). Minulost tedy není jen minulá, ale naopak se tím, jak v textu účinkuje, stává nositelkou náboženských, morálních, občanských a jiných hodnot, a to ještě dříve, než je podrobena jakémukoli výkladu. Taková je bájná minulost pohádky („byl jednou jeden,“ nebo „to bylo tehdy, když“) či sakralizovaný čas evangelií („In illo tempore“).

André Miquel, který ve světle Weinrichových myšlenek studoval způsoby vyjádření času v jedné z *Pohádek tisíce a jedné noci*, přišel na to, že se zde prosazuje jeden z časů arabštiny, *mudi*, vyjadřující minulost a dokonalost, a to na úkor času podřízenému, *mudari*, jenž je časem simultánnosti a zvyklosti, vyjadřující prezens (nebo imperfektum). Protože minulost představuje autoritu, mohl André Miquel této studii využít k tomu, aby dokázal, že cílem, funkcí této pohádky bylo vyprávět vyděděným Arabům příběh o Arabech, kteří vítězili, a seznámit je s minulostí, pojmáanou jako východisko, základ či záruku věčnosti.¹²⁾

Historická gramatika může také jasně ukázat, že vývoj užívání slovesných časů a časových výrazů odhaluje vývoj kolektivních postojů k minulosti jakožto společenskému a historickému faktu. F. Brunot například upozorňoval na to, že ve staré francouzštině (9.–13. století) existoval v časech značný zmatek, jakási nerozlišenost mezi minulostí, přítomností a budoucností, že v 11.–13. století se rozvíjelo zejména imperfektum, a že naopak *střední francouzština* (14.–15. století) už konkrétní funkce jednotlivých časů rozlišovala jasněji.¹³⁾ Podobně podtrhuje

Paul Imbs, že jazyk se alespoň ve Francii stává ve středověku stále přehlednějším a rozlišenějším, aby mohl vyjádřit simultánnost, předčasnost, následnost atd. Imbs si také všímá způsobů, jak se vztah minulost/přítomnost různě pojímá a vyjadřuje podle příslušnosti ke společenské třídě: čas filozofů, teologů a básníků kolísá mezi fascinací minulostí a rozletem k budoucí spáse. Čas rytíře, čas úpadku a naděje, je časem rychlosti, který se však snadno točí v kruhu, přičemž směřuje různé časy. Čas venkovana je časem pravidelnosti a trpělivosti, časem minulosti, v níž se člověk snaží udržet přítomnost. Čas měšťana je samozřejmě časem, který čím dál víc rozlišuje přítomnost/minulost/budoucnost a který se uvážlivěji orientuje na budoucnost.¹⁴⁾

Emile Benveniste konečně zavedl důležité rozlišení na 1) fyzický čas, který je plynulý, rovnoměrný, nekonečný, lineární a libovolně dělitelný; 2) čas chronický čili čas událostí, který je v socializované podobě časem kalendáře; 3) čas lingvistický, jehož jádrem je přítomnost mluvních instance, čas mluvčího. „Jediným časem, který je jazyku vlastní, je axiální přezens diskurzu a tento přezens je implicitní. Určuje dvě další časové reference. Ty jsou nutně explicitně vyjádřeny označujícím (*signifiant*) a zpětně dávají vzniknout prezentu jako čáře oddělující to, co už není přítomné, od toho přítomné bude. Tyto dvě reference neodkazují k času, nýbrž k pohledům na čas, projektovaným zpět a dopředu z přítomného bodu.“¹⁵⁾

Vzhledem k tomu, že se historický čas obvykle vyjadřuje v podobě vyprávění, a to jak na úrovni historika, tak kolektivní paměti, obsahuje naléhavý odkaz či implicitní vztah k přítomnosti. To samozřejmě platí především pro tradiční historii, která byla dlouho především historií-vyprávěním. Z toho vyplývá až jakási dvojnásobnost těchto historických diskurzů, které jakoby upřednostňovaly minulost, jak to měl v úmyslu Michelet: historie jako „celkové znovuoživení minulosti“.

MINULOST/PŘÍTOMNOST V DIVOŠSKÉM MYŠLENÍ

Kontrast minulost/přítomnost v „chladných“ společnostech, abych přebral terminologii Clauda Léviho-Strausse, je slabší a zároveň odlišný než ve společnostech „teplých“.

Slabší, protože základním odkazem na minulost je odkaz na mytický čas, na stvoření, zlatý věk,¹⁶⁾ a protože čas, který měl uplynout mezi tímto stvořením a přítomností, je vesměs velmi „zploštělý“.

