

**Pau Veyne**

**Jak se píšou  
čísla?**

**čísla?**

002 (SF)

2010/28 67

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme d'aide à la publication  
František Xaver Šalda, bénéficiaire du soutien du Ministère Français  
des Affaires Étrangères, de l'Ambassade de France en République Tchèque  
et de l'Institut Français de Prague.

Tato kniha vychází s laskavou pomocí francouzského ministerstva  
zahraničních věcí, Výkonského Francouzské republiky v České republice  
a Francouzského institutu v Praze v rámci podpůrného programu  
F. X. Šalda.

NÁRODNÍ KNIHOVNA



\*1001930203\*



Ku Fritře  
L-399,-

10/fk 433

II 80435

Comment on écrit l'histoire  
De Paul Veyne

© Editions du Seuil, 1971 et 1979

Translation © Čestmír Pelikán, 2010

Cover design © Petr Cempírek, 2010-04-29

ISBN 978-80-87378-26-7

TO HELEN WHOSE LOVABLE  
THEORETISM HAS LONG BEEN AN  
INDISPENSABLE BALANCE-WEIGHT  
FOR AN OBSOLETE EMPIRICIST

Co je to historie? Abychom mohli odpovědět v souladu s tím, co se kolem povídá, je nutné otázku přeformulovat.

„V našem století historie pochopila, že jejím pravým úkolem je vysvětlovat“; „Tento jev nelze vyložit pouhou sociologií: neumožnil by lepší realizaci tohoto úkolu návrat k historickému vysvětlení“; „Je historie věda? Marná debata. Není zádoucí a plodná jedině spolupráce všech badatelů“; „Měl by se historik věnovat budování teorií?“

– Ne.

Ne, taková historie není historií, jakou historikové dělají: nejvyšší je to historie, o které si myslí, že ji dělají, nebo historie, o niž je někdo přesvědčil, že ji nedělají a měli by toho litovat. Ne, snaha zjistit, je-li historie věda, není marná debata, protože „věda“ není vznesené slůvko, ale přesný termín, a zkušenosť dokazuje, že lhostejnost k debatám o slovech je obvykle spjata se zmatkem v názorech na věc. Ne, historie nemá metodu: ptejte se tedy trochu, když vám někdo takovou metodu předvádí. Ne, historie nic nevysvětluje, má-li mít slovo vysvětlovat nějaký smysl; pokud jde o to, čemu se říká její teorie, bude třeba se na ni blíže podívat.

Abychom si dobře rozuměli: nestačí znova tvrdit, že historie mluví o „tom, co se nebude nikdy opakovat“; otázkou již není, zda trváme na tom, že historie je subjektivní, perspektivistická, že zkoumáme minulost na základě našich vlastních hodnot, že historická fakta nejsou věci, že člověka je třeba pochopit a nikoli vysvětlit, že o něm nemůže existovat věda. Jde prostě o to nesměřovat bytí a poznání; vědy o člověku zkrátka a dobré existují (nebo

přinejmenším ty z nich, jež si zaslouží být skutečně nazývány vědou) a fyzika člověka je nadějí našeho století, tak jako byla fyzika nadějí století sedmnáctého. Ale historie takovou vědou není a nikdy nebude; dokáže-li být smělá, má možnosti nekonečného obruzování – ale v jiném směru.

Historie není věda a nedá se příliš očekávat, že se vědou stane; historie nevytváří a nemá metodu; ještě přesněji, historie, o níž se tolik mluví, již dvě století neexistuje.

Co je to tedy historie? Co historici, od Thukydida po Maxe Webera či Marka Blocha, doopravdy prováděli, když se odpoutali od svých pramenů a přistoupili k „syntéze“? Vědecky řízené studium rozmanitých aktivit a různých výtvorů lidí minulých dob? Vědu o člověku ve společnosti? O lidských společenstvích? Mnohem méně: odpověď na tuto otázku se nezměnila za dva tisíce dvě stě let od doby, kdy ji nalezli Aristotelovi pokračovatele; historici vyprávějí o skutečných událostech, jejichž aktérem je člověk; historie je pravdivý román. Odpověď, na níž na první pohled není nic zvláštního...<sup>1</sup>

## POZNÁMKY

<sup>1</sup> Autor vděčí za mnohé odborníky na sanskrť Helène Flacelièrové, filozofu G. Grangerovi, historikovi H. I. Marrouovi a archeologovi Georgi Villeovi (1929–1967). Chybou jsou pouze jeho vlastní; bylo by jich mnohem více, kdyby J. Molino nepřečetl rukopis této knihy a neuplatnil na něm svůj trochu zatrašující encyklopédismus. S J. Molinem jsem o této knize hodně mluvil. Pozorný čtenář kromě toho odhalí na mnoha místech této knihy implicitní odkazy a nepochybně také mimovolné reminiscence na *Introduction à la philosophie de l'histoire* Raymonda Arona, jež zůstává základním dílem o tomto tématu.

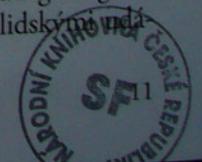
## První část PŘEDMĚT HISTORIE

Kapitola první  
NIC NEŽ PRAVDIVÉ VYPRÁVĚNÍ

### LIDSKÉ UDÁLOSTI

Jde o skutečné události, jejichž aktérem je člověk. Ovšem slovo člověk nás tu nesmí přivádět do tranzu. Podstata ani cíle historie netrvají na přítomnosti této postavy, jsou spjaty se zvolenou optimou; historie je tím, čím je, nikoli proto, že se hlásí k nějakému bytí člověka, ale proto, že se rozhodla pro určitý způsob poznávání. Za fakty se považují buď individuality, nebo fenomény, v jejichž pozadí se hledá skrytý invariant. Magnet přitahuje železo, sopky vybuchují: to jsou fyzikální fakty, v nichž se něco opakuje. Kerenského vláda v roce 1917 je lidská událost; fenomén dvojvládí v období revoluce je opakovatelný jev. Považuje-li se fakt za událost, bere se jako zajímavý sám o sobě; jestliže vzbuzuje zájem jeho opakovatelná povaha, stává se pouhou záminkou pro odhalení zákona. Odtud pramení rozlišení, které provedl Cournot,<sup>1</sup> mezi vědami fyzikálními, jež studují přírodní zákony, a vědami kosmologickými, jež jako geologie či dějiny sluneční soustavy studují historii světa; neboť „předmětem lidské zvědavosti nejsou jen zákony a síly přírody; ještě naléhavěji ji vzrušuje divadlo tohoto světa, touha pochopit jeho dnešní strukturu a minulé revoluce...“

K tomu, aby události vzbuzovaly naši zvědavost, není lidská přítomnost nutná. Je ovšem pravda, že lidské dějiny jsou zcela jedinečné, takže poznávání druhého nelze provádět stejnými operacemi, jakými zkoumáme fyzikální jevy; například geologické dějiny mají naprosto odlišnou *auru* ve srovnání s lidskými událostmi.



lostmi; mluví se proto o významu, o porozumění, avšak to správné slovo je mnohem prostší – je to konečnost. Ve světě takovém, jaký se jeví našim očím, jsou běh lidských záležitostí a jejich pochopení ovládány skutečností, že u sebe samých i u druhých uznáváme existenci určitého očekávání, určujícího nějaký projekt, a existenci projektu, jenž vyústí do těchto záležitostí. Ovšem tento finalismus lidských věcí nepřináší konsekvence pro epistemologii dějin; nemůže být historikem doveden k momentu syntézy. Patří k samotnému prožívání a není specifický pro vyprávění, které o tomto prožívání sestavuje historik. Mnohem spíš jej nalezneme v románu a na nejhlubším dně běžné konverzace.

### UDÁLOST A DOKUMENT

Historie je vyprávění událostí: z toho plyně vše ostatní. Protože je již vždy vyprávěním, neoživuje tyto události<sup>2</sup> o nic více než román; prožitek, který vystupuje zpod rukou historika, není totožný s prožitkem účinkujících; je to vyprávění, což umožňuje eliminovat jisté mylné problémy. Historie stejně jako román trídí, zjednodušuje, organizuje, zkracuje jedno století na stránku<sup>3</sup> a tato syntéza vyprávění není o nic méně spontánní než syntéza naší paměti, když si vybavujeme posledních deset let, jež jsme prožili. Spekulovat o intervalu, který vždy odděluje prožitek a jeho znovuživení ve vyprávění, znamená pouze konstatovat, že Waterloo nebylo totéž pro vojáka staré Napoleonovy gardy a pro maršála, že o této bitvě můžeme vyprávět v první nebo ve třetí osobě, že o ní můžeme vyprávět jako o nějaké bitvě, o anglickém vítězství nebo o francouzské porážce, že je možné již na začátku naznačit, jaký bude konec, nebo budit zdání, že jej objevujeme. Tyto spekulace mohou být podnětem ke zkušenostem z oblasti zábavné estetiky, pro historika však odkrývají určitou hranici.

Ta hranice je následující: to, co historikové nazývají událostí, není v žádném případě zachyceno přímo a v úplnosti, nýbrž vždy jen neúplně a nepřímo, prostřednictvím dokumentů či svědectví,

tedy prostřednictvím *tekmeria*, stop. Dokonce i kdybych byl současníkem a svědkem bitvy u Waterloo, i kdybych byl klíčovým účastníkem a Napoleonem osobně, viděl bych to, co historikové nazývají událostí Waterloo, jen z jedné perspektivy; mohl bych potomkům zanechat pouze své svědectví, jež oni nazvou stopou, pokud se k nim dostane. Dokonce i kdybych byl Bismarckem, který se právě rozhodl vydat depeši z Emsu, má vlastní interpretace této události by patrně byla jiná než interpretace mých přátel, mého důvěrníka, mého dvorního historika či mého psychoanalyтика, kteří mohou mít svou vlastní verzi mého rozhodnutí a lépe než já odhadnout, co jsem vlastně chtěl. Ve své podstatě je historie poznávání prostřednictvím dokumentů. Však se také historicke vyprávění nachází mimo všechny dokumenty, protože žádný z nich nemůže být událostí; není dokumentární fotomontáž a neumožňuje minulost vidět „přímo, jako byste tam byli“; vezmemeli si užitečné rozlišení Gerrarda Genetta,<sup>4</sup> můžeme říci, že jde o *diegesis*, nikoli o *mimesis*. Autentický rozhovor mezi Napoleonem a Alexandrem I., který by se dochoval ve stenografickém záznamu, by nebyl jako takový „vlepen“ do vyprávění: historik dává nejčastěji přednost tomu, že o takovém dialogu sám mluví; jestliže jej doslovně cituje, pak má tato citace literární efekt, je určena k tomu, aby přinesla zápletku ze života – řekněme *étos* –, tedy to, co takto psanou historii přibližuje románovému příběhu.

### UDÁLOST A DIFERENCE

Jelikož historie je vyprávěním událostí, z definice se neopakuje a není jiná historie než historie variací; vypráví se o válce roku 1914, nikoli o fenoménu války. Představme si fyzika, který by nezkoumal zákon volného pádu těles, ale rozehnával by různé pády a jejich rozličné „příčiny“. Z textu o člověku poznává historik varianty a nikdy text samotný; největší, či možná tu nejzajímavější část toho, co lze o člověku poznat, historie zkoumat nedokáže.

Událost se zásadně liší od uniformního základu; je to diference, věc, kterou *a priori* nemůžeme poznat: historie je dcera paměti. Lidé se rodí, jedí a umírají, avšak pouze historie nás může poučit o jejich válkách a říších. Jsou krutí i obyčejní, ani zcela dobří, ani úplně špatní, ale historie nám řekne, zda v dané době dávali přednost neomezenému usilování o prospěch před stažením se do ústraní po šťastné události, a jak vnímali a klasifikovali barvy. Neučí nás, že Římané měli dvě oči a že nebe pro ně bylo modré; a naopak, nenechá nás pominout fakt, že pokud se zde obracíme k barvám, abychom hovořili o modrém nebi, Římané se uchylovali k jiné kategorii a mluvili spíš o *caelum serenum* než o modré obloze; je to sémantická událost. Pokud jde o noční oblohu, viděli ji očima zdravého rozumu jako pevnou a nepříliš vzdálenou klenbu; my jsme dnes naopak po objevení medicejských planet přesvědčeni, že tam vidíme nekonečnou propast, jež v ateistovi, jak o něm mluví Pascal, vyvolává známou hrůzu. To je událost z oblasti myšlení a senzibility.

Událost neexistuje sama o sobě, nýbrž ve vztahu k nějaké konцепci věčného člověka. Historická kniha se tak trochu podobá gramatice; praktická gramatika cizího jazyka nevypočítává na *tabula rasa* všechna pravidla tohoto jazyka, ale jen ta pravidla, která se liší od pravidel jazyka, jímž hovoří předpokládaný čtenář a která by jej mohla překvapit. Historik nepopisuje vyčerpávajícím způsobem nějakou civilizaci či nějaké období, nesestavuje jeho úplný inventář, jako kdyby přiletěl z jiné planety; říká čtenáři jen to, co je nezbytně nutné k tomu, aby si dokázal představit tuto civilizaci na základě věcí pokládaných vždy a všude za pravdivé. Bylo by tedy možné prostě říci, že historik nemá nikdy snahu vyslovovat základní pravdu? Potíž je v tom, že základní pravdy mají nepřijemnou tendenci zaujmít místo pravd skutečných; zapomeneme-li na to, že naše koncepce nebe, barev a prospěchu, ať spravedlivého či nespravedlivého, nejsou ani trochu věčné, nemáme představu, jak zkoumat dokumenty o těchto věcech, či spíš vůbec nerozumíme tomu, co nám říkají.

Díky své paradoxnosti a kritičnosti patřila „historizující“ stránka historie vždy k nejpopulárnějšímu kouzlu tohoto žánru; od Montaigna po Lévi-Straussovy *Smutné tropy* či Foucaultovy *Ději-*

ny šílenství byla rozmanitost hodnot rozprostírajících se mezi národy a stoletími jedním z velkých témat západní senzibility.<sup>5</sup> Jelikož se staví proti naší přirozené tendenci k anachronismu, má rovněž hodnotu heuristickou. Například v *Satyrikonu* Trimalchio poté, co se napije, mluví dlouho, hrdě a radostně o nádherné hrobce, kterou si nechal postavit; on, veřejný dobrodinec, jehož hodlal pocítit i stát, si tu v helénistickém nápisu nechává do posledního detailu vypočítávat, jaké pocty má obec věnovat jeho mrtvole v den jejího zpopelnění. Tato bezděčná děsilost dostává svůj pravý smysl, když se u otce Huka<sup>6</sup> dočteme, že stejný postoj v této záležitosti zaujímají Číňané: „Zámožní lidé, tedy ti, kteří mají nadbytek pro uspokojení svých zálib, si neopomenou předem opatřit rakev podle svého vkusu a také takovou, která jim dobré padne. V očekávání hodiny, kdy budou pochováni, ji ponechávají v domě jako kus skvělého nábytku, jemuž nelze upřít, že představuje místo pro uklidňující a příznivé spočinutí zraku v běžně zařízeném příbytku. Především pro urozené děti je rakev vynikajícím prostředkem, jak živě osvědčit jejich synovskou lásku k těm, kteří je zplodili; v srdci syna je to sladká a veliká útěcha, když může nakoupiti rakev pro svého starého otce či starou matku a přinést jí darem ve chvíli, kdy to nejméně očekávají.“ Čteme-li tyto rádky, napsané v Číně, chápeme lépe, že za častý výskyt pohřebního materiálu v klasické archeologii nevděčíme jen šťastným nálezům: hrobka byla jednou z hodnot helénistické civilizace a Římané byli stejně exotičtí jako Číňané; nejde tu o nějaké velkolepé odhalení, z něhož by se mely vyvozovat tragické stránky o smrti na západě, nýbrž o drobný pravdivý fakt, jenž dodává obrazu civilizace na plastičnosti. Historik nepřináší nikdy ohromující odhalení, jež převrátí naše vidění světa; banalita minulosti je tvořena bezvýznamnými jedinečnostmi, které, ani když se hromadí, nepřestávají dávat dohromady nijak zvlášť neočekávaný obraz.

Na okraj můžeme poznamenat, že pokud bychom psali římské dějiny určené čínským čtenářům, nemuseli bychom komentovat římský postoj ve věci hrobky; mohli bychom se spokojit s tím, že bychom napsali jako Herodotos: „V tomto bodě je mínění zdejšího lidu téměř zcela podobné našemu.“ Jestliže se tedy při studiu

nějaké civilizace omezíme na čtení toho, co říká ona sama, to znamená na čtení pramenů vztahujících se k této jediné civilizaci, bude pro nás poněkud obtížnější divit se tomu, co bylo v očích této civilizace samozřejmé. Upozorňuje-li nás otec Huc na čínskou exotiku ve věcech pohřbívání a *Satyrikon* nám stejně překvapení v případě Římanů nepředkládá, je to proto, že Huc nebyl Číňan, zatímco Petronius Římanem byl. Historik, který by se spokojil s opakováním, v nepřímé řeči, toho, co říkají sami jeho hrdinové, by byl stejně tak nudný jako poučný. Studium jakékoli civilizace obohacuje i znalosti, které máme o nějaké jiné, a je nemožné čist *Cestu do Čínské říše* otce Huka či Volneyovu *Cestu do Sýrie*, aniž bychom se přitom nedozvěděli něco nového o říši Římské. Tento postup je možné zobecnit: ať studujeme jakýkoli problém, lze k němu systematicky přistupovat z hlediska sociologického, nebo řekněme z hlediska komparativní historie; tento recept je téměř naprostě spolehlivý pro rekonstruování libovolného historického okamžiku a texty komparativních studií by měly být brány přinejmenším stejně vážně jako texty vyčerpávajících bibliografií. Neboť událost je diference a je dobře známo, o co usiluje typický profesionální historik a co mu propůjčuje jeho půvab: divit se tomu, co je samozřejmé.

Událostí je vše, co není samozřejmé. Scholastika tvrdila, že historie se zajímá stejně tak o obsah jako o formu, stejně tak o individuální zvláštnosti jako o podstaty a definice; pravda, scholastika dodává, že není obsah bez formy, a uvidíme, že problém univerzálií se objevuje i před historiky. Provizorně by bylo možné příjmovu Diltheyovo a Windelbandovo dělení:<sup>7</sup> na jedné straně existují vědy nomotetické, jež si kladou za cíl stanovit zákony či typy, a na straně druhé vědy ideografické, jež se zabývají jednotlivostmi; fyzika či ekonomie jsou vědy nomotetické a historie je ideografická (pokud jde o sociologii, ta dost dobře neví, čím vlastně je; ví, že existuje místo, na něž patří nomografie člověka, a ona chtěla přebývat zde; ovšem často se po vlněkou sociologie píše cosi, co jsou ve skutečnosti spíš dějiny současné civilizace, a to ještě není zdaleka to nejhorské).

## INDIVIDUALIZACE

Říci, že událost je individuální, představuje nejasné označení; nejlepší definici historie by bylo říci, že jejím předmětem je to, co se nikdy neukáže dvakrát. Je možné, že nějaká pozoruhodná odchylka oběžné dráhy Merkuru, způsobená výjimečnou konjunkcí planet, se již nikdy nebude opakovat, stejně jako je možné, že se jednou, v daleké budoucnosti opakovat bude. Podstatné je vědět, zda se o této odchylce vypráví kvůli ní samé (což by znamenalo psát dějiny sluneční soustavy), nebo je-li v ní spatřován problém, jež by měla vyřešit nebeská mechanika. Kdyby tudy, jakoby vymrštěný nějakou pružinou, „podruhé procházel“ Jan Bezzemek, abych napodobil osvědčený příklad, historik by vyprávěl o obou těchto pochodech, a necítíl by se proto o nic méně historikem. Jedna věc je, že se dvě události opakují, že se dokonce opakují naprostě přesně; avšak že přitom zůstávají dvěma událostmi, to je věc jiná a ta jediná historika zajímá. Stejně tak geograf, který zpracovává regionální geografii, bude považovat za různé dva ledovcové kotle, ačkoli jsou si mimořádně podobné a představují stejný typ reliéfu; individualizace historických či geografických faktů v čase či prostoru neprotiřečí jejich případnému zařazení do jednoho druhu, typu nebo pojmu. Historie – to je fakt – těžko přistupuje na typologii a i jasně charakterizované typy revoluci či kultur lze stěží popisovat tak, jako se popisují variety hmyzu; ale dokonce i kdyby bylo možné postupovat jinak a kdyby existovala nějaká varieta války, jíž by bylo možné věnovat mnohostránkový popis, historik by pokračoval ve vyprávění o jednotlivých případech, nalezejících k této varietě. Koneckonců, přímá daň může být považována za typ a nepřímá daň rovněž; historicky je ovšem podstatné, že Římané přímou daň neznali a jaké daně byly zavedeny Direktoriem.

Co však individualizuje události? Není to jejich různost v detailu, jejich „materiál“, to, čím jsou samy o sobě, nýbrž skutečnost, že nastávají, tedy že nastávají v daný okamžik; historie se nikdy neopakuje, dokonce ani tehdy, když se jí přihodí, že přeříkává totéž. Pokud bychom se zajímali o událost jako takovou, mimo čas, jako o svého druhu kuriozitu,<sup>8</sup> marně bychom se,

coby estéti minulosti, kochali tím, co by na ní bylo nenapodobitelné; událost by proto nebyla o nic méně „vzorkem“ historičnosti, nebyla by zbavena spojení s časem. Dva příchody Jana Bezzemka nepředstavují vzorek putování, jejž by měl historik k dispozici ve dvojím vyhotovení, neboť historik by se lhostejně nedomníval, že tento panovník, který už měl tolík potíží s metodologií dějin, by měl smůlu ještě v tom, že by musel opakovat to, co už bylo minulostí; při oznamování druhého příchodu historik neřekne „to znám“ jako přírodovědec, když najde exemplář hmyzu, který již má. Z toho ovšem neplyne, že historik nemyslí v pojmech jako všichni ostatní (mluví jasně například o „příchodu“), ani to, že by se historické vysvětlení nesmělo uchylovat k typům jako „osvícený despotismus“ (což už bylo zdůrazněno). Znamená to prostě, že duše historika je duší čtenáře rozmanitých faktů; ty jsou vždy stejné a zajímavé, protože pes, který byl dnes zardoušen, je jiný pes než ten, který byl zardoušen včera, a obecněji proto, že dnes není včera.

## PŘÍRODA A HISTORIE

Z toho, že fakt je singularizovaný, neplyne, že *de iure* není vědecky vysvětlitelný; jak již bylo mnohokrát řečeno, neexistuje radikální rozdíl mezi fakty, které studují fyzikální vědy, a faktů historickými: z hlediska času a prostoru jsou všechny individualizovány a bylo by *a priori* možné vědecky pojednat ty i ony. Vědu a historii nelze stavět proti sobě jako studium obecného a individuálního; zaprvé, fyzikální fakty nejsou o nic méně individualizované než faktů historické; dále, poznání historické individuality předpokládá, že vstupujeme do nějakého vztahu s univerzálním: „Toto je vzbouření a to zase revoluce, jež se vysvětuje, jako obvykle, třídním bojem či rozhořčením lúzy.“ To, že historický fakt se „nikdy neukáže dvakrát“, nebrání *a priori* možnosti jej vysvělit. Že dva příchody Jana Bezzemka představují dvě odlišné události? Vysvětlíme je tedy jednu po druhé a je to. Historie je tkanivo proce-

sů a věda pouze vysvětuje procesy; jestliže se teplo rozptyluje dvakrát, 12. března a znova 13., po celé délce železné tyče umístěné na náměstí de l'Étoile, jeden i druhý fakt se vysvětuje individuálně pomocí difuze. Je poetické stavět do protikladu historickou povahu člověka a opakování přírody, ale tato myšlenka je stejně tak poetická jako konfuzní. Příroda je také historická, má svou historii, svou kosmologii; příroda není o nic méně konkrétní než člověk, a vše, co je konkrétní, existuje v čase; to, co se opakuje, nejsou fyzikální fakty, nýbrž abstrakce bez místa či data, které z nich fyzik extrahuje; člověk, podrobíme-li jej stejnemu zacházení, se bude opakovat donekonečna. Je pravda, že konkrétní člověk má jiné důvody než příroda, aby se neopakoval (je svobodný, může akumulovat vědomosti atd.); ale to, že člověk má určitý způsob, který jej činí historickým, neznamená, že by příroda nemohla mít zase svůj. Cournot zcela jistě nemá důvod činit jakýkoli principiální rozdíl mezi historií přírody a historií člověka. Dává to také najevo, ačkoli musí přiznat, že historie vesmíru a přírody je vědecky vysvětlitelná, zatímco historie člověka není, nebo alespoň prakticky není: avšak jak uvidíme na konci této knihy, tento rozdíl není nijak zaviněn specifickým způsobem, jímž se má člověk stát historickým, a už vůbec ne individualizovanou povahou historických faktů, či přesněji jakýchkoli faktů, historických či přírodních. Pro historika neexistuje žádná *apriori* nemoznost imitovat fyziky a extrahovat z faktů, týkajících se člověka, jistý invariant, který je jako abstrakce věčný a bude platit i pro všechny budoucí případy, podobně jako Galileův zákon bude platit pro všechny budoucí pády tělesa; nenapsal snad Thukydides své *Dějiny* proto, aby poskytl věčnou lekci z tohoto žánru? Později uvidíme, že tato operace je neuskutečnitelná, a také zjistíme, že její nemožnost je spjata s povahou kauzality v dějinách a nikoli s individualizovaným charakterem lidských událostí.

Skutečná diference neprochází mezi historickými a fyzikálními faktury, nýbrž mezi historiografií a fyzikální vědou. Fyzika představuje soubor zákonů a historie je soubor faktů. Fyzika není soubor převyprávěných a vysvětlených fyzikálních faktů, je to *korpus* zákonů, které slouží k vysvětlování těchto faktů; pro fyziku je existence Měsíce a Slunce, viděno hlediskem vesmíru, anekdotická

a nemůže sloužit k ustavení Newtonových zákonů; v jeho očích neznamenají tyto hvězdy víc než nějaké jablko.<sup>9</sup> Pro historika tomu tak není; kdyby existovala (za předpokladu, že by vůbec mohla existovat) věda, jež by byla *korpusem* historických zákonů, nebyla by touto vědou historie: byla by *korpusem* faktů, které by tyto zákony vysvětlovaly. Zbývá ještě prozkoumat, zda bychom – kdyby taková věda historických zákonů existovala – ještě pocítovali zájem o tyto fakty samé; jistě bychom se spíš spokojili s jejich zjištěním a historiografie by se omezovala na historickou kritiku.

