

Historické pojmy patří výlučně do oblasti zdravého rozumu (město, revoluce), anebo, pokud mají vědecký původ (osvícený despotismus), nemají díky tomu žádnou vyšší hodnotu. Jsou to paradoxní pojmy: intuitivně víme, že toto je revoluce a tamto zase vzpoura, ale nedokážeme říci, co to je vzpoura a co revoluce; mluvíme o nich, aniž bychom je skutečně znali. Máme podat jejich definice? To by bylo buď arbitrární, nebo nemožné. Revoluce je prudká a násilná změna v politice a ve vládě státu, říká Littreé, ale tato definice pojem ani neanalyzuje, ani nevyčerpává; ve skutečnosti naše chápání pojmu revoluce spočívá ve vědomí, že se toto pojmenování běžně přiřazuje k bohatému a zmatenému souboru faktů, které nacházíme v knihách, jež se zabývají lety 1642 až 1789: „revoluce“ má pro nás fyziognomii všeho toho, co jsme přečetli, viděli a slyšeli o rozmanitých revolucích, jejichž poznání dorazilo až k nám, a je to právě tato pokladnice poznání, která určuje užití tohoto slova.<sup>8</sup> Takový pojem nemá pochopitelně přesné hranice; víme toho sice o revoluci mnohem více než jakákoli možná definice, ale nevíme, co o ní víme, a to nám někdy přináší nepříjemná překvapení, když se ukáže, že to slovo zní v některých spojeních falešně či anachronicky. Víme o ní ale přesto dost, takže jsme schopni říci, ne-li co revoluce je, pak určité alespoň, zda jí je či není ta či ona konkrétní událost: „Ne veličenstvo, to není vzpoura...“ Jak říká Hume: „Obvykle nespojujeme zřetelné a úplné ideje se všemi termíny, které používáme, a když mluvíme o vládě, církvi, vyjednávání či dobytí, zřídka rozvíjíme ve své mysli všechny jednoduché myšlenky, z nichž jsou tyto komplexní ideje složeny. Nicméně je třeba poznamenat, že nehledě na to se dokážeme vystríhat toho, abychom říkali o všech těchto věcech nesmysly, a uvědomujeme si protirečení, která mohou tyto ideje obsahovat, tak jako bychom jim dokonale rozuměli: například kdybychom namísto prohlášení, že *ve válce již nemá poražený jinou možnost než uchýlit se k příměří*, řekli, že *je možné jediné pokusit se o útok*, absurdita těchto slov by nám byla okamžitě zřejmá.“<sup>9</sup>

Historický pojem například umožňuje vykreslit určitou událost jako revoluci; nijak z toho neplyne, že použitím tohoto poj-

mu víme, „co to je“ revoluce. Takové pojmy nejsou hodny pojmenování pojem, tedy komplex nutně propojených prvků; jsou to spíš složené reprezentace, které nabízejí iluzi pochopení, ale ve skutečnosti jsou jen jistým druhem generických obrazů. „Revoluce“, „město“ jsou složené ze všech měst a revolucí, které kdy byly známy a zaznamenány, a očekávají od našich budoucích zkušeností obohacení, jemuž zůstávají trvale otevřené. Také můžeme vidět historika, odborníka na anglické dějiny 17. století, jak si stěžuje, že jeho kolegové „mluví o společenských třídách bez ohledu na století; když mluví o třídách na vzestupu či v úpadku, zcela zjevně mají na mysli konflikty, jež jsou naprosto jiné povahy“.<sup>10</sup> Podobně výraz střední třída předkládá „příliš mnoho *mylných asociací*, když jej aplikujeme na stav společnosti v době Stuartovců“; někdy (ale velmi zřídka, právě z důvodu vágní povahy tohoto jazyka) docházelo až k zaměňování hierarchického uskupení se společenskou třídou, a *pokračovalo se v tomto dokazování, jako by* tato uskupení mohla vznikat, zanikat, bojovat mezi sebou, uvědomovat si sebe samé, mít svou vlastní politiku“. Zkrátka, jak říká *Kritika čistého rozumu*, „empirický pojem nemůže být vůbec definován, nýbrž pouze explikován. Poněvadž v něm máme jen několik znaků určitého druhu smyslových předmětů, není nikdy jisté, zda si pod slovem, které označuje tentýž předmět, nemyslíme jednou více a jindy méně znaků tohoto předmětu. Tak si může jeden člověk myslet v pojmu *zlata* kromě jeho hmotnosti, barvy, tuhosti ještě tu vlastnost, že nerezaví, zatímco jiní lidé o ní nemusejí nic vědět. Určité znaky používáme jen tak dlouho, dokud stačí k rozlišování. Nová pozorování naproti tomu některé znaky vypouštějí a jiné přidávají; pojem tedy nikdy neleží mezi bezpečnými hranicemi. A k čemu by také mělo být dobré definovat takový pojem? – Je-li například řeč o vodě a jejích vlastnostech, nebudeme se zdržovat u toho, co si lidé myslí pod slovem ‚voda‘, nýbrž přikročíme k pokusům, a slovo s několika málo znaky, které jsou s ním spojeny, pro nás představuje jen *označení*, a nikoli pojem věci. Údajná definice není tudíž ničím jiným než určením slova.“<sup>11</sup> Kdybychom se domluvili, že slovo revoluce vyhradíme pouze pro ty revoluce, při nichž došlo ke změně vlastnictví, přispějeme tím nepochybně trochu k pořádku v majestátné zahradě francouzské-

ho jazyka, avšak ani o píd tím nepokročíme v teorii a typologii revolučních fenoménů či v historii roku 1789. Často vyslovované přání, aby historie přesně definovala své pojmy, a tvrzení, že tato přesnost je první podmínkou jejího budoucího pokroku, jsou dobrým příkladem špatné metodologie a zbytečné přísnosti.