Odlišný je tento kontrast z toho důvodu, že „myšlení divochů je charakteristické svou nečasovostí; jeho cílem je uchopit svět zároveň v jeho synchronické i diachronické úplnosti“.¹⁷⁾

Prostřednictvím mýtů a rituálů se v myšlení divochů ustavuje zvláštní vztah mezi minulostí a přítomností: „Mytické dějiny představují paradox v tom, že jsou od přítomnosti oddělené a zároveň s ní spojené. [...] Díky rituálu se *oddělená* minulost mýtu člení jednak v souladu s biologickou a sezonní periodicitou, jednak v souladu s minulostí, která je s přítomností *spojená* a jež po generace svazuje mrtvé s živými.“¹⁸⁾

V souvislosti s australskými kmeny rozlišujeme dva typy rituálů. Jednak rituály *historické* či *pamětní*, které „obnovují posvátnou a příznivou atmosféru mytických časů – dobu ‚snu‘, jak říkají Australané. V nich se jako v zrcadle odrážejí hlavní hrdinové mýtu a jejich skutky a jejich prostřednictvím se minulost přenáší do přítomnosti.“ Dále jsou to *rituály smuteční*, které „odpovídají opačnému postupu: místo aby živým ukládaly ztělesňovat vzdálené předky, zajišťují tyto rituály proměnu živých v předky“. Ti pak přenášejí „přítomnost do minulosti“.¹⁹⁾

U Sámů žijících u Horní Volty odhalují rituály související se smrtí, kterou se lidé snaží oddálit oběťmi, „určitou koncepci imanentního času, jenž nepodléhá pravidlům chronologického členění“²⁰⁾ či ještě lépe koncepci „relativních časovostí“.

U Nuerů, stejně jako u mnoha jiných „primitivů“, se minulost rozlišuje rozvrstvením na věky. Nejbližší minulost se týká malých skupinek a rychle mizí v „záhadných dálkách někdejšího času“. Pak následuje minulost, kterou tvoří „historický čas, úsek významných událostí důležitých pro kmen“ (záplavy, epidemie, hladomory, války). Ten sahá mnohem hlouběji než historický čas malých skupinek, ale zároveň se nepochybně omezuje na padesát let, za nimiž následuje „rovina tradic“, kde historie „vrůstá do mytické struktury“. Za tou se pak táhne horizont čistého mýtu, kde se směšují „svět, lidé a civilizace“, kteří „všichni existovali zároveň od téhož pradávna“. Pro Nuery „je dimenze času mělká, což je přijatelné konstatování vzhledem k tomu, že historie končí sto let zpátky a tradice nás zavede jen do desáté či dvanácté generace v rodové struktuře. [...] Hloubku nuerského času pochopíme, uvědomíme-li si, že strom, pod nímž bylo stvořeno lidstvo, stál na západě země ještě před pár lety!“²¹⁾

V myšlení divochů, které je přitom hluboce synchronické, se přesto skrývá smysl pro historickou minulost. Podle Léviho-Strausse existuje

u Arandů ve střední Austrálii ve formě tzv. *charinga*, což jsou „kamenné či dřevěné předměty přibližně oválného tvaru se zaoblenými či zašpičatělými konci, často s vyrytými symbolickými znaky“. V těch Lévi-Strauss vidí výrazné analogie s archivními dokumenty. „*Charinga* jsou hmatatelní svědkové mytického období. [...] Stejně tak kdybychom my přišli o své archivy, nebyl by to přesto konec naší minulosti: ta by nyní byla určena čímsi, co bychom měli pokusení nazvat její diachronickou příchutí. Stále by jako minulost existovala, byla by však uchováována jen v opisech, knihách, institucích, ba dokonce i ve své lokalizaci, tedy ve skutečnostech vesměs soudobých či nedávných. Byla by tudíž také rozvinuta v synchronii.“²²⁾ U některých kmenů Pobřeží slonoviny se vedle četných jiných časů rozvíjí i vědomí historické minulosti. Guerové tak mají zřejmě pět různých typů časových kategorií: 1) mytický čas, čas mytických předků, po němž následuje minulost až po prvního reálného předka; 2) čas historický, jakýsi klanový epos; 3) čas genealogický, který může dosáhnout hloubky více než deseti generací; 4) žitý čas, který se dále dělí na starší minulost, čas velmi drsný, čas kmenových válek, hladomorů, nedostatku, čas kolonizace, jež zároveň osvobozuje i zotročuje, čas nezávislosti, vnímané paradoxně, pod vlivem výsledků politiky modernizace, jako čas útlaku; 5) čas projektovaný, čas představ o budoucnosti.²³⁾

OBECNÉ ÚVAHY O MINULOSTI/PŘÍTOMNOSTI V HISTORICKÉM MYŠLENÍ

Eric Hobsbawm před lety (1972) zformuloval problém „společenské funkce minulosti“, přičemž minulost definoval jako období předcházející událostem, na které si jedinec dokáže nezprostředkovaně vzpomenout.

Většina společností pokládá minulost za vzor pro budoucnost. V tomto uctívání minulosti však existují pukliny, jimiž se vkrádá inovace a změna.

