

Co víme a můžeme vědět o budoucnosti: O vývoji poznání budoucího z perspektivy historické sociologie

Jiří Šubrt¹

What We Know and Can Know About the Future: On the Evolution of Its Knowledge From a Historical Sociology Perspective. This article examines the evolution through time of people's ideas about the future. It begins with concepts of recurring historical cycles, and continues with the change brought about by the transition to Christianity, when historical time became direct, linear and irreversible. This time had a distinct eschatological character, which later inspired the philosophy of history – during the Enlightenment – replacing the perspective of salvation with the idea of human progress. In the late 19th century the idea of an open future was born, while by the late 20th century the idea of universal progress had been largely abandoned. A symptomatic phenomenon of the postmodern era is presentism, a focus on the present. The essay concludes by stating that although an open future cannot fully be predicted, this does not absolve us from the task of attempting it.

Sociológia 2025, Vol. 57 (No. 3: 241-256)

<https://doi.org/10.31577/sociologia.2025.57.3.9>



Key words: *Historical sociology; historicism; progress; open future; futurology; presentism;*

Jednou z podstatných determinant individuálního lidského života i existence menších či větších společenských celků je to, že se odehrávají v čase, který nám nedává žádnou jinou možnost než tu, pohybovat se v něm neustále jedním směrem vedoucím od minulosti, přes přítomnost, k budoucnosti. To je realita, s níž se setkáváme vždy a všude. Z této perspektivy se pak člověk jeví – jak to ostatně ukazují i určité filozofické přístupy (mezi nimi především fundamentální ontologie Martina Heideggera zdůrazňující problém smrtelnosti a časovosti) – jako bytost orientovaná na budoucnost. Jak z individuálního, tak i ze společenského hlediska představuje budoucnost něco, k čemu se lidé mohou vztahovat jako k předmětu svých očekávání, zájmů, tužeb, představivosti, ale také obav, zoufalství a strachu.

Zde lze ovšem z hlediska historické sociologie ihned dodat, že k tomu, o čem hovoříme jako o budoucnosti, bylo v různých dobách a v odlišných kulturách a civilizačních okruzích přístupováno nesteréjným způsobem. Aniž bychom chtěli tuto úvahu rozvíjet do větších detailů, můžeme na tomto místě stručně odkázat na Jaroslava Krejčího a jeho pojetí lidského údělu jako duchovního základu civilizační plurality.

¹ Korešpondencia: prof. PhDr. Jiří Šubrt, CSc., Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Katedra sociologie, Celetná 20, Praha 1, Česká republika. E-mail: Jiri.Subrt@ff.cuni.cz

Lidský úděl

V knize *Lidský úděl a jeho proměnlivá tvář* Krejčí hovoří o tom, že jednotlivé typy civilizací je možné rozlišovat na základě rozdílů v tom, co označuje jako „paradigma lidského údělu“ (Krejčí 1996; 2002). Tím, co toto paradigma v principu zakládá, je vztahování člověka ke světu a ke smyslu života (Krejčí 2002: 47). Jakým způsobem se lidé staví k těmto otázkám, je podle autora nutné zkoumat z makrosociologické perspektivy, jež umožňuje odhalit rozdíly, které se v tomto ohledu projevují v různých částech světa. Krejčí hovoří o šesti základních paradigmatech lidského údělu, jejichž rozdíl spočívá v tom, jaký postoj zauímají lidé k problému lidské konečnosti, tedy k faktu lidské smrti. Čtyři z těchto šesti paradigmat mají podle tohoto autora vliv na současný svět, dvě jsou záležitostmi minulosti (ibid.: 47–92).

Teocentrické paradigma vychází z přesvědčení, že existuje cosi bytostně výsostného mimo člověka samého, co jej podstatně převyšuje, tedy bůh. Tato vyšší moc je nepředstavitelná a nevyzpytatelná; člověk je vůči ní postaven do závislé pozice, věří v boží spravedlnost nebo v boží milosrdenství a smrt je akceptována a legitimizována jako boží vůle. Teocentrické paradigma je dominantní v islámu.

Antropocentrické paradigma předpokládá, že člověk nemá žádnou naději na život po smrti, a proto se soustředí na život ve zdejší, oddává se radostem světského života, neboť po smrti k tomu již nebude mít možnost. Absence víry v posmrtný život však neznamená vytěsnění fenoménu smrti. Fakt lidské smrtelnosti musí být i v rámci tohoto paradigmatu uspokojivě vyřešen, a to tak, že je smrt legitimizována a začleněna do symbolických univerz filozofie a vědy. Antropocentrické paradigma je převažujícím výkladovým principem světa západní civilizace.

Třetí paradigma označuje Krejčí jako *kratocentrické*. Vystavení vyhlídce smrti a zároveň vydání na milost a nemilost přírodním i společenským silám, lidé touží mít nad sebou pevnou ruku a chtějí být někým vedeni, byť za cenu omezení vlastní svobody, protože silná vláda je tím, co dává lidem pocit jistoty a bezpečí. Kratocentrické paradigma souvisí s konfucianismem a lze ho nalézt především v Číně.

Ve čtvrtém – *tanatocentrickém* – paradigmatu hraje smrt patrně tu nejdůležitější úlohu. Setkáváme se tu s postojem, který byl typický pro starověký Egypt. Smrt v tomto případě vystupuje jako rušitel společenského řádu, a proto se hledá způsob, jak zmírnit její destruktivní dopad. Řešením je zde to, co Krejčí označuje jako „nekrotechniku“, tedy taková opatření, jimiž lze zabránit posmrtnému rozkladu lidského těla.

I v dalším, *psychocentrickém*, paradigmatu dochází k negaci smrti, ale jiným způsobem než v předchozím případě. V hinduismu a buddhismu je smrt negována prostřednictvím představy o duši, která prochází neustálým koloběhem probíhajícím na principu reinkarnace. Cílem je překonat tento koloběh tím, že se z něj duše vymaní a spočine ve stavu nirvány.