Mnohem zálužnější nebezpečí však číhá ve slovech, která vyvolávají v našem duchu falešné podstaty a která zalidňují historii univerzáliemi, jež neexistují. Antický evergetismus, křesťanská charita, moderní chudinská péče či sociální zabezpečení nemají prakticky nic společného, nejsou určeny ve prospěch stejných kategorií lidí, nezajišťují tytéž potřeby, nemají stejné instituce, nedají se vysvětlit shodnými motivy a nezdůvodňují se stejným ospravedlnováním. Přesto se bude studovat chudinská péče či charita napříč věky, od faraonského Egypta po skandinávské demokracie; nedospěje se k ničemu jinému, než že chudinská péče je trvalá kategorie, že hraje nezbytnou úlohu ve všech lidských společnostech a že v této vytrvalosti musí být skryta nějaká záhadná finalita sjednocení celého sociálního tělesa. Rovněž je tu možno přispět svým kamenem do budovy funkcionalistické sociologie. Tímto způsobem se v historii etablují klamné kontinuity, zneužitá genealogie; vyslovíme-li termín chudinská péče, dar, oběť, zločin, šílenství či náboženství, máme tendenci věřit, že různá náboženství mají dostatek společných rysů k tomu, aby bylo legitimní studovat náboženství napříč dějinami, nebo že existuje jsoucno nazývané dar či potlač, které požívá stálé a definitivní vlastnosti, například tu, že vyvolává dar na oplátku nebo zhodnocuje prestiž či poukazuje na nadřazenost darujícího nad obdarovanými. Dřívější sociologie často upadala do pojmové pasti; začínila srovnávací historií, aby nakonec dospěla k *ens rationis*; kvůli lásce k obecnosti (existuje pouze obecná věda) si představovala sociologické kategorie nazývané kriminalita a házela do jednoho pytle loupežná přepadení v industriální společnosti, rvačky a znásilnění na Dálném Východě, vendetu na Korsice nebo v renesanční Itálii a banditismus chudiny na Sardinii.

## SLOŽENINY

Je poněkud zneklidňující, vidíme-li knihy, které mají tituly *Pojednání o historii náboženství* nebo *Fenomenologie náboženství*: že by tedy něco jako „náboženství“ existovalo? Brzy se uklidníme zjištěním, že navzdory obecnosti v jejich titulech, tvoří-li rámec jejich pojednání antická náboženství, pomíjejí tyto knihy v tichosti křesťanství, a naopak. To je zcela pochopitelné. Různá náboženství jsou totiž složeninami jevů, příslušejících k heterogenním kategoriím, a žádná z těchto složenin nemá stejnou skladbu jako nějaká jiná; jedno náboženství zahrnuje rituály, magii a mytologii, jiné se skládá z teologické filozofie a je spjato s politickými, kulturními či sportovními institucemi, s psychopatologickými jevy a s tajemstvím institucí, které mají ekonomickou dimenzi (antická panegyris, křesťanské a buddhistické mnišství); další zase „zachytává“ to či ono hnutí, které se v jiné civilizaci stává hnutím politickým nebo kuriozitou v dějinách morálky; říci, že hippies maličko odkazují k prvotnímu františkánství, je naprostá banalita – je tak ale přinejmenším patrné, jak může být psychosociální možnost zachycena náboženskou složeninou. Nuance, které oddělují náboženství od folkloru, hnutí davového šílenství, politické, filozofické či charizmatické sekty, jsou nepostřehnutelné: kam zařadit saint-simonismus či literární kroužek Stefana Georga? V případě buddhismu Malého vozu tu máme ateistické náboženství. Historikové antiky dobře vědí, jak nejistá může být hranice mezi náboženským a kolektivním (olympijské hry), a představitelé Reformace spatřovali v poutích papeženců pohanskou turistiku. Slavná věta „vše, co bylo ve starověku kolektivní, bylo náboženské“ nevyzývá ke zveličování významu náboženského prvku ve starověku tím, že se mu přisoudí intenzita známá z křesťanství; znamená, že složenina zvaná řecké náboženství byla z velké části tvořena folklorem.

„Plán“ nějakého náboženství se nepodobá plánu žádného jiného, tak jako se navzájem liší plány každé aglomerace: jedna obsahuje palác a divadlo, druhá továrny, třetí je obyčejnou osadou. Je to otázka stupňování: rozdíl jsou od jednoho náboženství k druhému natolik výrazné, že příručka dějin náboženství by byla ne-