Jaký podíl inovace dokážou společnosti připustit ve svém lpění na minulosti? Bezvýhradně odolávat změně se daří jen některým sektám, žijícím v izolaci. Takzvané tradiční společnosti, zejména venkovské, zdaleka nejsou tak statické, jak se obecně soudí. Ačkoli v rámci svého lpění na minulosti připouštějí nějaké novoty či transformace, daný vývoj

přesto vnímají většinou jako úpadek. Inovace se v takové společnosti tváří jako návrat k minulosti: to je silná myšlenka „renesancí“.

Heslem a ctižádostí řady revolučních hnutí byl návrat k minulosti. To platí například o Zapatově pokusu obnovit v Mexiku venkovskou společnost Morelos ve stavu, v jakém se nacházela o čtyřicet let dříve. Šlo tedy o to anulovat epochu Porfíria Diaze a vrátit se ke *status quo ante*. Je třeba zmínit i symbolické restaurace, například rekonstrukci staré Varšavy do stavu, v němž se nacházela před svým zničením za druhé světové války. Pod požadavek návratu k minulosti lze zahrnout i zcela nové pokusy: například název „Ghana“ přenáší dějiny jedné části Afriky na její jinou, geograficky vzdálenou a historicky zcela odlišnou část. Sionistické hnutí vyústilo nikoli v obnovení staré židovské Palestiny, nýbrž v ustavení úplně nového státu Izrael. Nacionalistická hnutí, až po nacismus a fašismus, jež usilují o zavedení zcela nového „řádu“, se prezentují jako archaizující a tradicionalistická. Minulost je zavržena jen tehdy, je-li inovace pokládána za nevyhnutelnou a zároveň společensky žádoucí. Kdy a jak se pojmy „nový“ a „revoluční“ staly synonymy „lepšího“ a „žádoucího“? Minulost jako genealogie a chronologie souvisí se dvěma specifickými problémy. Jedinci, kteří tvoří společnost, téměř vždy pociťují potřebu mít nějaké předky, přičemž tuto roli hrají významní lidé. Revolucionáři často přijímají a kopírují mravy a umělecký vkus minulosti. Co se týče chronologie, ta má pro moderní, historické vnímání minulosti nadále zásadní význam, protože historie je orientovaná změna. Historické a nehistorické chronologie koexistují, je tedy třeba připustit přežívání různých forem vnímání minulosti. V minulosti plaveme jako ryby ve vodě a nemůžeme jí uniknout (E. Hobsbawm). Když François Châtelet studoval zrod historie ve starověkém Řecku, pokusil se předběžně stanovit charakteristické rysy „historického myšlení“.

Nejprve definoval minulost a přítomnost jako zároveň shodné a odlišné kategorie.

a) „Historické myšlení věří v *realnost* minulosti a domnívá se, že minulost se ve svém způsobu existence a v jisté míře i ve své náplni neliší svou povahou od přítomnosti. Tím, že uplynulé pokládá za *byvší*, připouští, že to, co se přihodilo dříve, existovalo na nějakém místě a v nějakém okamžiku úplně stejně jako existuje událost, jež se právě děje před našimi očima. [...] To především znamená, že s tím, co se událo, v žádném případě nelze nakládat jako s něčím fiktivním a nereálným

a že ne-aktuálnost uplynulého (a budoucího) naprosto nemůže být ztožňována s ne-reálností.²⁴⁾

b) Minulost a přítomnost jsou ale od sebe zároveň i odlišné, ba dokonce vzájemně protikladné: „Náleží-li minulost a přítomnost do sféry *téhož*, patří zároveň i do sféry *odlišnosti*. Je-li pravda, že uplynulá událost je minulé a tato její dimenze je zásadním předpokladem její existence, pravdou je i to, že se událost svým ‚minulým‘ charakterem také odlišuje od každé jiné události, jež by se jí mohla podobat. Myšlenka, že v dějinách dochází k opakování, že ‚*nihil novi sub solae*‘, dokonce i myšlenka, že se lze z minulosti poučit, může mít smysl jen pro nehistorickou mentalitu.“²⁵⁾

c) Konečně, historie jako věda o minulosti musí používat vědeckých metod studia této minulosti. „Je nezbytné, aby se minulost, jež je pokládána za reálnou a rozhodující, seriózně studovala podle toho, zda je považována za natolik závažnou, že by neměla uniknout naší pozornosti, dále podle toho, zda je stanovena nějaká její struktura a zda konečně existují nějaké její současné stopy. Je třeba, aby celý diskurz o minulosti mohl jasně vysvětlit, proč – v závislosti na jakých dokumentech a svědectvích – je určitá posloupnost událostí interpretována právě takovým, a ne jiným způsobem. Především je důležité, aby se věnovala velká pozornost dataci a lokalizaci události, protože událost nabývá historického charakteru teprve tehdy, je-li takto určena.“²⁶⁾