Zvláštní postavení mezi ostatními zaujímá *kosmocentrické* paradigma, které charakterizovalo životní náhled Aztéků, Mayů a Inků, a dnes je věcí minulosti. Kosmocentrické paradigma je výrazem přesvědčení, že kontinuita života a světa není sama o sobě zaručena, a tak k ní lidé musejí přispívat prostřednictvím rituálů spojených s krvavými oběťmi (ibid.: 53).

Uvedený stručný nástin koncepce lidského údělu naznačuje, že vztah k budoucnosti, kterým se hodláme v následujícím textu zabývat, se proměňuje z hlediska sociokulturního prostoru i času. Výklad podávaný v této stati je uspořádán podle vývojového hlediska, které probíhá po linii historického času. V tomto smyslu tedy programově rezignuje na ambici sledovat historické proměny v odlišných civilizačních a kulturních okruzích, a soustředí se plně na to, jakým způsobem probíhaly vývoj a proměny představ o budoucnosti v západní kultuře.

Spolu s tím je ovšem nutné zdůraznit ještě jednu věc: smyslem tohoto textu nemá být vytvoření nějakého prognostického či futurologického obrazu budoucího světa, nýbrž reflexe toho, jakým způsobem se o budoucnosti uvažovalo dříve, jak se tento způsob myšlení postupně proměňoval, a jaká je situace v posledních desetiletích. Lidstvo v tomto vývoji mělo k dispozici a využívalo řadu intelektuálních nástrojů a forem, ke kterým patřila prorockví, předpovědi, víra, filozofie dějin, idea pokroku, utopie, ideologie, dystopie a varovné prognózy. Perspektiva historické sociologie je v tomto směru přínosná mj. i tím, že ukazuje, jak se minulost podílí na vytváření obrazu budoucnosti, zatímco orientace na budoucnost spoluvytváří a ovlivňuje obraz minulosti.

Archaické vědomí času a nástup křesťanství

Úvahy o budoucnosti obsažené v tomto článku jsou neodlučitelně spojeny s historickosociologickou reflexí problematiky času. To, jak dnešní člověk času rozumí a jak ho chápe, je v rozhodující míře dáno výchovou a vzděláním, kterých se mu dostalo. V jejich důsledku máme obvykle tendenci chápat čas jako něco, co je ryze kvantitativní, bez vlastností, rovnoměrně, pravidelně a neměnně – vteřinu po vteřině – plynoucí, zkrátka jako jakousi bezobsažnou formu nebo jednu z abstraktních souřadnic, ve kterých měříme náš život a jevy, které s ním souvisejí. Tato představa – pro mnohé možná překvapivě – ale není zdaleka tak samozřejmá, jak by se mohlo na první pohled zdát. Historicko-sociální vědy a jejich poznatky naznačují, že způsob, jakým lidé v minulosti čas

chápali a jak k němu přistupovali, se v průběhu staletí proměňoval.² Spolu s tím se proměňoval i obraz budoucnosti, který v jednotlivých fázích tohoto vývoje nabýval různou podobu a hloubku v závislosti na tom, jakým způsobem byli lidé, kteří žili v určitém typu společnosti, schopni vidět sami sebe, interpretovat probíhající společenské jevy a vytvářet kulturu dané doby. Gerard Delanty (2024: 1 ff.) soudí, že lidé v předmoderních společnostech žili v jakési věčné přítomnosti, v níž jen v omezené míře byla reflektována budoucnost jako něco, co se od přítomnosti liší. Byla to budoucnost, která vycházela z toho, co ji předcházelo, a byla předurčena tím, co se stalo v minulosti.

Archaický pohled na historické plynutí času spatřoval v historii jakýsi věčný koloběh odehrávající se v podobě opakujících se kruhových návratů (Eliade 1993). Značná část představ o budoucnosti byla podle Delantyho (2024: 5) spojována s očekáváním toho, co se stane během několika příštích let, což implikuje pojetí budoucnosti jako něčeho, co není příliš odlišné od současnosti. Předpovídáním této budoucnosti se zabývali ti, kteří ve společnosti plnili role proroků a věštců. Pokud se budoucnost stala předmětem lidského tázání, pak k tomu byly využívány takové pojmy jako prozřetelnost, proroctví, věštění a osud.

Řecká a římská antika, jak uvádí M. Machovec (1990: 68), ještě nechápala pojem „budoucnosti“ v smyslu, který mu přisoudil středověk či novověk. V zásadě lze tedy konstatovat, že v rovině kolektivního vědomí musela být idea budoucnosti jako dimenze historického času lidmi objevena, postupně formována a přetvářena. Tak to alespoň naznačují některé práce z posledních desetiletí, které se na tuto problematiku zaměřily (Wittraum 1966; Kullmann – Lefèvre 1983; Oschema – Schneidmüller 2021).

Významnou změnu struktury časových představ obyvatel Evropy přinesl přechod od pohanství ke křesťanství (Gurevič 1978: 87). Zatímco starověku bylo vlastní cyklické pojmání historického času, pro středověk je už charakteristická finalistická koncepce pohybu od stvoření ke konci světa. Křesťanské chápání času se opírá o tři určující momenty, které představují začátek (stvoření), kulminaci (Kristův příchod a smrt na kříži) a konec (poslední soud). Teprve díky existenci těchto „opěrných bodů“ se historický čas napřimuje, stává se časem vektorovým, lineárním a nenávratným. Dalším jeho podstatným rysem jsou představy o konci světa a historie, které mají výrazný eschatologický charakter.

² Rozdíly v historických typech chápání času vedly soudobého německého badatele O. Rammstedta k pokusu o formulaci vývojové koncepce, v níž vydělil čtyři historické formy porozumění času: 1. příležitostné vědomí času (založené na rozlišování v podobě *nyňi/ne-nyňi* apod.), 2. cyklické vědomí času (obsahující rozlišování *před/potom*), 3. lineární vědomí času (*minulost/přítomnost/budoucnost*) s uzavřenou budoucností, 4. lineární vědomí času s otevřenou budoucností (Rammstedt 1975: 47–63).