### SKUTEČNÉ UDÁLOSTI

Historie je anekdotická, je zajímavá svým vyprávění tak jako román. Odlišuje se od románu pouze v jednom podstatném bodě. Předpokládejme, že mi někdo vypráví o vzpourě a že vím, že mi tím chce vyprávět historii a že se taková vzpoura skutečně odehrála; budu o ní tedy uvažovat v tom smyslu, že nastala v určitém okamžiku a provedli ji určití lidé; budu tento starý národ považovat za hrdinu, jehož jsem ještě před minutou neznal a který se pro mne stává centrem vyprávění, či spíš jeho neoddělitelným podkladem. To dělá i každý čtenář románu. Rozdíl je jen v tom, že zde je román pravdivý, což ho zbavuje povinnosti být přitažlivý: historie určité vzpoury si může dovolit být nudná, aniž by tím ztratila svou hodnotu. To je pravděpodobně také důvod, proč v důsledku toho nemohla být imaginární historie nikdy přijata za literární žánr (snad jen estéty, kteří čtou *Graal Flibuste*) ani za imaginární denní zpravodajství (snad jen estéty, kteří čtou *Félix Fénéon*): historie, která chce být přitažlivá, je příliš silně pocítována jako padělek a nemůže překročit rámec pastiše. Paradoxy individuality a autenticity jsou známé; pro Proustova obdivovatele je takovou reliktií nutně přesně to pero, kterým napsal *Hledání ztraceného času*, a nikoli jiné pero, naprostě identické, neboť pochází ze stejné výrobní série. „Muzeální kus“ je komplexní pojem, který v sobě spojuje krásu, autenticitu a vzácnost; ani estét, ani

archeolog, ani sběratel nejsou v čistém stavu dobrými uchovávatelem. I kdyby byl jeden z padělků van Meegerena stejně krásný jako pravý Vermeer (koneckonců třeba jako mladý Vermeer, jako Vermeer před Vermeerem), nebyl by to Vermeer. Historik však není ani sběratel, ani estét; nezajímá ho ani krása, ani vzácnost. Nezajímá ho nic než pravda.

Historie je vyprávění skutečných událostí. Podle této definice musí fakt splňovat jedinou podmínu, aby byl hodně stát se historií: musí se skutečně odehrát. Pozastavme se nad zrádnou jednoduchostí této definice, v níž se manifestuje genialita, s jakou dokázal aristotelismus pochopit podstatu a projevy toho, co nelze spatřit; je známo, že na první pohled se velká filozofie nezdá být hluboká, temná či exaltující, nýbrž mdlá. Jde o vyprávění pravdivých skutečností, nikoli pravděpodobných (jako v románu) nebo nepravděpodobných (jako v pohádce). Mimo jiné z toho plyne, že historická metoda, z níž už nás brní uši, neexistuje. Historie má svou kritiku, kterou Fustel de Coulanges nazýval analýza a která je náročná, neboť jak každý ví, je třeba „deseti let analýzy pro jeden den syntézy“. Ale přesně vzato, syntéza skutečně nevyžaduje více než jeden den. Slovo analýza je ovšem klamné; spíš bychom řekli: uplatnění dokumentů a jejich kritika. Neboť jedinou funkci historické kritiky je odpovědět na následující otázku, kterou jí klade historik: „Domnívám se, že tento dokument mi sděluje toto; mohu mu v té věci důvěrovat?“ Není pověřena historikovi, který by se měl věnovat pouze provádění syntézy, říkat, co nám dané dokumenty sdělují: je na historikovi samotném, aby to viděl, a jeho syntéza se nebude skládat z něčeho jiného než ze seznámování čtenáře s dokumenty. Pravidla historické syntézy jsou beztak jen prázdné stránky,<sup>10</sup> v rámci technik zpracování a kontroly dokumentů neexistuje metoda o nic víc než v etnografii či v umění cestovat.

Metoda historie neexistuje, protože historie žádnou metodu nevyžaduje: od chvíle, kdy se vypráví o pravdivých věcech, je uspokojena.<sup>11</sup> Nehledá nic jiného než pravdu, a právě proto není vědou, která hledá přesnost. Nestanovuje žádnou normu, v jejím pozadí nejsou žádná pravidla hry, nic pro ni není nepřípustné. Právě v tom spočívá nejoriginálnější charakteristika historického

žánu. Dokážete si představit, že by k založení aritmetiky stačilo vyslovit Fermatův „velký teorém“ a verifikovat jej pomocí elektronických kalkulaček? Že by k založení fyziky stačilo prokázat, že magnet přitahuje železo? Takto by se dala dělat nanejvýš historie přírody. Pochopitelně, existuje „pole“ fyzikálních jevů a například o pohybu, řekněme od Aristotela k Einsteinovi, se vždy uvažovalo, že náleží k tomuto poli; avšak uznání reality nějakého jevu tohoto pole nepostačuje k tomu, aby tento jev *ipso facto* vstoupil do *korpusu* fyziky, leda jako problém; naopak, pro historický fakt by to bylo plně postačující.

Historie je klamné vědění, jež nás učí věci, které by byly stejně banální jako nás život, kdyby nebyly odlišné. Ano, historie je pi-toreskní; ano, antická města byla městy plnými pachů, pachu příliš těsně namačkaných těl, pachu pouličních kanálů, pachů temných krámků, které sloužily jako řeznictví a obchody s kůžemi a z nichž nebylo možné vidět krásu úzkých uliček a přečnívajících střech (*suggrundationes*); města, v nichž znova objevujeme půvab původních barev, červené, žluté a dětinskou zálibu v tom, co se leskne. Je to trochu nudné, jako vzpomínky toho, kdo se hodně nacestoval, není to ani přesné, ani záhadné, ale nelze popřít, že je to pravdivé. Historie je město, které člověk navštěvuje z prosté záliby ve sledování lidských záležitostí v jejich rozmanitosti a přirozenosti, aniž by tu hledat nějaký jiný zájem či nějakou krásu.

## HISTORIE PŘEDSTAVUJE ZMRZAČENÉ POZNÁNÍ

Přesněji řečeno, z tohoto města, jež je ještě viditelné, navštěvuje člověk jen stopy, které v něm přetrvávají; historie představuje zmrzačené poznání.<sup>12</sup> Historik neříká, co byla Římská říše nebo co bylo francouzské Hnutí odporu v roce 1944, nýbrž to, co je o tom možné vědět. Je jistě samozřejmé, že nelze psát historii událostí, jež nezanechaly žádnou stopu, ale je zvláštní, že taková historie byla samozřejmě akceptována: netvrdí se snad, že historie je nebo by měla být integrální rekonstitucí minulosti? Nedá-

vají se knihám tituly jako „Dějiny Říma“ či „Francouzské Hnutí odporu“? Iluze integrální rekonstituce vychází z toho, že dokumenty, jež nás zásobují odpověďmi, nám též diktují otázky; tím nám nejen dovolují mnoho věcí ignorovat, ale navíc nám umožňují ignorovat to, že je ignorujeme. Vždyť je to úsilí namířené proti přirozenosti – představte si, že by něco mohlo existovat, a nic by nevpovídalo o tom, že to existuje! Před vynálezem mikroskopu nenapadla nikoho zcela jednoduchá myšlenka, že by mohli existovat živočichové menší než ti, které dokážou naše oči ještě rozeznat; před Galileovým dalekohledem nebral nikdo v úvahu možnost existence hvězd neviditelných pouhým okem.

Historické poznání je přistřížené podle střihu zmrzačených dokumentů; spontánně tímto zmrzačením netrpíme a musíme vyvinout jisté úsilí, abychom je viděli, právě proto, že poměrujeme to, co má být historií, podle střihu dokumentů. Nepřistupujeme k minulosti s předem připraveným dotazníkem (jaký byl počet obyvatelstva? ekonomický systém? jaké tehdy vládly „dobré způsoby“?), neboť jsme již rozhodnuto odmítout zkoumat každé období, jež by nechávalo bez odpovědi příliš velký počet otázek; ani na minulosti nepožadujeme, aby se vysvětlovala jasně, a neodpíráme titul historického faktu nějaké události pod záminkou, že její příčiny zůstávají nepoznatelné. Historie v sobě nezahrnuje práh poznatelnosti ani minimum srozumitelnosti a nic z toho, co bylo, nic z okamžiku, který uplynul, pro ni není nepřijatelné. Historie tedy není věda, ne proto, že by v ní bylo méně přesnosti, ale tato přesnost se nachází na rovině kritiky.

## POZNÁMKY

- <sup>1</sup> *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans la nature et dans l'histoire*, nové vydání v Hachette 1992, s. 204.
- <sup>2</sup> P. Ricoeur, *Histoire et Vérité*, Seuil, 1955, s. 29.
- <sup>3</sup> H. I. Marrou, „Le métier d'historien“, v edici Encyclopédie de la Pléiade, *L'Histoire et ses méthodes*, s. 1469.
- <sup>4</sup> „Frontières du récit“, v *Figures II*, Seuil, s. 50. – Historie přijímá *ethos* a názorné líčení, nikoli však *pathos*.

<sup>5</sup> O tomto tématu, dostatečně různém na základě antické distinkce mezi přirozeností a konvencí, *physis* a *thesis*, viz Leo Strauss, *Droit naturel et Histoire*, fr. překlad Plon, 1954, s. 23–49; téma se opět vrací u Nietzscheho, (*ibid.*, s. 41).

<sup>6</sup> Père Huc, *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine*, vydání Ardenne de Tizac, 1928, sv. IV, s. 27.

<sup>7</sup> W. Dilthey, *Le Monde de l'esprit*, fr. překlad Rémy, Aubier, 1947, sv. I, s. 262.

<sup>8</sup> Tento druh estetismu události leží v základu Rickertova postoje, který stavěl do protikladu k fyzikálním vědám historii jako individuální poznání. Nesnil však ani tak o individuu jako události singularizované v čase, jako spíš o individuu jako muzeálním exempláři: předmětem dějin by podle něj byl nádherný diamant, jako například Regent, na rozdíl od kusu uhlí, který neztratí po rozřezání individualitu, protože žádnou nemá; anebo Goethe v protikladu k obyčejnému člověku. To, co dělá z objektů takové osobnosti, je hodnota, kterou mají pro nás: historie je vztah k hodnotám. Je to jedna z velkých myšlenek německého historismu, jak ještě uvidíme v kapitole IV; je odpověď na centrální tázání historismu: co způsobuje, že se z nějakého faktu stává fakt „historický“? Rickert tedy musí vysvětlit, co vede k tomu, že historik nehovoří pouze o diamantech a geniálních lidech: příčina spočívá v tom, že vedle „primárních“ historických objektů, jako je Goethe, existovaly ještě historické objekty v nepřímém slova smyslu, jako například Goethův otec. Ve čtvrté kapitole uvidíme, jaký vliv měly tyto myšlenky na Maxe Webera. O Rickertovi viz M. Mandelbaum, *The Problem of historical knowledge, an answer to relativism*, 1938, nové vydání Harper Torchbooks 1967, s. 119–161; R. Aron, *La Philosophie critique de l'histoire, essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Vrin 1938, nové vydání 1969, s. 113–157.

<sup>9</sup> E. Husserl, *Recherches logiques*, fr. překlad Élie, PUF, 1959, sv. I, s. 260; B. Russell, *The Analysis of matter*, Allen and Unwin, 1954, s. 177.

<sup>10</sup> Řekněme, že v práci historika lze rozlišit tři momenty: čtení dokumentů, jejich kritiku a retrodikci. 1. Mohu se pokusit o práci z dějin Číny, aniž bych byl sinologem: pokud jsou prameny přeloženy, mohu je číst a porozumět jím právě tak dobře, jako kdokoli jiný, a na základě prostého čtení těchto pramenů se v mé mysli ihned uskuteční „syntéza“ událostí, jako když běžně pracuju každý jiný den. 2. Musím si ovšem kriticky ověřit, jestli jsou záznamy vyryté na želvích krunýřích autentické a jestli díla, tradovaná pod jménem Konfucius, jsou skutečně jeho; také se musím naučit – a to je delikátní oblast kritiky – rozlišovat v čínských textech tvrzení, která je třeba brát doslova, od těch, která jsou metafo-

rická, konvenční či jsou důsledkem iluzí, jež měla čínská společnost o sobě samé. 3. Události jsou vždy poznavány prostřednictvím *tekmeria* (stop) jen částečně a nepřímo, existuje tu tedy množství mezer, které budu upcavat vytvářením retrodikce; onen císař abdikoval proto, aby se odebral na horu, do taoistické poustevny – ale proč to udělal? Je to čínský způsob, jak vyjádřit, že byl zavřen do kláštera nějakým majordomem? Nebo se stal na sklonku svého života skutečně vzdělancem, ačkoli byl předtím císařem, vzdělancem toužícím po odpočinku, aby mohl svou duši věnovat filozofii, jako ve starém Římě? Jedině retrodikce, založená na „seřazení“ podobných případů a na pravděpodobnosti rozličných důvodů, mi dovoluje odpovědět. Syntéza spočívá ve skutečnosti v upcavání děr v bezprostředním porozumění. Z toho plyně, že i rozlišení mezi velkou historií a „pomocnými vědami“ je falešné.

<sup>11</sup> O rozdělení Aristotelových následovatelů do tří směrů, pravda – pravděpodobnost – nepravděpodobnost, viz R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, s. 90–97; A. Rostagni, „Aristotle e l'aristotelismo nella storia dell'estetica antica“, v jeho *Scritti minori*, sv. I, s. 205–212; W. Kroll, *Studien zum Verständnis der römischen Literatur*, s. 61. V hesle „Dějiny“ v *Encyklopédii* Voltaire píše: „Dějiny: to je vyprávění faktů považovaných za pravdivé, oproti bajce, jež je vyprávěním faktů považovaných na smyšlené.“

<sup>12</sup> Viz například G. R. Elton, *The Practice of history*, 2. vydání, (ed. Collins), Sydney University Press, 1969, s. 20.

## Kapitola druhá

# VŠE JE HISTORICKÉ, TAKŽE HISTORIE NEEXISTUJE

### NESOUDRŽNOST HISTORIE

Historické pole je tedy naprosto neurčité, až na jednu výjimku: všechno, co se zde nachází, se muselo skutečně stát. Ostatně, není důležité, zda je textura pole hustá či řídká, neporušená či mezerovitá; jedna stránka z dějin francouzské revoluce představuje tkaničovo dostatečně husté na to, aby byla logika událostí téměř úplně pochopitelná a Machiavelli či Trockij by z ní dokázali vyvodit celé umění politiky; ale i jediná stránka ze starověkých dějin Orientu, která se omezuje na několik chudých chronologických dat a obsahuje vše, co víme o jedné či dvou říších, z nichž se zachovalo pouze jméno, je historií. Tento paradox objasnil živě Lévi-Strauss: „Historie je nespojitý soubor, tvořený oblastmi, z nichž každá je definována vlastní frekvencí. Existují epochy, kdy množství událostí nabízí očím historika charakteristiky různých událostí; existují naopak jiné, kdy se podle něj (a nepochybň i podle těch, kteří je prozívali) stalo velice málo věcí nebo dokonce někdy vůbec nic. Všechna tato data netvoří sérii, odkazují k různým prostorům. Kódovány v systému prehistorie, přestaly by ty nejslavnější epizody moderních dějin být podstatné, snad kromě jistých hromadných aspektů demografického vývoje, sledovaného z globálního hlediska (o nichž však zase nic nevíme), vynálezu parního stroje, elektřiny a jaderné energie.“<sup>1</sup> S tím koresponduje jistá hierarchie modulů: „Existuje vždy pouze historikova relativní volba mezi historií, která více naučí a méně vysvětlí, a historií, která více vysvětlí a méně naučí. Biografická a anekdotická historie, která

stojí na nejnižší příčce žebříčku, je slabá historie, jež sama neobsahuje svou vlastní srozumitelnost, která se dostaví jen tehdy, když se celá přesune *en bloc* do pole historie silnější; přesto bychom se mýlili, kdybychom vědli, že tyto přesuny postupně vytvářejí úplnou historii, neboť co se získá na jedné straně, to se na druhé ztrácí. Biografická a anekdotická historie sice velmi málo vysvětluje, avšak je o to bohatší z hlediska informace, protože pojímá jednotlivce v jejich jedinečnosti a detailně u každého zkoumá nuance jeho povahy, zákruty jeho motivů, fáze jeho uvažování. Tato informace se schematizuje a nakonec zcela zruší, když postupujeme k silnějším a silnějším historiím.“

#### MEZEROVITÁ POVAHA HISTORIE

Každý čtenář, vybavený kritickým duchem, a většina profesionálních historiků,<sup>2</sup> vidí historickou knihu ze zcela jiného úhlu pohledu, než je obvyklé; kniha nepojednává o Římské říši, nýbrž o tom, co můžeme z této říše ještě poznat. Pod uklidňujícím povrchem vyprávění může čtenář podle toho, o čem historik hovoří, podle důležitosti, kterou patrně připisuje tomu či onomu druhu faktů (náboženství, institucím), odvodit povahu použitých pramenů, stejně jako jejich mezery, a tato rekonstituce končí tím, že se stane skutečnou reflexí; odhalí místa špatně zalátaných mezer, nepřehlédne, že množství stran, které autor uvádí do souladu s různými momenty a rozmanitými aspekty minulosti, představuje pouze kompromis mezi významem, který mají tyto aspekty v jeho očích, a výřečností dokumentů; je mu zřejmé, že národy, o nichž se říká, že jsou bez historie, jsou národy, o jejichž historii nic nevíme, a že i „primitivové“ mají svou minulost, tak jako všichni ostatní. Ví však především, že historik střídá dobu od jedné stránky k druhé podle rytmu svých pramenů, aniž by na to upozornil, že každá historická kniha je v tomto smyslu tkanivem nesourodostí a že tomu ani jinak být nemůže; takový stav věcí je nepochybně pro logického ducha nesnesitelný a dostačuje jako důkaz toho, že

historie logikou není, ale na to neexistuje žádný lék a ani existovat nemůže.

Bыло бы možné přijmout jako lék změnu v nadpisech kapitol? Kapitola by se jmenovala například „To, co víme o historii zemědělství v Římě“ namísto „Historie zemědělství v Římě“ ... Bylo by alespoň možné přistoupit na předběžné definování pramenů podle jejich charakteru (historie historizující, anekdotická, historický román, suchá chronologie, správní dokumenty) a jejich rytmu (jedna stránka jako jeden den nebo jedno století)? Ale jak vyřešit potíž, jíž je existence těch aspektů minulosti, u nichž nás prameny nechávají v nevědomosti a u nichž nevíme, že nás v této nevědomosti nechávají? Bylo by navíc nutné rozhodnout, jakou důležitost bude historik připisovat rozmanitým aspektům; politické dějiny prvního století před naším letopočtem známe často téměř měsíc po měsíci; v případě druhého století známe jen hlavní linie. Jestliže by se historie skutečně metodologicky „kódovala“ podle „frekvence“, logika by vyžadovala, aby byla obě století vyprávěna ve stejném rytmu; protože pro druhé století nemůžeme vyložit události do detailů, neboť je neznáme, nezbývá nám než zestručnit detaily z prvního století... Nebylo by potom vskutku vhodné zkoumat prameny o důležitých skutečnostech a nechat zapadnout prach detailů? Ale co je důležité? Nejde tu spíš o to, co je zajímavé? Jak politováníhodný by byl tento způsob nivelize vyprávění na té nejnižší úrovni, vykonané ve jménu koherence! Proč si zakrývat oči, abychom v pramenech z prvního století před naším letopočtem neviděli nahromadění detailů, o nichž tyto prameny vyprávějí? Bylo tu vyřčeno důležité slovo: zajímavé. Mluvit o historickém významu by záviselo na vážném duchu. Intriky okolo Cicera už pro nás jistě nejsou důležité, ale samy o sobě jsou pozoruhodné a vzbuzují zvědavost z toho prostého důvodu, že se odehrály; tak například u přírodonovědce i ten nejubožejší hmyz, jehož existence nevyvolává žádné následky a nemá žádnou cenu, vzbuzuje plno zájmu, protože prostě existuje, a pro horolezce si vrchol hory zasluhuje, aby byl dosažen, protože, jak řekl jeden z nich,<sup>3</sup> „je tady“. Protože tedy nemůžeme přimět historii říct víc, než říkají prameny, nezbývá nám nic jiného než psát historii tak, jak se vždy psala: s nerovnoměrnostmi tempa, jež proporcionálně odpovídají nesrovnateln-

nostem v míře zachování stop minulosti; zkrátka, pro historické poznání stačí, že nějaká událost v minulosti nastala, aby stálo za to ji poznat.

Budeme tedy sledovat dějiny Římského císařství, kde je málo známo o politice a docela dost o společnosti, jak bez varování následují po historii konce Římské republiky, kde je to spíš naopak, a předcházejí historii raného středověku, jež nás díky protikladu donutí uvědomit si, že hospodářské dějiny Říma jsou téměř neznámé. Nehodláme tu vysvětlovat očividný fakt, že mezerovitost pramenů se od jedné etapy k druhé zapisuje v různých kapitolách; pouze konstatujeme, že heterogenní charakter těchto mezer nám nebrání psát něco, co ještě stále nese jméno historie, a že neváháme spojit republiku, císařství a středověk do jediné tapiserie, ačkolи scény, které tu vyšíváme, se k sobě vůbec nehodí. Avšak nejzajímavější je, že mezery historie se v našich očích spontánně zmenšují a že je rozeznáváme jen za cenu jistého úsilí, natolik jsou vágní naše představy o tom, co se *a priori* musí v historii nacházet, nakolik k ní přistupujeme zbaveni vypracovaného dotazníku. Celé jedno století v našich pramenech chybí, ale stěží se stane, že by čtenář mezeru pocítil. Historik se může zastavit na deseti stranách u jednoho dne a na dvou rádcích proklouznout deseti lety: čtenář mu bude důvěřovat jako dobrému romanopisci, a bude předpokládat, že za těch deset let k žádné události nedošlo. *Vixere ante nos Agamemnones multi* je myšlenka, která nás spontánně nenapadne; zamysleme se nad Marxem a Engelsem, kteří zalistnili tisíciletí prehistorie svým monotónním primitivním komunismem, nebo se zastavme u žánru „pravděpodobné historie“, k níž se uchylují archeologové, aby jakž takž rekonstruovali dějiny temných staletí: tento žánr je rubem utopie a vyznačuje se stejnou nezáživností z přemíry logiky jako ona, přičemž pravidlem hry je přijmout co nejméně možných domněnek (historik musí být obezřetný), aby bylo co nejekonomičtějším způsobem využito těch několik stop, které vybrala naprostá náhoda a nechala je doputovat časem až k nám. Familiárnost, s níž přistupujeme k historii, je stejná jako ta, kterou chováme ke svým prarodičům; jsou tu, takoví, jací jsou, z masa a kostí, ačkolik dny míjejí a my nikdy nepomyslíme na to, že jejich životní příběh, který téměř zcela ig-

norujeme, je zalistněný událostmi stejně vzrušujícími jako ten nás, nikoli jen co nejpřesněji rekonstruován. Věda je *de jure* nedokončená, jedině historie si však může dovolit být *de facto* mezerovitá; neboť historie není tkanina, nemá žádnou osnovu.

## POJETÍ TOHO, CO NENÍ UDÁLOSTÍ

V každé době mají historikové také neomezenou možnost rozlenit si historii podle svého (na politické dějiny, dějiny vzdělanosti, biografické, etnologické či sociologické dějiny, dějiny přírody),<sup>4</sup> neboť historie nemá žádné přirozené členění; je to okamžik, kdy je třeba rozlišit mezi „polem“ historických událostí a historií jako žánrem s různými podobami, v nichž ji můžeme sledovat v průběhu staletí. Neboť historický žánr v těchto postupných převlékních zaujímal proměnlivý rozsah a v určitých dobách sdílel svou doménu s jinými žánry, například s žánrem cestopisu či se sociologií. Rozlišujme tedy pole událostí, což je virtuální doména historického žánru, a říši s proměnlivým rozsahem, v níž se tento žánr v průběhu staletí v rámci oné domény vyčleňoval. Starověký Východ měl své soupisy králů a dynastické analýzy; s Herodotem se historie stává politickou a vojenskou, alespoň v principu; vypráví hrdinské činy Řeků a barbarů; nicméně cestovatel Herodotos je neodděluje od jisté historické etnografie. Do našich dnů se historie spojovala s demografií, ekonomií, společností, mentalitami, a nyní aspiruje na to stát se „totální historií“ a ovládnout tak celou svou virtuální doménu. Mezi těmito po sobě jdoucími říšemi se v našich očích ustavuje falešná kontinuita; odtud plyne fikce rozvíjejícího se žánru, jehož kontinuita je zajišťována samotným slovem historie (věří se ovšem, že částečně se musí podělit se sociologií a etnografií) a neměnností jeho centra, a tím jsou politické dějiny, nicméně dnes má tendenci převzít roli centra sociální historie nebo to, co se nazývá civilizace.

Co tedy je historií a co už jí není? Budeme se na to muset ptát ještě dále; ale hned si řekneme, že abychom mohli provést toto

rozlišení, nemůžeme se spoléhat na hranice v určitém okamžiku daného historického žánru, jako když věříme, že racinovská tragédie či brechtovské drama ztělesňují esenci divadla. V této etapě uvažování je nemožné racionálně založit rozlišení mezi historií, etnografií, biografií a všedním každodenním zpravodajstvím; je nemožné říci, proč by život Ludvíka XIV. měl být historií a život sedláka z Nevers v 17. století nikoli; je nemožné tvrdit, že vláda Ludvíka XIV., převyprávěná ve třech svazcích, je historie, kdežto ve sto svazcích již není. Existují snahy stanovit tuto distinkci, určit definici (historie je historií společnosti, historií toho, co je důležité, toho, co je důležité pro nás...): německý historicismus to demonstroval a později to neúmyslně potvrdil svým nezdarem – žádná definice neobstojí; samy hranice zůstávají v daném okamžiku proměnlivými konvencemi žánru. Navíc lze konstatovat, že žánr, který se v průběhu svého vývoje mnohokrát proměnil, směřuje od Voltairových dob k tomu čím dál více se rozšiřovat; jako se řeka v příliš ploché krajině rozlévá do šíře a snadno mění řečiště. Historici dospěli k tomu, že povýšili tento druh imperialismu na doktrínu; uchylují se spíš k metafoře lesa než řeky: ve svých prohlášeních či aktech tvrdí, že historie, ať už se píše v jakékoli době, je jen mýtinou uprostřed ohromného lesa, který jím právem celý nalezí. Ve Francii se škola Annales, soustředěná kolem revue založené Marcem Blochem, věnovala kácení v hraničních zónách této mýtiny; podle těchto průkopníků studovala tradiční historiografie příliš výlučně významné události, uznávané až do naší doby jako takové: psala takzvanou „historii smluv a bitev“. Zbývá však ještě vymýtit ohromnou rozlohu toho „neudálostního“, jehož meze si ani neuvědomujeme; neudálostní pole, to jsou události, které dosud nejsou za události prohlášeny: historie půdy, mentality, šílenství či bádání o pocitu bezpečí v průběhu věků. Nazvěme tedy neudálostní takovou historicitu, kterou si zatím neuvědomujeme; v tomto smyslu bude výraz používán v této knize, a to oprávněně, neboť škola Annales a její myšlenky dostatečně prokázaly jeho plodnost.