realizovatelná, kdyby nezačínala typologií, stejně tak jako kniha obecné geografie nazvaná *Město* začíná vždy rozlišením typů měst a přiznáním, že rozlišení mezi městem a vesnicí zůstává neurčité. Přesto je pravda, že různá náboženství musí mít něco společného, co způsobuje, že je spojujeme pod jeden pojem; a stejně tak je jisté, že historik musí trvat na tom, že toto něco je podstatné, neboť jinak by již vůbec neporozuměl faktu náboženství. Bylo by nicméně obtížné toto podstatné jádro definovat: Posvátno? Náboženské citění? Transcendence? Nechme filozofy potýkat se s tímto problémem jedné okrajové podstaty. Jako historikům nám bude stačit předem si uvědomit, že podstatné jádro složeniny je jen jádrem, že o něm nemůžeme předem nic soudit, jako by to bylo jádro daného náboženství, že toto jádro není invariant a že se mění od jedné kultury k druhé (ani „posvátno“, ani „bůh“ nejsou jednoznačná slova; pokud jde o náboženské citění, není v něm samém nic specifického: extáze je náboženským jevem, pokud se vztahuje k posvátnému, a nikoli například k poezii, jako je tomu u velkého současného básníka, či k opojení z astronomického poznání, jako tomu bylo u astronoma Ptolemaia). Všechno zůstává dostatečně mlhavé a verbální k tomu, aby sám pojem náboženství byl nejistý a prostě svérázný; historik proto musí postupovat velmi empiricky a vyvarovat se toho, aby investoval do ideje, kterou si vytvořil o určitém náboženství, všechno, co pojem náboženství získal od jiných.<sup>12</sup>

### KLASIFIKAČNÍ POJMY

Již víme, kde číhá nebezpečí: v klasifikačních pojmech. Je celkem dobře možné najít slova pro popis lupičství na Sardinii, banditismu v Chicagu, buddhistického náboženství či Francie v roce 1453, není však třeba mluvit o „kriminalitě“, „náboženství“ ani o „Francii“ od Chlodvíka po Pompidou. Můžeme mluvit o tom, čemu Řekové říkali šílenství, nebo o tom, jaké byly v této době objektivní symptomy toho, co dnes kvalifikujeme jako šílenství,

ale neměli bychom mluvit o šílenství „jako takovém“ ani o „jeho“ symptomech. Nevyvozujeme z toho nietzscheovské ani tragické závěry; říkáme pouze, že každý klasifikační pojem je falešný, protože žádná událost se nepodobá jiné a historie není trvalým opakováním týchž faktů: jenže ji necháváme věřit hře iluzí, kterou vyvolávají klasifikační pojmy. Bytí a identita existují pouze jako abstrakce, ovšem historie chce poznávat jen konkrétno. Tento požadavek není možné plně uspokojit, ale lze pro to udělat mnoho, pokud se rozhodneme, že nebudeme nikdy mluvit o náboženství či revoluci, ale vždy jen o buddhistickém náboženství či o revoluci roku 1789, aby byl svět historie vyplněn výlučně jedinečnými událostmi (které se pochopitelně mohou více či méně podobat) a nikdy uniformními objekty. Jisté je, že všechny historické pojmy budou vždy v jistém ohledu nesmyslné, protože všechny věci se vyvíjejí; úplně ale stačí, když nebudou nesmyslné z hlediska zvolené zápletky: není těžké mluvit o „buržoazii od 14. do 20. století“, když buržoazií rozumíme soubor neurozených lidí, kteří nicméně nepředstavují lid; bylo by to těžší, kdybychom tím slovem rozuměli třídu kapitalistů. Bohužel, aniž bychom si to příliš uvědomovali, obecně se každé slovo chápe ve všech jeho významech naráz, neboť takový je už úděl pozemských pojmů.

Naším úmyslem není servilností vůči kapitálu upírat buržoazii jakoukoli objektivitu, ani v rámci antiklerikalismu popírat, že náboženství představuje řád v pascalovském smyslu nebo jistou neredukovatelnou esenci; chceme jen velmi jemně poukázat na obtíž, se kterou se člověk setká, chce-li u buržoazie nebo u náboženství nalézt rozpoznávací znak, který by platil ve všech obdobích dějin. Je-li tedy „náboženství“ konvenční pojmenování, jež dáváme souboru složenin, které jsou navzájem velmi různé, plyne z toho, že kategorie, které historici používají, aby zavedli alespoň trochu pořádek – náboženský život, literatura, politický život –, nejsou věčné rámce a mění se od jedné společnosti k druhé; proměňuje se nejen vnitřní struktura každé kategorie; ani jejich vzájemné vztahy a jejich rozložení v událostním poli nezůstávají stejné. Tady existují náboženská hnutí, kterým se také říká hnutí sociální, zde filozofické sekty, které jsou spíše sektami náboženskými, jinde politicko-ideologická hnutí, která jsou ve skutečnos-

ti filozoficko-náboženská; to, co se v jedné společnosti běžně zařazuje do škatulky „politický život“, bude jinde, aby to odpovídalo co nejmenší nepřesnosti, patřit k faktům z příhrádky „náboženský život“. To znamená, že v každé době má každá z těchto kategorií danou strukturu, jež se od epochy k epoše mění. Znepokojující také je, když v obsahu nějaké historické knihy vidíme jistý počet příhrádek, „náboženský život“, „literární život“, jako kdyby to byly věčné kategorie, lhostejná skladiště, do nichž již stačí jen nasypat výčet bohů a rituálů, autorů a děl.