„Tento ohled na přesnost se přitom při studiu minulosti zřetelně projevuje až na počátku minulého století,“ přičemž „rozhodující impuls“ vzešel od Leopolda von Ranke (1795–1886), jenž byl v letech 1825–1871 profesorem na univerzitě v Berlíně.²⁷⁾

VÝVOJ VZTAHU MINULOST/BUDOUČNOST V EVROPSKÉM MYŠLENÍ OD STAROVĚKÉHO ŘECKA DO 19. STOLETÍ²⁸⁾

Kolektivní postoje k minulosti, přítomnosti (a budoucnosti) lze schematicky charakterizovat takto: v pohanském starověku byla výše ceněna minulost, přičemž přítomnost byla pokládána za dobu úpadku; ve středověku byla přítomnost sevřena z jedné strany závažností minulosti a z druhé strany vírou v eschatologickou budoucnost; v renesanci je naopak kladen důraz na přítomnost a konečně od 17. do 19. sto-

letí převrací ideologie pokroku hodnocení času ve prospěch budoucnosti.

Vnímání času v řecké kultuře se upíná buď k mýtu zlatého věku, nebo ke vzpomínkám na dobu hrdinů. I takový Thukydides vidí v přítomnosti jen budoucí minulost.²⁹⁾ K budoucnosti nepřihlíží vůbec, a to dokonce ani tehdy, když ji zná, a naopak se zcela nechává pohltit minulým okamžikem.³⁰⁾ Římskou historiografií ovládá myšlenka mravnosti předchůdců, přičemž římský historik vystupuje vždy více méně jako *laudator temporis acti*, jako velebitel minulosti, jak říká Horatius. Například Titus Livius, píšící v rámci Augustovy „restaurace“, vyzývá nejvzdálenější minulost a v *předmluvě* ke svému dílu uvádí jako jeho vůdčí myšlenku úpadek od minulosti k dnešku: „Budeme-li poté v duchu s nepatrným uvolněním disciplíny sledovat nejprve řecké pukliny mravnosti, pak její postupnou zkázu a konečně její rychlé zhroutení, dospějeme až do naší doby.“

Pierre Gibert, který studoval Bibli ve vztahu ke zrodu historie, upozornil na to, že kolektivní paměť minulosti se stává historií tehdy, má-li smysl pro kontinuitu. Tento smysl Gibert rozpoznal v instituci monarchie (Saul, David, Šalamoun): „Smysl Izraele pro tuto kontinuitu poznávání vlastní minulosti je třeba přisoudit instituci monarchie. I kdyby měl totiž Izrael z korpusu svých legend jakýsi smysl pro tuto minulost a jistou snahu o přesnost, přesto se smysl pro nepřetržitou kontinuitu objevuje až s monarchií.“³¹⁾ V souvislosti s Bibli je ale židovská historie fascinována jednak svými počátky (stvoření a úmluva Jehovy s jeho lidem), jednak upřená ke stejné svatě budoucnosti, totiž k příchodu Mesiáše a nebeského Jeruzaléma, který se od Izajáše otevírá všem národům.

Křesťanství se mezi počátkem, silně potměným prvotním hříchem a pádem, a *parusíí*, „koncem světa“, jehož očekávání křesťany nesmí znepokojovat, bude snažit zaměřit na přítomnost. Od apoštola Pavla po svatého Augustina a velké teology středověku bude křesťanská církev usilovat o to, aby mysl křesťanů upřela k přítomnosti, která je, počínaje vtělením Krista, jež představuje středobod dějin, počátkem konce časů. Mírcea Eliade napříč různými texty apoštola Pavla (1 T 4, 16–17; Ř 13, 11–12; 2 T 3, 8–10; Ř 13, 1–7) ukazuje, jak dvojznačné je takové hodnocení přítomnosti: „Důsledky tohoto dvojsmyslného hodnocení *přítomnosti* (navzdory očekávání *parusie* dějiny plynou dál a musí být respektovány) se vyjeví velmi záhy. I přes nesčetná řešení, navrhovaná

od konce 1. století, problém historické přítomnosti dosud straší současné křesťanské myšlení.³²⁾

Středověký čas totiž přítomnost skřípne mezi jakousi retroorientací na minulost a futurotropismus, silný zejména u chiliastů³³⁾. Vzhledem k tomu, že církev milenaristická hnutí brzdila nebo je odsuzovala, věnovala raději výsadní pozornost minulosti. Zájem o minulost posilovala i teorie šesti věků světa, podle níž svět vstoupil do šestého, posledního věku, věku sešlosti a staroby. Vilém z Conches ve 12. století prohlásil: „Jsme jen komentátory našich předchůdců, nic nového nevytváříme.“ Pojem „starobylost“ (*antiquitas*) je synonymem pojmu autorita (*auctoritas*), hodnota (*gravitas*), velikost, majestátnost (*majestas*).