ANNALES – NEUDÁLOSTNÍ HISTORIE (X HISTORIE  
SMLUV A BITEV)

## FAKTY NEMAJÍ ABSOLUTNÍ HODNOTU

Uvnitř mýtiny, kterou v každé době v rámci pole historicity vykácejí koncepce či konvence, neexistuje mezi regiony trvalá hierarchie; žádná zóna neřídí druhou ani ji v žádném případě neabsorbuje. Je možné nanejvýš uvažovat o tom, že některé fakty jsou důležitější než jiné, ale sama tato důležitost závisí na kritériích, jež si každý historik sám volí, a nemá absolutní hodnotu. Je pohodlné rozlišovat ekonomické dějiny, politické dějiny či dějiny techniky atd., ale žádné pravidlo metody nám neukazuje, že by některá z těchto historií měla přednost před jinou; kdyby nám to ukazovalo, marxismus by byl prokázaná pravda, jež by byla také pravidou velice platonickou, jež by žádným způsobem neovlivnila způsob vyprávění historie; technika by však nepohltila ekonomii, ani ekonomie společnost, a vždy by zůstávala možnost do nejmenších podrobností popisovat společenské, ekonomické i technické události. Šikovný režisér někdy rozestaví velkolepé kulisy: Lepanto, celé 16. století, věčné Středomoří a poušť, v níž přebývá jedině Alláh; jde o to do hloubky odstupňovat scénografii a klást vedle sebe, v duchu barokního umění, různé časové rytmus, nikoli seřadit determinismy. I když pro čtenáře Koyrého by myšlenka, že zrození fyziky v 17. století lze vysvětlit technickými potřebami nastupující buržoazie, nebyla nekonzistentní či dokonce absurdní,<sup>5</sup> historie vědy nezmizí tím, že bude takto vysvětlována; když historik trvá na závislosti dějin vědy vzhledem k sociální historii, je tomu tak nejčastěji proto, že píše všeobecnou historii celé jedné epochy a podrobuje se rétorickému pravidlu, které mu předepisuje vystavět mosty mezi kapitolami o vědě a těmi, které se zabývají společností. Historie je říše juxtapozic.

Přesto přetrvává dojem, že válka roku 1914 je přece jen významnější událost než požár dobročinného bazaru nebo Landruova aféra; válka je historie, to ostatní jsou běžné denní zprávy. To je však jen iluze, která nás vede k tomu, že směšujeme řady každé z těchto událostí a jejich relativní hodnotu v řadě; Landruova aféra měla méně mrtvých než světová válka, je však nepřiměřená vzhledem k detailu z diplomacie Ludvíka XIV. nebo k ministerstevské krizi za třetí republiky? A co říci k hrůze, jakou hitlerovské

Německo potřísnilo tvář humanity, o ohromných denních zprávách z Osvětimi? Landruova aféra dosahuje první velikosti v dějích zločinu. Znamená tato historie méně než historie politická, zaujímá snad v životě většiny lidí méně místa? Totéž by bylo možné říct o filozofii a vědě do 18. století; mají proto méně aktuálních důsledků? Má jich diplomatika Ludvíka XV. o mnoho více?

Ale teď vážně: kdyby nám dobrý duch doprál poznat deset stránek z minulosti nějaké dosud neznámé civilizace, co bychom si vybrali? Dali bychom přednost poznání velkolepých zločinů nebo bychom stáli o to dozvědět se, čemu by se tato společnost podobala, melanéským kmenům či britské demokracii? Nepochybňujeme, že bychom dali přednost poznání, zda byla kmenová či demokratická. Znovu však směřujeme jen ke směšování měřítek událostí a jejich řad. Historie zločinu je jen malou (avšak v rukou schopného historika velice sugestivní) součástí sociální historie; stejně tak instituce stálého vyslance, tento vynález Benátčanů, je malou součástí historie politické. Bylo by třeba bud přovnat velikost zločinů a velikost vyslanců, nebo porovnat sociální historii a historii politickou. Čemu bychom dali přednost: vědět, jestli byla naše neznámá civilizace demokratická a nikoli kmenová? Nebo raději to, zda byla průmyslová či spíš ještě ve stadiu civilizace doby kamenné? Bezpochyby bychom chtěli znát obojí; ledaže bychom se chtěli hašteřit kvůli tomu, jestli je politické vědění důležitější než sociální a jestli jsou prázdniny u moře lepší než na horách. Když v tom přichází demograf, který prohlašuje, že palmu vítězství si musí odnést demografie.

To, co nám tu zamotává hlavu, je žánr takzvané obecné historie. Kromě knih, které se jmenují *Nebezpečné třídy* či *Dějiny diplomacie* a jejichž zvolené kritérium je ohlašováno již v titulu, existují ještě jiné, jež se jmenují třeba *Šestnácté století*, jejichž kritérium zůstává nevyslovené: nicméně i zde existuje a není o nic méně subjektivní. Osou téhoto obecných historií byla dlouhou dobou politická historie, ale v dnešní době ji tvoří neudálostní obory: ekonomie, společnost, civilizace. Přece však nevládne všemu. Nás náš výklad, budeme mluvit o tom, co mělo největší význam pro co největší počet Francouzů v době vlády Jindřicha III.; politické

dějiny se příliš necenily, protože královi poddaní se s mocí setkávali většinou jen jako plátcí daně či zločinců; budeme tedy mluvit o pracích a dnech obyčejného sedláka; ve stručné kapitole načrtíme obraz kulturního života, avšak ti nadanější zde promluví především o almanáších, o podomním prodeji knih a Pibrakových čtyřverších. Ale náboženství? V 16. století je pořádná meze ra. Přidržíme se však popisu obyčejných linií každodenního života této doby, nebo jeho vrcholných okamžiků, které jsou očividně intenzivní a zároveň krátké? Nebo ještě lépe, budeme vyprávět o tom, co bylo v 16. století průměrné, či o tom, co jej odlišovalo od století, jež mu předcházelo, a od toho, které následovalo? Zeměpisci znají tyto rozpaky: v takovém přímořském regionu, proslulém svými rybáři, dojde k zjištění, že rybolovem se tu žíví jen nepatrné procento populace; je pravda, že rybolov dodává regionu jeho originalitu; je také pravda, že rybolov je patrně citlivým prvkem, nejslabším strategickým bodem jeho ekonomiky; co tedy zvolit – průměr, odlišení nebo strategický bod? A náhle přijde historik, v jehož očích je nejdůležitější trvání zvolených událostí: hlubinné struktury, pomalé pulzace, staleté cykly; jde o kvantitativní kritérium, ale kvantitou je tentokrát čas spíš než počet lidí nebo počet hodin za den u každého z nich. Třetí historik upřednostňuje práce o událostech: 17. století, to je fyzika, baroko, kartezianství a absolutní monarchie. Pro historika starověku by neméně pochopitelným kritériem byla srozumitelnost: místo toho, aby čtenáři poskytl historii proděravělou mezerami jako edice Sappho, omezí se na antologii událostí zvolených proto, že jsou méně děravé než ostatní; lokální dějiny Pompejí a prosopografická studie vládních úředníků zaberou více stránek než město Řím a celé 3. století dohromady. Nebo bude historik starověku definovat civilizaci spíš jejími vrcholky než masami: vergiliovská zbožnost bude jedním hlediskem zbožnosti římské, jíž je tak obtížné porozumět.

Je nemožné rozhodnout, že jeden fakt je historický a jiný je jen anekdotou hodnou zapomnění, protože každý fakt vstupuje do určité řady a má jen relativní význam v rámci této řady. Mohla by být velikost jedním z důsledků, jenž by činil jeden fakt významnějším než nějaký jiný, jak se tvrdilo.<sup>6</sup> Šťastní jsou ti, kteří jsou

schopni izolovat následky porážky Atén v roce 404 a sledovat je až do našich dnů; a potom, jak se praví, „počátky bývají zřídkakdy krásné“. Důsledky by se ostatně samy musely stát objektem volby; zde by zaujímala místo ta nudná otázka po „smyslu dějin“, smyslu, který se jím rozhodneme dát: Vergilius a osudy Říma, Marx a buržoazie, Augustin Thierry a třetí stav, Lavisson a jednota Francie. Kritérium důležitosti následků je v každém případě pouhou fikcí, vyvolávanou duchem vážnosti: historie vypráví o válkách Ludvíka XIV. kvůli nim samým a nikoli pro vzdálené následky, které by mohly mít. Měl by se tedy relativní význam každé události posuzovat podle hodnot vlastních dané době? To by znamenalo brát laskavě za objektivitu subjektivitu zainteresovaných principů; naněštětí hodnoty samy jsou události mezi jinými událostmi. O vestfálských mírových dohodách nevyprávíme kvůli zájmu, jež vzbuzovaly u svých současníků; i kdyby tyto dohody prošly u tehdejší populace bez povšimnutí, byla by to jen další událost navíc. Nezajímáme se o hry v cirku přesně v té míře, v jaké se o ně zajímalí Římané, ale zajímáme se rovněž o jejich zájem o hry. Bylo by tedy historické to, co není individuální, co se týká člověka jako společenské bytosti? Zde budou mít slovo ti, kteří se cítí schopni propracovat takové rozlišení nebo mu dát nějaký smysl.

Katar, který měl Ludvík XIV., není – ačkoli šlo o krále – politická událost, nýbrž týká se spíš zdravotních dějin francouzské populace. Pole událostí vzniká protínáním a křížením řad. Je tedy zřejmé, k jaké regulativní ideji historiografie směřuje: k totální historii, již nic z toho, co je událostí, není cizí; nikdo se ve skutečnosti už nepozastavuje nad tím, nachází-li v obsahu časopisů téma jako historie smyslu trvání nebo historie vnímání (či klasifikace) barev. Na druhé straně již není vidět, jaký radikální rozdíl by mohl existovat mezi dějinami řekněme společnosti za Ludvíka XIV., malířství v Pompejích nebo toskánské krajiny v 13. století a popisem současné trobriandské společnosti, dělníků původem ze severní Afriky, žijících na pařížských předměstích nebo fotografie jako lidového umění: rozlišení mezi historií, deskriptivní etnografií a sociologií jako historií současné civilizace je čistě tradiční, nebo je založeno na univerzitních institucích.

## ROZSAH HISTORIE

Horizont událostí se tedy v našich očích čím dál víc rozšiřuje a zdá se nám čím dál nekonečnější: všechno, z čeho se skládal každodenní život všech lidí, včetně toho, co dokáže rozzeznat jeden mistr intimního deníku, je právem kořistí historika, neboť není zřejmé, v které jiné oblasti bytí než v životě by se mohla den po dni odrážet historicita. Což v žádném případě neznamená, že by se historie měla stát historií každodenního života, že dějiny diplomacie Ludvíka XIV. budou nahrazeny popisem emocí pařížského lidu během slavných příchodů krále, že historie přepravních technik bude nahrazena fenomenologií prostoru a jeho zprostředkovatelů; nikoli, chce se tím ale jednoduše říci, že události poznaváme jen v jejich stopách a že vše, co po celý nás život každý den činíme, je stopou nějaké události (ať už jde o událost zkatalogizovanou nebo takovou, která ještě spí v lese neudálostního). Takové je poučení z historie po Voltaireovi či Burckhardtovi. Balzac začal soutěžit s matrikou, později historici soutěžili s Balzakem, jenž jim v předmluvě k *Lidské komedii* roku 1842 vyčetl, že opomíjejí dějiny mravů. Ti se nejprve omezili na nejkřiklavější díry a popisovali statistické aspekty demografického a hospodářského vývoje. Současně odkrývali mentality a hodnoty; uvědomili si, že je možné dělat něco mnohem zajímavějšího než sbírat detaily o šílenství v řeckém náboženství či o lesích ve středověku: snažit se porozumět, jak viděli les nebo šílenství lidé dané doby, neboť neexistuje žádný způsob jejich vidění sám o sobě, každá doba má svůj vlastní a profesionální zkušenosť dokázala, že popis těchto způsobů vidění nabízí badateli bohatý a subtilní materiál podle jeho přání. Je ovšem pravda, že jsme ještě daleko od chvíle, kdy budeme schopni konceptualizovat všechny drobné vjemy, z nichž se skládá život. V *Deníku pařížského měšťana* lze k jednomu datu z března 1414 číst několik natolik idiosynkratických rádků, že by mohly být pokládány za dokonalou alegorii univerzální historie: „V této době zpívají večer malé děti, když jdou s vírem nebo s hořčicí:

Vaše k... a má kašel, kmotra,  
Vaše k... a má kašel, kašel.

Skutečně se stalo, že z vůle Boží se po zemi rozprostřel špatný a zkažený vzduch, jenž pokazil pití, jídlo i spánek více než sto tisíc osobám v Paříži; toto zlo způsobuje kašel tak silný, že se již nezpívá na velkých mších. Nikdo neumírá, ale je těžké se vyléčit.“ Komu by tento text připadal jen k smíchu, byl by pro historii ztracený: těchto několik rádků tvoří „úplný sociální fakt“, hodný Marcela Mausse. Kdo četl Pierra Gouberta, poznává tu normální demografický stav předindustriální populace, kde letní endemie byly často vyštírány epidemiemi, na nichž udívávala skutečnost, že se při nich neumíralo, a které byly přijímány s rezignací, jakou pocitujeme u dopravních nehod, ačkoli při nich umírá daleko více lidí; kdo četl Philippa Ariese poznává v argotické řeči těchto dětiček důsledek předrousseauovského systému vzdělání (ovšem pokud jsme četli Kardingera a věříme-li na základ osobitosti...). Proč ale posílali děti kupovat právě víno a hořčici? Jiné potraviny nepochybňně nepocházely z krámu, ale ze statku nebo byly připravovány v rámci domu (to je případ chleba) nebo nakupovány ráno kdesi na trhu; máme tu ekonomii, město a jeho půdu, a svatozář ekonoma von Thunena... Zbývá jen prozkoumat onu republiku dětí, jež patrně měla své zvyklosti, své výsady a své okamžiky. Alespoň obdivujme, byť jen filologicky, zdaleka ne primitivní formu jejich zpěvu, se dvěma stupni opakování a s výsměchem v druhé osobě. Každý, kdo se zajímá o formy solidarity, o pseudopříbuzenství a příbuzenství existující pro pobavení etnografů, bude obdivovat vše, co je tu obsaženo ve slově „kmotra“; každý, kdo četl van Gennepa, dobře pozná očistnou sílu tohoto folklorního výsměchu. Le Brasovi čtenáři se zase budou cítit ve známém terénu v otázce velkých mší, jež slouží jako měřítko události. Odpustíme si komentář k onomu „zkaženému vzduchu“ z hlediska dějin medicíny, k oněm „sto tisícum osobám“ v Paříži v době hrabat z Armagnaku z hlediska demografie a také historie demografického poznání, a konečně i k oné „vůli Boží“ a k pocitu *fatality*. V každém případě: zasloužila by si historie civilizací, v níž by se nenacházelo nic ze všech těchto pokladů, své jméno, byť by jejím autorem byl třeba Toynbee?

Propast, která odděluje historii antiky s její úzce politickou optikou od naší ekonomicke a sociální historie, je ohromná; není

však o nic větší než ta, která odděluje dnešní historii od té, jakou by mohla být zítra. Dobrým způsobem, jak si to uvědomit, je pokusit se napsat historický román, stejně jako je dobrým způsobem, jak podrobit zkoušce deskriptivní gramatiku, nechat ji fungovat obráceně, tedy ve stroji na překládání. Naše konceptualizace minulosti je tak redukována a povšechná, že i z toho nejlépe zdokumentovaného historického románu kříčí přetvářka, jakmile postavy otevřou ústa či učiní gesto; jak by tomu také mohlo být jinak, když nedokážeme ani říct, v čem přesně spočívá rozdíl, který pocitujeme mezi francouzskou, anglickou či americkou konverzací, ani nedokážeme předvídat moudré zákruty rozhovoru dvou provensálských sedláčků? V postoji těchto dvou pánu, kteří spolu hovoří na ulici a jejichž slovům nerozumíme, vycítíme, že nejde o otce a syna, že si však nejsou ani úplně cizí: nepochybňně je to tchán a zet; podle držení těla si domyslíme, že támhletem další pán hodlá překročit práh, možná svého domu, kostela či jiného veřejného místa nebo cizího příbytku. Přesto stačí, abych nasedl do letadla a vystoupili v Bombaji, abychom si již žádnou z těchto věcí domyslet nedokázali. Historik musí udělat ještě mnoho práce, než budeme moci obrátit přesýpací hodiny času a zítřejší stopy budou možná tak odlišné od našich, jako se ty naše liší od Froissarta či Eutropova *Breviáře*.

## HISTORIE JE HRANIČNÍ IDEA

Lze to rovněž vyjádřit v této formě: Historie s velkým H, historie *Rozpravy o univerzální Historii, Přednášek o filozofii Dějin a Studia Dějin* neexistuje: existuje vždy pouze „historie něčeho“. Událost má smysl pouze v sérii, počet sérií je nekonečný, nejsou spolu v žádném hierarchickém vztahu, a uvidíme, že ani nekonvergují k izometrickému zobrazení všech perspektiv. Idea Historie je nedosažitelná hranice či spíš transcendentální idea; tuto Historii nelze psát, historiografové, kteří věří, že dosahují úplnosti, podvádějí bezděčně čtenáře a sdílí své zboží, a filozofie dějin jsou *nesmy-*

sl, který vychází z dogmatické iluze, či přesněji řečeno, byly by *nesmyslem*, kdyby častěji nebyly jednou z mnoha filozofií „dějin něčeho“, tedy národních dějin. Jediné správné použití, které přísluší ideji Historie, je regulativní; tyto ideje, tvrdil Kant, „mají výborné a nepostradatelně nutné regulativní použití, totiž zaměřují rozvažování k jednomu určitému cíli“;<sup>6a</sup> mají „objektivní, i když neurčitou planost“ a nemůžeme u nich čekat „zádné empiricky určené použití, vzhledem k němuž nám neudávají ani žádné kritérium“; je to jednoduše „heuristická zásada“.

Všechno jde dobře tak dlouho, dokud se spokojíme s tvrzením, spolu s Augustinem Aureliem, že říše a národy řídí Prozretelnost a že římská dobyvačnost byla v souladu s božím plánem; je tedy zřejmé, o „historii čeho“ se mluví, vše se ale porouchá, když Historie přestává být historií národů a postupně se nadouvá vším tím, co se nám daří z minulosti uchopit. Řídí Prozretelnost dějiny civilizací? Co jsou to však civilizace?<sup>7</sup> Řídil by Bůh *flatus vocis*? Není jasné, zda se dvojkomorový parlamentní systém, *coitus interruptus*, mechanika centrálních sil, přímé daně, skutečnost, že člověk si lehce stoupá na špičky, když tiše či hlasitě vyslovuje nějakou větu (jak to dělal M. Birotteau) a další události 19. století musely odvijet ve stejném rytmu: proč by to dělaly? A jestliže to nečiní, pak dojem, kterým na nás působí historické kontinuum, tedy že se dělí na určitý počet civilizací, je pouhá optická iluze a diskutovat o jejich počtu by bylo asi stejně zajímavé, jako přít se o seskupování hvězd do souhvězdí.

Jestliže Prozretelnost řídí Historii a Historie představuje celek, pak je boží plán nepoznatelný; jako celek nám Historie uniká a jako propletenec sérií je chaosem, který připomíná hemžení velkoměsta pozorované z letadla. Historik nepociťuje přílišné znepokojení z otázky, zda toto hemžení má tendenci někam směřovat, zda má nějakou zákonitost, zda tu existuje nějaký vývoj. Ve skutečnosti je naprostě jasné, že takový zákon by nebyl klíčem ke všemu; odhalit, že nějaký vlak míří do Orléansu, vůbec neshrnuje ani nevysvětluje to, co mohou dělat cestující uvnitř jednotlivých vagonů. Není-li evoluční zákon mystickým klíčem, nemůcházejícímu ze Síria, přečíst hodinu na ciferníku Historie a říci,

že tento historický okamžik následuje po jiném; ať už tento zákon představuje racionalizaci, pokrok, přechod od stejnorodého k různorodému, rozvoj techniky či svobod, umožňuje říci, že 20. století je pozdější než čtvrté, ale neshrnuje všechno to, co se mohlo odehrát v rámci těchto staletí. Pozorovatel přicházející ze Síria, který by věděl, že svoboda tisku a počet automobilů jsou chronologické indicie, by bral tento rys skutečnosti v úvahu pro datování podívané na planetě Zemi, je ale samozřejmě, že pozemštané by nepřestali dělat i mnoho jiných věcí než řídit svá auta a spílat vládám v denním tisku. Smysl vývoje je problém biologický, teologický, antropologický, sociologický a patofyzický, ale nikoli historický, protože historik se nestará o to, aby obětoval historii jednomu z jejích aspektů, byť by byl tento aspekt indicií; ani fyzika a dokonce ani termodynamika se neredučují na rozjímání o entropii.<sup>8</sup>

Jestliže tedy historika nezajímá tento dalekosáhlý problém, co ho potom bude zajímat? S touto otázkou se setkáváme často<sup>9</sup> a odpověď na ni nebude jednoduchá: historikův zájem může záviset na stavu dokumentace, na jeho zálibách, na myšlence, která mu prolétla hlavou, na objednávce nakladatele, a co já vím ještě na čem. Pokud se ovšem chceme ptát, o co se historik *musí* zajímat, pak se jakékoli odpověď stává nemožnou: bude vhodné vyhradit vzněšené jméno historie diplomatické zápletce a odmítat historii sportů a her? Je nemožné stanovit žebříček důležitosti, který by nebyl subjektivní. Uzavřeme to jednou stranou z Poppera, která říká věci pádně: „Jsem přesvědčen, že jediným východiskem z této složité situace je uvědoměle zavést *a priori* vytvořený selektivní přístup k historii. (...) Historicismus zaměňuje takové interpretace za teorie. (...) Je například možné interpretovat ‚historii‘ jako historii třídního boje nebo jak boj ras o nadřazenost nebo jako historii (...) vědeckého a industriálního pokroku. Všechno to jsou více či méně zajímavá stanoviska a nelze proti nim jako takovým nic namítl. Zastánci historicismu je však neprezentují jako stanoviska; nechápu, že zde nutně existuje pluralita interpretací, které jsou v zásadě na stejně úrovni (...) (třebaže některé z nich lze rozlišovat na základě jejich plodnosti, což je skutečnost, která má jistý význam). Místo toho je prezen-

tují jako dogmata nebo teorie hlásající, že veškerá historie je historií třídního boje atd. (...) Klasičtí historikové, kteří tomuto postupu oprávněně oponují, mají sklon dopustit se jiného omylu. Ve snaze být objektivní cítí povinnost bránit se jakémukoli selektivnímu stanovisku. To však možné není, takže zpravidla přijímají stanoviska, aniž by si to vůbec uvědomovali.<sup>10</sup>

To, že Historie neexistuje, vysvětluje i jednu malou záhadu: jak to, že antická filozofie, scholastika ani filozofie klasicismu nikdy nefilozovaly o Historii? Historismus 19. století se považoval za překonání klasické filozofie: objevení minulosti mělo být objevením nového kontinentu, který byl místem veškeré možné pravdy; jak pravil Troeltsch, je třeba „od základů zhistorizovat vše, co myslíme o člověku a jeho hodnotách“; to je moderní verze pyrrhonských paradoxů. Je pravda, že klasická filozofie nikdy neignorovala historii či přesněji historie; ovšem místo aby filozovala o Historii, meditovala raději buďto o Bytí a Dění obecně, nebo o jedné z mnoha „historií něčeho“, jasně definované, například o historii posloupnosti politických režimů, o královské moci, demokracii a tyranii.

## HISTORIE SE ODEHRÁVÁ V POZEMSKÉ SFÉŘE

Filozofie Historii nijak nepersonifikovala: omezovala se na konstatování, že nás svět je světem dění, rozmnožování a zkázy. Pro Aristotela a scholastiku svět ve skutečnosti zahrnoval dvě jasné odlišené oblasti, naši zemi a nebe. Nebeská říše je oblastí determinismu, zákona, vědy: hvězdy se nerodí, nemění se ani neumírají a jejich pohyb má svou periodicitu a dokonalost hodinového mechanismu. Naopak v našem světě, umístěném v sublunární oblasti, vládne dění a vše je tu událostí. O tomto dění nemůže existovat spolehlivá věda; zákony tu jsou pouze pravděpodobné, neboť je nutné počítat se zvláštnostmi, které do našeho usuzování o formě a čistých pojmech vnáší „materie“. Člověk je svobodný, náhoda existuje, události mají příčiny, jejichž účinek zůstává pochybný,

budoucnost je nejistá a dění je kontingenční. Lépe porozumíme této aristotelské opozici nebeského a pozemského, když ji porovnáme s opozicí, které se jakoby sama ustavila mezi přírodními a humanitními vědami: člověk, tvrdí se tu, nemůže být objektem vědy, lidské fakty nejsou věci... Je to aristotelská opozice, převedená na jinou úroveň bytí; na konci této knihy uvidíme, že je možné jí věřit, nicméně nadále platí, že k tomu, abychom popsal historii, jaká je a jaká by měla být, pokud si nadále zaslouží označení historie, je tím nejvhodnějším nástrojem aristotelská koncepce: v sublunárním světě poznává každý člověk svět, v němž žijeme a jednáme, svět, který vidí naše oči a popisují romány, drama a historické knihy, který stojí v opozici k nebi abstrakcím, v němž vládnou vědy, přírodní i humanitní. Ta myšlenka může šokovat: často máme v hlavě spíš více či méně vágní představu, že svoboda a náhoda jsou iluze běžného mínění, které věda odmítá, a historik, pokud se chce povznést nad vulgární myšlení, musí náhodu a svobodu nahradit determinismem, musí opustit sublunární sféru. Znamená to domnívat se, že historie je humanitní vědou; to jsou dvě iluze: víra, že humanitní vědy jsou sublunární, a víra, že historie není sublunární. Proti historismu a proti scientismu v historii je třeba vrátit se ke klasické filozofii, pro niž Historie neexistuje a historické fakty nejsou fakty vědecké. Studium historické epistemologie se může živit pouze několika drobty, které spadly pod Aristotelův a Thukydidův stůl,<sup>11</sup> a nikoli už, jak uvidíme, četbou práce historiků trvající celé století.

## JAKÉ FAKTY JSOU HISTORICKÉ?

Historismus, do Herdera a Hegela po Collingwooda a Toynbeevo, je zbytečný či lživý; způsoboval potíže, místo aby řešil nebo dokonce kladl problémy.<sup>12</sup> Abychom vystoupili z historismu, stačí stanovit, že vše je historické; pokud to vezmeme důsledně, historismus se stává neškodným. Spokojuje se s konstatováním, historismus se stává neškodným. Spokojuje se s konstatováním samozřejmostí: dosahuje v každém okamžiku událostí všechno

druhu a náš svět je tak světem dění; je zbytečné věřit, že některé z těchto událostí by mohly být „historické“ a konstituovat Historii. Neboť základní otázka, kterou kladl historismus, zněla: Co odlišuje historickou událost od jiné události, která historická není? Jak se brzy ukázalo, toto rozlišení není snadné určit, protože k tomu, aby člověk provedl toto rozdělení, by se neměl opírat o naivní či nacionální vědomí, ale protože nic lepšího se udělat nedá a protože předmět diskuse prokluzne mezi prsty, historismus z toho vyvodil, že Historie je subjektivní, že je projekcí našich hodnot a odpovědí na otázky, které bychom jí rádi položili.