Vezměme si kategorii „literárních žánrů“ procházející celou historií. Podle nás se smuteční žalozpěv pozná podle smutečních talárů; podle nás vše, co je próza, není veršované, a nic, co je veršované, není próza. Ale v antické literatuře rozlišovala literární žánry metrika; neboť v indoevropských jazycích dávala fonologická opozice mezi krátkými a dlouhými slabikami rytmu takový výraz, že postoj antického básníka k metrice je srovnatelný s postojem dnešního skladatele k tanečnímu rytmu. Žalozpěv tedy byla veškerá poezie psaná v elegickém rytmu, ať už pojednává o smutku, lásce, politice, náboženství, historii či filozofii. Kromě toho existovala vedle prózy a verše zvláštní kategorie, umělecká próza, která byla velice vzdálená běžnému jazyku a často značně tajemná: čtenáři starověku museli vynaložit stejné úsilí jako my, aby porozuměli Thukydidovi, Tacitovi či bráhmanům. Přibližnou představu o této umělecké próze nám poskytují Mallarmého prozaická díla (právě proto jsou starověké jazyky, studované v těchto literárních textech, notoricky mnohem obtížnější než studium jazyků moderních). Vezměme si nyní pojem realismu nebo pojem románu. Jak dobře vědí čtenáři Ericha Auerbacha, ve starověkých literaturách – stejně tak v Indii, jako v literatuře helénsko-románské – nebylo vyprávění o každodenním životě, o tom, co je vážné, a nikoli tragické či komické, literárně přijatelné. Mluvit vážně o životě bylo myslitelné jen v parodickém či satirickém tónu. Výsledkem toho je, že ze dvou římských spisovatelů, kteří měli balzakovský temperament, nemohl jeden, Petronius, dosáhnout v románu více než polovičatý úspěch, a druhý, Tacitus, který byl jako Balzac lidový a hrozný a byl jako on schopný vykresat z čehokoli alespoň záblesk bouře, se stal historikem.

Každá historikova věta, která má formu „tato událost patří do literatury, románu či náboženství“, musí přijít až po větě, jež má formu „literatura či náboženství znamená v této době to a to“. Uspořádání událostí do kategorií vyžaduje předchozí historizaci těchto kategorií, jinak hrozí mylné třídění nebo anachronismus. Stejně tak použití pojmu s důvěrou v jeho samozřejmost znamená riskovat implicitní anachronismus. Chyba spočívá v nejasné a implicitní povaze sublunárních pojmů, v jejich svatozáři, plynoucí ze sdružování idejí. Když se vysloví zcela nevinná slova „společenská třída“, vyvolá to u čtenáře ideu, že tato třída musela mít svou třídní politiku, což ovšem neplatí pro každou dobu; když se bez dalšího upřesnění vysloví slova „římská rodina“, je čtenář veden k tomu myslet si, že tato rodina je rodinou věčnou, to znamená naší, zatímco římská rodina se svými otroky, klienty, propuštěnci, oblíbenci, svým konkubinátem a praxí odkládat novorozence (zejména dívky) se od naší odlišovala stejně jako rodina islámská nebo čínská. Jedním slovem, historie se nepíše na bílý list: tam, kde nic nevidíme, předpokládáme věčného člověka; historiografie je nekonečnou bitvou proti našemu sklonu k anachronickému nesmyslu.

## DĚNÍ A POJMY

Pozemské pojmy jsou věčně chybné, protože jsou neurčité, a neurčité jsou proto, že sám jejich předmět se bez ustání hýbe; buržoazii za Ludvíka XVI. a římské rodině přisuzujeme charakter, který tyto pojmy získaly od křesťanské rodiny a ludvíko-filipské buržoazie. Zjistíme však, že od Říma ke Kristu a od Ludvíka XVI. k Ludvíku Filipovi již nejsou rodina a buržoazie stejné. Nejenže se změnily, ale nenesou v sobě ani invariant, který by byl oporou jejich identity v průběhu těchto změn; za všemi koncepcemi náboženství ani za všemi historickými náboženstvími neexistuje žádné definovatelné jádro, které by bylo podstatou náboženství; i sama religiozita se mění, jako vše ostatní. Představme si svět,

který by byl rozdělen mezi národy, jejichž hranice by se bez ustání měnily a jejichž hlavní město by nikdy nebylo stejné; zeměpisné mapy, které by se pravidelně kreslily, by tyto po sobě jdoucí státy registrovaly, je však jasné, že identitu „téhož“ národa by od jedné mapy k druhé nebylo možné určit jinak než podle fyziognomie či konvence.

„Jak známo, Protarchu“, říká se ve *Filébovi*, „jedno a mnohé je v pojmovém myšlení ztotožňováno a pobíhá všude při každém výroku, odedávna až podnes. A to ani nikdy nepřestane, ani se nikdy nezačalo.“<sup>12a</sup> Rozpor mezi jedním a mnohým, mezi bytím a děním způsobil, že v historii existují dva stejně legitimní postupy a budou spolu stále soupeřit; jsou to postupy, jejichž pojmenování, poté co jsme se uchýlili k anglicismům, již poněkud vyšlo z módy: regresivní metoda („formování francouzské jednoty“) a rekurentní metoda („stálost alsaské duše v průběhu tisíce let politických zvrátů“). V prvním postupu se jako kritérium berou hranice „národa“ v daný moment: je tedy možné studovat formování či demontování tohoto pojmového teritoria; v druhém se jako kritérium bere jedna z „provincií“, u níž se předpokládá, že si zachovala svou osobitost navzdory proměnám této pojmové mapy. Například v literární historii by prvním postupem bylo studium vývoje jednoho žánru: satira „jako taková“ v průběhu staletí, její zdroje, její proměny. Druhý postup by si vzal za své téma „realismus“ nebo „posměch“; začal by úsměvem nad naivní teleologií předchozího postupu; pokračoval by přirovnáním vývoje žánru k vývoji živého druhu; hřímal by proti jeho fixismu: „Kdo ještě nevidí, že satirický žánr je pouze falešnou kontinuitou, že tento žánr může být zbaven svého ducha a sloužit jiným funkcím, zatímco duch satiry se převtělí do jiného žánru, jako je román, který se tedy stane autentickým následovníkem satiry?“ Je to dobrá válka. Fixismus satirického žánru se nahrazuje fixismem realismu nebo posměchu; teleologie regresivního postupu se nahrazuje funkcionalismem postupu rekurentního: prostřednictvím tisíce vtělení nalezneme zálibu v realismu, skrytou v nejneočekávanějších žánrech; pochopitelně se stane, že v některých dobách se tato záliba nebude nacházet v žánru, v němž se původně projevila, ale tato nedostatečnost bude mít potom za následek doplň-

kové fakty či kulturně patologické jevy, jež budou jen projevem úcty ke skryté stálosti funkce realismu.