S. Stelling-Michaud upozorňoval na to, že středověcí lidé, zmítající se mezi minulostí a budoucností, se pokoušeli prožívat přítomnost nečasově, v jediné chvíli, jež by byla okamžikem věčnosti. Svätý Augustin vtáhl křesťana do tohoto okamžiku věčnosti ve spisech *Vyznání* a *O obci boží* (XII, 12): „Kdo tuto myšlenku (plující po vlnách minulosti a budoucnosti) zastaví, kdo ji znehybní, aby jí dal trochu stálosti a otevřel ji tušení trvale nehybné nádhery věčnosti?“ (*Vyznání*, XI, 11). A dále: „Vaše léta jsou jako jediný den (...) a toto dnes neustupuje žádnému zítřku, ani nenásleduje po žádném včera. Vaše dnes je Věčnost.“ (*Vyznání*, XI, 13). A v *O obci boží*: „Nejdelší trvání je ničím ve srovnání s okamžikem věčnosti.“

Dante tuto myšlenku geniálně vyjádřil metaforou *bodu* jako záblesku věčnosti:

„Jediný okamžik mne ponořil do spánku lépe
než pětadvacet století, minuvších od činu,
jenž Neptuna přivedl v úžas nad stínem Arga.“

Ráj, zpět 33, verše 94–96³⁴⁾

Rovněž středověcí umělci, uvízlí mezi fascinací minulostí, mytickým časem ráje, a hledáním *výsadního* okamžiku, takového, jenž by zavazoval do budoucna, kde čeká spása či zatracení, se snažili vyjádřit především to, co je nečasové. Ve své „touze po věčnosti“ užívali v široké míře symbolu, který umožňoval najít spojitost mezi minulostí, přítomností a budoucností. Křesťanství je náboženstvím zprostředkování (J. S. Morgan).

Středověký člověk, který neustále aktualizuje minulost, zejména minulost biblickou, z přítomnosti také ukusuje. Trvale žije v anachro-

nismu, nezná místní kolorit, starověké postavy navléká do kostýmů, pocitů a chování středověku. Křížáci věřili, že v Jeruzalémě potrestají skutečné Kristovy katy. Lze však tvrdit, že „minulost není studována jako minulost, ale je znovu prožívána a vztahována k přítomnosti“³⁵⁾ Není spíše přítomnost ujídána minulostí, protože ta jediná dává přítomnosti smysl?

Čas kronik a pokrok datace a měření času mechanickými hodinami ke konci středověku přesto dovolují uchopit minulost stále lépe. „Přítomnost a minulost se v pozdním středověku odlišují nejen svým historickým aspektem, ale i bolestnou a tragickou citlivostí.“³⁶⁾ Tento prchavý čas, toto nevyhnutelné vzdalování minulosti tragicky pociťuje i básník Villon.

Renesance jako by byla lapena mezi dvě protichůdné tendence. Na jedné straně umožňují pokroky měření, datace a chronologie vzniku historické perspektivy minulosti (P. Burke). Na straně druhé může tragické vnímání života a smrti vést k epikureismu, k užívání si přítomnosti, jaké vyjadřují básníci od Lorenza Nádherného až po Ronsarda.

„Proto, milé paní a sliční jinoši,
co prozpěvujete si v těchto místech,
užívejte vesele svých dnů,
protože mládí pomíjí den za dnem.“³⁷⁾

Rozvoj vědy počínaje Koperníkem a především Keplerem, Galileem a Descartesem stojí na počátku osvícenského optimismu, který vyústí v potvrzení prvenství moderního člověka nad starými autory. Představa pokroku se stává vůdčí myšlenkou historie, jež se od minulosti a přítomnosti přikloní k budoucnosti.

Devatenácté století je rozpolceno mezi ekonomickým optimismem zastánců materiálního pokroku a rozčarováním lidí, zklamaných porevolučním vývojem a císařstvím. Romantismus se záměrně obrací k minulosti. Už preromantismus 18. století se zajímal o zříceniny a starověk. Obrovský vliv měl v tomto ohledu německý historik a archeolog Winkelmann (1717–1768), který v knize *Dějiny umění starověku* (1764) předložil řecko-římské umění jako vzor jediné možné dokonalosti a zároveň publikoval slavnou archeologickou sbírku, nazvanou *Neznámé starověké památky s výkladem a ilustracemi* (1767). Byla to doba prvních vykopávek v Herculaneu a Pompejích. Oblibu starověku posvětila i Francouzská