Pojem *eschaton* (podle řeckého *eschatos* – poslední), který vyjadřuje poslední věci člověka a světa, se v křesťanství pojí především s očekáváním posledního soudu a nastolení království božího. V kontextu eschatologického myšlení sehrávalo po velmi dlouhou dobu výraznou roli sdělení, které bylo obsaženo v knize *Zjevení (Apokalypsa)*, jejíž autorství je přisuzováno svatému Janovi, a která se stala poslední knihou *Nového zákona*. Tato kniha předkládá sugestivní líčení „apokalyptických“ obrazů, které byly vykládány jako proroctví o událostech, jež budou předcházet konci světa.³ Během staletí se Apokalypsa opakovaně stávala předmětem určitých interpretací (Svatý Augustin, Joachim da Fiore a jiní), z nichž pak vycházely podněty pro dobová náboženská hnutí (millenarismus, chiliasmus, husitství), a vyvolávaly mnohá společenská napětí a očekávání.⁴

Pojmy *chiliasmus* a *millenarismus* jsou odvozeny od řeckého slova *chilios* a latinského *milénium*, což v obou případech znamená tisíc. Oba výrazy jsou spojené s očekáváním zániku nynějšího zlého světa, po kterém nastoupí tisícileté Království Boží na Zemi – spojené s druhým Kristovým příchodem a uvězněním Satana –, které bude předcházet Poslednímu soudu. Tato očekávání byla ve středověku spojována s dobytím Jeruzaléma (1099), a později byla oživena učením Joachima da Fiore (1130–1202), který předpokládal, že po prvním Věku Otce (korespondujícím s obdobím Starého zákona) a druhém Věku Syna (spojeného s Novým zákonem a vládou církve) nastoupí třetí Věk Ducha Svatého (v němž budou vládnout mniši) (Troncarrelli 2012).

Novověk a filozofie dějin

S rozpadem středověkého světa dochází k tomu, že od víry v boha (teismus) se odklonily dvě – od tradiční křesťanské víry se lišící – pozice: deismus a panteismus, které obě souvisely se snahou propojit rozumové uvažování s tradičními prvky víry. Oba myšlenkové směry oslovovaly především vzdělance. Panteismus předpokládá, že Bůh a svět tvoří jednotu.⁵ Deismus naopak směřuje k myšlence úplného oddělení Boha a světa v tom smyslu, že Boha chápe jako

³ Apokalypsa sv. Jana není jediným textem s takovým či podobným obsahem (Rowland 2022). Znalci zabývající se touto problematikou uvádějí, že jich ve starších dobách vzniklo několik desítek.

⁴ Určité společenské projevy vyvolané apokalyptickým myšlením nejsou zdaleka cizí ani dnešní době (viz např. kniha Johna Wallisse (2004) s názvem *Apocalyptic trajectories*). Pro soudobé přístupy k těmto tématům, které se stávají součástí populární kultury, je mnohdy charakteristické, že se v nich kolážovitě směšují archaické a starší motivy (především z Apokalypsy sv. Jana a Nostradamových proroctví) s novodobými koncepty rizik, krizí a kolapsů, které nejsou náboženského původu.

⁵ Tendence k panteistickému myšlení jsou nalézány už ve starověkém myšlení. Počátky novověkého panteismu jsou spojovány s dílem Barucha Spinozy, který v díle *Etika* (Spinoza 1977) zformuloval slovní obrat „Bůh čili příroda“ (*Deus sive natura*). O více jak sto let později se panteismus projevil v Hegelově filozofii dějin.

stvořitele („božského hodináře“), který poté, co stvořil svět (a dal přírodě její zákony), už do něj nezasahuje.

Jedním z nejvýraznějších stoupenců deismu byl v 18. století Voltaire, pro kterého se potvrzením jeho názoru stalo zemětřesení v Lisabonu v r. 1775, jedna z nejničivějších přírodních katastrof v evropských dějinách. V básni „Poème sur le désastre de Lisbonne“ (Voltaire 1957) francouzský myslitel odmítá představu, že Bůh dopustil takové zlo, aby člověka potrestal za jeho hříchy, a podrobuje sžíravé kritice Leibnizovu „Theodiceu“ (Leibniz 2004), podle které je náš svět tím nejlepším ze všech možných světů.

Propojování víry s rozumovým uvažováním a jejich vzájemná konfrontace vedly ve svých důsledcích k tomu, že se od dob renesance začaly v dějinném myšlení projevovat sekularizační tendence, které způsobily, že eschatologický názor, jenž po dlouhou dobu ovlivňoval evropské myšlení, se posléze stal inspiracním zdrojem filozofie dějin⁶ a významně podněcoval úvahy o smyslu dějin.⁷

Orientace na budoucnost, která byla obsažená v náboženském vědomí, získala nový, kvalitativně odlišný význam a společenský důraz na začátku novověku a vyvrcholila v době osvícenství. Filozofie dějin předpokládá, že budoucnost je něčím, co přichází nevyhnutelným způsobem, a je s minulostí a přítomností nejen spojeno, ale v té či oné míře určováno (ostatně, když určitá přítomnost končí, ne vše, co s ní bylo spojené, odchází do minulosti; mnohé zůstává).

Významnou úlohu v této době navíc sehrávaly dva narativy, jež postupně nahrazovaly předchozí eschatologické pojetí – bylo to utopické myšlení a idea pokroku. Důležitým zdrojem, který podněcoval úvahy o budoucnosti lidstva a o možném lepším světě, bylo utopické⁸ myšlení (Manuel – Manuel 1979; Picht 1992; Mumford 2003; Herold 2020). I když je tomuto myšlení připisována tradice, která sahá až do antické doby, ty nejznámější utopie Thomas More (1978); Francis Bacon (1952); Tommaso Campanella (1934) se objevují na přelomu středověku a novověku. Zhruba od 18. století pak začínají být formulovány utopické koncepce a projekty, které jsou již chápány jako něco, co je myšleno vážně a co je spojeno se snahou o předjímání budoucnosti.