První postup se orientuje na jasně vymezený výsek, druhý postup se orientuje na prvek, u něhož předpokládá výskyt napříč všemi výseky; oba dva mají svou cenu a volba mezi nimi je jen otázkou příležitosti: po epoše, která přijala za zcela samozřejmý „regresivní“ postup, následuje jiná epocha, pro kterou bude vědeckější postup „rekurentní“. Za těmito dvěma postupy narazíme na tutéž nepřekonatelnou aporii: podle Platonova učení nelze dění poznat jakožto čiré dění; dění lze myslet pouze na základě jeho projevů, zachycených v jsoucnu. Z toho plyne historikovo neštěstí: historické poznání je poznáním konkrétního, které je děním a interakcí, ale toto poznání potřebuje pojmy; vždyť bytí a identita existují pouze v abstrakci. Vezměme si například dějiny šílenství během různých období.<sup>13</sup> Etnografové si začali všimát toho, že psychické stavy, o nichž se hovoří jako o šílenství, či přesněji způsoby, jimiž se o nich pojednává, se národ od národu liší: tatáž psychóza byla podle jednotlivých národů demencí, nevinností venkovanů či svatým vytržením. Také objevili, že tu existuje jistá interakce a že způsob, jakým se o šílenství pojednává, ovlivňuje frekvenci jeho výskytu a jeho symptomy. Nakonec uznali, že šílenství „jako takové“, které se snažili zkoumat, vlastně vůbec neexistuje a že kontinuita totožnosti jeho jednotlivých historických forem byla dána čistě konvencí; mimo tyto formy žádná psychóza „v surovém stavu“ neexistuje; a je jasné proč: kromě abstrakcí neexistuje nic v surovém stavu, identicky a izolovaně nic neexistuje. Nicméně fakt, že neexistuje identické jádro psychózy, neznamená, že psychóza vůbec neexistuje: otázce objektivity psychóz se nelze vyhnout. Případ šílenství, aniž bychom jej nějak upřednostňovali, představuje každodenní chléb historika: všechna historická jsoucna bez výjimky, psychózy, třídy, národy, náboženství, lidé a zvířata, se mění ve světě, který se mění, a každé jsoucno může způsobovat změny jiných a naopak, neboť konkrétní znamená dění a interakci. To vyvolává problém pojmu, který se od dob Řeků neustále opakuje.

Žádné náboženství se nepodobá jinému, a pouhé vyslovení slova náboženství stačí k tomu, abychom riskovali, že vyvoláme

asociování klamných idejí. Jeden zvyk, tak drahý historikům starověku, ukazuje, nakolik si byli tohoto nebezpečí vědomi: byl to zvyk používat jen termíny dané doby; neřekli by, že Lucretius nenáviděl náboženství a že Cicero miloval svobodu a dobročinnost, nýbrž že první nenáviděl *religio* a druhý miloval *libertas* a *liberalitas*. To neznamená, že obsah těchto latinských pojmů je nanejmenou jasnější než obsah jim odpovídajících pojmů moderních: vždyť koneckonců ani v latině nejsou sublunární pojmy o nic méně sublunární než u nás. Jde spíš o to, že historik počítá s asociacemi idejí, garantovaných danou epochou, které latinská slova vyvolávají u spolubratrů latiníků a které jej ušetří toho, že by upadl do anachronismu, aniž by proto musel význam těchto pojmů jasně vysvětlovat.

Pojem je kámen úrazu historického poznání, protože toto poznání je deskriptivní; historie nepotřebuje vysvětlovací principy, ale slova, jimiž by řekla, jaké byly věci. Ovšem věci se mění rychleji než slova; historik je neustále v situaci, v níž se nacházejí kreslič historických památek, kteří musí bez ustání přeskakovat z jednoho stylu do druhého, zapomínat na to, co se naučili na Akademii, a načrtávat egyptskou čáru tužkou před thébským basrelíéfem, mayskou čáru, když se nacházejí u stély v Palenque. Skutečným řešením by byla úplná historizace všech pojmů a kategorií; to vyžaduje, aby historik kontroloval každé podstatné jméno, které mu přijde pod pero, aby si uvědomoval všechny kategorie, které užívá ve svém myšlení. Je to ohromný program. Zahrnuje každé oko, které ulpí na historické knize: v ní je třeba spatřovat válečné pole, kde se odehrává boj mezi neustále proměnlivými pravdami a vždy anachronickými pojmy; pojmy a kategorie musí být nepřetržitě přepracovávány, nemohou mít žádnou předem danou formu, musí se tvarovat podle reality svých předmětů v každé jednotlivé civilizaci.