Zásluhou historismu bylo, že vynesl na světlo potíže s ideou Historie a limity historické objektivity; ještě jednodušší je nezačít klást ideu Historie a přijmout hned zpočátku, že sublunárně je říše pravděpodobného. Vše, co bylo řečeno o rozkladu předmětu historie, o krizi historie, o faktech, které „neexistují“, to vše, co konstituuje jádro aktuální problematiky historie (přinejmenším v Německu a ve Francii, v Anglii je v centru pozornosti spíš problém člověka a historické kauzality), je pouze pokračováním základní otázky: Co je historické, co historické není? Vždyť stačí připustit, že historické je vše, aby se tato problematika stala samozřejmou a neškodnou. Ano, historie je pouhou odpověď na naše otázky, protože fyzicky není možné položit všechny otázky, popsat veškeré dění, a protože vývoj historického dotazníku se odehrává v čase a je stejně tak pomalý jako vývoj jakékoli jiné vědy; ano, historie je subjektivní, neboť nelze poprít, že volba sujetu historické knihy je svobodná.<sup>13</sup>

## POZNÁMKY

<sup>1</sup> C. Lévi-Strauss, *Myšlení přírodních národů*, Dauphin, Praha – Liberec 1996, s. 315–317, přeložil Jiří Pechar; tyto stránky citujeme velice volně bez vyznačení vynechávek.

<sup>2</sup> Pro ilustraci určitých zmatků odcitujme následující rádky z Arnolda Toynbeeho: „Nejsem přesvědčen, že politické historii je nutné připisovat nějaké privilegium. Je mi jasné, že jde o rozšířený předsudek; je to

rys společný čínské i řecké historiografii. Ovšem například pro indijskou historii je naprostě nepoužitelný. Indové mají velké dějiny, ovšem jsou to dějiny náboženství a umění, což nejsou v žádném případě dějiny politické.“ (*L'Histoire et ses interprétations, entretiens autour d'Arnold Toynbee*, Mouton, 1961, s. 196). Jako bychom tu stáli před kramářskými barvitisky o indických chrámech; jak můžeme soudit jako bezvýznamnou politickou historii, která je v případě Indie pro nedostatek dokumentů téměř neznámá, a především, co zde znamená být „velký“? Čtení Kautilya, tohoto indického Machiavelliho, nás nutí vidět věci jinak.

<sup>3</sup> Matematik Mallory zmizel v roce 1924 na svazích Mount Everestu; není známo, zda dosáhl vrcholu.

<sup>4</sup> Například dějiny umění v *Naturalis historia* Plinia Staršího.

<sup>5</sup> A. Koyré, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, s. 61, 148, 260, pozn. 1, 352n; *Études newtoniennes*, s. 29; srov. též *Études d'histoire de la pensée philosophique*, s. 307.

<sup>6</sup> Viz námitky vůči Maxi Weberovi, jež vznáší Eduard Meyer, *Essais sur la théorie de la science*, překlad J. Freund, Plon, 1965, s. 272n.

<sup>6a</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, OIKOYMENH, Praha 2001, s. 395 a 405; český překlad Jaromír Loužil, Jiří Chotaš a Ivan Chvatík.

<sup>7</sup> Myšlenka, že všechny události téže epochy mají stejnou fyziognomii a vytvářejí jistou výrazovou totalitu, je velice rozšířena; podobně má v našich očích každá pařížská čtvrt nebo všechny kraje v Umbrii totéž lokální zabarvení. Spengler se dovolával určitého druhu taktu (to je jeho termín), jisté intuice, na jejímž mimořádném vlastnictví si zakládal, vnímat originalitu a diskontinuitu historických dob. Okolo roku 1950 doufala francouzská fenomenologie, že jako svět vnímání formuje jistý druh melodické jednoty, stejně tak bude jednoho dne možné uchopit jednotu stylu, jenž, o tom se nepochybuje, prostupuje všemi událostmi jedné a téže epochy. Kurióznější je už snad jen pozorovat, na jakých základech tato fyziognomická iluze, která je stejně naivní jako iluze „gay Paris“ nebo „La Belle Époque“, spočívá. Vychází především z rétorického zabarvení, z frazeologie pramenů: jasnost klasického Řecka, zdobná jednoduchost ciceronské epochy či zmužilí představitele vysoké šlechty, procházející se pod sloupovím rozprávějce o nesmrtelnosti duše... Vezměme si dobu pozdního římského císařství, jež má pro nás obhroublou fyziognomiю šperků, třpty, barokní okázlosti, dusivou, krutou fyziognomii; u období raného císařství nic takového nepocitujeme. Zdrojem této fyziognomie je výlučně „kafkovská“ rétorika pozdního císařství společná Ammianovi, svatému Jeronýmovi, *Codexu Theodosianovu* i náhrobním a oslavným nápisům, kterou tak jem-

ně analyzoval Erich Auerbach ve své *Mimesis* (český překlad s. 49–71); ostatně, když si přečteme papyry raného císařství, nepočetné dekrety, jež se nám dochovaly, nebo *Acta martyrum*, dostaví se stejný dojem těžkosti: krutosti všech říší, kde vzdálená a zkoumovaná administrativa, sklouzavající po povrchu zástupů rolníků, kompenzuje svou bezmocnost právě svou krutostí a majestátností svých pór; platí to stejně i o císařství tureckém a čínském. Podobně bychom se rádi dozvěděli, co skutečně stálo v pozadí ponurého obrazu, který máme o století Françoise Villona a „tancu smrti“, a na jakou rovinu skutečnosti se situuje Huizingova podivuhodná studie o fiziognomii doby; to temné zabarvení, ta obsesce smrti se připisuje okolnostem 15. století, moru, válkám, velkému schizmatu. Pokud spolu ale věci souvisejí tak jednoduše, potom se ptám, jakou fiziognomii by musely mít literatura a malířství ve století Osvětimi a Hirošimy?

<sup>8</sup> Filozofie dějin je dnes mrtvý žánr, nebo přinejmenším žánr, který přežívá už jen u epigonů dostatečně lidového ražení jako Spengler. Byl to totiž lživý žánr: pokud by byla zjevenou filozofií, pak zbytečně zdvojuje vysvětlování konkrétních faktů a odkazování na mechanismy a zákony, které tyto fakty vysvětlují. Životaschopné jsou jen dva extrémy: filozofie prozřetelnosti Augustinovy *Boží obce* a historická epistemologie; všechno ostatní je podvrh. Předpokládejme tedy, že máme oprávnění tvrdit, že všeobecný pohyb dějin směruje ke království božímu (Augustin), nebo že je formován určitými cykly, jež odkazují k věčnému návratu (Spengler), nebo je podřízen „zákonu“ – ve skutečnosti je to empirické konstatování – tří stadií (A. Comte); anebo dále, že „uvážujeme-li o pohybu svobody, odhalíme v něm pravidelný směr, neustálý rozvoj“, který vede lidstvo ke svobodnému životu pod dokonalou ústavou (Kant). Musíme si vybrat: bud je tento pohyb prostým důsledkem působení sil, jež řídí dějiny, nebo ho způsobila nějaká tajuplná síla zvnějšku. V prvním případě filozofie dějin zbytečně zdvojuje historiografii, či přesněji, je jen ve velkém měřítku historickým konstatováním faktu, který si žádá historické vysvětlení jako každý jiný historický fakt; v druhém případě je tato tajuplná vnější síla bud historikovi známa díky zjevení (Augustin) a on se bude víceméně snažit nalézt její stopy v detailu událostí, anebo se, což je moudřejší, zřekne snahy uhodnout cesty Prozřetelnosti; nebo nakonec (Spengler) skutečnost, že historie se vraci v kruhu, je přijímaná jako zvláštní a nevysvětlitelná věc, která se odhalí pozorováním historie jako takové, ovšem spíš než nad tím upadnout do vytržení by bylo vhodné vysvětlit toto podivné odhalení, zjistit, které konkrétní příčiny vedou k tomu, že se lidstvo točí v kruhu; možná tyto konkrétní příčiny nenalezneme: pak by bylo Spenglerovo riografie.

Vráťme se ovšem k filozofiím dějin, které spolu s Kantem konstatují, že celkový pohyb lidstva sleduje nebo má tendenci sledovat tu či onu cestu a že tuto orientaci způsobují konkrétní příčiny. Jistě, toto konstatování má pouze empirický význam: je to, jako kdybychom částečné poznání země a kontinentů náhle nahradili kompletní planisférou, kde by se nám obrysy kontinentů ukázaly ve své totalitě. Úplné poznání celkové formy kontinentu nás určitě nepovede ke změně již získaného popisu známých částí; stejně tak poznání, jaká bude budoucnost lidstva, nás v žádném případě nepřiměje ke změně způsobu psaní uplynulých dějin. A takovou změnu nám nepřinese ani žádné filozofické zjevení. Velké linie dějin lidstva nemají žádnou zvláštní didaktickou hodnotu; jestliže lidstvo postupuje kupředu ve smyslu technického pokroku, není to patrně proto, že by to bylo jeho poslání; stejně tak to může být důsledkem tak banálních jevů, jako je napodobování, princip „sněhové koule“, nahodilost Markovova řetězce či epidemický proces. Poznání budoucnosti lidstva nevzbuzuje samo o sobě žádný zájem: odkazovalo by ke studiu mechanismů historické kauzality; filozofie dějin by odkazovala k metodologii historie. Například Comtův „zákon“ tří stadií vyvolává otázku, proč lidstvo prochází právě těmito třemi stadii. A právě to učinil Kant, jehož velice jasná filozofie dějin se představuje jako *volba* a odkazuje ke konkrétnímu vysvětlení. Ve skutečnosti neskrývá, že projekt filozofické historie lidského druhu nespočívá v tom vypsat filozoficky celé dějiny, nýbrž popsat část těchto dějin, která vstupuje do zvolené perspektivy, již je pokrok svobody. A usiluje o to zjistit, které konkrétní důvody způsobují, že lidstvo směruje k tomuto cíli: je to například tím, že ačkoliv existují dočasné návraty k barbarství, je „zárodek světla“ přinejmenším prakticky předáván budoucím generacím a že člověk je tak uzpůsobený, že představuje dobrou půdu pro rozvinutí těchto zárodků. Ovšem taková budoucnost lidstva, i když je možná a pravděpodobná, není vůbec jistá; Kant má v úmyslu psát svou filozofickou Historii proto, aby pracoval ve prospěch této budoucnosti, aby její přichod učinil pravděpodobnějším.

<sup>9</sup> Například W. Dray, „The historian's problem of selection“ v *Logic, methodology and philosophy of science. Proceedings of the 1960 international Congress*, Stanford University Press, 1962, s. 595–603.

<sup>10</sup> K. Popper, *Bída historismu*, ISE, Praha 1994, s. 116–117. Přeložila Jana Odenthalová.

<sup>11</sup> É. Gilson, *Linguistique et Philosophie*, Vrin, 1969, s. 87: „Pouhé jméno Aristoteles postačuje k vyvolání odporu u těch, kteří mu nemohou odpustit, že jen proto, že žil dříve než oni, viděl a vyslovil prosté, silné a samozřejmé pravdy, pravdy, jejichž samozřejmost je téměř naivní, že dnes lze vlastně jen znovu objevovat, protože je nelze tak snadno pře-

jít mlčením... Tato jednoduchá a přímá objektivita umožňovala Aristotelevi říkat věci tak, jak je viděl. Zádná aristotelská filozofie nikdy neexistovala: vyslovení reality mu nahrazovalo systém.“

<sup>12</sup> O zdrojích historismu – či historicismu, chcete-li – od Voltairea a Fergusona po Herdera a Goetha pojednává klasická práce k tématu od F. Meineckeho, *Die Entstehung des Historismus (Werke, sv. 3)*, Oldenbourg, Mnichov 1965. Zájmy pruského učence směřovaly však spíš k individualitě a ke goethovskému smyslu individua než k historickému či jinému „totalitarismu“ (viz *Werke sv. 4*, s. 100–101, stránky, jež měl odvahu a ušlechtilost publikovat v roce 1939): Meinecke tak představuje jedinečný proud historismu a nationalismus zaujmá jen omezené místo v jeho knize, která o Hegelovi ani nepojednává (Croce v recenzi Meineckeho knihy odmítl jeho tezi a vyzdvíhl Hegela jako jeden ze zdrojů historismu; tato recenze je reprodukována v jeho knize *La storia come pensiero e come azione*, česky *Historie jako myšlenka a jako čin*, CDK, Brno 2006, s. 45–60. Přeložila Hana Mondelli Lhotáková).

<sup>13</sup> O zdrojích historického smyslu od 18. století viz H. Butterfield, *Man on his past, the study of the history of historical scholarship*, Cambridge University Press, 1955 (2. vyd. 1969), s. 33; přidejme ještě jméno abbé Fleuryho, jehož dílo si zasluhuje prostudování. Pro obecné dějiny historického žánru zde odkazujeme na dílo Franze Wagnera, *Geschichtswissenschaft* (Orbis Academicus, sv. I.1), Karl Alber, Freiburg a Mnichov 1951 a 1966, který studuje historiky od Hekatia z Milétu po Maxe Webera a zdůrazňuje při tom důležitost německého historismu. Jako přehled tendencí v současné historiografii viz A. Marwick, *The Nature of history*, Macmillan, 1970.

### Kapitola třetí ANI FAKTY, ANI IZOMETRICKÉ ZOBRAZENÍ, ALE ZÁPLETKY

Jestliže si vše, co se přihodí, zaslouží stejnou měrou pozornost historie, nestává se z ní potom chaos? Jak by mohl být jeden fakt důležitější než druhý? Jak to udělat, aby se vše neredukovalo na bezúčelnou šed' jednotlivých událostí? Život neverského sedláka by měl stejnou cenu jako život Ludvíka XIV.; troubení klaksonů, jež se v tuto chvíli rozléhá ulicí, by mělo stejný význam jako světová válka... Je možné uniknout historizujícímu tázání? Aby bylo možné uniknout roztríštěnosti na jednotlivosti a lhostejnosti, v níž vše platí stejně, musí v historii existovat možnost volby.

Odpověď je dvojí. Zaprvé, historie se nezajímá o jedinečnost individuálních událostí, nýbrž o jejich specifičnost, jak uvidíme v příští kapitole; zadruhé fakty, jak uvidíme, neexistují jako třeba zrnka písku. Historie není atomistický determinismus: odehrává se v našem světě, kde má světová válka skutečně větší význam než koncert klaksonů; tedy přinejmenším – ačkoli možné je vše – tento koncert sám o sobě světovou válku neropztou; neboť „fakty“ neexistují v izolovaném stavu: historik je nachází plně organizované v souborech, v nichž hrají roli příčin, cílů, příležitostí, náhod, záminek atd. Ostatně naše vlastní existence nám jako bezúčelná šed' atomických událostí nepřipadá; od počátku má pro nás smysl, rozumíme jí; proč by měla být situace historika více kafkowská? Historie je utvořena ze stejné substance jako život každého z nás.

Fakty tedy mají svou přirozenou organizaci, kterou historik nachází již hotovou, jakmile si zvolí svůj předmět, a která je nemenná: úsilí historické práce spočívá právě v tom znova nalézt tuto organizaci: příčiny války v roce 1914, válečné cíle jednotli-

vých států, Sarajevský atentát; hranice objektivity historických vysvětlení jsou z časti omezené tím, že každý historik dokáže dovést své vysvětlení více či méně daleko. V rámci zvoleného předmětu přisuzuje tato organizace faktum jejich relativní význam: ve vojenské historii války roku 1914 je výpad strážních hlídek méně důležitý než ofenziva, která pochopitelně zaujímala titulní strany deníků; v této vojenské historii znamená Verdun více než španělská chřipka. V historické demografii to bude samozřejmě naopak. Potíže se objeví až tehdy, když nás napadne se ptát, co z nich, Verdun nebo španělská chřipka, znamená nejvíce z hlediska absolutna Historie. Tedy: fakty neexistují izolovaně, ale mají mezi sebou objektivní vztahy; volba historického námětu je svobodná, avšak fakty a jejich vztahy jsou tím, čím jsou, na tom nemůže nikdo nic změnit; historická pravda není ani relativní, ani nepřistupná jako něco nevyslovitelného za hranicemi všech hledisek, jako „izometrické zobrazení“.

### POJEM ZÁPLETKY

Fakty neexistují izolovaně v tom smyslu, že tkanivo historie představuje to, čemu říkáme zápletka, velice lidská a velmi málo „vědecká“ směsice materiálních příčin, cílů a náhod; jedním slovem, výsek života, jež historik vykrajuje o své vůli a kde fakty mají své objektivní svazky a svou relativní důležitost: může to být geneze feudální společnosti, středozemní politika Filipa II. nebo pouhá epizoda této politiky, galileovská revoluce.<sup>1</sup> Slovo zápletka má tu výhodu, že studium historie odkazuje k jeho lidské stránce, jakou má například drama či román, *Vojna a mír* či *Antonius a Kleopatra*. Zápletka se nerozvíjí nezbytně podle chronologické posloupnosti: jako vnitřní drama se může odvíjet od jedné roviny k druhé; zápletka galileovské revoluce uvede Galilea do sporu s hranicemi fyzikálního myšlení na počátku 17. století, s aspiracemi, které sám v sobě jen mlhavě pocítoval, s dobovými problémy a referencemi, s platonismem a aristotelismem atd. Zápletka

tedy může být řezem, jdoucím napříč různými časovými rytmami, jakousi spektrální analýzou: vždy ovšem bude zápletkou, protože bude lidská, sublunární, pozemská, protože nikdy nebude částí determinismu.

Zápletka není determinismus, v němž atomy zvané pruská armáda na hlavu porazily atomy zvané rakouská armáda; detaily tu proto nabývají relativního významu, což si vyžaduje dobrý postup zápletky. Kdyby byly zápletky malými determinismy, bylo by tedy třeba v případě Bismarckova odeslání depeše z Emsu prostudovat do stejných detailů fungování telegrafu jako kancléřovo rozhodnutí, a historik by nám začal vysvětlovat, které biologické procesy způsobily, že by na svět přišel vždy tentýž Bismarck. Kdyby detaily nenabývaly relativního významu, pak by při každém Napoleonově udělení rozkazu jeho jednotkám historik vysvětloval, proč jej vojáci poslechli (připomeňme si, že Tolstoj klade ve *Vojně a míru* problém historie přibližně těmito slovy). Je pravda, že kdyby vojáci jednou neposlechli, byla by to závažná událost, neboť by se tím změnil průběh dramatu. Které fakty jsou tedy hodny toho, aby vzbudily historikův zájem? Vše závisí na zvolené zápletce; sám o sobě není fakt ani zajímavý, ani nezajímavý. Je zajímavé pro archeologa spočítat, kolik per je na křídlech Niké Samotrácké? A pokud to učiní, bude to důkazem chvályhodné rigoróznosti nebo nadbytečné akribie? Odpověď není možné, protože fakt neznamená nic bez své zápletky; něco se z něj stane, když z něj učiníme hrdinu nebo komparzistu v dramatu dějin umění, kde se bude sledovat buď klasická tendence netvořit příliš mnoho per a nepišat se s jejich podáním, nebo barokní tendence přetěžování a propracování detailu a sledování vkusu, s nímž barbarská umění vyplňují pole mezi dekorativními prvky.

Poznamenejme, že kdyby naší zápletkou nebyla hned Napoleonova zahraniční politika, ale Velká armáda, její morálka a postoj, obvyklá poslušnost gardistů by byla podstatnou událostí a my bychom měli vysvětlit její příčiny. Je ovšem obtížné přidávat zápletky a vše totalizovat: buď je naším hrdinou Nero a jemu stačí říci „Gardy, které mě poslouchají“, nebo jsou našimi hrdiny gardy a příseme jinou tragédií; v historii je to jako na divadle, je nemožné ukázat vše, nikoli proto, že by to zabralo příliš mnoho stran,

ale proto, že neexistuje žádný elementární historický fakt, událostní atom. Jestliže nebudeme vnímat události v jejich zápletkách, vsaje nás propast infinitezimálního. Dobře to znají archeologové: odkryjete poněkud sešlý basreliéf, který ukazuje scénu, jejíž význam vám uniká; jelikož ani sebelepší fotografie nemůže nahradit dobrý popis, snažíte se jej popsat. Ale které detaily mají být uvedeny a které se mají přejít mlčením? To nedokážete říct, protože nerozumíte tomu, co dělají figury na zobrazené scéně. A přesto počítejte s tím, že by takový detail, který je ve vašich očích bezvýznamný, mohl jednou poskytnout klíč k pochopení té scény kolegovi, jenž bude vynálezavější než vy; ten jemný záhyb na okraji něčeho, co připomíná cylindr, který vy považujete za tyč, pochopí on jako hada; ovšemže je to had, jenž obepíná figuru, která je tedy géniem... Takže, popsat v zájmu vědy všechno? Zkuste to.

#### ATOMÁRNÍ FAKT NEEEXISTUJE

Neštěstí je, že i když odmítneme pojímat historickou událost jako depersonalizované chování, i když nebudeme zavírat oči, aby chom neviděli jejich význam, nejsme ještě s potížemi u konce: na této cestě se už nesetkáme s atomárními faktami a budeme pohlceni dvěma propastmi a nikoli jen jedinou. Událost, at' je jakákoli, implikuje kontext, protože má smysl; odkazuje k zápletce, jejíž epizodou je, nebo přesněji k neomezenému počtu zápletkek; a naopak, událost lze vždy rozložit na ještě menší události. Co bude moci být událostí? Německý průlom u Sedanu v roce 1940? Je to úplná zápletka, strategická, taktická, administrativní, psychologická atd. Bude atomem historického faktu chování každého jednotlivého vojáka obou armád, jeden proti jednomu? Je ohromná dřína, než porozumíme jednomu člověku, jedinému. Nebo každému gestu každého vojáka, každému jeho kroku? Ale jeden krok nepředstavuje časoprostorové chování, zaznamenatelné pomocí důmyslného dispozitivu: voják má svůj smysl, nepochoduje jako zbytek světa, jde krokem, dokonce parádním krokem; Fridrich II.

není daleko, ani Fridrich Vilém I. ... Koho zvolit? Kterému dramatu dáme přednost? Nemůžeme mluvit o všem, nemůžeme ani převyprávět životy všech chodců, co se míjejí na ulici.

Je nemožné popsat totalitu a každý popis je selektivní; historik nikdy nezíská mapu pole událostí, může nanějvíš rozmnожovat popisy cest, které jím procházejí. To zhruba popisuje i F. A. Hayek,<sup>2</sup> když říká, že jazyk nás klame, když mluví o Francouzské revoluci či o Stoleté válce jako o přirozených jednotkách, což nás přivádí k víře, že první krok, který máme učinit při studiu těchto událostí, musí být nahlédnutí, čemu se podobají, jako když máme mluvit o nějakém kameni nebo živočichu; předmětem studia není nikdy celek všech jevů pozorovatelných v určitém čase a na daném místě, ale vždy pouze jisté aspekty, které si z něj vybereme. Podle toho, jakou otázku si položíme, může stejná časoprostorová situace obsahovat určitý počet různých prvků zkoumání; Hayek dodává, že „podle těchto otázek se může to, co jsme zvyklí považovat za jedinečnou historickou událost, rozpadnout na mnohost předmětů poznavání. Právě zmatek v tomto bodě je principiálně zodpovědný za dnes tak módní doktrínu, podle níž je každé historické poznání nutně relativní, determinované naší ‚situaci‘ a odsouzené podlehnut změně v závislosti na plynutí času. Tvrzení o relativitě historického poznání obsahuje pravdivé jádro, jež spočívá v tom, že historikové se budou v různých okamžících zajímat o různé předměty, ale nikoli v tom, že zaujmají různá mínění o téze věci.“ K tomu ještě dodejme, že pokud tatáž „událost“ může být rozptýlena do několika zápletek, stejně tak data, nalezející do různorodých kategorií – sociální, politická, náboženská... –, mohou dávat dohromady jednu a tutéž událost; to je dokonce velmi častý případ: většina událostí jsou „úplné sociální fakty“ v duchu Marcela Mausse; poprvadě řečeno, teorie úplného sociálního faktu chce jednoduše říci, že naše tradiční kategorie mrzačí realitu.

Přichází mi na mysl jedna malá záhada: Proč se tak často mluví o dekompozici předmětu historie, o krizi historické objektivity, zatímco se tak zřídka mluví o dekompozici předmětu geografie a o subjektivitě geografie? A co „úplný geografický fakt“? Je přece jasné, že existence nějakého regionu není o nic objektivnější než

existence nějaké události; vyčleňujeme jej po svém (jeden „Toynbee“ geografie stanovil, že na zeměkouli existuje čtyřicet tří nebo sto devatenáct „regionů“ a že všechny „should be regarded as philosophically equivalent“); region se vymezuje podle geologických, klimatologických, botanických atd. daností a je naprostě jasné, že region se stává tím, co z něj učiníme, otázkami, jež se mu rozhodneme položit: budeme připisovat význam otázce občiny (neohraněné pole, obdělávané společně, openfield) a položíme ji? Říká se, že civilizace zkoumá dějiny na základě svých vlastních hodnot a jde jí o to vzhlížet se ve své minulosti; je-li pravda, že civilizace mají takovéto existenciální potřeby a uspokojují je pomocí historie, o to více by je mohly uspokojovat pomocí geografie, jež jim umožní vzhlížet se ve své přítomnosti. Je tedy v důsledku toho s podivem, že neexistoval žádný geografismus, tak jako existoval historismus: máme si myslet, že geografové měli méně filozofické hlavy než historikové, nebo že filozofové měli hlavy spíš historické než geografické?

Je evidentně nemožné převyprávět dění v úplnosti a je nutné si zvolit; navíc neexistuje žádná speciální kategorie událostí (jako například politická historie), jež by byla Historií a vnucovala se naší volbě. Je proto doslova pravdivé Marrouovo tvrzení, že každá historiografie je subjektivní: volba historického námětu je svobodná a všechny náměty jsou si *de jure* rovny; neexistuje žádná Historie a neexistuje ani „smysl dějin“; průběh událostí (tažený nějakou lokomotivou skutečně vědecké historie) se nebude ubírat přesně vyznačenou cestou. Itinerář, který si historik vybere pro popis událostního pole, může být zvolen svobodně a všechny itineráře jsou si legitimně rovny (jen nejsou všechny stejně zajímavé). Tím má být řečeno, že konfigurace pole událostí je taková, jaká je, a dva historici, kteří použijí stejnou cestu, buďto uvidí terén stejně, nebo budou velice objektivně diskutovat o rozpořech svých pojetí.