⁶ Problematikou vztahu mezi eschatologií a filozofií dějin se zabývá německý teolog Rudolf Bultmann [1994] v knize *Dějiny a eschatologie*.

⁷ Významný vliv na rozvoj diskusí o smyslu dějin měla filozofie G. W. F. Hegela (Cornehl 1971).

⁸ Slovo utopie se poprvé objevilo ve spisu Thomase Moora *Utopie* z r. 1516. Znamená místo, které neexistuje (ou-topos), ale je možné mu zároveň rozumět jako označení dobrého místa (eu-topos). V pozitivním slova smyslu jde o vyjádření představ o ideální společnosti, v negativním slova smyslu o označení něčeho, co je nerealistické a nedosažitelné. Termín dystopie se pak používá pro označení antiutopie, tedy pro označení fiktivní společnosti, která ve svém vývoji nabyvá nežádoucích, odpudivých rysů.

Osvícenství dalo vzniknout ideji pokroku (Galla 1930; Loewenstein 2009), tj. představě, že lineární průběh historického času souvisí s uskutečňováním takového společenského vývoje, který má vzestupný charakter. Pro Anne Roberta Jacquese Turgota (1727–1776) se pokrok stává smyslem dějin. Nicolas de Condorcet (1743–1794) spojuje pokrok s vývojem lidského ducha (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*), překonáváním před-sudků, intelektuálními výboji a vynálezy (Condorcet 1968).

Karl Mannheim (1991: 260–261) konstatuje, že představa o přímočarosti pokroku byla napájena ze dvou zdrojů. První z nich spočívá v tom, že ve vývoji západní společnosti směřující ke kapitalismu byl buržoazní ideál rozumu jako cílová idea konfrontován s existujícím stavem společnosti. Napětí mezi ideou rozumu (rozumného, dokonalého uspořádání lidského života) a nedokonalým stavem společnosti bylo překlenuto myšlenkou, že „bytí se nekonečně přibližuje k tomu, co je rozumné“. Druhý zdroj představ o pokroku je podle Mannheimu třeba hledat v německém myšlení, v němž byla idea vzestupného vývoje lidstva – tak jako např. u Lessinga – dána do souvislosti s „výchovou lidského rodu“. V 19. století se určitým vyústěním těchto tendencí stal marxismus, ve kterém eschatologické očekávání konce dějin dostalo podobu beztrždní společnosti.

Dodejme, že jak předchozí eschatologické myšlení, tak i pozdější idea pokroku promítnutá do koncepcí filozofie dějin, jsou si v řadě ohledů podobné. Jedním z takových společných rysů je představa o dějinách, které směřují ke svému konci. Imaginace spojená s touto představou stála u zrodu koncepcí, které mají jednoho společného jmenovatele, a tím je uzavřená budoucnost. Ta je daná nejen tím, že historický vývoj směřuje k určitému finále, ale především tím, že celé toto směřování je považováno za jakoby jednou provždy dané; řečeno jazykem vědy: probíhá „zákonitým“ způsobem; tzn. budoucnost, i když je zatím neznámá, je jakoby hotová a čeká jen na své odhalení. Konkrétní projevy tohoto myšlení představují takové koncepce filozofie dějin, jaké reprezentují např. Turgot či Hegel. Rozdíl v těchto koncepcích je založen především na tom, zda se předpokládá, že příchod onoho velkého „finále“ je možné očekávat jaksi automaticky, anebo zda je pro jeho příchod nutné „nějak pracovat“, ať už vědeckým způsobem (Comte), anebo revolučním bojem (Marx).

V druhém z uvedených dvou případů se předpokládá, že budoucnost je dosažitelná především prostřednictvím politického jednání, a tak si v průběhu 19. století začaly činit nárok na budoucnost některé politické ideologie, zejména socialismus, komunismus a nacionalismus. Pro úplnost je ovšem nutné dodat i to, že na přelomu 19. a 20. století (*fin de siècle*) se vedle optimistických vizí objevují konzervativní postoje a nálady, které – v analogii k dráze, kterou

sleduje individuální lidský život – spojovaly svá očekávání s dekadentními náladami, v nichž byl osud lidstva spojen s představou zániku a zmaru.

Historismus

Filozofie dějin korespondovala v 19. století s tím, co je označováno jako historismus. Historií můžeme obecně rozumět děje, které se odehrály v minulosti a které si lidé připomínají, přemýšlejí o nich a pokoušejí se je vysvětlit, aby porozuměli tomu, jakým způsobem události, které se kdysi odehrály, spolu-vytvářely a spoluvytvářejí naši minulost, přítomnost a budoucnost. Historikové tyto děje seřazují a strukturují tak, aby všechny dohromady vytvářely logicky, časově a věcně uspořádaný celek, který má v principu podobu jakéhosi velkého vyprávění.⁹ Jako předmět odborného zájmu se minulost – její jednotlivé události i jejich komplexní soustavy a řetězce – stávají historií v procesu, který lze označit jako „historizaci“. V ní se pozůstatky minulosti přetvářejí ve smysluplné, chronologicky uspořádané vyprávění, které má svoji dějovou strukturu, určitý začátek a určitý konec.¹⁰

V druhé polovině 19. století byla ještě značně rozšířena představa, že dějiny mají nějaký směr a smysl. Bylo to období, ve kterém dominovalo to, co je označováno výrazem „historismus“ (Šubrt – Vinopal 2013: 9 ff.). V myšlení tehdejších lidí měly horizonty minulosti a budoucnosti jinou podobu a jinou hloubku; minulost měla jinou váhu než dnes. Byla stále ještě chápána jako učitelka života, která ukazuje směr, jímž se bude další vývoj lidstva ubírat.