Z tohoto hlediska jsou výsledky více či méně kompletní; každá historická kniha spojuje historizované pojmy s jistým anachronickým reziduem, jež odkazuje k nevědomým eternalistickým předpokladům. Dokonale vyjádřil tento charakteristický dojem směsi a nečistoty Benedetto Croce;<sup>14</sup> historické knihy, napsal, nabízejí příliš často kuriózní směs pravdivého vyprávění a pojmů, které

nejsou ani do hloubky promyšlené, ani pevně zastávané. K autentickému historickému zabarvení se přimíchávají anachronické termíny a konvenční kategorie. Naopak, mají-li se stát pojmy a kategorie adekvátní faktům, které interpretují, potom tato čistota dělá z historie umělecké dílo, které se tím stává téměř taoistickou dokonalostí, jež, jak říká Čuang-c', může „dobýt všechny věci, aniž by nějaké ublížila“.

## DODATEK

### Ideální typ

Čtenář by se mohl právem podívat nad tím, že jsme sotva vyslovili jméno jedné slavné teorie, teorie ideálního typu Maxe Webera. Nebyl však důvod zde o ní hovořit, protože ideální typ ústí v problematiku, která je zcela odlišná od toho, co jsme zde probírali. Situuje se do etapy mnohem rozvinutější syntézy, kterou budeme studovat pod názvem serializace. A dokonce, popravdě řečeno, abychom o tom mohli diskutovat a posuzovat hodnotu této teorie, bylo by třeba začít vytahovat na světlo bohatý a složitý soubor toho, co se od dob Diltheye nazývá hermeneutika a jež se nám zdá být protějškem historismu na kritické rovině. Ideální typ je ve skutečnosti nástrojem interpretace, hermeneutiky, v problematice, kde je historie chápána jako poznávání individuality.

Dnes je termín ideální typ často (ne vždy) pojímán v poněkud banalizovaném smyslu: ideálním typem se nazývá každý historický popis, při němž je událost simplifikována a pozorována z určitého úhlu – což je případ i té sebenepatrnější stránky historie, protože nikdy nelze uvést úplně všechny detaily a vždy vidíme věci v určitém pořadí. To však není smysl, který mu přikládal Weber, pro něhož ideální typ není výsledkem práce historika, ale pouze nástrojem analýzy, který by neměl opustit pracovníka a jehož využití je výlučně heuristické; definitivní vyprávění není ideální typ, jde mnohem dále. Ideální typ je skutečně ideální, tedy událost příliš dokonalá, která by dovedla svou logiku či jednu ze svých

logik až do úplného konce; umožňuje historikovi proniknout hlouběji do logiky konkrétní události, objasnit neudálostní pole, i když stále ještě vyměřuje interval mezi ideálním a reálným. Weberovy texty jsou zcela jasné: ideální typ (sekta, město, liberální ekonomie, řemeslo) je „hraniční pojem“, „utopie“, která „není nikde skutečněna“, ale „slouží k posouzení, nakolik se realita přibližuje či vzdaluje ideálnímu obrazu“; má pouze „heuristickou hodnotu“ a není cílem historiografie: „přichází v úvahu jedině jako prostředek poznávání“ a „nesmíme směřovat ideální typ a historii“. Přesto by bez něj historické poznání „zůstávalo pohrouženo do sféry toho, co je pouze vágně pocítováno“. Ideální typ není žádnou průměrnou hodnotou, ani zdaleka: zdůrazňuje charakteristické rysy a je v opozici ke generickému pojetí; velmi dobře lze vypracovat ideální typ nějaké individuality.<sup>15</sup>

Pro dnešního Evropana je tato teorie obtížně pochopitelná; ne že by Weber nebyl jasný: svízelné je vysledovat, čemu to všechno může sloužit. Nespátřujeme ani psychologickou pravdivost, ani metodologickou nutnost takového postupu. Přivádí nás to k závěru, že Weber buď bezděčně popsal vlastní psychologii, své osobní badatelské zvyklosti, nebo že jeho teorie musela mít v Německo okolo roku 1900 ohlas, který již nevnímáme. Druhá domněnka je správná. Jak mne upozornil J. Molino, celá jedna oblast německého myšlení, od Schleiermachera po Diltheye, Meinecka a Leo Spitzera byla neustále konfrontována se záhadou individuality; „již jsem ti jednou poslal větu, z níž čerpám celý svět: *individuum je nevýslovné*“, psal Goethe Lavaterovi.<sup>16</sup> Dilthey byl především životopisec géniů, autor intelektuálních biografií Schleiermachera a mladého Hegela; četba *Světa ducha*, která je někdy poněkud matoucí, pokud se do ní pustíme a ignorujeme její druhý plán, se stane vzrušující, když víme, že příklad, na nějž Dilthey v myšlenkách neustále odkazuje, je porozumění individuálnímu dílu;<sup>17</sup> opozice, kterou ustavil mezi vysvětlením a porozuměním a která se málem stala osudovou humanitním vědám, je v jeho případě ideou životopisce. U životopisce a často také u filologa totiž zůstávají „serializace“ – že *rosa* chce říci „růže“ a že Homér psal ve verších – nejčastěji implicitní, neboť platí za

prvotní intuici; to, co se pociťuje jako problém, je dílo v jeho originalitě.