## STRUKTURA UDÁLOSTNÍHO POLE

Historici vyprávějí zápletky, které představují jakési itineráře znamenávající jejich způsob cesty přes naprostě objektivní událostní pole (jež je donekonečna dělitelné a není složeno z událostních atomů); žádný historik nepopisuje totalitu tohoto pole, neboť itinerář musí být výběrový a nemůže procházet všudy; žádný z těchto itinerářů nepředstavuje pravdu ani Historii. Konečně, událostní pole neobsahuje místa, jež by bylo možné navštívit a nazývat je událostmi: událost není žádné jsoucno, je to místo protínání možných itinerářů. Uvažujme o události nazývané první světová válka, nebo abychom se situovali přesněji: vojenské operace a diplomatické aktivity; to je itinerář, který platí jako každý jiný. Můžeme na věc pohlížet z větší šíře a vykročit do sousedních oblastí: potřeby války vedly ke státní intervenci do hospodářského života, vyvolaly politické a ústavní problémy, změnily mravy, rozmnožily počet ošetřovatelů a dělníků a proměnily postavení ženy... A náhle jsme u feministického itineráře, který bychom mohli sledovat více či méně daleko. Některé itineráře náhle končí (válka měla, pokud se nepletu, jen malý vliv na vývoj malířství); tentýž „fakt“, který je v jednom itineráři zásadní příčinou, bude v jiném představovat jen incident či detail. Všechna tato spojení v rámci událostního pole jsou dokonale objektivní. Čím je tedy událost, nazývaná první světová válka? Bude tím, co z ní uděláte svobodně zvoleným rozsahem pojmu války: diplomatickými či vojenskými operacemi, nebo více či méně velkou součástí itinerářů, které ji rozčleňují. Pokud pozorujete dostatečně velkou část, bude vaše válka dokonce „úplným sociálním faktorem“.

Události nejsou věci, konzistentní objekty, substance; jsou to rozčlenění, která svobodně vytváříme ve skutečnosti, agregáty procesů, jichž se činně či trpně účastní interagující substance, lidé a věci. Události nemají přirozenou jednotu; nelze je rozdělit, tak jak to udělal dobrý kuchař ve *Faidrovi*, podle jejich pravé artikulace, protože nic takového nemají. Jakkoli prostá je tato pravda, nebyla nicméně před koncem 19. století všeobecně známa a její odhalení vyvolalo jistý šok; mluvilo se o subjektivismu, o rozkladu předmětu historie. To lze vysvětlit jen tím, že povaha historio-

grafie byla až do 19. století téměř výhradně událostní a její vidění bylo zaměřeno velmi úzce; existovala velká historie, především politická, která byla posvěcená, a existovaly „potvrzené“ události. Neudálostní historie představovala jakýsi teleskop, který nám tím, že dokázal na obloze pozorovat tisíce jiných hvězd, jež neviděli antičtí astronomové, umožnil pochopit, že naše rozdělení hvězdného nebe na souhvězdí bylo subjektivní.

Události tedy neexistují s takovou stálostí jako kytara nebo polévková mísa. A je třeba dodat, že ať se říká cokoli, neexistují ani ve formě „izometrických zobrazení“; s oblibou se tvrdí, že události existují samy o sobě jako nějaká kostka nebo pyramida: kostku nikdy nevidíme ze všech stran současně, vždy ji pozorujeme jen z dálčího hlediska; naproti tomu však můžeme tato hlediska donekonečna rozmnožovat. S událostmi by to bylo podobné: jejich nedostupná pravda by v sobě integrovala nespočetné množství hledisek, které k nim zaujmáme a jež všechna mají jen dálčí pravdu. Tak to ale vůbec není: asimilace události na izometrické zobrazení je klamná a je o to nebezpečnější, že je pohodlná. Čtenář nám jistě dovolí rozvinout nejprve poněkud delší příklad (k čemuž dojde ještě nanejvýš dvakrát nebo třikrát v průběhu této knihy), abychom viděli, v čem spočívá tato domnělá pluralita hledisek.

#### PŘÍKLAD: EVERGETISMUS

V římské společnosti zaujmá dar, nebo spíš to, co lze pod tento vágní termín zahrnout, stejně významné místo jako ve společnostech potlače či ve společnostech fiskální redistribuce a pomoci ve třetím světě; chléb a hry, přidělování pozemků veteránům, různé úplatky, imperátorovy „dárky“ jeho úředníkům, bakšiš pozdvížený na výši instituce, testamenty, v nichž se rozdělují statky přátelem a služebnictvu, hostiny pro přívržence, na něž se zve celé město, mecenát notáblů, kteří představují vládnoucí třídu (smysl tohoto mecenátu je v tom, že v helénisticko-románském městě,

v jednom z těch, která dnes navštěvují turisté v severní Africe či v Turecku, byla většina monumentů, jímž nyní říkáme veřejné, poskytnuta městu nějakým notáblem: například většina amfiteátrů; představme si, že by ve Francii většina radnic, škol a hydraulických jezů vděčila za svou existenci štědrosti místní buržoazie, jež by navíc nabízela pracujícím aperitiv a kino). Jak interpretovat tuto nestravitelnou masu darů, v nichž se směšují ta nejpodivnejší chování (dárky funkcionářům jsou jejich zradou, mecenát nahradila daň z příjmu) a nejrozmanitější pohnutky: arivismus, paternalismus, monarchický styl, korupce, přemrštěná štědrost, lokální patriotismus, soutěživost, touha udržet si své postavení, poplatnost obecnému mínění, strach z povyku?

V některých z těchto typů chování – ovšem jen v některých – se bude spatřovat ekvivalent chudinské podpory a charity.<sup>4</sup> Z této zápletky vyplývá chléb zdarma, udělování pozemků a zakládání kolonií k osídlení, veřejné slavnosti (kde mají chudí příležitost najít se masa a sladkostí), důchody, které směřovaly od urozených rodin ke „klientům“, povinnost filantropie podle stoíků či spíš podle lidové morálky. Jistě, slova chudoba a charita jsou pochanskému slovníku cizí; jsou to židovské a křesťanské pojmy; pohané prohlašovali, že hodlají působit prostřednictvím štědrosti či patriotismu, a podpora a pomoc byly určeny všem občanům: to lid římský měl právo na obecní pšenici, „občané“ byli posíláni do kolonií, aby je osídlili. Nenechme se však klamat hodnotami: ve skutečnosti měli z obilí a pozemků prospěch pouze chudí občané; frazeologie ovšem přesto pokračovala v rozpouštění ekonomické kategorie chudých v občanské univerzalitě zákona. Univerzalismus tedy nebránil chudým, aby se nechali podporovat: přesněji, některým chudým, těm, kteří se mohli nazývat římskí občané; ti ostatní byli ponecháni v bídě a odkázáni na soukromou filantropii. Kampaně s rozdělováním pšenice proto nebyly přísně vzato ani tím, co o nich vypovídaly antické hodnoty, ani ekvivalentem dnešní podpory chudým; jsou originální událostí. Bylo by mylné domnívat se, že veřejná pomoc je funkce, kterou lze pod klamnými frazeologiami nalézt vždy stejnou napříč celou historií; hodnoty nejsou zrcadlem způsobu chování a způsoby chování se nezpřípůsobují funkcím.

Z jiných záplettek jsou pochopitelné ty, které se nepřekrývají se zápletkou chudinské podpory a které přivádějí na scénu jiné způsoby chování a jiné pohnutky. Například evergetismus: tento pojem vymyslel Marrou v roce 1948 a označuje postoj vládnoucí třídy, složené z urozených statkářů, kteří žijí ve městě a pro které je vláda ve městě právem a povinností státu; takže se cítí nuceni dál udržovat stroj v chodu, byť na vlastní náklady, a veřejně utráct prostřednictvím své přemířštěné štědrosti; v případě potřeby jim lid uměl jejich povinnost připomenout povykem. Pomníky, amfiteátry, veřejné hostiny, představení v cirku a v aréně... Subjektem zápletky je tedy mechanismus, který dělá z pohanské vládnoucí třídy vězeňkyní svých privilegií. Tato třída si uložila povinnost zruinovat se pro město, neboť vzněšenosť zavazuje. To je třetí zápletka: aristokratická velkorysost; šlechtic rozdává duchody svým klientům, zapisuje do závěti své přátele a služebnictvo, staví amfiteátr, podporuje umění a písemnictví; stává se křesťanem, dává almužnu, propouští své otroky, zdobí baziliku, rozmnožuje zbožná a dobročinná díla... V tomtéž událostním poli jsou představitelné i jiné itineráře: ekonomická racionalita v antice, využívání „nadhadnoty“, „kolektivních statků“ (jak si antické společnosti opatřovaly statky, jež nelze čekat od egoistického *homo oeconomicus* a které v moderních společnostech zajišťuje principiálně stát?).<sup>5</sup> Všechny tyto zápletky, z nichž každá má svou objektivitu, se netýkají stejného chování, stejných hodnot a stejných aktérů. Dokonce bychom mohli všechny způsoby chování týkající se daru ventilovat jinak, rozptýlit je, jako se to běžně dělá, mezi veřejné právo, ideologii a mravy a nadto přejít nemalou částí v tichosti jako příliš anekdotickou záležitost.

### KRITIKA IDEJE IZOMETRICKÉHO ZOBRAZENÍ

Takže, kde bude naše izometrické zobrazení? Ačkoli se ony různé zápletky protínají, nemají nic, k čemu by konvergovaly, snad jen v tom smyslu, že každá se každé nějak dotýká: tyto domnělé

perspektivy samy ústí v bezpočet rozmanitých hledisek (evergetismus otevírá perspektivy myšlení o státu jako formě prozřetelnosti, o genezi byrokracie, o okázaném plýtvání...). Kdyby neexistovalo slovo „dar“ a všeobecný pocit exotiky („to vše je našim mravům tak vzdálené; je to jako římský potlač“), ani by nás nenašlo myšlenka všechny tyto způsoby chování shrnout jako množství zdánlivě částečných hledisek; věříme-li na izometrické zobrazení, stáváme se obětí sémantické pasti: jestliže namísto toho, abychom mluvili o „daru“, protože jsme četli Mausse, budeme jako Řekové hovořit o touze souperit a o patriotismu, nebo jako Římané o štědrosti a snaze o popularitu, nebo třeba jako Indové o ceremoniálních dárcích, rozčleníme úplně jiným způsobem událostní pole a jeho slovník nás přiměje představit si jiná izometrická zobrazení. Takže, mělo by být to „pravé“ izometrické zobrazení jedním z těch, která se sama na věci účastní. Není obvyklé studovat společnost na základě jejích vlastních hodnot? Výsledek by byl jistě pěkný. Ovšem studovat způsoby chování nějaké společnosti je jedna věc, a studovat, jakým způsobem tato společnost rozčleňovala událostní pole, je věc jiná; je jasné, že Římané vnímali rozdělování pšenice jako občané, a je rovněž jasné, že se přitom jednalo o chudinskou podporu. Tento paradox jsme viděli výše: v tom, co se týkalo těchto forem rozdávání, nekorespondovala antická idea občanského univerzalismu s fakty, a pojmem evergetismu, jenž jim naopak padne jako ulity (byl jim ušitý na tělo), se datuje od roku 1948.

Pokud chceme nutně mluvit o izometrickém zobrazení, vyhradme tento termín pro vnímání téže události různými svědky, různými jedinci z masa a kostí: bitva u Waterloo viděná monádou Fabricius, monádou maršál Ney a monádou markytánka. Pokud jde o *událost* zvanou bitva u Waterloo, kterou popisuje historik, ta není izometrickým zobrazením těchto částečných hledisek: je výběrem z toho, co tito svědkové viděli, a to výběrem kritickým. Neboť kdyby se historik, oklamáný termínem izometrické zobrazení, spokojil s integrováním těchto svědectví, objevil by v této podivné bitvě mimo jiné několik románových scén, vyčázejících z postavy mladého Itala a pohledné siluety mladé selky, jejichž původ by byl identický. Historik vykrajuje z těchto

svědectví událost takovou, jakou se ji rozhodl mít; právě proto událost nikdy nekoinciduje s *cogito* jejich aktérů a svědků. V bitvě u Waterloo by bylo možné najít i brblání a zívání, pocházející od *cogito* věčného bručouna v uniformě Napoleonovy gardy: bude to tak, když si historik předepíše, že „jeho“ bitva u Waterloo nebude jen věcí strategie, ale bude obsahovat i mentalitu bojovníků.

Celkem vztato se zdá, že v historii existuje jen jediné autentické izometrické zobrazení: a tím je Historie, totální historie, historie totality všeho, co se odehrálo. Ale toto zobrazení není nic pro nás; jedině bůh, pokud nějaký existuje, který by mohl vidět pyramidu ze všech stran naráz, snad dokáže nahlédnout Historii „jako totéž město, pozorované z různých stran“ (jak se o tom vyjadřuje *Monadologie*). Jsou naopak malá izomorfní zobrazení, která ani sám bůh nepozoruje, protože existují pouze ve slovech: potlač, Francouzská revoluce, první světová válka. První světová válka by tedy byla pouhým souslovím? Tak se zkoumá „světová válka a vývoj mravů“ nebo „válka roku 1914 a řízená ekonomika“: není tedy válka integrujícím rámcem těchto částečných hledisek? Přesně řečeno, je to souhrn, skladiště; není to izometrické zobrazení: nelze tvrdit, že vzestup feminismu mezi lety 1914 a 1918 je totéž jako strategie frontových útoků viděná jinýma očima. Ale co logika války, ta strašlivá totalitární logika moderních konfliktů? Ale co rozumíte tím slovem válka? Jsou to dvě věci v jedné: bud' mluvíte o vojenském a diplomatickém konfliktu, nebo o všem, co se stalo v době, kdy se tento konflikt odehrával. Totální války jsou jako strašlivé bouře. Bouře jsou klimatické a meteorologické jevy. Když vypukne bouře nad horským masivem, příroda to pocítí ze všech hledisek: z hlediska reliéfu, zalednění, půdní eroze, hydrografie, flóry, fauny, magnetického pole, lidského osídlení, to vše se podrobuje následkům nebo se snaží před nimi chránit; můžete nazvat bouři bud' pouze meteorologický jev, nebo totalitu jeho konsekvencí, ovšem v druhém případě si nemůžete myslit, že existuje izometrické zobrazení, které by integrovalo všechna různá hlediska. Mluvit o izometrickém zobrazení znamená brát jeden částečný pohled (takové jsou všechny) za jedno z hledisek celkovosti. Ovšem události nejsou celky, nýbrž uzly vztahů: totalitami jsou

jedině slova jako „válka“ nebo „dar“, jimž propůjčujeme libovolně široký či úzký rozsah.

Stálo to za tu námahu vyplývat tolik naší munice proti nedosažitelné pravdy: „všechna hlediska mají cenu a pravda nám vždy uniká, neboť leží vždy o něco hlouběji“. Ve skutečnosti nemá sublinární svět vůbec žádnou hloubku, je pouze velice komplikovaný; získáváme sice pravdy, ale to jsou jen částečné pravdy (to je jen z rozdílů, který odlišuje historii od vědy: věda také získává pravdy, avšak ty jsou zase, jak ještě uvidíme, provizorní). Protože žádnému izometrickému zobrazení nelze zaručit úplnou jednotu předmětu, je rozlišení mezi „historií něčeho“ a všeobecnou historií čistě konvenční: všeobecná historie neexistuje jako aktivita, která by vedla ke specifickým výsledkům; spokojuje se s tím, že sjednocuje speciální historie do jednoho svazku a přiděluje jim počet stran podle osobních teorií či zálib veřejnosti; je to práce encyklopédisty, když se dělá dobře. Kdo by pochyboval o tom, že spolupráce „zevšeobecňovatele“ a specialisty je žádoucí?<sup>6</sup> Přinejmenším neškodí; v každém případě nepůjde o spolupráci slepého a chromého. Zevšeobecňovatel může mít pronikavé názory jako kdokoli jiný: osvětlily by specializovanou „historii něčeho“ a nevytvářely by nepochopitelnou syntézu.

Třetí iluzí je iluze obnovování předmětu historie; je to paradox počátků, na něž už se vypotřebovalo mnoho inkoustu. „Počátky jsou zřídkakdy krásné“, či přesněji, počátky nazýváme z definice to, co je anekdotické: Ježíšova smrt, pouhá anekdota za vlády Tiberia, se brzy musela proměnit v gigantickou událost, a kdo ví, možná i v tutéž chvíli... Tento paradox je znepokojující pouze v případě, představujeme-li si, že existuje všeobecná historie a že nějaká událost sama o sobě je či není historická. Historik, který zemřel v době Tiberiové vlády, by bezpochyby nehovořil o utrpení Krista: jediná zápletka, do které by mohl Ježíšovu smrt zapojit, by bylo politické a náboženské vření v židovském národě, kde by Kristus hrál pod jeho perem, a hraje ještě i pro nás, roli pouhého

statisty: velkou roli má Kristus až v historii křesťanství. Význam jeho utrpení se s postupem času nezměnil, to my jsme změnili zápletku, když jsme přešli od židovské historie k dějinám křesťanství; všechno je historické, ale existují pouze částečné historie.

### HISTORICKÝ NOMINALISMUS

Když Marrou píše, že historie je subjektivní, lze důsledně vzato s duchem tohoto tvrzení souhlasit a chápát je jako *ktéma es aei* historické epistemologie; v perspektivě této knihy to budeme formuloval trochu jinými slovy: protože vše je historické, historii bude to, co si vybereme. Konečně, jak připomíná Marrou, subjektivita neznamená arbitrárnost. Předpokládejme, že pozorujeme z okna (historik sám o sobě je kabinetní učenec) dav, který manifestuje na Champs Élysées nebo na náměstí Republiky. *Primo*, bude to lidské představení, nikoli donekonečna dělitelné míhání nohou a rukou: historie není vědecká, je sublunární. *Secundo*, neexistují zde elementární fakty, protože každý fakt má smysl jedině v rámci své zápletky a odkazuje k nekonečnému počtu zápletkek: politická manifestace, určitý způsob pochodování, epizoda z osobního života každého z manifestujících atd. *Tertio*, není možné nařídit, aby jedině zápletka „politické manifestace“ byla důstojná Historie. *Quattro*, žádné izometrické zobrazení neintegraruje všechny zápletky, jež lze zvolit v událostním poli. Pro to vše je historie subjektivní. Kromě toho je všechno, co lidské substanci provádějí na ulici, ať o tom uvažujeme jakýmkoli způsobem, dokonale objektivní.<sup>7</sup> Vidíme tedy, co u Marroua znamená slovo subjektivita, které vzbudilo tolik odporu (počestnost Clió nesmí být zpochybňována): nikoli „idealismus“, ale právě „nominalismus“, neboť doufáme, že jsme nyní čtenáře přesvědčili o tom, že neexistuje nic rozumnějšího než nominalistická koncepce historie.<sup>8</sup>

### PROBLÉM HISTORICKÉHO POPISU

Nominalistická koncepce dovoluje vzít v úvahu iluzi obohacení minulosti, pocit, že minulost zpětně přijala smysl budoucnosti, že budoucnost triumfu křesťanství modifikuje smysl Kristova života, nebo že mistrovská díla vyrůstají s lidstvem, tak jako nápis vyrytý do kůry roste spolu se stromem. V knize *Mýšlení a pohyb* studuje Bergson toto zdánlivé působení budoucnosti na minulost; ohledně preromantismu napsal: „Bez Rousseaua, Chateaubrianda, Vignyho nebo Victora Hugo by nejen nebyl nikdy rozpoznán romantismus starých klasiků, ale také by nikdy skutečně neexistoval, neboť tento romantismus klasiků byl vytvořen až výřezem jistého aspektu v jejich díle, a tento výřez ve své jedinečné podobě neexistoval v klasické literatuře před objevením romantismu, stejně jako v míjejícím mračnu neexistuje zábavná kresba, kterou v něm postřehne umělec, když beztvarou hmotu pořádá podle své fantazie.“<sup>9</sup> Nebere se tu však konceptuální rozčlenění jako substanciální forma? Témata, jimiž bychom mohli kvalifikovat dobu preromantismu, již existovala nepojmenovaná v klasicismu; nemohla tam být uvedena až poté, protože ani sám bůh nemůže zařídit, aby se to, co se nestalo, nějak stalo; budoucnost přinesla možnost připojit tato témata k romantismu, když už romantismus existoval, nemohla je však stvořit. Fakt nevytvoříme tím, že jej odkryjeme.

Romantismus nevytvoril ve své době zpětně preromantismus; to mohl učinit jen nějaký literární historik v době, v níž žil. Čas tedy nehráje v bergsonovském paradoxu žádnou roli, přestože to tak vypadá; má význam jen pro samotné obohacení předmětu, ovšem v opačném smyslu, když se ve 20. století pokoušejí historikové popsat romantismus jako postklasicismus. Skutečný problém, který tento paradox otevírá, je problém historického členění, konstituování události takové, jaká bude. Z romantismu či z klasicismu můžeme popsat bezpočet věcí, můžeme klasicismus popsat jako preromantismus, můžeme jej dokonce rozsekat na tisíce jiných záplettek, jež budou všechny přijatelné. Protože nikdy nepopisujeme absolutně; každý popis implikuje volbu, nejčastěji nevědomou, rysů, které budou vyhlášeny za podstatné.

„Fakt“, jímž je první světová válka, může být popsán či spíš konstituován tisíci různými způsoby, jež jdou od kroniky diplomatických a vojenských událostí přes analýzu politických, sociálních, mentálních, ekonomických a strategických podmínek, které tyto události implikují, až k „hloubkové“ analýze „sociologie“ tohoto konfliktu, kde se jméno Verdun objeví stěží, leda ve smyslu příkladu. Tento dva extrémní způsoby zjevně neodpovídají stejnemu zájmu, nespočívají na stejné volbě podstatných rysů, nejsou adresovány stejnemu publiku. Nesmíme proto nikdy zapomínat, když začínáme psát, na to, že kronika událostí není jediným způsobem psaní historie, a že dokonce ani není nevyhnutelnou součástí každého psaní; že je daleko spíš rozhodnutím z lenosti. Historik není při psaní omezen na vypracování defilé posvěcených epizod, Marny a Verdunu. Měl by si uvědomit, že okolo „faktu“ (tak jak se nám nabízí v dobových dokumentech, v kolektivní paměti a v akademické tradici) existují tisíce jiných možných strukturací a že „fakt“ je přichystán pružně změnit rovinu popisu, naskytne-li se k tomu příležitost. Příležitost, to znamená vnitřní koherence: všechny deskriptivní postoje jsou dobré; když už si jeden z nich zvolíme, je důležité se jej držet. V knize zasvěcené válce roku 1914 a jedině v ní se musí nacházet příběh a převyprávění bitvy u Verdunu; v rámci všeobecné historie nemůže být válka roku 1914 reprezentována jinak než svými globálními, „sociologickými“ rysy.

### OBTÍŽNOST KOHERENTNÍ SYNTÉZY

Vnitřní koherence a čilstot v přesouvání deskriptivních rovin „faktů“ jsou věci krásné, obtížné a vzácné; historická kniha bývá nejčastěji sestavena z juxtapozic popisů, které se nacházejí na různých rovinách. Jedno dílo o římských dějinách například předkládá vojenské události narativním způsobem; předpokládá se, že rysy, které stavějí antickou strategii do protikladu ke strategii moderní (o tom viz Armand du Picq) a fatální souvislosti římského imperi-

alismu, tu budou zahrnuty do detailu ve své manifestaci; politická historie zde bude vypsána, někdy den po dni, někdy zpovzdálí; předvedení literárního života předpokládá, že projev literatury je vždy a všude týž a spokojuje se s výčtem děl a autorů; společenský život bude naopak pozorován na mnohem vyšší úrovni. Zdá se zkrátka, že historik se obrací někdy k specialistovi, pro něhož jsou atmosféra Říma či neudálostní data důvěrně známé a připadají mu téměř tak blízké, jako případaly Římanům (kteří v nich byli ponořeni a u nichž mohly vzbudit zájem pouze naprosté novinky); někdy se obrací k nevzdělanému a inteligentnímu čtenáři, kterého je třeba všechno naučit, počínaje pochopitelně všudypřítomnými neudálostními daty; takový čtenář bude chtít, aby mu byly odkryty ty znaky, které rozlišují římskou civilizaci od civilizace současné a od jiných velkých civilizací, rozprostřených v rámci univerzálních dějin, nebo které ji s nimi srovnávají; těžko bude snášet, když mu budou předloženy bez ladu a skladu v jednom svazku stránky „sociologie“ a stránky chronologie.

Uspokojit čtenáře takto náročného ve věci koherence by byl úkol vskutku herkulovský; k tomu by bylo třeba Maxe Webera a možná dokonce několikrát. Bylo by třeba říci, co odlišuje Řím od jiných civilizací viděných ve stejném měřítku, například analyzovat, čím se liší římské náboženství od jiných náboženství; tato analýza evidentně předpokládá srovnávací typologii projevů náboženství. Totéž by bylo třeba vypracovat pro oblast správy, za cenu syntetického a komparativního pohledu na fenomén administrativy v dějinách. Římská společnost jako taková by musela být umístěna do prostoru srovnávacího studia předindustriálních civilizací a toto srovnání by nás donutilo uvědomit si, v případě Říma, tisíce jedinečností, jež pro nás zůstávaly až dosud implicitní a skryté v „tom, co se rozumí samo sebou“. Po proměně všech těchto krásných věcí by nám náš náročný čtenář dovolil vzít zavděk detailem válek mezi Césarem a Pompeiem. Úkolem tedy je rozechvět strachy i ty nejneohroženější čtenáře, spíš než psát obecnou historii, neboť nejde o to resumovat „fakty“, nýbrž o to jinak je konstituovat a zůstat koherentní v rámci zvolené úrovně. Proto je třeba, aby nezůstal neprozkomounán žádný zbytek událostních dat a aby tato data nepříslušela měřítku pouhé kroniky či mono-

grafie. Zkrátka a dobré to, co se od dob Fustela de Coulanges nazývá historická „syntéza“, není nic jiného než snaha o konstituování faktu na rovině popisu, která není nutně totožná s rovinou dokumentu. Přechod od monografie k obecné historii nespočívá v tom, že obecná historie si podrží pouze významné rysy monografí, neboť když přejdeme od jednoho k druhému, nebudou již významné rysy tím, čím byly předtím; to, co vytvořilo v rámci římských dějin propast mezi republikánským náboženstvím a náboženstvím císařství, není totéž jako to, co tvoří rozdíl mezi náboženstvím římským a jinými náboženstvími. Napsat obecnou historii by nakonec bylo podnikem tak obtížným, až nám dnes připadá, že by nebyl úspěšný v případě žádné civilizace; to jen znamená, že taková doba ještě nenastala. Až se pro nás jednou díky nějakému budoucímu Weberovi stanou velké diferenciální rysy univerzální historie běžnou topikou, nastane mnohem vhodnejší okamžik o tom znova promluvit.

Prozatím lze z historického nominalismu vytěžit tři užitečné konsekvence. Zaprvé, každá historie je jistým způsobem srovnávací historie. Neboť rysy, zachované jakožto význačné, ve vztahu k nimž se popisuje individuální fakt, jsou univerzální; odtud plyne, že pokud shledáme v římském náboženství jako významnou a zajímavou existenci sekt, stejně tak je třeba říci, zda tento rys zahrnuje či nezahrnuje jakékoli jiné náboženství; a naopak, konstatovat, že nějaké jiné náboženství obsahuje nějakou teologii, nás nutí si uvědomit, že římské náboženství nic takého neobsahuje, a užasnotu nad tím, že je takové, jaké je. Dále, každý „fakt“ je obklopen implicitním okrajem neudálostního, a právě tento okraj dává prostor konstituovat fakt jinak, než se to tradičně dělá. Konečně, protože „fakt“ je tím, čím má být, jen tehdy, má-li požadovanou pružnost, je disciplínou, k níž by historie mohla být přirovnávána, literární kritika; neboť je známo, že to, co říkají o Racinovi literární příručky, je to nejmenší možné, co lze o tomto autorovi říci; každý ze stovky kritiků, kteří napsali sto knih o Racinovi, napsal svou knihu zcela jinak, pravdivěji a subtilněji než ostatní; jen málo nadaní kritikové přitom setrvávají u školské vulgáty, u „faktů“.