I když je dodnes připomínán latinský výrok *Historia magistra vitae est* – „dějiny jsou učitelkou života“, je zřejmé, že vztah k minulosti se v celospolečenském kontextu proměňuje. Jinak vypadal v 19. století, kdy dominovala představa, že historie má nějaký zákonitý pohyb a směr, a jinak vypadá dnes. Německý historik Reinhart Koselleck v této souvislosti poukazuje na skutečnost, že dějiny mohou sloužit jako model pro budoucnost pouze tehdy, jestliže minulost i budoucnost jsou koneckonců stejné (podle Bergmann 1983: 475). Tím, jak se soudobá společnost velmi dynamicky proměňuje, vzdaluje se od své minulosti a stále více se od ní liší. V takové situaci se jednoduché uplatňo-

⁹ Americký teoretik Hayden White (1973) hovoří o tom, že historikové mají tendenci uspořádávat historické výklady do podoby vyprávění, které má obvykle podobu jednoho ze čtyř literárních žánrů: tragédie, komedie, romance a satiry.

¹⁰ Součástí tohoto úsilí jsou pokusy rozčlenit nějakým způsobem všechny uplynulý čas lidstva, který sahá až do starověku (lze připomenout např. Hesiodem zpracovaný mýtus o věku zlatém, stříbrném, bronzovém a železném). Křesťanské přístupy k periodizaci dějin (např. u sv. Augustina) vycházely z biblické tradice. V humanistickém duchu zformuloval v druhé polovině 17. století představu o členění dějin na starověk, středověk a novověk Christoph Cellarius. A tato představa, přestože v jejím rámci nebyly chápány předěly mezi jednotlivými periodami jednotně, se udržela až do našich dob (na konci 18. století spojil Gatterer konec starověku se zánikem západořímské říše v r. 476 a začátek novověku s Kolumbovým objevem Ameriky 1492) (Palouš 1990: 12).

vání představy o tom, že se máme učit z minulosti, stává poněkud problematickým.

Budoucnost je otevřená

Koncem 19. století – v duchovní atmosféře ovlivněné zrodem Darwinovy vývojové teorie – se zformovala nová představa, která je spojena s otevřenou budoucností. Otevřená budoucnost je budoucností, která není současností nebo minulostí jednoznačně určena; představuje pole možností, ale také sféru napětí, které vyvolávají rozdílné touhy, představy a zájmy.

Důležitý pohled na tento problém nabízí historická sociologie Norberta Eliase, kterého, jak známo, přitahovaly dlouhodobé vývojové procesy spontánní povahy – procesy, které sice nebyly zamýšlené a plánované, ale přesto se projevovaly v dlouhodobé časové perspektivě. Elias si nicméně všímá i toho, že setrvání těchto procesů v určitém směru či trendu nezajišťuje jejich pokračování ve stejném směru. Budoucnost je pro Eliase otevřená a společenský vývoj nemá předepsaný směr. Události 20. století navíc ukázaly, že společenské procesy se mohou zastavit, zpomalit nebo zcela změnit svůj směr. I když můžeme jasně pozorovat, že se určité procesy ve společnosti vyvíjely jedním specifickým způsobem po velmi dlouhou dobu, tato minulé tendence neposkytuje žádnou záruku, že tyto věci budou pokračovat stejným způsobem i v budoucnosti. Elias (1992: 45) varuje před tím, že civilizační trend, který ve své práci identifikoval, se může změnit a na jeho místo může nastoupit decivilizační proces spojený s opětovnou barbarizací.

Představy o budoucnosti mohou mít velmi rozdílnou šířku, různorodý obsah i časovou hloubku. Jestliže vývoj určitých dílčích oblastí lidského života lze – zejména v krátkodobých časových horizontech – poměrně úspěšně predikovat,¹¹ vzdálenější budoucnost se naproti tomu jeví jako otevřená, neznámá a neurčitá, a stává se doménou, spojovanou s mnoha různými vizemi, které se stávají předmětem sporů a konfliktů. Jevem, který dokáže naše očekávání výrazně narušit, změnit či zmařit jsou krize. Krize mohou mít odlišný rozsah i společenskou závažnost, některé mají povahu jedinečné a nečekané události, jiné se dostávají s určitou periodicitou.

Krize

Pojem krize se ve společenských vědách výrazně rozšířil v 19. století zejména díky ekonomii. Původ slova lze hledat v antické medicíně (Koselleck 2006: 203); zhruba od 16. století se tento výraz začíná objevovat v různých kontex-

¹¹ V posledních letech se často upozorňuje na to, že demokratické politické systémy mají tendenci ve své praxi zmenšovat budoucnost na relativně krátké období volebních cyklů.

tech týkajících se politiky a mocenských bojů, později je používán v rámci politických a sociálních dějin; s rozvojem kapitalistické ekonomiky se dostává fenomén hospodářských cyklů spojených s periodickým návratem ekonomických krizí¹², které k tomuto jevu obrátily pozornost širší veřejnosti.

Průběh krizí mívá odlišný ráz. V některých případech může jít o pomalý, pozvolný či plíživý postup, jindy o náhlý a rychlý zvrat. Specificky je pak krize některými mysliteli chápána jako jakýsi atribut moderny, jako něco, co je s jejím vývojem „geneticky“ spojeno a od počátku ho doprovází. V tomto smyslu jsou krizové příznaky mnohými teoretiky odhalovány permanentně, během celých moderních dějin. O mnoha aspektech „krizovosti“ své doby psal na sklonku 19. století T. G. Masaryk. Krizí kultury se zabýval na začátku 20. století Georg Simmel (1983), Sigmund Freud varoval před nebezpečným potenciálem lidské destruktivity, Oswald Spengler ohlašoval „zánik Západu“ (2011) a Joseph Alois Schumpeter prohlašoval, že cyklické projevy hospodářských krizí patří k ekonomice tak, jako tlukot srdce k živému organismu. V době, kdy svoji moc upevňuje Adolf Hitler, přednáší Edmund Husserl (1972) o „krizi evropských věd“ a Georges Friedmann hovoří o „krizi pokroku“ (1937). V úvodu knihy *Krise našeho věku* prohlašuje její autor Pitirim A. Sorokin, že „významná stránka života, organizace a kultury západní společnosti je v mimořádné krizi“. A s dikcí proroka pokračuje: „Její tělo i duch jsou choré a jen stěží najdeš na jejím těle místočko, jež by nebylo nemocné.“ (Sorokin 1948 1942: 7).