revoluce. Chateaubriand se svým *Géniem křesťanství* (1802), Walter Scott se svými historickými romány (*Ivanhoe*, 1819, *Quentin Durward*, 1823), Novalis s esejem *Křesťanství čili Evropa* (1826), ti všichni mají svůj podíl na tom, že se záliba pro minulost zaměřila na středověk. Byla to velká móda trubadúrského stylu, jenž se uplatnil v divadle, malířství, leptu, dřevorytu a litografii. V tomto období byla Francie ve své umělecké tvorbě skutečnou „továrnou na minulost“ (F. Haskell). Můžeme zde rozlišit tři silné momenty. V roce 1792 otevřel archeolog Alexandre Lenoir ve zrušeném augustiniánském klášteře muzeum, jež se roku 1796 stalo Muzeem francouzských památek. To hluboce zapůsobilo na řadu současníků, například na Micheleta, který zde objevil minulost Francie. Dále dal Napoleon silný podnět k rozvoji historické malby zasvěcené dějinám Francie. Počet obrazů s tematikou francouzských dějin stoupl ze dvou, uvedených v rámci salonů let 1801 a 1802, na šestaosmdesát k roku 1814. A konečně v roce 1833 se Ludvík Filip rozhodl restaurovat zámek Versailles a proměnit jej v muzeum věnované „veškeré slávě Francie“. Romantická záliba v minulosti, která přizivila evropská nacionalistická hnutí 19. století a sama se díky nacionalismu dál rozvíjela, se zaměřila i na právní a jazykové starožitnosti a na lidovou kulturu. Nejlepším příkladem této tendence je nepochybně dílo bratří Jakoba (1785–1863) a Wilhelma (1786–1859) Grimmových, autorů slavných *Pohádek* (1812), ale i *Dějiny německého jazyka* (1848) a *Německého slovníku* (1852–1858).

DVACÁTÉ STOLETÍ MEZI POSEDLOSTÍ MINULOSTÍ, HISTORIÍ V PŘÍTOMNÉM ČASE A FASCINACÍ BUDOUCNOSTÍ

Chiliasmus v Evropě 19. století zdaleka nezanikl. Skrývá se dokonce i v marxistickém myšlení, jež se pokládá za vědecké, stejně jako v myšlení pozitivistickém: když Auguste Comte ve svém *Stručném hodnocení celé moderní minulosti* (1820) líčí zánik jednoho systému, teologického a vojenského, a úsvit systému nového, vědeckého a průmyslového, vystupuje jako nový Jáchym z Fiore.

Devatenácté století, jež bylo stoletím historie, se také dál nad rámec romantismu vracelo ke středověké minulosti (F. Graus).

Na začátku 20. století však rýsující se krize pokroku³⁸⁾ přinesl nové postoje k minulosti, přítomnosti i budoucnosti.

Na jedné straně získá lpění na minulosti nejprve vypjatou, reakcionářskou podobu, a potom se druhé 20. století, vězící mezi atomovým strašákem a euforií z vědeckého a technologického pokroku, obrátí k minulosti s nostalgií a zároveň s obavami či nadějí k budoucnosti. Po Marxově vzoru se však historikové pokusí definovat nové vztahy mezi přítomností a minulostí.

Marx upozornil na to, jak může tíha minulosti, minulosti redukováné na oslavu „velkých vzpomínek“, paralyzovat národy, například Francouze: „Tragédií Francouzů, ale i dělníků, jsou velké vzpomínky. Je nezbytné, aby události jednou provždy učinily tomuto reakcionářskému kultu minulosti zadost.“ (dopis Césarovi de Paepe, 14. září 1870) Tento kult minulosti byl na konci 19. a na začátku 20. století jedním z podstatných prvků pravicových ideologií a složkou fašistické a nacistické ideologie.

Ještě dnes jde ruku v ruce se společenským konzervativismem a podle Pierra Bourdieu se vyskytuje především v upadajících společenských kategoriích: „Třída či třídní frakce je v úpadku, tedy obrácená k minulosti, když už není schopna reprodukce za situace, kdy by si dokázala v plně šíři udržet své dřívější poměry a postavení.“³⁹⁾

Na druhou stranu přivedlo zrychlení historie masy průmyslových národů k tomu, že se nostalgicky upjaly na své kořeny. Odtud plyne móda *retro*, záliba pro historii a archeologii, zájem o folklor, módní vlna etnologie, zápal pro fotografii, která utváří paměť a vzpomínky, i prestiž pojmu *národní dědictví*.