Problém ideálního typu je problém porozumění individualitám uchopeným jako totalit a nikoli redukováným na serializace, které nám podsouvají jejich pochopení. Vždyť vývoj individuality (my bychom řekli: zápletky, jíž jsou město, liberální ekonomie či Goethovo formování) nedojde nikdy až do samého konce a je vždy překřížen materiálními či nahodilými překážkami; jak říkají Goethovy *Urworte*, je to hra „démona“, který je v každém člověku, a jeho Tyché. Představme si tedy individualitu, která by dovedla svou logiku až do úplného završení a kterou by žádné „tření“ ani žádná náhoda nezbrzdily ani nezastavily ve vývoji: tato individualita by byla ideálním typem. V samém základu Weberovy teorie je tedy idea úplného rozvoje individua: „Ideální typ je pokusení uchopit historické individuality v genetických pojmech“,<sup>18</sup> neboť „pokud nabídneme genetickou definici obsahu pojmu, nezбудe nám jiná forma než ideální typ“. Základní idea metody ideálního typu je tedy ta, že jen dokonalé individuum může porozumět individuu nedokonalému.

#### POZNÁMKY

<sup>1</sup> O. Hintze, *Staat und Verfassung: gesammelte Abhandlungen zur allgemeinen Verfassungsgeschichte*, Göttingen, nové vydání 1962, především s. 110–139: „Typologie der ständischen Verfassung des Abendlandes“; viz také Th. Schieder, *Staat und Gesellschaft im Wandel unserer Zeit*, Mnichov, Oldenbourg, 1958, s. 172: „Der Typus in der Geschichtswissenschaft“; R. Wittram, *Das Interesse an der Geschichte*, Göttingen, 1968, s. 46: „Vergleich, Analogie, Typus“; B. Zittel, „Der Typus in der Geschichtswissenschaft“, v *Studium generale* 5, 1952, s. 378–384; C. G. Hempel, „Typologische Methoden in den Sozialwissenschaften“, v *Theorie und Realität, ausgewählte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (ed. Hans Albert), Tübingen, Mohr, 1964.

<sup>2</sup> Viz myšlenkový pochod u A. R. Radcliffe-Browna, *Structure et Fonction dans la société primitive*, fr. překl. Marin, Éditions de Minuit, 1968, s. 65–73.

- <sup>3</sup> K srovnávací historii, která je jednou z nejživějších a nejslibnějších orientací v soudobé historiografii (ačkoli ve Francii méně než v anglosaských zemích), ovšem představy o ní jsou dosud poměrně mlhavé, viz bibliografii Th. Schiedera v *Geschichte als Wissenschaft*, Mnichov, Oldenbourg, 1968, s. 195–219. A také E. Rothacker, „Die vergleichende Methode in den Geisteswissenschaften“, *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* 60, 1957, s. 13–33.
- <sup>4</sup> Srov. Marc Bloch, *Mélanges historiques*, sv. I., s. 16–40: „Za srovnávací historii evropských společností“, zvláště s. 18. Je třeba pečlivě rozlišovat srovnávací dějiny náboženství podle Frazera, které jsou komparativní ve smyslu srovnávací historie (srovnání slouží k doplnění faktu), a srovnávací dějiny náboženství podle Dumézila, které jsou komparativní ve smyslu srovnávací gramatiky (srovnání dovoluje rekonstruovat předcházející stadium náboženství či jazyka, jež je zdrojem rozmanitých jazyků či náboženství, které zkoumáme). K historickému uvažování *per analogiam* obecně viz J. G. Droysen, *Historik*, Hübnerovo vydání, s. 156–163; Th. Schieder, *Geschichte als Wissenschaft*, s. 201–204; R. Wittram, *Das Interesse an der Geschichte*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1968, s. 50–54. Tato zkoumání však bude třeba zopakovat v rámci teorie retrodikce a indukce.
- <sup>5</sup> Srov. Barrington Moore, *Les Origines sociales de la dictature et de la démocratie*, fr. překlad, Maspéro, 1969, s. 9.
- <sup>6</sup> Naopak, konfrontuje-li srovnávací gramatika řečtinu a sanskrt, dělá to proto, aby našla něco jiného, indoevropský jazyk, který by vyšetřováním jen jednoho z těchto dvou prvků nedokázal odhalit ani ten nejpronikavější duch: ať už použijeme jakýkoli důvtip, indoevropštinu nikdy v samotné řečtině nezahledneme.
- <sup>7</sup> K současné povaze shody mezi vlastní a státem viz A. Passerin d'Entreves, *La notion de l'État*, fr. překlad, Sirey 1969, s. 211. – Dionovo dílo lze rozdělit mezi propagandu řeckého nacionalismu a propagandu římského císaře. Rozlišujeme tedy Dionův lojalistický nacionalismus a jiné hnutí, lidové a patrně i sociální (kynikové odsuzovali bohatství pod záminkou asketické morálky), jež bylo hnutím pouličních lidových řečníků, kyniků, kteří hlásali vzpouru proti císařství: uprostřed století Antoninoviců se kynik Peregrinos Proteus „pokoušel přesvědčit Řeky, aby pozdvihli své zbraně proti Římanům“ (Lucianus, *Smrt Peregrinova*, 19); upálil se zaživa uprostřed davu po způsobu indických mudrců. Srov. též W. Mühlmann, *Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde*, Gallimard 1968, s. 157: „Dodnes stojí v islámských zemích proti sobě revoluční chiliasmus mahdistů, značně rozšířený v nižších třídách, jejichž příslušníci obklopují lidové řečníky, a oficiální a racionalizovaná doktrína nacionalismu, jež je doktrínou *de luxe* a zastávají ji

příslušníci vyšších tříd.“ K Dionovu nacionalismu *de luxe* a lidovému či levicovému nacionalismu kyniků připojme ještě třetí postoj, „kolaboracionismus“ dalšího řečníka, Aelia Aristida, jenž děkuje Římu, že dokázal upevnit svou nadvládu ve spolupráci s lokálními elitami.