## Poznámky

- 1 Srov. J. Vialatoux, citovaný v knize J. Hourse *Valeur de l'histoire*, PUF, 1963, s. 69, srovnávající logiku vyprávění s logikou historie.
- 2 F. A. von Hayek, *Scientisme et Sciences sociales*, fr. překlad Barre, Plon 1953, s. 57–60 a 80; srov. K. Popper, *Bida historismu*, ISE, Praha 1994 s. 63–65 a pozn. 34. Přeložila Jana Odehnalová.
- 3 O problematice rozdělení pozemského povrchu na geografické regiony viz pronikavý článek H. Schmitthennera, „Zum Problem der allgemeinen Geographie“, v *Geographia Helvetica* 6, 1951, zejména strany 126 a 129 (článek byl přetiskněn ve sborníku redigovaném W. Storkebaumem, *Zum Gegenstand und zur Methode der Geographie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967, v ediční řadě *Wege der Forschung*, sv. LVIII, zde stránky 195 a 199–200): „Rozčlenění, prováděná na základě různých geografických kategorií, se kříží tím nejrozmanitějším způsobem.“ Představa o existenci přirozených regionů je iluzei naivního vnímání, fixovaného toponomastikou. Konceptuální vypracování geografie takové rozčlenění rozbíjí různými způsoby podle zvolených kritérií a v žádném případě nevede k nalezení regionů, jež by byly tentokrát založeny vědecky a z nichž by každý tvořil organický celek, v němž by se kritéria překrývala (díky jakému zázraku by se skutečně překrývala?); snaha nalézt „pravé“ regiony je „snahou o kvadraturu kruhu“. – Tento Schmitthenerův článek je mimo jiné vynikajícím úvodem do epistemologie geografie, která je stejně zajímavá jako epistemologie historie. Není nic zajímavějšího než následující skutečnost: ačkoliv mezi geografií a historií existuje přísný paralelismus, epistemologie historie je považována za noblesní, patetickou a filozofickou záležitost, zatímco epistemologie geografie má nepochybně jen málo čtenářů. Přesto jsou problémy obou těchto disciplín v zásadě totožné (rozklad „faktu“, kauzalita a interakce, svoboda, vztahy k explikativním a intervenujícím vědám, jako jsou geologie a ekonomie, praktický aspekt – politika či hospodářství daného teritoria, problémy pojmu, typu a srovnávací metody, „sublunární“ aspekt); rozdíl v popularitě historie a geografie je měřítkem dopadu romantismu na naše vidění historie: historickou epistemologii činí „vznešenou“ romantická idea, podle níž měla být historie tribunálem světa (nebo, chcete-li, to, že už nevěříme na teorii klimatu, podle níž geografie určovala svobodu člověka a měla stejnou hodnotu lecké z relativismu, kterou dnes propůjčujeme právě historii; v této lekci pokračuje etnografie). Rozhodně je třeba historii zbavit její romantické aureoly. – „Toynbee geografie“ skutečně existoval, byl jím geograf Carl Ritter, jehož východiskem bylo Herderovo učení (srov. francouzskou geografickou školu, sníci ve stínu Micheletova *Obrazu*

Francie) a podle nějž byly přirozené regiony skutečné individuality, stvořené Bohem, jenž je věnoval člověku a pověřil jej úkolem učinit je obyvatelnými ve shodě s určením, které jim Stvořitel přisoudil. Ritter zanechal mimo jiné i pozitivní dílo, jehož význam a originalitu geografé dodnes vyzdvihuji.

<sup>4</sup> H. Bolkenstein, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*, 1939.

<sup>5</sup> A. Wolfspurger, *Les Biens collectifs*, PUF, 1969.

<sup>6</sup> A. Toynbee v *L'Histoire et ses interprétations*, s. 132.

<sup>7</sup> Podobně geografové, kteří si nejjasněji uvědomovali metodologii své vědy, uznali subjektivní povahu pojmu region (který hraje v geografii roli, jež naprosto přesně odpovídá roli zápletky v historii) a vystoupili proti „Toynbeemu geografie“ Ritterovi, jenž věřil v realitu regionů na Zemi. Kromě zásadního článku Schmittnerova, citovaného v poznámce číslo 3, viz též poznámky H. Bobeka a H. Carola, publikované v již citovaném sborníku Storkebaumově, s. 293, 305 a 479. Pro rozčlenění prostorového kontinua na regiony mohou geografové zvolit některé z bezpočtu hledisek a tyto regiony nemají objektivní hranice a existenci. Pokud bychom se pokusili jako Ritter nalézt „pravé“ rozdělení na regiony, uvízli bychom v nefesitelném problému aggregace hledisek a v metafyzice organické individuality nebo ve fiziognomii krajiny (idea izometrického zobrazení tu má nasládlou formu těchto pověr). V praxi se aggregace hledisek realizuje konfuzí, bud tak, že se během exponé pokoutně přeskakuje z jednoho hlediska na druhé, nebo tak, že se kontinuum rozčlení v závislosti na jednom, libovolně či naivně zvoleném hledisku (jež se inspiruje toponomastikou nebo administrativní geografií). V geografii i v historii přináší idea subjektivity, to znamená svobody a rovnosti hledisek, definitivní vyjasnění a představuje umíráček historismu. Nevyplývá z ní naopak (a Marrou proti této zmátečnosti silně protestoval), že to, co se během času odehrálo, je subjektivní; stejně tak není nic objektivnějšího než zemský povrch, předmět geografie. Geografie a historie jsou nominalismy: z toho plyne nemožnost historie à la Toynbee a geografie à la Ritter, pro něž regiony či civilizace reálně existují a nejsou otázkou hlediska.

<sup>8</sup> H. I. Marrou, *De la connaissance historique*, Seuil, 1954, s. 63n, 222n.  
– Nedávno vydaná kniha H.-W. Hedingera, *Sujektivität und Geschichtsswissenschaft, Grundzüge einer Historik*, Duncker und Humblot, 1970, 691 stran, přináší jen málo užitku.

<sup>9</sup> H. Bergson, *Myslení a pohyb*, Mladá fronta, Praha 2003, s. 24–25.  
Tuto pasáž přeložil Josef Hrdlička; překlad mírně upraven. (Pozn. překl.)

## Kapitola čtvrtá

### ČIROU ZVĚDAVOSTÍ VSTŘÍC ZVLÁŠTNÍMU

Rozumíme-li pod pojmem humanismus zájem o pravdu dějin, jak ji chápou díla krásné literatury, a zájem o to, jak tato díla ukažují dobro, pak tedy historie určitě humanismem není, neboť se neobtěžuje s transcendentáliemi; není jím ani tehdy, když humanismus chápeme jako přesvědčení, že historie by pro nás měla mít nějakou zvláštní hodnotu, protože nám vypráví o lidech, tedy o nás samých. Říkáme-li toto, nemáme v úmyslu nařizovat, že historie nesmí být humanismem, ani nechceme nikomu zakazovat, aby v ní nacházel potěšení (ačkoli potěšení z historie je dosti omezené, pokud ji čteme tak, že v ní hledáme kromě potěšení ještě něco jiného); pouze se domníváme, že podíváme-li se na to, co dělají historikové, zjištujeme, že historie není o nic víc humanismem než přírodní vědy či metafyzika. Takže, proč se zajímat o historii a proč ji psát? Nebo spíš (neboť zájem, jež v ní každý nalézá, je jeho osobní věc: pitoreskní vkus, patriotismus...) jaký druh zajímavosti vede k tomu, že nás historický žánr přirozeně uspokojuje? Jaká je jeho finalita?

#### SLOVO HISTORIKA: „TO JE ZAJÍMAVÉ“

Jeden můj známý archeolog, zapálený pro svůj obor a schopný historik, vás polituje, budete-li mu chtít blahopřát k tomu, že při kopání v zemi nalezl sochu, která není tak špatná; odmítá prová-

dět výzkumy na proslulých místech a tvrdí, že kopání na smetišti je obvykle mnohem poučnejší; nepřeje si nikdy najít Milónskou Venuši, neboť, jak říká, ta by nás nepoučila o ničem novém a umění je „mimopracovní“ záliba. Jiní archeologové dokážou smířit řemeslo s estetikou, avšak spíš v rámci personální unie dvou království než sjednocením podstaty. Můj známý archeolog, ne-přítel krásy, upřednostňuje přídavné jméno, které je klíčovým terminem historikova diskurzu: „To je zajímavé.“ Nepopisují se jím pokladnice, korunovační klenoty; na Akropoli by to slovo bylo směšné, na bojišti nějaké bitvy dvou světových válek nemístné; dějiny každého národa jsou v jeho vlastních očích svaté a nesmí se říkat: „dějiny Francie jsou zajímavé“ stejným tónem, jakým se vychvaluje přitažlivost mayských památek či etnografie Nuerů. Z toho plyne, že Mayové či Nuerové mají své historiky a etnografy. Existuje populární historie, která má svůj posvěcený repertoár: velké postavy, slavné epizody; tato historie je všude kolem nás, na tabulkách s názvy ulic, na podstavcích soch, ve vitrínách knihoven, v kolektivní paměti a ve školních osnovách: to je „sociologická“ dimenze historického žánru. Ovšem historie historiků a jejich čtenářů zpívá tento nálep v jiné tónině, když jej převezme; navíc je na míle vzdálena tomu omezit se jen na tento nálep. Dlouho existovala privilegovaná historie: trochu Řecka podle Plutarcha, především Řím (více Republiky než císařství a mnohem více než pozdního císařství), pár epizod ze středověku, moderní doba; dopravdy vzdělaní lidé se však vždy zajímali o celou minulost. Tak jak byly odkrývány staré a vzdálené civilizace, vstupovaly středověk, Sumerové, Čína, „přírodní národy“ stále snadněji do okruhu našeho zájmu, a jestliže Římané už veřejnost trochu nudili, pak proto, že z nich byl utvořen „lid hodnot“, místo aby se zdůraznila jejich exotičnost. Neboť faktum je, že se zajímáme o všechno a už nechápeme, jak mohl před téměř šedesáti lety<sup>1a</sup> zakládat Max Weber zájem, který nás poutá k dějinám, na proslulém „vztahu k hodnotám“.

#### WEBER: HISTORIE BY BYLA VZTAHEM K HODNOTÁM

Tento výraz, který se stává tím tajemnější, čím více se vzdalujeme velké epoše německého historismu, chce zcela jednoduše říci, že to, co odlišuje události, jež považujeme za hodně označení historické, od ostatních událostí, by měla být hodnota, kterou jim přisuzujeme: máme za to, že válka mezi evropskými národy je historie a „potyčka mezi kaferskými kmeny“ nebo mezi rudochy není.<sup>1</sup> Nezajímáme se o vše, co se stalo, ale věnujeme se tradičně jen některým národům, některým kategoriím událostí či některým problémům (zcela nezávisle na kladných či záporných hodnotových soudech, jež bychom mohli na těmito národy či událostmi vynášet); náš výběr konstituuje historii v rámci jejích hranic. Tento výběr se mění národ od národu, stolení od století; vezměme si dějiny hudby: „Centrální problém této disciplíny z *hlediska zvědavosti moderního Evropana* (a zde máme vztah k hodnotám!) spočívá bezpochyby v následující otázce: Proč se harmonická hudba, vycházející téměř všude z lidové polyfonie, rozvinula jedině v Evropě?“; kurziva, závorky a vykříčník jsou Weberovy vlastní.<sup>2</sup>

Weber zde předjímá zvědavost onoho Evropana a směšuje sociologii dějin s jejich účelností. Nezdá se, že by vysokoškolský odborník na řecké dějiny tvrdil, že jeho disciplína má jinou podstatu než práce jeho kolegy, který studuje Indiány; kdyby byla zítra publikována kniha nazvaná „Dějiny Irokézské říše“ (pokud se pamatuji, taková říše skutečně existovala), nikdo by nemohl poprít, že tu je taková kniha a že je to kniha historická. A naopak, stačí otevřít řeckou historii, a Atény přestanou být „vznešeným místem minulosti“, o němž jsme před okamžikem snili, a zjistíme, že není rozdíl mezi Irokézkou ligou a Aténským spolkem, a jejich historie není o nic víc či méně klamná než zbývající univerzální historie. Ani Weber pravděpodobně neviděl věci jinak, jak ale potom mohl trvat na jiném rozlišení, které stanovil mezi „smyslem bytí“ a „smyslem poznání“? Historie Atén by nás měla zajímat sama o sobě, zatímco historie Irokézů by byla jen materiálem pro poznávání problémů, k nimž se vztahujeme skrze hodnoty, například problému imperialismu nebo problému po-

čátků společnosti.<sup>3</sup> To je pěkný dogmatismus: rozhlédneme-li se okolo, zjistíme, že někteří nakládají s Irokézi jako se sociologickým materiélem, a jiní nakládají stejně s Atéňany (například Raymond Aron ve studii o věčné válce takto pojednává o Thukydidovi) a další studují Irokéze prostě z lásky k Irokézům a Atéňany z lásky k Atéňanům. Silně pochybujeme, že by Weberovo myšlení bylo subtilnější než tyto námitky; napsal také zhruba toto: „Skutečnost, že Fridrich Vilém IV. odmítl císařskou korunu, představuje historickou událost, zatímco je lhostejné, kdo byli krejčí, kteří mu šili uniformu. Odpovíte, že je to lhostejné pro politické dějiny, nikoli však pro dějiny módy či krejčovského povolání; jistě, ovšem i z tohoto hlediska by krejčí byli osobně důležití jen tehdy, když by změnili směr vývoje módy nebo povolání krejčího: i tak by jejich biografie byla jen jedním z prostředků poznání dějin módy či jejich profese. Tak se stane, že popsaný střep nám umožní poznat krále nebo říši: proto se však střep nestane událostí.“<sup>4</sup> Námitka má svou váhu a odpověď, o kterou se pokusíme, bude dlouhá.

Především, rozlišení faktu-hodnoty a faktu-dokumentu závisí na úhlu pohledu, na zvolené zápletce, a neurčuje volbu této zápletky a rozlišení mezi tím, co je historické a co nikoli; dále, existuje tu jistý zmatek mezi zápletkou jako takovou a jejími postavami a figuranty (řekněme: mezi historií a biografií); dochází také k určitému směšování události a dokumentu. Ať už je to střep či životopis krejčího, pramenem či dokumentem se nazývá také a především událost, velká či malá: dokument bychom mohli definovat jako každou událost, po níž zůstala až do naší doby materiální stopa;<sup>5</sup> bible je událost v historii Izraele a zároveň její pramen. Je dokumentem politických dějin a událostí dějin náboženství; popsaná střepina, nalezená v lomu na Sinaji, která odhaluje jméno nějakého faraona, je dokumentem pro historii dynastií; je to rovněž jedna z mnoha drobných událostí, jež dohromady tvoří historii slavnostního užívání písma, zvyku zanechávat potomkům monumenty, ať epigrafické či jiné. To znamená, že tato střepina je na tom jako kterákoli jiná událost: v zápletce, v níž je událostí, může získat jednu z hlavních rolí, nebo může být pouhým komparzem; jenomže navzdory tomu, co řekl Weber, neexistuje žádný podstatný roz-

díl mezi velkými rolemi a komparzem; oddělují je pouze jemné nuance, od jedných k druhým je možné nepozorované přecházet a nakonec se zdá, že sám Fridrich Vilém IV. byl v podstatě pouhým komparzistou. Dějiny selského stavu za Ludvíka XIV. jsou dějinami sedláků, život každého z nich je životem figuranta a dokumentem ve vlastním slova smyslu by byla například *Livre de raison*<sup>5a</sup> takového sedláka. Avšak je-li tu v případě selského stavu každý sedlák jen do počtu, stačí přejít k historii velké buržoazie, protože historik tímto jménem označuje buržoazní dynastie a vyměňuje statistiku za prosopografii. Dostáváme se k Ludvíku XIV.: zde máme člověka-hodnotu, hrdinu politické zápletky, historii ztělesněnou v člověku. Ale ne, je to jen komparzista, jediný na scéně, ale přece pouhý komparzista; historik o něm mluví jako o hlavě státu, a nikoli jako o platonickém milenci paní La Valliere či o Purgonově pacientovi; není člověkem, nýbrž rolí, rolí monarchy, která je už z definice určena jen pouhém komparzistovi; naopak jako Purgonův pacient patří do dějin medicíny a „důvodem k poznání“ je tu Dangeauův deník a dokumenty, vztahující se ke zdravotnímu stavu krále. Pokud bychom si za zápletku vybrali vývoj módy, na tomto vývoji se podílejí jak krejčí, kteří módu proměňují, tak ti, kteří ji udržují ve starých kolejích. Význam události v její sérii rozhoduje o počtu liníí, které jí historik přisoudí, ale nerozhoduje o výběru série; Ludvík XIV. má hlavní roli proto, že jsme si vybrali politickou zápletku; nevybrali jsme si tuto zápletku nutně proto, abychom připojili další biografií k hagiografii Ludvíka XIV.

#### PODSTATA PROBLÉMU: WEBER A NIETZSCHE

Poprvadě řečeno, až dosud jsme, zcela záměrně, Weberovu teorii poněkud zveličovali, když jsme sledovali, zda se shoduje s reálnými činnostmi historika; stejně je tomu v případě souladu s faktý, kterým se nějaká teorie posuzuje. Ale samotný problém, který se tato teorie snaží vyřešit, není proto ještě vyřízen; totiž pro Webera, který byl ve své podstatě nietzscheovcem, se tento problém

klade v nietzscheovských termínech; když říká, že historie je vztahem k hodnotám, nesní o definovaných hodnotách (jako je například klasický humanismus), v jejichž jménu dáváme přednost řeckým dějinám před dějinami Indiánů: chtěl tím jen říci, že až do jeho doby se žádná koncepce dějin ve skutečnosti nezajímala o vše minulé, že každá vypracovala jisté třídění, a právě tuto selekci nazývá Weber hodnocením. Nedáváme přednost Atéňanům před Indiány ve jménu určitých konstituovaných hodnot; právě to, že jim dáváme přednost, z nich vytváří hodnoty; tragicke gesto neospravedlnitelného výběru by zakládalo každou možnou představu historie. Weber tedy povýšil stav historiografie, jenž se začínal ukazovat jako příliš provizorní, na tragédií; metamorfóza historického žánru v totální historii (která se díky kuriózní souhře náhod zjevně odehrála přesně po té generaci, k níž nálezel Weber) to musela jasně ukázat. Jinými slovy, tato koncepce historického vědomí s sebou nese odmítnutí chápání historii jako činnost odpovídající normě pravdy: pro historika by bylo nemožné dovolávat se tribunálu rozumu, neboť sám tento tribunál by mohl být ustaven pouze neospravedlnitelným dekretem. Takové jsou alespoň ideje vyplývající ze stránek Maxe Webera, jež nejsou zcela jasné.

Potíž je v tom, že vyženeme-li normu pravdy dveřmi, vrátí se oknem; sám Weber se nemohl vyhnout zákonodárné činnosti ve věci historiografie: po konstatování, že představa o minulosti je hodnocením, klade toto hodnocení jako normu. Autoři příručky všeobecné historie se rozhodli přisuzovat stejný význam africké a americké historii jako dějinám Starého světa (což by dnes byla naprostě banální záležitost); místo aby se sklonil před tímto hodnotícím gestem, kritizuje Weber příručku ve jménu toho, čím má být historie: „Idea určité politicko-sociální spravedlnosti v dějinách, jež by chtěla – konečně! konečně! – přiznat indiánským a kaferským kmenům, až dosud tak potupně opovrhovaným, místo přinejmenším tak významné jako Atéňanům, je prostě zcela naivní.“ Tragédie se degraduje na akademismus; poté co ukázal, že nás nic neopravňuje upřednostňovat jednu volbu před druhou, dospívá Weber k závěru, že je třeba držet se etablovaného pořádku. Přechod od tragickeho radikalismu ke konformismu se

nedatuje až od Webera; nemýlím-li se, byl prvním, kdo jej praktikoval, bůh Krišna: v *Bhagavadgítě* učí prince Arjunu, jenž se chystá vést válku, že život a smrt jsou totéž, a nelze tudíž než konat svou povinnost a svést bitvu (namísto možnosti nevést bitvu nebo hledat *via media*, k níž vede obezřetnost). Je tedy zřejmé, jak u Webera zajišťuje nietzscheanismus spojení mezi jeho epistemologickým myšlením a jeho politickými postoji před první světovou válkou a v jejím průběhu, které často u takto rozumného historika překvapovaly: nacionalismus směřující k pangermanismu, *Machtpolitik* povýšená na normu.

Nepřísluší nám zde zkoumat, zda Nietzsche představuje konec západní filozofie nebo je jen prvním z jejích odpůrců. Přinejmenším u našeho problému však můžeme učinit krok kupředu: hodnocení podle Webera nemá nic společného s hodnotami konstituovanými v dané epoše, což postačuje k eliminaci rozšířeného přesvědčení, že naše pojetí minulosti by bylo projekcí přítomnosti, překladem našich hodnot a našich otázek: velká nietzscheovská tragika nemá přece nic společného s existenciálním patosem. Hodnocení vytyčuje hranici historie, neorganizuje však její vnitřek jako divadlo pro psychodramata; v rámci svých mezí je historie sama svou vlastní hodnotou. Neboť realismus (ten vždy) chce, abychom uznali, že vědecký ideál existuje *de facto* mezi našimi pohnutkami, stejně jako ideál umělecký či ideál práva,<sup>7</sup> a že tento ideál řídí vědeckou činnost; tato činnost je vzhledem k němu vždy více či méně nedokonalá, avšak bez něj by se stala nepochopitelnou. Pravdou je, že v každé době lidé uznávali, že věda, právo, umění, morálka atd. jsou originální činnosti, jež mají svá vlastní pravidla hry a mají být posuzovány podle těchto pravidel; můžeme o těchto pravidlech diskutovat, zpochybňovat jejich používání, ale nemůžeme napadat jejich princip, který je jediný. Pro historika je zajímavé nikoli to, co zajímá jeho civilizaci, nýbrž to, co je zajímavé historicky; stejně tak se Středověk (rekněme: určitá středověká prostředí) mohl zcela speciálně zajímat o některá podivná zvířata a exotické živočichy: středověcí zoologové se zabývali nebo se museli zabývat tím, co je zoologicky zajímavé, tedy poznáváním všech živočichů; museli být více či méně konzistentní s ideálem své vědy; platilo, že v každém okamžiku se mezi nimi

mohl jeden zoolog vztýčit, aby se dovolával tohoto ideálu; zoologický ideál se také mohl vyvýjet: tento vývoj však musel být čistě vědecký a oprávněný a musel být konstituován sporem, který vedla věda sama se sebou.

## HISTORICKÝ ZÁJEM

Sociologickou příčinou blízkou zrození a trvání nějaké disciplíny byla v každé době, jak tvrdí Gramsci i Koyré, existence nějaké skupinky specialistů (rekrutované mezi knězi, profesory, techniky, publicisty, parazity, rentiéry, lidmi na okraji a zahalečí), která se považuje za vrchol samotného vědění a která je často sama sobě jediným publikem. Nejinak je tomu i s historickým poznáním. Jako kuriozita pro odborníky se osvobozuje od svých „sociologických“ implikací, od kronik, v nichž jsou zapsána jména králů, nebo od monumentů, jež zachovávají vzpomínku na hrdinské skutky či na národní dramata. Není to proto, že by „naše“ civilizace učinila hodnotící výběr, aby pro nás minulost nebyla jen všední šedí, v níž by žádný fakt nebyl významnější než ostatní; je to proto, že fakty existují pouze v zápletkách a díky zápletkám, v nichž nabývají relativního významu, který jim uděluje lidská logika dramatu.

Povaha zájmu, který je ve vlastním smyslu historický, se odvouze z podstaty historie. Ta vypráví to, co se stalo, z toho prostého důvodu, že se to stalo;<sup>8</sup> ignoruje tak dvě centra zájmu, hodnoty a příklady; není hagiografií ani není poučná a nádherná. Nestací, že Ludvíka XIV., toho velkolepého krále, postihla gangrena, aby se touto chorobou příliš zabývala, nanejvýš zaregistrouje smrt krále, jenž pro historika hrál pouze roli monarchy a jako individuum pro něj nemá žádnou cenu. Nezabývá se ani skvělým činem či pozoruhodnou katastrofou, tedy událostmi, jež mají hodnotu příkladu.

Skutečně můžeme věřit tomu, že vše, co se stalo, je zajímavé? Je důstojné historie vyprávět o tom, že si lidé stříhali nehty, že

loupali jablka či škrtali zápalkami? Ano, úplně stejně jako popisoval, jak Seleukové definitivně dobyli jižní Sýrii nad Lágovci v roce 198. Neboť, což je kuriózní, při loupání ovoce či zeleniny přistupuje polovina lidstva s nožem k nehybně drženému ovoci a považuje tento postup za přirozený, zatímco druhá polovina, žijící na pacifických ostrovech, otáčí ovocem nad pevně drženým nožem a tvrdí, že to je jediný racionální způsob loupání; při škrtání zápalkami dělají lidé na Západě buď pohyb zepředu dozadu, nebo naopak ze zadu dopředu, podle čehož se rozlišují na mužské a ženské pohlaví. To nepřestává inspirovat k rozmanitým úvahám o technikách, o dialektice přírody a kultury, o mužských a ženských „rolích“, o imitaci, o rozšíření určitých technik a o jejich genezi. Odkdy se používají zápalky? Jaké jiné gesto z oblasti technik, jež se samo o sobě odlišovalo podle pohlaví, sloužilo za model předtím, než se začalo se škrtáním? Zde se nepochybňě nachází velmi zajímavá zápletka. Pokud jde o důležitost, jakou měla jedna konkrétní zápalka, s níž škrtl Dupont jednoho zářijového rána toho a toho roku, její historický význam je stejný jako její význam v životě samotného Duponta, totiž vezmeme-li si za zápletku výsek minulosti týkající se tohoto života.

Je to doba jednoho či dvou odstavců, myslíme-li archetypálně (neboť myšlení přírodních národů má tu přednost, že je klasifikující, ne-li dokonce strukturální). Historie taková, jaká se píše, může vést ke dvěma archetypům: „tentu čin je hoden toho, aby chom jej zachovali v naší paměti“ a „odlišní lidé mezi námi“. Otevřeme si nejslavnější z indických kronik, *Rajatarangini*; čteme zde o slávě a katastrofě krále Harsa a o tom, jak nezapomenutelná byla za jeho panování sláva dvora; otevřeme Herodota: ten píše své zkoumání, jak sám říká, proto, „aby časem neupadlo v zapomenutí, co lidé vykonali, aby se zachovala sláva velikých a podivuhodných činů, které dokázali jednak Řekové, jednak barbaři“. Avšak Herodotos byl příliš geniální na to, aby se omezil na historii chápanou jako citace lidského rádu, a kniha, kterou ve skutečnosti napsal, vychází z druhého archetypu, „odlišní lidé mezi námi“ v prostoru či v čase a „v Egyptě močí ženy vestoje a muži v dřepu“ (čímž předjímá studium technik těla Marcela Mausse). Je otcem cestovatelského umění, jež nazval etnografii, jménem

platným dodnes (zašel dokonce tak daleko, že si představoval existenci etnografické metody), a neudálostní historie. Je to tak, že historie přestala být vztahem k hodnotám, aby se stala přirozenou historií lidí, dílem čiré zvědavosti.