Téma krizí si udržuje svoji relevanci a specifické postavení v kontextu sociálních věd i po druhé světové válce, kdy se frekventovaným tématem stává otázka politických a mezinárodních krizí. Od 70. let se diskutovanou stává energetická krize (ropný šok) a ekologická krize. Konec 80. let přináší zhroucení socialistické soustavy a s nástupem postmoderny je akcentováno téma krize identity. A nejen to, varovné a kritické vize jsou v této době umocněny prostřednictvím dalších pojmů, které se velmi rychle stávají součástí konceptuální výbavy sociálních vědců z mnoha zemí celého světa, jsou to pojmy riziko, katastrofa a kolaps.

Gerard Delanty (2024: 184) k charakterizování současné situace používá pojem „permakrize“, kterým chce vyjádřit, že žijeme v dlouhém období nestability a nejistoty, v níž se paralelně rozvíjejí mnohé krizové procesy (týkající se klimatu, energie, ekonomiky, politiky, válečných hrozeb, technologických rizik aj.), jejichž důsledky se vzájemně prolínají a umocňují.

Na začátku druhého desetiletí nového milénia se téma krize stalo výzvou pro Immanuela Wallersteina, který spolu s několika dalším autory světového jména vydal knihu *Má kapitalismus budoucnost?*. Immanuel Wallerstein,

¹² Existenci ekonomických cyklů zachytil a popsal jako první v 60. letech 19. století francouzský ekonom Clément Juglar.

Randall Collins, Michael Mann, Georgi Derluguian a Craig Calhoun (2013: 163–192) v ní konstatují, že svět se ocitl na konci střednědobé historické fáze, která měla svůj počátek v krizi 70. let. Shodují se v názoru, že to znamená vstup do bouřlivého a temného období historie, o kterém lze předpokládat, že potrvá několik desítek let a s velkou pravděpodobností povede k významným strukturálním proměnám v celosvětovém měřítku. Soudí, že je přitom možné brát v úvahu minimálně tři vývojové alternativy: Jednou z nich je konečná krize kapitalismu jako světového systému; druhou je úpadek dřívějších kapitalistických hegemonů a jejich nahrazení novými; třetí alternativu představuje ekologický šok globálních rozměrů vyvolávající další následné proměny (ibid.: 178). Autoři těchto prognóz naznačují, že problémy dneška se vymykají běžným představám a myšlenkovým zvyklostem. Jsou názoru, že je nutné, abychom byli připraveni na to, že systémová krize takových rozměrů bude rozsevat zkázu a podněcovat k násilnému jednání. Proto je už nyní nutné promýšlet možnosti kolektivních strategií, jak takové situace zvládat a násilnému jednání předcházet.

Možnosti a meze předvídání

Když s nástupem moderní doby nahradila proroctví věda, začalo se věřit tomu, že budoucnost může být ovládnuta lidskou vůlí a plány založenými na vědeckém poznání. Ve vědecké komunitě je po dlouhá desetiletí sdílена představa o tom, že každá věda, má-li mít nárok, aby byla jako věda uznávána, musí být schopna předvídat budoucí stavy zkoumaných jevů.¹³ Výsledky, které takto orientované bádání přináší, se podle všeho pohybují mezi dvěma extrémy, z nichž jeden představuje zjednodušující optimismus technokratických přístupů a druhý dystopické myšlení se sklonem k přehnanému zdůrazňování možných existenčních hrozeb.

Disciplíny jako prognostika a futurologie – využívající do značné míry pokročilé metody matematického modelování – se začaly významným způsobem rozvíjet po druhé světové válce, kdy byla založena řada plánovacích organizací, úřadů a agentur. Výsledky, které toto úsilí přinášelo, vyvolávaly na jedné straně velké naděje, dokladem čehož je kupříkladu práce Johna Naisbitta (1982) o megatrendech, rozsáhlých vývojových tendencích, které započaly v minulosti, probíhají v současnosti a budou pokračovat do budoucnosti; ale na

¹³ Začátkem 19. století stoupenci determinismu prohlašovali, že pokud budou vědět, jak vypadal vesmír na svém počátku, a budou znát zákony, které ho řídí, budou moci předpovědět všechno, co se má v budoucnu stát. Kritikem deterministického způsobu myšlení v sociálních vědách se v polovině 20. století stal Karl R. Popper (1957), který své argumenty zformuloval v díle *Bída historicismu*. Problém jednoduše řečeno spočívá v tom, že sociální realita (ale i realita přírodní) má emergentní povahu, což znamená, že se v ní objevují věci a jevy, které před tím neexistovaly.

druhé straně měly i značně pesimistický a varovný charakter, jehož příkladem jsou zprávy Římského klubu, jako např. (Meadows et al. 1972).

Americký filmový režisér Woody Allen měl kdysi prohlásit: „Pokud chcete rozesmát Boha, řekněte mu o svých plánech.“ Tímto výrokem se dotýkáme jedné podstatné věci, a sice toho, že lidské (a mnohdy nepochybně ušlechtilé) záměry a plány velmi často míjejí svůj cíl. I když má lidské jednání převážně účelový charakter a je většinou orientováno na dosažení nějakého záměru či cíle, v sociální realitě se setkáváme na nejrůznějších úrovních s jevy, které nikdo z lidí nechtěl, nezamýšlel a neplánoval (dopravní zácpy, havárie, škody na životním prostředí apod.), ale ony přesto – jako produkty lidského jednání – existují a často významným způsobem ovlivňují naše životy. A někdy dokonce tak, že mohou svým působením a efekty zastínit a překrýt to, co lidé vytvořili zcela účelově a cílevědomě.¹⁴ Tyto nezamýšlené skutečnosti nejsou ničím nadpřirozeným; jejich vznik má vždy nějakou reálnou příčinu, to, co jim ale chybí, je záměr nebo cíl, který by jejich existenci předcházel a anticipoval. Koncept nezamýšlených důsledků je často spojován s pesimistickou představou o problematičnosti všech lidských snah o dosažení ušlechtilých cílů, protože ty se mohou vymstít a přinést nové zlo – zlo, které jako by se vysmívalo našemu úsilí, obtížím a obětem, zlo, které je výsledkem snahy o uskutečnění dobra.