Zájem o minulost a trvání hrál rostoucí roli i v jiných oblastech, v literatuře s Joycem a Proustem, ve filozofii s Bergsonem a také v nové vědě, psychoanalýze. Psychika je totiž z hlediska psychoanalýzy ovládána podvědomými vzpomínkami, zmizelou historií jedince, zejména jeho nejvzdálenější minulostí, minulostí nejranějšího dětství. Význam, jaký psychoanalýza minulosti přisuzuje, byl nicméně popřen například Marií Bonaparte, která cituje Freuda: „Procesy systému podvědomí jsou nečasové. To znamená, že nejsou uspořádány časově ani se s plynoucím časem nemění, a že k času tudíž nemají žádný vztah. Vazba na čas je spjata s činností systému vědomí.“⁴⁰⁾

Jean Piaget podrobuje freudismus kritice z jiné strany: minulost, které se chápá psychoanalytická zkušenost, není minulostí skutečnou, nýbrž rekonstruovanou: „Tato operace nám dává aktuální informaci o tom, jakou představu si subjekt vytváří o své minulosti, nikoli však

nezprostředkovanou znalost této minulosti. [...] A jak řekl myslím Erikson, který je psychoanalytikem sice neortodoxním, s nímž se ale plně ztotožňuji, minulost je rekonstruována v závislosti na přítomnosti, stejně jako je přítomnost vysvětlována minulostí. Jde o vzájemné působení. V ortodoxním freudismu naopak minulost determinuje aktuální chování dospělého. Odkud ale tuto minulost známe? Známe ji přece ze vzpomínek, jež jsou samy rekonstruovány v rámci, jenž je rámcem přítomnosti, a v závislosti na této přítomnosti.“⁴¹⁾

Freudovská psychoanalýza zkrátka vstupuje do širokého antihistorického hnutí, které se snaží popřít význam vztahu minulost/přítomnost a má paradoxně kořeny v pozitivismu. Pozitivistická historie, jež díky svým stále vědecktějším metodám datace a kritiky textů umožňovala minulost studovat zdánlivě efektivně, ve skutečnosti dějiny znehynila v události, přičemž vyloučila trvání. V Anglii dospěla oxonovská historie jinými cestami k témuž výsledku. Freemanův aforismus, že „historie je politikou minulosti a politika historií současnosti“, vztah minulost/přítomnost zcela překroutil. V témže duchu prohlásil Gardiner (1829–1902), že „ten, kdo se zabývá studiem minulé společnosti, prokáže velikou službu společnosti přítomné, ponechá-li ji stranou.“⁴²⁾ Tyto výroky mají v úmyslu buď varovat před anachronismem a jsou zcela banální, anebo přetrhávají veškeré vazby mezi přítomností a minulostí. Pozitivismus zaujal i jiný postoj, který zejména ve Francii vyústil v popření minulosti, jež přítom měla být uctívána. Mám na mysli augustinovskou „touhu po věčnosti“, jež se tak vrací v laické podobě. Oto z Freisingu se ve 12. století domníval, že zavedením feudálního systému s církevním dohledem dospěla historie ke svému konci, a tudíž se zastavila. Pozitivističtí historikové věřili, že s Revolucí a poté s Republikou dosáhly dějiny, především dějiny Francie, vrcholného stupně pokroku. Jak říká výstižně Alfons Dupront, za rokem 1789 a 1870 už se táhla jen věčnost, „natolik republikánské zřízení definitivně posvěcovalo revolučního génia Francie“. Podle školních učebnic jakoby tímto okamžikem dospěla historie do svého cíle a jednou provždy dosáhla stability: „Republika a Francie, to jsou, děti, dva pojmy, které musí zůstat vytesány hluboko ve vašich srdcích. Nechtě jsou předmětem vaší nehybnoucí lásky a trvalé úcty.“ A Alfons Dupront k tomu dodává: „Francie nese od této chvíle znamení věčnosti.“⁴³⁾

Řečeno jinými slovy, nové vědecké metody, jako je psychoanalýza, sociologie nebo strukturalismus, vedou k hledání nečasových kategorií,

přičemž se minulost snaží odklidit stranou. Philipp Abrams správně ukázal, že ačkoli se sociologové (a antropologové) dovolávají minulosti, jejich přístup je do značné míry ahistorický: „Nešlo o poznání minulosti, ale o stanovení nějaké představy o minulosti, použitelné jako východisko srovnávání, umožňující pochopit přítomnost.“⁴⁴⁾ Odborníci na humanitní vědy se dnes postavili proti této eliminaci historie. Historik Jean Chesneau si například položil otázku, zda bychom měli minulost skutečně zcela vygumovat. O to usiluje mnoho revolucionářů nebo prostě jen mladých lidí, kteří se chtějí oprostít od veškerého nátlaku včetně minulosti. Jean Chesneau si je vědom manipulace vládnoucích tříd s minulostí a v této souvislosti se také domnívá, že národy, zejména národy třetího světa, musí „minulost osvobodit“. Minulost tedy není nutné zavrhnout, naopak je třeba ji zapojit do společenských a národních bojů: „Má-li pro lidové masy minulost nějaký význam, pak na odvrácené straně společenského života, kde se minulost přímo zapojuje do bojů těchto mas.“⁴⁵⁾ Zařazení minulosti do revolučního a politického boje však vede ke směšování dvou postojů, jaké může historik k minulosti zaujmout, totiž jeho vědeckého postoje jakožto odborníka a jeho politické angažovanosti jakožto člověka a občana.