- <sup>8</sup> R. Wittram, *Das Interesse an der Geschichte*, s. 38: „Ve slově nacionalita rezonuje celé 19. století, čtenář zaslechne kanóny od Solferina, trumpeť z Vionville, hlas Treitschkeho, vidí slavnostní uniformy a úbory, pomyslí na národnostní boje po celé Evropě...“; týž autor naznačuje, že věta, kterou dnes tak často čteme, „toto slovo má různý význam pro lidi oné epochy a pro nás“, je mnohem současnější, než si myslíme. Droysen ve své humanistické tradici a pod vlivem Hegela žil ještě v intelektuálním univerzu fixních pojmů.
- <sup>9</sup> D. Hume, *A treatise of human nature*, Penguin Classics, London 1969, s. 70–71.
- <sup>10</sup> P. Laslett, *Un monde que nous avons perdu: famille, communauté et structure sociale dans l'Angleterre pré-industrielle*, fr. překlad, Flammarion 1969, s. 31; viz též s. 26, 27 („kapitalismus, jedno z mnoha nepřesných slov, jež tvoří slovník historika“); s. 30 („naneštěstí se i přípravná studie, jako je ta naše, musí zabývat tak obtížným, sporným a ryze technickým pojmem, jako je pojem společenské třídy“); s. 61 („asociování idejí“).
- <sup>11</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, OIKOYMENH, Praha 2001, s. 439–440; český překlad Jaromír Loužil, Jiří Chotaš a Ivan Chvatík.
- <sup>12</sup> Srov. R. Stark a C. Y. Glock, „Dimensions of religious Commitment“, v R. Robertson (ed.), *Sociology of Religion, selected Readings*, Penguin Books 1969, s. 253–261.
- <sup>12a</sup> Platon, *Filébos*, překlad F. Novotný, ISE, Praha 1994, s. 21 (388d).
- <sup>13</sup> R. Bastide, *Sociologie des maladies mentales*, Flammarion, 1965, s. 73–81, 152, 221, 248, 261.
- <sup>14</sup> B. Croce, *Historie jako myšlení a jako čin*, český překlad Hana Mondelli Lhotáková, CDK, Brno 2006, s. 16.
- <sup>15</sup> M. Weber, *Essais sur la théorie de la science*, fr. překlad J. Freund, s. 179–210 a 469–471, zde všechny uvedené citace. – O ideálním typu viz především R. Aron, *La Sociologie allemande contemporaine*, 2. vydání, s. 103–109.
- <sup>16</sup> Tato Goethova slova určená Lavaterovi jsou epigrafem Meineckeho *Entstehung des Historismus*.
- <sup>17</sup> R. Aron, *La Philosophie critique de l'histoire, essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Vrin, reedice 1969, s. 108: „Biografie je považována (Diltheyem) za historický žánr *par excellence*, protože osobnost je bez-

prostřední a nadřazená hodnota a epochy se neutvářejí jinak než prostřednictvím génů, kteří dávají hotovou formu rozptýlenému bohatství kolektivity. Nakonec je biografie epocha viděná prostřednictvím člověka.“

<sup>18</sup> Jinde Weber staví proti sobě pojmy genetické a pojmy generické: jde pravděpodobně o narážku na „generickou historii“, kterou chtěl Karl Lamprecht oponovat historii „individuální“.

Historie není věda a její způsob vysvětlování má „umožnit pochopit“, vyprávět, jak se věci staly; neodkazuje k ničemu zásadně jinému, než co se stává každé ráno a každý večer v našem každodenním životě: tak vzniká syntéza (zbytek je zčásti kritika a zčásti erudice). Je-li tomu tak, jak je potom možné, že je historická syntéza tak obtížná, že se vytváří postupně a polemicky a že se historici neshodnou na důvodech pádu Římské říše či na příčinách války Severu proti Jihu? Existují dva důvody těchto potíží. První spočívá v tom, jak jsme již viděli, že je obtížné uzavřít v pojmu rozmanitost konkrétního. Druhý, jak uvidíme nyní, v tom, že historik má přístup pouze k nepatrné části tohoto konkrétního, k tomu, co se zachovalo v dokumentech, které má k dispozici; pro vše ostatní mu nezbývá než vyplňovat díry. Vědomě se toto vyplňování děje jen ve velmi malé oblasti, v oboru teorií a hypotéz; v nerosvratelně větší části probíhá nevědomě, protože se považuje za samozřejmost (čímž nemá být řečeno, že by bylo zaručené). Stejně tak je tomu i v každodenním životě; jestliže čtu na všech listech nějakého dokumentu, že král pije, nebo když vidím svého přítele právě pít, mohu z toho vyvodit, že pije, protože měli žízeň, v čemž se ovšem mohu mýlit. Historická syntéza není nic jiného než toto vyplňování; nazveme ji retrodikce, přičemž toto slovo si vypůjčujeme z teorie neúplného poznání, jež je součástí teorie pravděpodobnosti. Existuje predikce, pokud uvažujeme o události jako věci budoucí: jakou šanci mám nebo budu mít, že v pokeru získám čtyři esa? Problémy retrodikce jsou naopak problémy pravděpodobnosti příčin, či přesněji řečeno pravděpodobnosti hypo-