### SROVNÁNÍ S POČÁTKY ROMÁNU

V tom se historie poněkud podobá románu (nebo historii, která lze), neboť román je stejně tak minulostí, vztahuje se k hodnotám a ve skutečnosti je vyprávěním pro vyprávění. Debutuje, u Řeků stejně jako ve středověku a v moderní době, románově zpracovanou historií, jež hovoří o lidech-hodnotách, tedy o králech či knížatech: *Ninos a Semiramis* či *Velký Kýros*; nemůžeme si přece dovolit vrhnout něčí jméno rovnou na veřejnost, nejde-li o někoho dobrého známého, jako je král nebo význačná osoba; to veřejně činní muži píšou své paměti a nechávají si psát životopisy, ale do biografie běžného jednotlivce se veřejnost nepouští. Být proslulý znamená být někým, jehož skutky a vášně jsou zajímavé z toho prostého důvodu, že jsou jeho; Aristoteles o tom říká, že historie je vyprávění o skutcích a vášních Alkibiadových, neboť ten usekně svému psu ocas proto, aby se o něm mluvilo, či přesněji o tomto useknutém ocasu se mluví jen proto, že to byl Alkibiadův pes. Týdeník *France-Dimanche* vypráví jednou o zajímavých dobrodružstvích, která se přihodila neznámému, jednou o nudných příhodách, jejichž zajímavost spočívá v tom, že se přihodily britské královně Alžbětě nebo Brigitte Bardotové: z poloviny je tento žurnal veden vztahem k hodnotám, z druhé poloviny je souhrnnem *exempel*. To je celý problém historie i románu. Když román přestává mluvit o Kýrovi, aby vyprávěl dobrodružství neznámého, musí se nejprve zabezpečit, což se děje několika způsoby: vyprávěním o cestě, kde muž z lidu vypráví nikoli o svém životě, nýbrž o tom, co viděl; vyznáním, kde poslední z věrných vyznává svůj příběh pro povzbuzení svých bratří, neboť v sobě nese lidský úděl; a konečně zprostředkoványm vyprávěním, kde třetí osoba, což

není nikdo jiný než sám autor, vypráví příběh, jenž se přihodil někomu zcela cizímu nebo který nalezl v nějakých papírech, a který je tu proto, aby byl ručitelem, blízkým čtenářům, toho, že historie je zajímavá a pravdivá („Adolf, anekdota nalezená v listech neznámého“).

Nakonec lze otázku, co je vlastním zájmem historie, formulovat i takto: Proč předstíráme, že čteme *Le Monde*, a stydíme se za to, že nás někdo zahledne s *France-Dimanche*? Díky čemu jsou Brigitte Bardotová či Soraya hodni žít v naší paměti více nebo méně než Pompidou? V případě Pompidou není pochyb: od zrodu historického žánru jsou vůdcové státu a jejich vlastnosti zapisovány v kronikách. Pokud jde o Brigitte Bardotovou, vstoupí do velké historie, přestane-li být ženou-hodnotou a stane se prostým komparzistou ve scénáři soudobých dějin, který bude mít za námět systém hvězd, masová média nebo moderní náboženství spočívající v uctívání celebrit, jež mezi námi rozhlašuje Edgar Morin; bude to potom sociologie a právě z tohoto vážného důvodu mluví *Le Monde* o Brigitte Bardotové v těch výjimečných případech, kdy se o ní mluví všude.

### HISTORIE SE PŘIMYKÁ KE SPECIFICKÉMU

S jistým zdáním rozumnosti lze namítnout, že mezi případem Brigitte Bardotové a Pompidouovým případem existuje určitý rozdíl: Pompidou je historický sám o sobě, zatímco Bardotová slouží jen k ilustraci systému hvězd, tak jako krejčí Fridricha Viléma k ilustraci dějin odívání. Zde se dostáváme k jádru problému a v něm odhalíme podstatu historického žánru. Historie se zajímá o individualizované události, z nichž žádnou nepoužije opakování, ale nezajímá ji jejich individualita jako taková: snaží se jim porozumět, to znamená najít v nich jistou obecnost či přesněji specifickost; stejně tak je to i s přírodní historií: její zvědavost je nevyčerpatelná, na všech druzích jí záleží a žádný není nadbytečný, ale nemá v úmyslu nechat rozehrát jejich singularitu, jak to

činí drahocenné středověké bestiáře, kde čteme popisy zvířat vznešených, krásných, podivných či krutých. Uvidíme, že historie, místo aby byla vztahováním se k hodnotám, začíná všeobecným zrušením hodnot: Brigitte Bardotová a Pompidou již nejsou obecně známými, obdivovanými či žádanými osobnostmi, nýbrž jsou reprezentanty své kategorie; první představuje hvězdu, druhý spadá současně do druhu profesorů, kteří se pustili do politiky, a do druhu hlav států. Jde tu o přechod od individuální jedinečnosti ke specifickosti, to jest k jednotlivci v jeho srozumitelnosti (právě proto „specifické“ znamená zároveň „obecné“ i „jedinečné“). To je principem historie: usiluje o to vyprávět o minulých civilizacích, nikoli uchovávat vzpomínky jednotlivců; není ohromným souhrnem biografií. Životy všech krejčí z dob Fridricha Viléma jsou si velice podobné a historie je vypráví souhrnně, protože nemá žádný důvod nadchnout se zvlášť pro jednoho z nich; nezabývá se jednotlivci, nýbrž tím, co je na nich specifické, z téhož důvodu, jak jsme již viděli, totiž protože o individuální jedinečnosti, jež by mohla sloužit jen jako nevyslovená opora hodnocení („vždyť to byl on, vždyť jsem to byl já“), nemá historie co říci. Ať už má jedinec v historii hlavní roli nebo je pouze jedním z milionů komparzistů, pro historii má význam jen díky své specifickosti.

Weberovský výklad o královských krejčích a o vztahu k hodnotám před námi skrývá skutečný smysl otázky, jímž je rozlišení mezi jedinečným a specifickým. Je to vrozené rozlišení, které provádíme všude v každodenním životě (lidé lhostejně existují jen jako představitelé svých vlastních druhů); právě díky němu neměl nás puristický archeolog zájem hledat Milónskou Venuši; nepopíral její krásu, jen namítal, že by se o ní příliš mluvilo, ale o ničem by nás nepoučila, neupíral jí hodnotu, ale zajímavost. Věnoval by jí pozornost, kdyby za jedinečností mistrovského díla odhalil její přínos, jímž by se díky stylu, zpracování a kráse samotné uplatnila v dějinách helénského sochařství. Historické je vše, co je specifické; a všechno je ve skutečnosti srozumitelné, kromě jedinečnosti, která způsobuje, že Dupont není Durand a že jednotlivci existují jeden vedle druhého: to je nevyhnutelný fakt, ovšem je-li jednou vysloven, není k němu co dodat. Naopak, je-li jednou sta-

novena jedinečná existence individua, vše, co o něm lze vypovědět, má jistý druh obecnosti.

Pouze fakt, že Durand a Dupont jsou dva různí jedinci, brání tomu, aby se realita redukovala na intelligibilní diskurz, který se o ní vede; všechno ostatní je specifické, a právě proto je všechno historické, jak jsme viděli v druhé kapitole. Vezměme si našeho archeologa při vykopávkách: odkrývá nanejvýš nudný římský dům, obydlí běžného typu, a ptá se, co je v těchto úlomcích zdiva hodno historie. Hledá tedy bud' události v obvyklém smyslu slova – ovšem konstrukce tohoto domu jistě nebyla ve své době žádnou velkou novinkou –, nebo „kolektivní“ zvyky, mravy, zkrátka „sociální“ fakty. Tento dům se podobá milionu ostatních, má šest místností – je to historické? Omítka není udělána úplně jako podle pravítka, je trochu zvlněná, je tu dobré pěticentimetrová odchylka: tolik nahodilých jedinečností pro historii nezajímavých. Jistě, určitý zájem tu existuje, tato ledabylost je specifickou zvláštností dobové techniky běžných staveb; v naší době oslepuje velkosériový produkt spíš svou monotonností a nelítostnou pravidelností. Pět centimetrů oné odchylky je specifických, mají „kolektivní“ smysl a jsou hodné paměti; vše je historické vyjma toho, u čeho jsme ještě nepochopili jeho „proč“. Na konci vykopávek možná nezůstane žádná jedinečnost onoho domu, kterou by nebylo možné zařadit do jejího druhu. Jediným neredučovatelným faktorem zůstane to, že šlo o ten konkrétní dům a ne o nějaký jiný, stojící vedle: historie však tvoří pouze takové jedinečnosti.<sup>9</sup>

## DEFINICE HISTORICKÉHO VĚDOMÍ

Dospěli jsme tak k definici historie. Ve všech dobách historici počítovali, že historie se vztahuje k člověku v rámci skupiny spíš než k individuuu, že tu vždy byla historie společnosti, národů, civilizací, ba dokonce lidstva, toho, co je kolektivní v tom nejvágnějším smyslu slova, že se historie nezabývá jedincem jako takovým, že byl-li život Ludvíka XIV. historií, život neverského sedláka za jeho

vlády jí nebyl nebo byl pouze materiálem pro historii. Dospět k nějaké přesné definici je však obtížné; je historie věda o kolektivních faktech, která se neomezuje na prach faktů individuálních? Je to věda o lidských společnostech? O člověku ve společnosti? Ale který historik, který sociolog je schopen oddělit to, co je individuální, od toho, co je kolektivní, a vlastně vůbec udělit těmto slovům nějaký smysl? Rozlišení mezi tím, co je a co není historické, není ve skutečnosti o nic méně bezprostřední a je poněkud instinktivní. Abychom pochopili, nakolik jsou tyto pokusy o definici historie, jež se stále množí a následně škrtají, aniž by někdy vznikl pocit, že je „poprávu mrtva“, ve skutečnosti approximativní, stačí pokusit se je upřesnit. Věda o jakém druhu společnosti? Celého národa, nebo lidstva? Jedné vesnice? Alespoň nějaké provincie? Skupiny hráčů bridže? Studium toho, co je kolektivní: je takovou věcí hrdinství? A co stríhání nehtů? Argument *sorites* zde nachází své pravé uplatnění, jímž je vyvrátit jako špatně položený každý problém, ve kterém jej lze použít. Otázka se takto ve skutečnosti nikdy neklade; když se ocitneme před singularitou, přicházející k nám z minulosti, a nálež jí porozumíme, dojde v naší hlavě k nějakému propojení, jež spadá do logického (či spíš ontologického) a nikoli sociologického rádu: nenalezli jsme něco kolektivního či sociálního, nýbrž právě něco specifického, něco srozumitelně individuálního. Historie je popis toho, co je specifické, to znamená srozumitelné v lidských událostech.

Jakmile již singularita nemá hodnotu, ztrácí se, protože je nesrozumitelná. Mezi devadesáti tisíci epitafy slavných neznámých, jež obsahuje *Corpus des inscriptions latines*, nacházíme jeden věnovaný Publiciovi Ěrotovi, jenž se narodil, zemřel a mezitím se oženil s jednou ze svých propuštěných otrokyní; klid jeho ostatkům a nechť znova upadne v nicotu zapomnění: nejsme romanopisci a naším posláním není sklánět se nad Dupontem pro lásku k Dupontovi a proto, abychom čtenáře Dupontem upoutali. Pouze se ukazuje, že bez velké námahy můžeme pochopit, proč se Publicius oženil s jednou ze svých propuštěných; sám bývalý obecní otrok (dnes bychom řekli municipální zaměstnanec), jak naznačuje jeho jméno, se oženil v rámci svého prostředí; jeho propuštěnky ně musela být dlouhou dobu jeho konkubínou a on ji osvobodil

jen proto, aby konečně získal důstojnou družku. Mohly jej k tomuto činu vést pochopitelně ty nejosobnější pohnutky: možná byla dámou jeho srdce po celý život, nebo to byla nejproslulejší místní krasavice... Žádná z těchto pohnutek by nebyla jedinečná, všechny jsou již zapsány v sociálních, sexuálních a manželských dějinách Říma: je tu jen jediný fakt, pro nás lhostejný – ale zásadní pro jeho okolí –, totiž že Publicius byl sám sebou a nikým jiným. Místo aby se nás pravdivý román koncentroval na zajímavou osobnost tohoto římského Duponta, rozvíjí se v řadě anonymních zápletek: otroctví, konkubinát, sňatek mezi příslušníky různých společenských skupin, sexuální motivace při volbě partnerky; v nich se nachází celý Publicius, ale rozkouskovaný: ztratila se pouze jeho jedinečnost, k níž prostě nebylo co říci. Historické události tak nikdy nesplývají s cogitem jednotlivce, a právě proto je historie poznávána ze stop, jak jsme již viděli v první kapitole. Je třeba pouze dodat, že při rozkouskování Publicia rozbjížime univerzální pravdy (člověk je pohlavně rozlišený jedinec, nebo je modré), neboť událost je diferencia.

Historií je to, co není ani univerzální, ani jedinečné. Aby to nebylo univerzální, musí existovat diferencia; aby to nebylo jedinečné, musí existovat specifické,<sup>10</sup> něco, co je pochopitelné, co odkazuje k zápletce. Historik je přírodovědec událostí; chce poznávat pro poznání samo; a věda o singularitě neexistuje. Vědět jen, že existovala jedinečná bytost jménem Georges Pompidou, to není historie, neboť nelze říci, dle Aristotelových slov, „co vykonal a co se mu přihodilo“, a pokud to je možné vypovědět, pak tím už postupujeme na rovinu specifického.

## HISTORIE ČLOVĚKA A HISTORIE PŘÍRODY

Můžeme-li takto definovat historii jako poznávání specifického, potom se stane mnohem snadnějším porovnání této historie – nazval bych ji historie lidských faktů – a historie faktů fyzikálních, například historie Země nebo sluneční soustavy. Snadno se

řekne, že tyto dva druhy historie spolu nemají nic společného; na historii přírody, tvrdí se ve skutečnosti, nám vůbec nezáleží, ledaže by její předmět byl významný v měřítku celé naší zeměkoule; nikdo však nebude vyprávět v nějaké kronice, co se přihodilo na nějakém kousíčku země bez lidí (toho dne zuřila velká bouře, následujícího roku došlo k zemětřesení, o jeden a půl století později se na tomto cípu země usadila kolonie svištů). Naopak, ty nejnepatrnější incidenty ze života lidské společnosti jsou posuzovány jako paměti hodné. Musíme z toho tedy vyvodit, že lidským dějinám připisujeme mimořádnou, antropocentrickou pozornost, protože tato historie nám vypráví o bytostech, jež jsou nám podobné.

Na tom nic není. Jistě, budeme-li psát dějiny tělesa Země, nebude naopak vůbec dbát na to, abychom se drželi meteorologické a zoologické chronologie různých oblastí naší planety: bohatě nám stačí meteorologie a zoologie, jež studují své objekty nehistoricky, aniž by nás trápilo, že bychom měli vylíčit historii svištů nebo bouří. Ale je-li tomu skutečně tak, má-li naše planeta své historiky, zatímco svišti je nemají, je to přesně z téhož důvodu, proč jsme nechali napsat dějiny neverských sedláků za vlády Ludvíka XIV., nikoli však jednotlivé biografie těchto neverských sedláků: protože máme zájem jedině o specifickost. Historie není existenciální a stejně tak historiografie není humanismem. Náš postoj je naprostě stejný jak vůči lidským událostem, tak vůči událostem přírodním: zajímá nás jediné, jejich specifickost; pokud se tato specifickost proměňuje v čase, píšeme dějiny těchto proměn, těchto diferencí; jestliže se nemění, pak naryšujeme na dané téma nehistorický výjev.

Viděli jsme výše, že když historik narazí na neverské sedláky nebo na římské propuštěnce, jeho první starostí je zbavit každého z nich jeho jedinečnosti, rozdrobit ji na specifické danosti, které se spolu seskupí podle *items* (životní úroveň, manželské mravy ve studované populaci); namísto juxtapozice biografií získáme juxtapozici *items*, jejichž soubor konstituuje „život neverských sedláků“. Nanejvýš v tichosti přejdeme fakt, že se tito sedláci nějak žíví a že jsou rozlišeni podle pohlaví, neboť tak je tomu vždy a všude. Vždyť tato dvě kritéria, specifickost a difference, postačují k vy-

světlení, v jaké míře píšeme historii přírodních faktů a proč ji píšeme méně často než historii faktů lidských. Vezměme si nějaký malý kraj na naši planetě. Prší tam a sněží, ale stane se také, že prší i v sousedních krajích; protože nemáme důvod upřednostňovat jeden kraj před všemi ostatními, dešťové srážky se seskupují v jedné *item* podle toho, kde dopadají. A protože se dešt po několik milionů let vůbec nezměnil, nemáme žádnou historii, kterou bychom o něm vyprávěli; skládáme jen věčný obraz tohoto bezděčného meteoritu. Naopak, klima a reliéf tohoto kraje se mezi obdobím druhohor a třetihor proměnily: byla to drobná událost v historii naší planety, o níž vedeme analý. Nakonec, jediná nuance, která odděluje historii člověka od přírodní historie je kvantitativní: člověk se mění více než příroda a dokonce více než živočichové, a proto existují historie, které se o něm vyprávějí. Neboť, jak je všeobecně známo, člověk má kulturu, což současně znamená, že je rozumný (má určité cíle a uvažuje, jakým nejlepším způsobem jich dosáhnout; své úspěchy a výdobytky předává svým potomkům a jsou způsobilé k tomu, aby byly díky jejich racionalitě pochopeny a zopakovány „v přítomnosti“ jako vždy platné) a že je také nerozumný, svévolný (například jí jako zvířata; avšak na rozdíl od zvířat nejí vždy a všude totéž: každá kultura má svou kuchyni a považuje za odpornou kuchyni sousedního kmene). Historik nevypráví chod po chodu o všech snídaních a večeřích všech lidí, neboť tato jídla se ihned, podobně jako deště, seskupují do *items*, jejichž soubor konstituuje kulinářské zvyklosti každé civilizace. Historik si nebude v žádném případě dávat tu práci, aby říkal: „člověk jí“, protože to není diferencující událost. Převypráví však historii kuchyně napříč staletími, ze stejného důvodu jako historii planety Země.

Opozice mezi historií přírody a historií člověka je nepodstatná, stejně jako opozice mezi minulostí, která jedině by byla „historická“, a přítomností. Navzdory Heideggerovi, navzdory historicismu, aniž bychom opomněli existentialismus a sociologii vědění, je třeba znova potvrdit intelektualistický charakter historického vědomí. Jistě, nic lidského není historikovi cizí, avšak ani biologovi není cizí nic animálního. Buffon se domníval, že moučná nemá v přírodovědcově zaměření zabírat více prostoru, než zaují-

má v divadle přírody; naopak, vůči koni a labuti zachovával hodnotový vztah; byl svým způsobem weberián. Zoologie se však od té doby značně změnila a poté, co se Lamarck ujal obhajoby nižších živočichů, je pro ni dobrý každý organismus: nepřipisuje žádnou zvláštní hodnotu primátům, a svou pozornost citlivě a zlehka uvolňuje, jedinkrát míjí přízrak nártouna a okolo mouchy se již stává téměř nulovou. Weber se rozhořčoval nad tím, že by se historií Kafrů mohl někdo zabývat stejně jako historií Řeků. Nemá smysl jej okřikovat, že doba se změnila, že třetí svět a jeho rodící se patriotismus..., že probuzení afrických národů, jež se zajímají o svou minulost...: bylo by dobré si uvědomit, že tyto úvahy patriotického rádu se pouze vydávají za intelektuální zájem a že Afričané mají více důvodů opovrhovat řeckým starověkem než Evropané nezatracovat starozitnost Kafrů. Ostatně, dnes existuje mnohem více afrikanistů než v dobách Webera a Frobenia. A kdo by se ještě odvážil obhajovat tvrzení, že studium Nuerů či Trobriandanů není stejně poučné jako studium Atéňanů a Thébanů? A stejně je tomu i s rovnocenností dokumentů, neboť vidíme, že i zde jsou zohledněny tytéž pohnutky; dodejme, že pokud se kaferský *homo historicus* ukáže jako úplnější organismus než ten aténský, zvýší to pouze zájem o něj, protože by tak odkryl méně známou část plánu přírody. Pokud jde o určení – jak požaduje Weber –, kolik stran by bylo třeba zasvětit historii Kafrů a kolik historii Řeků, odpověď je jednoduchá, jak jsme již poznali v druhé kapitole: všechno záleží na objemu dokumentů.

Poznání má svůj cíl v sobě samém a nemá žádný vztah k hodnotám. Důkazem toho je způsob, jakým píšeme řecké dějiny. Je-li naivní stavět potyčky Kafrů na stejnou úroveň jako války Atéňanů, proč bychom se měli zajímat o peloponéskou válku, ne-li proto, že tu byl Thukydides a vzbudil o ni náš zájem? Vliv této války na osudy světa byl prakticky nulový, zatímco války mezi helénskými městskými státy, jež zná ve Francii tak pět nebo šest specialistů, měly rozhodující roli v osudu helénské civilizace tváří v tvář Asii, a tedy v osudu západní civilizace a světa vůbec. Zájem o kaferskou válku by byl stejný jako o válku peloponéskou, kdyby se mezi Kafry našel nějaký africký Thukydides, který by o ní vyprávěl: stejně tak se přírodovědci mimořádně zajímají o určitý druh

hmyzu, jestliže o něm existuje mimořádně dobře napsaná monografie. Je-li tu tedy nějaký vztah k hodnotám, pak jde o hodnoty výhradně bibliografické.

## HISTORIE NENÍ INDIVIDUALIZUJÍCÍ

Historie není vztahem k hodnotám. Kromě toho se zajímá spíš o specifickost individuálních událostí než o jejich jedinečnost. Je-li tedy ideografická, vypráví-li o událostech v jejich jedinečnosti, tedy o válce roku 1914 nebo válce peloponéské, a nikoli o fenoménu války, není to z důvodu estetické záliby v jedinečnosti či věrnosti vzpomínkám; je to proto, že to nedokáže dělat lépe. Ráda by se stala nomografickou, jen kdyby diverzita událostí nečinila tuto proměnu nemožnou. Viděli jsme v první kapitole, že jedinečnost není privilegiem, jímž by se vyznačovaly historické fakty ve vztahu k faktům fyzikálním: ty nejsou o nic méně jedinečné. Neboť dialektika sebeuvědomění je podepřena záhadností ekonomie vynaloženého úsilí. Kdyby byly podle tohoto zákona národní revoluce úplně redukovatelné na obecná vysvětlení tak jako fyzikální jevy, jejich historie by nás již vůbec nezajímala: jediné, na čem by nám záleželo, by byly zákony, jimiž se řídí lidské chování; postačovaly by k tomu, abychom poznali, co je to člověk, a nechali zapadnout historické anekdoty. Přesněji řečeno, ony anekdoty by nás zajímaly pouze ze sentimentálních důvodů srovnatelných s těmi, které nám umožňují vedle velké historie pěstovat i dějiny naší vesnice či ulice našeho města. Bohužel, historické události nejsou obecně porovnatelné; omezují se jen zcela částečně na typy a jejich posloupnost není nadále orientována vstříc nějakému cíli ani řízena nějakými nám známými zákony; všechno je diference a to nám musí stačit. Historik nemůže imitovat přírodovědce, jenž se zabývá pouze typem a nestará se o popis jedinečných rysů zástupců jednoho a téhož živočišného druhu. Historie je ideografická věda nikoli proto, že bychom ji takovou učinili nebo kvůli naší zálibě v detailech lidských

událostí, ale kvůli samotným těmto událostem, které si trvale zachovávají svou jedinečnost.

## CHARTA HISTORIE

Každá událost jako jeden druh je zcela osamocená. A je to právě zakladatel historie přírody, od něhož si můžeme chartu historie jednoduše vypůjčit. Na jedné z nejinspirativnějších stránek, za něž vděčíme tomuto helénskému génioví, klade Aristoteles proti sobě studium hvězd, jež nalezí do říše bohů, a studium zápletek přírody, jež patří do rádu organických bytostí našeho pozemského, sublunárního světa: „Z věcí přírody některé nemají ani počátek, ani cíl a jsou věčné, zatímco jiné podléhají vznikání a zanikání. Jedny i druhé lze podrobit studiu. V případě oněch věčných stvoření to málo, co o nich víme, nám přinese více radosti než celý pozemský svět z důvodu výjimečnosti tohoto uvažování: podobně letmý pohled na milovaného přináší milujícímu více radoстí než detailní znalost běžných věcí. Avšak na druhé straně, pro jistotu a úplnost má učení o pozemském světu výhodu: a jelikož jsme již pojednali o božských bytostech a řekli jsme, co o nich můžeme vědět, zbývá nám nyní mluvit o živých bytostech, anž bychom se vyhýbali, bude-li to možné, byť té nejmenší z nich, ať již by byla z nejvyšších či nejnižších. Je třeba přiznat, že některé z těchto bytostí nemají nijakého půvabu: avšak znalost plánu přírody v nich přinese tém, kdo dokáží vidět účely věcí a kteří doopravdy milují poznání, nevýslovné potěšení. Nesmíme proto klesnout k onomu dětinskému odporu a odvrátit se od studia těch nejnižších živočichů: ve všech částech přírody je něco, co můžeme milovat.“<sup>11</sup>

Zde vidíme, v čem spočívá nestrannost historika; sahá dále než upřímnost, která může být předpojatá a která je všeobecně rozšířena; tato nestrannost spočívá ani ne tak v pevném rozhodnutí říkat pravdu, jako spíš v účelu, pro nějž se rozhoduje, či přesněji v tom, že se nerozhoduje pro žádný účel, kromě hledání

poznání pro poznání samo; splývá s prostou zvědavostí, s tou zvědavostí, která u Thukydida vyvolává známé rozdrojení na vlastence a teoretika,<sup>12</sup> z něhož vychází dojem intelektuální nadřazenosti, obsažený v jeho knize. Virus poznání pro poznání samo vyvolává u svých nositelů až jakýsi druh potěšení, když se zbavují předsvedčení, která jim byla tak drahá; má v sobě tedy něco lidského. Jako milosrdenství, rozvíjí se sám pro sebe v nadbytku biologické vůle k životu, jejíž hodnotou je jeho prodlužování.<sup>13</sup> To ovšem vzbuzuje obecně hrůzu a víme dobře, kolik hbitých per se zdvihne na obranu Kapitolu hodnot, na něž zdánlivě zaútočil Jacques Monod, když vyslovil tuto starou pravdu, že poznání, jak věděl již Tomáš Akvinský, je jedinou činností, která má svůj účel sama o sobě.<sup>14</sup> Co se však při tom skutečně stane s člověkem? Můžeme být klidní: když o něm uvažujeme, není člověk o nic méně člověkem, jí, volí a vyznává rozumné doktríny; této ne vždy beztrestné neřesti, již je čirá zvědavost, rozhodně nehrozí, že by se stala tak nakažlivou jako nadšení pro hodnoty, jež jsou pro nás nepostradatelné.