Také antropolog Marc Augé vychází z konstatování represivního aspektu paměti a historie a z teroru minulosti a ostatně i budoucnosti: „minulost jako nátlak“. K budoucnosti říká: „S minulou budoucností spojují nátlak také různé ideologie, založené na proroctví a očekávání spasitele, přičemž odkládají výskyt znamení, která mají v pravou chvíli vyjevit nějakou nutnost, ukotvenou v minulosti.“⁴⁶⁾ Ovšem to, „aby měla historie nějaký smysl, je požadavkem celé dnešní společnosti (...) a tento požadavek smysluplnosti každopádně předpokládá nějakou představu minulosti.“⁴⁷⁾ Minulost je tedy nutné nepřetržitě revidovat v závislosti na přítomnosti a neustále ji obviňovat ze lži.

Toto přezkoumávání minulosti z hlediska přítomnosti Jean Chesneaux nazývá „převrácením vztahu minulost/přítomnost“ a jeho počátek vidí v Marxovi. Z Marxova tvrzení, figurujícího v *Grundrisse*, vychází i Henri Lefevre: „Buržoazní společnost je historicky nejrozvinutější a nejsložitější organizací produkce. Kategorie, které vyjadřují vztahy v této společnosti a umožňují porozumět její struktuře, nám zároveň dovolují uchopit strukturu a vztahy v rámci produkce společností minulých.“ Lefevre zdůraznil, že „Marx jasně naznačil postup historického myšlení. Historik vychází z přítomnosti, jeho postup je

tedy zpětný. Jde od přítomnosti k minulosti. Poté, místo aby podrobil analýze celé dějiny v jejich nepřehlednosti, se vrací k tomu, co je aktuální, a tudíž analyzované a poznané.⁴⁸⁾

Tento dvousměrný pohyb, který umožňuje pochopit minulost přes přítomnost, navrhl jako metodu historické práce i Marc Bloch: „Nepochopení přítomnosti se fatálně rodí z neznalosti přítomnosti. Možná je ale stejně marné usilovat o porozumění minulosti, nevíme-li nic o přítomnosti.“⁴⁹⁾ Odtud plyne význam zpětné metody v historii: „Bylo by totiž velkým omylem se domnívat, že pořadí, v jakém historikové při studiu postupují, se musí nutně přizpůsobit pořadí událostí. Často je pro ně lepší naopak začít čist historií *pozpátku*, jak říkal Maitland, a teprve poté jí vrátit její přirozený chod.“

Toto pojetí vztahů minulost/přítomnost, jež hrálo významnou roli v rámci časopisu *Annales*, inspirovalo i jeden britský historický časopis, a to dokonce do té míry, že mu dalo název – *Past and Present*. V jeho prvním čísle z roku 1952 se prohlašuje, že „historie logicky nemůže oddělovat studium minulosti od studia přítomnosti nebo budoucnosti“.

Budoucnost, stejně jako minulost, dnes přitahuje lidi, kteří hledají své kořeny a identitu, a fascinuje je víc než kdy jindy. Tito lidé čerpají ze starých, znovu a znovu se rodících apokalyps a chiliasmů, a nově také ze science-fiction. Rozvíjí se futurologie, ale k začlenění historie do budoucnosti přináší pozoruhodné příspěvky i filozofové a biologové. Ideou budoucnosti a prospektivním postojem se zabýval například filozof Gaston Berger, který vyšel z konstatování, že „lidé si význam budoucnosti uvědomili až dost pozdě“⁵⁰⁾ a z věty Paula Valéryho, že „do budoucnosti vstupujeme *pozpátku*“. Berger doporučil minulost obrátit k budoucnosti a zaujmout k ní postoj, jenž by neodváděl pozornost od přítomnosti ani budoucnosti, a naopak by pomáhal budoucnost předvídat a připravovat.

Biolog Jacques Ruffié se na konci své knihy *De la biologie à la culture* (1976) zabývá také perspektivou a „voláním budoucnosti“. Lidstvo se podle něj nachází na prahu „nového vývojového skoku“.⁵¹⁾ Možná je před námi hluboká proměna vztahů mezi minulostí a přítomností.

Se zrychlováním historie se oficiální definice soudobých dějin každopádně stala neúnosnou. Je třeba vytvořit skutečně soudobé dějiny, dějiny přítomnosti. K tomu je nezbytné, aby už neexistovaly jen dějiny minulosti, aby se skoncovalo s „historií“, jež je založena na ostrém přechodu mezi přítomností a minulostí, a aby se upustilo od „rezignace na

poznávání přítomnosti v konkrétním okamžiku, kdy se povaha přítomnosti mění a nabývá rysů, jichž se věda zmocňuje, aby poznávala minulost“.⁵²⁾