Ještě ve 20. století byla v různých částech světa rozšířena představa o budoucnosti, která je pod naší kontrolou. Na začátku nového tisíciletí se, jak konstatuje Gerard Delanty (2024), stává dominantním stanovisko, v němž je budoucnost čímsi neznámým, co je mimo naši kontrolu a co nelze ovládnout. Navzdory neznámé budoucnosti, které čelíme, dnes ovšem disponujeme takovými znalostmi, které žádná z předchozích epoch neměla. Náš postoj k budoucnosti se mění v důsledku nárůstu sociální complexity, rozvoje biotechnologií, digitálních technologií a umělé inteligence. V souvislosti s tím se objevují úvahy o tom, že vstupujeme do nového, postlidského (*posthuman*) věku (Ibid.: 196 ff) a že naše budoucnost má také svůj planetární rozměr.

¹⁴ Koncept nezamýšlených důsledků lidského jednání znají sociologové především z výkladu Roberta K. Mertona [2000: 116–131] anebo také od Raymonda Boudona [1977], v jehož podání se hovoří o „zvrácených efektech“ (*effets pervers*). Mnohem dříve, než byly tyto jevy zaznamenány v sociologii, byly pod jiným označením reflektovány ve filozofickém myšlení. V této souvislosti lze připomenout G. W. F. Hegela a jeho koncept „ironie dějin“, tak jak o něm hovoří v díle *Filozofie dějin* [Hegel 2004]. Německý filozof zde obrátil pozornost k faktu, že lidé v dějinách usilují o to, uskutečnit své zájmy, přitom ale dospívají ještě k něčemu dalšímu, co nebylo jejich původním úmyslem a záměrem, a díky čemuž je celkový výsledek jejich úsilí jiný, než původně předpokládali. Hegel soudí, že v podstatě našeho jednání spočívá cosi, co překračuje hranice projevu vůle a cílů člověka, takže jakýkoliv lidský čin může mít konečnou nepředvídanou a nechtěnou důsledky. Ironie tohoto druhu podle Hegela doprovází veškerou cílevědomou činnost lidí a může přeměňovat jejich snahy – individuální i hromadné – ve zlověstný výsměch, neboť lidé vedle původních záměrů přivádějí na svět ještě něco dalšího, něco nepředpokládaného, nezamýšleného a nežádoucího.

Prezentismus a skepse (závěr)

Pokud jde o myšlenku pokroku, ta dominovala ve společenskovideckém myšlení prakticky po celé 19. století a přetrvávala do značné míry i během 20. století. Ještě v 60. letech 20. století byla víra v pokrok relativně široce sdílena, a to jak na východě, tak i na západě. Avšak v posledních dekádách 20. století byla postupně opuštěna. Připomeňme, že už na konci 60. let obrátil k této problematice pozornost Raymond Aron (1994 (1969)) v práci *Deziluze pokroku*. Aron připomněl, že představitelé předchozích generací sociologů obvykle věřili v pokrok, i když ho ne vždy přijímali bez výhrad a námitek. Aron sám však byl již nucen přiznat, že tuto víru nesdílí. Jako ten, kdo od 50. letrazil koncept industriální společnosti, soudí, že shodné rysy, které budou jednotlivé společnosti v nadcházejících letech navzájem spojovat, povedou do určité míry k jejich podobnosti, zároveň je ale nutné podle něj očekávat i další rozrůznování, které způsobí, že dějiny zůstanou i v budoucnosti těžko predikovatelné a nepřijdou ani o svoji dramatickosti.

Zásadní tečku za koncepcí pokroku ovšem učinil teprve až postmodernismus, který se začal rozvíjet v 80. letech. Postmoderní kultura poučená z velkých traumat dvacátého století je charakterizována zásadní nedůvěrou a skepsí k „velkým vyprávěním“ (Lyotard 1993) o minulosti (teorie dějin) i budoucnosti (emancipační projekty, ideologie). Lidé této doby už nevidí mnoho důvodů pro to, aby vzhlíželi s nadějemi či očekáváními do budoucnosti. Postmoderní myšlení, jak konstatuje Delanty (2024: 8), vedlo k vymazání ideje budoucnosti, spojenému s přesunem myšlení od budoucnosti do minulosti, k otázkám paměti, k nacionalismu a tématu identit. Symptomatickým jevem postmoderní doby se stává prezentismus, zaměření na přítomnost.

Delanty (ibid.: 188) nicméně soudí, že lze v dnešních sociálních vědách objevit i určité protiproudy a že se po překonání postmoderního prezentismu stáváme svědky oživení zájmu o téma budoucnosti. Její obraz je ovšem do značné míry zatemněn, a pokud přeci jen vyvolává nějaká očekávání, pak jde převážně o nejistotu a obavy. Zároveň je ale pro nás tato neznámá budoucnost i zdrojem naděje spojené s šancí na odhalení nových potenciálů a možností pro další život.

Závěrem nezbyvá než dodat, že se nalézáme v jakési paradoxní situaci, která spočívá v tom, že ačkoliv si stále zřetelněji uvědomujeme, že budoucnost je otevřená, a proto ji z principu nikdy nedokážeme zcela předvídat, nijak nás to nezbavuje povinnosti se o něco takového pokoušet a usilovat. Úkolem tohoto úsilí není samoučelné vytváření atmosféry strachu z katastrof, ke kterým může v budoucnu dojít, ale především a hlavně hledání potenciálu pro to, jak překo-

nat soudobé problémy a jak učinit tento svět lepším místem pro život všech jeho obyvatel.

Prof. PhDr. Jiří Šubrt, CSc. (nar. 1958) pracuje od roku 1990 do dnešní doby na Katedře sociologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy. V letech 2009 – 2024 působil vedle toho také na Fakultě humanitních studií UK, kde založil a 15 let stál v čele studijního programu Historická sociologie. Je autorem a editorem dvou desítek knižních publikací vydaných česky a jedné desítky vydaných v angličtině. K nejčastějším tématům jeho prací patří sociologická teorie, historická sociologie, čas, paměť a historické vědomí.

LITERATURA

- ARON, R., 1994 (1969): Les Désillusions du progrès. Paris: Calmann-Lévy.
- BACON, F., 1952: Nová Atlantis. Praha: Rovnost.
- BERGMANN, W., 1983: „Das Problem der Zeit in der Soziologie: Ein Literaturüberblick zum Stand der "zeitsoziologischen" Theorie und Forschung.“ In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Vol. 35, pp. 462–504.
- BOUDON, R., 1977: Effets pervers et ordre social. Paris: PUF.
- BULTMANN, R., 1994: Dějiny a eschatologie. Praha: OIKOYMENH.
- CAMPANELLA, T., 1934: Sluneční stát. Praha: Jan Laichter.
- DE CONDORCET, N., 1968: Náčrt historického obrazu pokroků lidského ducha. Praha: Academia.
- CORNEHL, P., 1971: Die Zukunft der Versöhnung: Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- DELANTY, G., 2024: Senses of the Future: Conflicting Ideas of the Future in the World Today. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- ELIADE, M., 1993: Mýtus o věčném návratu. Praha: OIKOYMENH.
- ELIAS, N., 1992: Studien über die Deutschen: Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- GALLA, K., 1930: Pokrok jako idea a společenská skutečnost: Sociologická studie. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy.
- GUREVIČ, A. J., 1978: Kategorie středověké kultury. Praha: Mladá fronta.
- HEGEL, G. W. F., 2004: Filosofie dějin. Pelhřimov: Nová tiskárna.
- HEROLD, E., 2020: Utopien in utopiefere Zeiten: Zukunftsdiskurse am Ende der fortschrittlichen Moderne. Göttingen: Wallstein Verlag.
- KREJČÍ, J., 1996: Lidský úděl a jeho proměnlivá tvář: Duchovní základy civilizační plurality. Praha: Karolinum.

- KREJČÍ, J., 2002: Postižitelné proudy dějin: Civilizace a sociální formace, struktury a procesy, kultura a politika, revoluce a renesance, náboženství, národy a státy. Praha: Sociologické nakladatelství SLON.
- KULLMANN, W. – LEFÉVRE, E., 1983: Die Zukunft der Antike. Freiburg: "Humanismus heute" (Stiftung).
- LEIBNIZ, G. W., 2004: Theodicea. Praha: OIKOYMENH.
- LOEWENSTEIN, B., 2009: Véra v pokrok: dějiny jedné evropské ideje. Praha: Oikoymenh.
- LYOTARD, J.-F., 1993: O postmodernismu. Praha: Filosofický ústav AV ČR.
- MACHOVEC, M., 1990: „Místo Egonu Bondyho v dějinách metafyziky“. In: Machovec, Martin (ed.), Sborník Egonu Bondyho k šedesátinám. Praha: Pražská imaginace.
- MANNHEIM, K., 1991: Ideologie a utopie: Přednášky a eseje. Bratislava: Archa.
- MANUEL, F. E. – MANUEL, F. P. 1979: Utopian Thought in the Western World. Cambridge: Harvard University Press.
- MEADOWS, D. H. – MEADOWS, D. L. – RANDERS, J. – BEHRENS, W. W., 1972: The Limits to Growth. A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind. New York, NY: Universe Books.
- MERTON, R. K., 2000: Studie ze sociologické teorie. Praha: Sociologické nakladatelství SLON.
- MORE, T., 1978: Utopie. Praha: Mladá fronta.
- MUMFORD, L., 2003: The Story of Utopias, Ideal Commonwealths and Social Myths. Whitefish: Kessinger Publishing.
- NAISBITT, J., 1982: Megatrends: Ten New Directions Transforming Our Lives. New York: Warner Books.
- OSCHEMA, K. – SCHNEIDMÜLLER, B., 2021: Zukunft im Mittelalter: Zeitkonzepte und Planungsstrategien. Ostfildern : Jan Thorbecke Verlag.
- PALOUŠ, R., 1990: Světověk. Praha: Vyšehrad.
- PICHT, G., 1992: Zukunft und Utopie. Stuttgart: Klett-Cotta.
- POPPER, K. R., 1957: The Poverty of Historicism. London: Routledge.
- RAMMSTEDT, O., 1975: „Alltagbewusstsein von Zeit.“ In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Vol. 27. (1): 47-63.
- ROWLAND, CH., 2022: „By an Immediate Revelation“ Studies in Apocalypticism, it Origins and Effects. Tübingen: Mohr Siebeck.
- SPINOZA, B., 1977: Etika. Praha: Svoboda.
- ŠUBRT, J. – VINOPAL, J. a kol., 2013: Historické vědomí obyvatel České republiky perspektivou sociologického výzkumu. Praha: Karolinum
- TRONCARRELLI, F., 2012: Jáchym z Fiore: život, názory a dílo. Olomouc: Refugium Velehrad – Roma.
- VOLTAIRE 1957. Voltaire: myslitel a bojovník. 1. svazek. Filosofie, náboženství. Praha: Státní nakladatelství politické literatury.

- WALLERSTEIN, I. et al., 1996: Kam směřují sociální vědy: Zpráva Gulbenkianovy komise o rekonstrukci sociálních věd. Praha: Sociologické nakladatelství SLON.
- WALLISS, J., 2004: Apocalyptic Trajectories: Millenarianism and Violence in the Contemporary World. Bern: Peter Lang.
- WHITE, H., 1973: Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University.
- WITTRAUM, R., 1966: Zukunft in der Geschichte: Zur Grenzfragen der Geschichtswissenschaft und Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.