## DVA PRINCIPY HISTORIOGRAFIE

Je-li to tak, pak se tisíciletý vývoj historického poznání zdá být periodizován objevením dvou principů, přičemž oba znamenaly určitý zvrat. První z nich se datuje od Řeků a říká nám, že historie je nezainteresované poznání a nejsou jí národní či dynastické paměti; druhý, jehož osvobození skončilo až v naší době, říká, že každá událost je hodna historie. Tyto dva principy vycházejí jeden z druhého; když zkoumáme minulost z čiré zvědavosti, poznání se zaměřuje na specifické, neboť nemá žádný důvod preferovat jedno individuum před druhým. Jakmile tedy historik disponuje koncepty a kategoriemi, které jsou nezbytné k myšlení, stává se pro něj kořistí každé uspořádání faktů: hospodářské či náboženské dějiny tedy mohou existovat, jakmile máme prostředky k pochopení hospodářských či náboženských faktů.

Mimoto je pravděpodobně, že objevení totální historie ještě nevyčerpalo všechny své důsledky; nepochybň povede k převáření aktuální strukturace humanitních věd a nechá zazářit především sociologii, jak ještě uvidíme na konci této knihy. Je tu ovšem prinejmenším jedna otázka, kterou si můžeme položit hned. Jelikož je každá událost stejně historická jako kterákoli jiná, pole událostí je možné rozčlenit zcela libovolně; jak je tedy možné, že stále příliš často přetrvává tradiční rozčlenění podle prostoru a času: „dějiny Francie“ nebo „17. století“, tedy spíš podle jedinečnosti než podle specifickosti? Proč jsou knihy, jež se nazývají „Revoluční mesianismus v dějinách“, „Společenské hierarchie ve Francii, Číně, Tibetu a SSSR od roku 1450 do našich dnů“ nebo „Mír a Válka mezi národy“, abychom parafrázovali tituly tří nedávno publikovaných prací, stále ještě tak vzácné? Nejde tu spíš o pozůstatek původní příchylnosti k jedinečnosti událostí a národní minulosti? Proč tato převaha chronologického členění, jež zjevně pokračuje v tradici královských kronik a národních letohistorií? Historie přece není jen jistým druhem dynastické a národní biografie. A můžeme jít ještě dál: čas není v historii podstatný, stejně jako pro ni není podstatná jedinečnost událostí, jíž navzdory tomu podléhá; kdokoli, kdo „miluje skutečné poznání“ a chce porozumět specifickosti faktů, nepřipisuje zvláštní hodnotu sledování toho, jak se v pozadí ve své spojitosti odvíjí majestátný koberec, který ho spojuje s jeho galskými předky: potřebuje jen malý kousek trvání, aby mohl sledovat, jak se rozvine jakákoli zápletka. Budeme-li se naproti tomu držet například Péguyho, podle nějž je historiografie „paměť“ a nikoli „záznam“, podle nějž proto, aby historik „zůstal situovaný v jedné a téže rase, tělesné, duchovní, časové i věčné, má prostě evokovat a invokovat staré Řeky a Římany“, v tom případě neodsoudíme jen Langloise a Seignobose, ale všechnu seriózní historiografii počínaje Thukydidem. Je politování hodné, že od Péguyho po *Sein und Zeit* a Sartra sloužila oprávněná kritika scientismu v historii jako odraziště veškerému antiintelektualismu. Poprvadě řečeno, není úplně zřejmé, jak by mohl být Péguyho požadavek uveden do praxe a co by skutečně historiografii mohl přinést. Historie není minulostí „rasy“. Jak pronikavě řekl Croce,<sup>15</sup> popírání času v historii se může

zdát paradoxní, není to však o nic méně pravdivé, neboť pojmem času není pro historika, jemuž postačuje jen pojem pochopitelného procesu (jak my říkáme: pojem zápletky), nepostradatelný. Počet těchto procesů je neomezený, neboť myšlení je tím, co je rozčleňuje, což protifečí chronologické posloupnosti, jdoucí v jediné linii. Od dob pithekantrupa až po naše dny není čas tím, o čem vypráví historie; je to pouze prostředí, kde se svobodně rozvíjejí historické zápletky. Čím by se stala historiografie, kdyby se dokázala zbavit posledních zbytků jedinečnosti, jednotek času a místa, aby se celá oddala jedině jednotě zápletky? To se ukáže v průběhu této knihy.

## DODATEK

### Axiologická historie

Historie se zajímá o to, co bylo tak, jak to bylo; panoval názor, že se bude pečlivě odlišovat od dějin literatury či dějin umění, které jsou disciplínou axiologickou, definovanou v rámci svých mezinárodních vztahů k hodnotám: zajímají se o velké umělce, o mistrovská díla. Tato axiologická historie, napsal Max Weber, „není orientována na hledání faktů, důležitých pro historická kauzální spojení“, nýbrž „pojímá své objekty pro ně samé“ a „nahlíží svůj předmět z naprosto odlišných hledisek, než jsou hlediska historie“. K tomuto prvnímu rozlišení je třeba připojit ještě druhé. Axiologická historie v sobě zahrnuje dva momenty: předběžné hodnocení (hleďme, to jsou velcí spisovatelé) a historii takto ohodnocených objektů; v tomto druhém bodě – jež představují dějiny literatury či umění, jaké běžně čteme – se nijak neliší od prosté historie. Věc by bylo možné vysvětlit i takto: literární historie 17. století, psaná z neaxiologického hlediska čisté historie, by byla „literaturou 17. století ve své době“, zatímco literární historie psaná z hlediska axiologického, jak se naprostot všeobecně píše, by se rovnala „literatuře 17. století viděné z hlediska vkusu 20. století“; je zjevné, že tento skvělý paradox „aktualizace mistrovských děl“ je vlastní axiologické historii a jen pro ni zcela běžný.

Rozlišení těchto tří prvků (hodnocení, axiologická historie, čistá historie) je jednou z nesporných zásluh Maxe Webera; bude me je rozvíjet, jak nejlépe bude možné (Weberovy texty nejsou tak úplně srozumitelné: *Essais sur le théorie de la science*, fr. překl. Freund, s. 260–264, 434, 452–453, srov. též s. 64–67). Tato vysvětlující rozlišení jsou velmi často ignorována k velké škodě problému hodnotové neutrality: když chce někdo poprít nepřekonatelný charakter distinkce mezi faktickými soudy a soudy hodnotovými, obvykle se dovoláva literární historie jako domnělého důkazu nemožnosti této distinkce; rovněž k velké škodě metodologické jasnosti literární historie: dějiny literatury se totiž obvykle prezentují jako „historie mistrovských děl“, kde se směšuje, náladovým způsobem a bez dostatečně pevných principů, „historie literárního života a vkusu“, jež spadá do čisté historie a jež se rozvíjí, buď aby přispěla k pochopení historie mistrovských děl, nebo kvůli sobě samé; odtud mnohá nepřátelství mezi temperamentními historiky a literáty, lidmi, kteří si házejí na hlavu označení typu pouhý estét či vulgární filolog a zřejmě považují tato substantiva za hrozné rány; každý má ve skutečnosti za neznalost to, co si sám nevybral.

Čistá historie, aplikuje-li se na literaturu, umění, vědu atd., s sebou evidentně nese hodnotové soudy, ale v nepřímé řeči, vy slovené jinak, formou faktických soudů. Čistý historik si nemůže dovolit ignorovat, že pro obyčejné lidi je umění uměním a že *Imaginie* není geometrickým důkazem, politickým traktátem či laickým kázáním, které pronesl „svědek“, nebo nějakou „zprávu“. Jak například pojednat literaturu 17. století, píše-li člověk výjev ze společnosti a civilizace za Ludvíka XIV.? Nevím, jestli byl tento problém někdy publikován, ale když zaslechnete někdy mluvit historiky seskupené okolo revue *Annales*, zjistíte, že v tom mají jasno: neměli by problém vložit do obrazu 17. století heterogenní kapitolu, v níž bude shrnuta literární příručka, redigovaná z hlediska „literátů“ a nabízející galerii portrétů „významných mužů“, zkrátka to, co by pro historika představovalo pouhé pa pouškování; je nutné přepsat dějiny literatury ze skutečné historického hlediska a vytvořit určitou „sociologii“ literatury za Ludvíka XIV. Kdo četl, kdo psal? Co se četlo a jak se vnímala

literatura a spisovatelé? Jaké byly literární rituály, role a životní osudy? Kteří autoři, ať velcí nebo malí, utvářeli módy, podněcovali k napodobování? Takové hledisko čistého historika nelze přehlížet jako neoprávněné či nekoherentní; stačí jen zamyslet se nad propastí, která rozděluje literární produkci podle toho, jak je vnímána současnýky, a podle toho, jak jí uvidí příští generace. Jakkoli často budete chodil k antikvárum, vždy zjistíte, že dobrá polovina toho, co se četlo v 17. století, se skládala z náboženské literatury a modlitebních knih. To je základní fakt, a je proto nepochopitelné, když jej historik nepostaví do popředí; bude však potom ještě možné stejným perem vyjádřit frázi estéta o racinovské čistotě? Nikoli, ledaže by se tato čistota, vnímaná (nebo naopak nepostřehnutá) současnýky dala vysvětlit (či nikoli) v literárním kontextu a měla (nebo neměla) důsledky pro soudobou tvorbu. Také by se zjistilo, zda měli Racinovi současníci dojem, že žijí v literárně dokonalé epoše a zda následující generace tento úsudek popřely, či potvrdily.

Idea čisté historie činností týkajících se hodnot, jež není příliš zřetelná, pokud jde o literaturu, je naopak velice blízká archeologům a historikům vědy. Římské umění nám zanechalo bezpočet skulptur, určitý počet maleb a několik vzácných mistrovských děl; archeologové publikují vše, co našli, dobré či špatné: jsou to svědectví o uměleckém životě a o vývoji stylů. Studují umění ze „sociologického“ hlediska či přesněji z hlediska civilizace: zkoumají celkový životní rámec, artefakty z jednotlivých obydí, pohřební umění, ohyzdnou dekoraci mušlovým ornamentem v zahradách Pompejí, lidové umění, to znamená umění nádeníků tak nešikovných, jako by to byli sabotéři, pompejské malby, jež jsou ekvivalentem našich tapet či přehozů na opěradlech kresla, kde se setkáváme s Raffaelovou *Krásnou zahradnicí*...

Poprvadě řečeno, za posledních dvacet prodělala čistá historie literatury a umění velký rozvoj pod jménem sociologie umění (je známo, že „sociologie“ je časté synonymum pro sociální či neudálostní historii); knihou, která vešla do dějin, byla Antalova kniha o historickém pozadí florentského malířství – jakkoli byly její metody a závěry sporné, byla všeobecně přijata jako průkopnická. Blíže k naší době citujme jako příklady čisté literární historie *Ka-*

riéru Jeana Racina od Raymonda Picarda nebo pasáže, které Pierre Goubert zasvětil dobové literatuře v knize *Ludvík XIV. a dvacet milionů Francouzů*.

2. Axiologická historie je historií děl, která si zasluhují být zachována, pojímána jako živoucí, věčná, nikoli jako vztahující se ke své době: přinejmenším se nepíše historie jejich doby. Jsou chápána ve své jedinečnosti, protože představují hodnoty, a jejich epocha je jimi poměrována, namísto aby sloužily při rekonstruování své doby: axiologický historik bude mluvit o literárním životě za Ludvíka XIV. proto, aby vysvětlil život a dílo Jeana Racina, nebude v Racinovi sledovat jednoho z představitelů tohoto literárního života, jak by to činil čistý historik.

Dílo Alexandra Koyrého spočívalo v jistém ohledu v proměně historie vědy z axiologické historie na čistou historii, na historii vědy „v její době“. Před ním byla historie vědy především historii velkých objevů a vynálezů, historií etablovaných pravd a jejich dosahování; Koyré uvedl na scénu historii omylů a pravdy, historii příliš lidského putování věčných pravd (Kepler odkryl jeden ze svých zákonů na základě pythagorejských pomateností a za cenu dvou početních omylů, které se vzájemně eliminovaly, Galileo cítil povinnost precizovat svou pozici mezi platoniky a aristoteliky, neboť věřil, že se musí dovolávat Platonova myšlení, a představoval si možná, že se inspiruje jeho filozofií, tak jako dnešní fyzik, který věří, že za své objevy vděčí marxismu). Jak přestává být historie věd axiologická, přestává být rozdělováním ocenění, aby se stala vzrušující jako pravdivý román; Weber měl dobrý důvod, aby napsal: vpád axiologické historie do historie čisté vede běžně ke katastrofám; když se o něm namísto historického vysvětlení a porozumění baroknímu umění začne axiologicky hovořit, jako když vévodkyně de Guermantes říkala, že „nemůže být krásné, neboť je ohavné“, přestaneme mu brzy vůbec rozumět, neuvidíme v něm už nic než „degeneraci umění“, soud, který je axiologicky diskutabilní, ovšem historicky zcela postrádá smysl. Stejně by tomu bylo i s historií věd. Astrologie bude pojímána jen jako pověra, pavěda, a bude se zapomínat na to, že to byla nanejvýš mylná věda a že věřit v její době na matematickou a deterministickou teorii, již astrologie byla, znamenalo být hluboce vědec-

kým duchem; podobně byla v dnešní době psychoanalýza příznivě přijímána vědeckými duchy a zároveň velmi vulgárně odmítána ve jménu zdravého rozumu.

3. Axiologická historie je tedy založena na hodnocení, na autentických hodnotových soudech; je však – zde je rozdíl, v němž se blýskne Weberova pronikavost – něčím jiným než tato hodnocení, je „rozlišením, jež je třeba často činit“ (Weber, *cit. d.*, s. 434, srov. 453) a které vysvětuje známý paradox, že literární historik může mít špatný vkus. K tomu, aby byl dobrým axiologickým historikem, bude stačit, když si od obecného mínění vypůjčí kanonický seznam velkých spisovatelů; podle toho pozná, že by měl analyzovat spíš život a dílo Baudelaира než Bérangera.

Předběžné hodnocení, jež historik ve svém díle sám provádí nebo si je vypůjčuje od svého okolí, tedy určuje, kteří autoři jsou hodni toho, aby se o nich mluvilo, což vyžaduje jistý vkus; potom tedy již axiologická historie není substanciálně odlišná od historie čisté, až na to, že zůstává soustředěna na jedinečnost autorů; nedovolává se však již vkusu, sympatie ke krásné literatuře, ani nějaké souměřitelnosti s uměleckým dilem: vyžaduje jen tu hlavní způsobilost historika, již není sympatie, nýbrž mimetická způsobilost: navíc ještě určitou virtuozitu pera: s tím se vypořádá každý normální student.<sup>15a</sup> Tato mimetická schopnost je přesně to, co potřebuje ředitel galerie výtvarného umění, jenž si může dovolit nemít vkus, což mu umožňuje lépe se řídit vkusem své klientely; aby mohl mluvit k amatérům, je pro něj naopak nepostradatelné vědět, z jakého hlediska pozorovat umělecká díla, jaké jsou jejich body vkládání hodnot; jak říká Weber, „axiologická interpretace, kterou rozlišujeme od hodnocení, spočívá v rozvoji zaujímání různých významných možných pozic před daným fenoménem“. (Weber, *cit. d.*, s. 434, podtrženo Weberem)

Jinak řečeno, vnímat hodnoty je jedna věc, posuzovat jimi je věc jiná. Historik římského portrétu bude moci mít jistotu neomylného cvičeného oka pro zařazování děl do jejich stylových řad a nebude mít žádnou představu o absolutní umělecké hodnotě těchto portrétů.<sup>16</sup>

To se obejde bez vážných následků. Historie, dokonce i axiologická, mluví totiž o mistrovských dílech proto, že jsou krásná,

nikoli však už o tom, nakolik jsou krásná. Pokud jde o Baudelaire a Bérangera, téma pojednání by byla stejná: styl, postupy, poetika, náměty, povaha jejich senzibility atd. Část týkající se hodnocení se nutně redukuje na úsudek „je to dobré“ nebo „není to dobré“, což by bylo pro příručku literární historie poněkud stručné. Hodnotový soud nemůže překročit rozdíl exklamací. Poté, co pomineme předběžné hodnocení, se axiologická historie zcela ve všem podobá historii jako takové, a chápeme, že historikové literatury nevykazují potřebu objasňovat jisté distinkce a obhajovat implicitní postuláty své práce. Chápeme také, jaká je jejich hlavní schopnost: nikoli vkus a sympatie, nýbrž mimetická schopnost, jež jim dovoluje vnímat hodnoty, aniž by je soudili z absolutního hlediska; to postačuje, pokud se neklade určitý typ problémů: problémy autenticity; zde leží důkaz pravdy. Poctu je tu třeba vzdát Robertu Longhimu či André Bretonovi, autoru *In flagranti*.

## Poznámky

<sup>1a</sup> Paul Veyne psal svou knihu v letech 1969–1970. (Pozn. překl.)

<sup>1</sup> Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, fr. překlad J. Freund, Plon, 1965, s. 152–172, 244–289, 298–302, 448.

<sup>2</sup> *Essais*, s. 448.

<sup>3</sup> *Essais*, s. 244–259.

<sup>4</sup> *Essais*, s. 244, 247, 249.

<sup>5</sup> Viděli jsme ve třetí kapitole, že každá „událost“ je křížovatkou nevyčerpatelného počtu možných zápletok; proto také „dokumenty jsou nevycerpateľné“, jak se právem opakuje.

<sup>5a</sup> *Livre de raison* byl v podstatě hospodářský deník obyčejné selské domácnosti. (Pozn. překl.)

<sup>6</sup> Weber, *Essais*, s. 302; srov. též s. 246 a 279.

<sup>7</sup> H. Kelsen, *Théorie pure du droit*, fr. překlad Eisenmann, Dalloz, 1962, s. 42, 92, 142.

<sup>8</sup> V tomtéž smyslu píše M. Oakeshott, *Rationalism in politics*, Metuchen, 1962 (University Paperbacks, 1967), s. 137–167: „The activity of being an historian“; tato aktivita je „procesem emancipace ve vztahu

k praktickému postoji obrácenému k minulosti, jež byla prvotní a dlouho zůstávala osamocená“.

<sup>9</sup> Nicméně ačkoli jedinečnost, individuace prostřednictvím prostoru, času a oddělenosti vědomí nemá své místo v historii, kterou píše historik, právě ona představuje veškerou poezii historikova řemesla; široká veřejnost, která miluje archeologii, se v tom nemýlí, právě její zájem je nejčastěji rozhodující při volbě tohoto povolání. Známe emoce, které vyvolává antický text či památka, nikoli tím, že jsou krásné, nýbrž protože pochází z doby již zaniklé a jejich přítomnost mezi námi je tak neobvyklá jako povětroň (až na to, že objekty, přicházející z minulosti, k nám přicházejí z „hlubiny“ ještě více zapovězené našim sondám, než je sféra stálíc). Známe i emoce, které vyvolává studium historické geografie, kde se poezie času překrývá s poezíí prostoru; k podivuhodnosti, která je vlastní existenci určitého místa (neboť místo nemá žádný důvod být spíš zde než kdekoli jinde), se připojuje podivuhodnost toponyma, kde arbitrárnost lingvistického znaku dosahuje druhého stupně, což způsobuje, že málokterá četba je tak poetická jako četba mapy; k tomu se nám vkrádá myšlenka, že totéž místo, jež je zde, bylo někdy jindy něčím jiným, ačkoli současně bylo vždy tím místem, které vidíme dnes před sebou: hrady Marseille, na které útočí César, římská cesta, kterou „procházeli mrtví a která sledovala tutéž trasu jako cesta, po které právě šlapeme, moderní sídlo, které zaujímá prostor antického sídla a nese dále jeho jméno. Horoucí patriotismus mnoha archeologů (také Camilla Julliana) měl nepochybně právě tento původ. Historie tedy zaujímá gnozeologickou pozici zprostředkovatele mezi vědeckou univerzalitou a nevýslovnou jedinečností; historik studuje minulost z lásky k jedinečnosti, která mu uniká z toho prostého důvodu, že ji zkoumá, a která může být předmětem nanejvýš „mimopracovního“ snění. Nicméně stále přetraváva nemálo matoucí otázka, jaká existenciální potřeba by mohla vysvětlit zájem, který nás přivádí k historii, a nenapadá nás jiná odpověď než ta, že nejjednodušším vysvětlením bude fakt, že historie zkoumá minulost, tu propast, která je všem našim sondám zapovězena.

<sup>10</sup> Rozlišení mezi jedinečným a specifickým se částečně kryje s rozlišením, které zavedl Benedetto Croce mezi historií a kronikou: *Théorie et Histoire de l'historiographie*, fr. překlad Dufour, Droz, 1968, s. 16.

<sup>11</sup> O částečích živočichů, I, 5.644b.

<sup>12</sup> Při této přiležitosti vzdávám úctu Annie Kriegelové, *Les Communistes français*, Seuil, 1968.

<sup>13</sup> A. Schopenhauer, *Svět jako vůle a představa*, Pelhřimov 1997, přeložil Milan Váňa, sv. II, s. 270: „Ačkoli totiž poznání, jak jsme ukázali v pře-

dešlé knize, pramení z vůle a koření v jejím jevu, v organismu, přece jím není znečištěno jako plamen a kouř svým hořlavým materiélem. Na tom spočívá to, že čistě objektivní podstatu věcí, v nich vystupující ideje, můžeme zachytit jen tehdy, když na nich samotných nemáme žádný zájem, neboť nestojí v žádném vztahu k naší vůli. (...) Naproti tomu chápání idej ze skutečnosti do jisté míry předpokládá abstrahování od vlastní vůle, pozvednutí nad její zájmy, což vyžaduje zvláštní sílu intelektu.<sup>14</sup>

- <sup>14</sup> J. Monod, *Leçon inaugurale*, Collège de France, katedra molekulární biologie, 1967: „Dnes chtejí všichni hájit čistý výzkum, osvobodit jej od každé bezprostřední nahodilosti, ovšem právě ve jménu praxe, ve jménu zatím ještě neznámých sil, které může pouze takový výzkum odhalit a podrobit si je. Viním vědce z toho, že se často, příliš často dopouštějí tohoto zmatení; nalhávají si svůj skutečný úmysl a dovolávají se moci proto, aby ve skutečnosti živili poznání, které jediné je pro ně důležité. Etika poznávání je radikálně odlišná od etiky náboženství či etiky utilitárních systémů, které spatřují v poznání nikoli cíl o sobě, nýbrž jen prostředek k jeho dosažení. Jediným cílem, nejvyšší hodnotou, suverénním vládcem v etice poznání není, přiznejme si to, dobro lidstva, ještě méně jím může být jeho dočasná moc či pohodlí, dokonce sokratovské *gnothi seauton*, ale pouze objektivní poznání samo.“ Tomáš Akvinský, *Summa contra gentiles*, 3, 25, 2063 (vydání Perovo, sv. 3, s. 33; srov. též 3, 2, 1869 a 1876), staví v tomto případě poznání proti hře, která nemá účel sama o sobě. To, že poznání má cíl samo o sobě, neznamená, že jej nelze využít pro jiné cíle, užitečné nebo rozkošné; znamená to, že účel, který má poznání samo o sobě, je vždy přítomný a vždy dostatečný, a také to, že poznání se konstituuje pro tento jediný účel, který je jeho jedinou pravdou. – Pro Thukydida je historie, která odkrývá pravdy navždy platné, definitivním výdobytkem v řádu poznání, ale nikoli v řádu jednání, kde jede o to posoudit jedinečnou situaci, což činí příliš všeobecné pravdy typu *ktema es aei* bezcennými. J. de Romilly jasně ukázal tento klíčový bod (nepochopený zejména Jagerem), když postavil Thukydidovu historii proti historii, která usilovala o poskytnutí ponaučení lidem činu (Polybius, Machiavelli). Podobně je známo, že Platon napsal *Ústavu*, aby vylepšil řecké obce, a Aristoteles naopak *Politiku*, aby vylepšil teorii.

- <sup>15</sup> B. Croce, *Théorie et Histoire de l'historiographie*, fr. překl. Dufour, Droz 1968, s. 206. Podobně, jak píše velice přesně H. Bobek, není geografie, jak se často říká, věda o prostoru: je to věda o regionech (jež jsou pro geografii tím, čím jsou pro historii zápletky); prostorová povaha regionů je samozřejmá, není ovšem zásadní: vědět, že toto město leží na sever od jiného města, není geografie, tak jako vědět, že Ludvík XIII.

předcházel Ludvíkovi XIV., není historie. Viz H. Bobek, „Gedanken über das logische System der Landeskunde“, ve sborníku W. Storkebau-ma, *Zum Gegenstand der Geographie*, s. 292. Zneužití nijak závažné myšlenky, že geografie je poznání prostorové povahy jevů, vedlo k takovým nezáživnostem, jako například k tomu, že se považuje za dosta-tečné říci v případě „geografie práva“, že se anglosaské právo vyskytuje v té a té oblasti, namísto toho, aby se vyložilo, jak se tam dostalo, jak rozumět této právní geografii. Dodejme, že podobně jako je historická událost individualizována časem a pouze jím, historický fakt (ledovec) je individualizován jedině svou pozicí v prostoru: vše ostatní, všechny „individuální vlastnosti“ ledovce nebo to, co je za ně pokládáno, musí být vysvětleny a jsou specifické. Historická či geografická individualita je kombinací specifických vlastností, jež jsou právem opakovatelné, a sama tato kombinace je opakovatelná: jediná věc, která odlišuje dvě identické kombinace, by byla jejich lokalizace v různých bodech prostoru či času.

<sup>15a</sup> Nepřeložitelná narážka: *normalien* obsahuje narážku na *normal*, tj. normální, ale sám termín označuje studenta *École normale supérieure*, tedy vysoké školy pro vzdělávání středoškolských profesorů ve Francii, což je nejprestižnější francouzská vysoká škola. (Pozn. překl.)

<sup>16</sup> Srov. právě na materiálu umělecké kritiky E. Cassirerovu diskusi o Ricketových idejích: „Zur Logik der Kulturwissenschaften“, v *Acta Universitatis Gotoburgensis*, 48, 1942, s. 70–72.

Kapitola pátá  
INTELEKTUÁLNÍ ČINNOST

Psát dějiny je intelektuální činnost. Je ovšem třeba uznat, že takové tvrzení již dnes nebudí všude důvěru; obecněji se soudí, že historiografie není díky svým základům a svým cílům jen jeden druh poznání mezi jinými. Člověk, který má sám svou historiciitu, věnoval historii vždy mimořádný zájem a jeho vztah k historickému poznání byl vždy intimnější než vztah k jakémukoli jinému typu vědění. Poznávaný objekt a poznavající subjekt je tu obtížné oddělit: naše vidění minulosti vyjadřuje naši současnou situaci a líčením své historie vykreslujeme sami sebe; historická temporalita, mající za podmínku možnosti časovost *Dasein*, zapustila kořeny v nejintimnějším nitru člověka. Říká se také, že v naší epoše prodělala idea člověka radikální proměnu: idea člověka věčného uvolnila místo ideji čistě historické bytosti. Jako by zkrátka ve větě „historie je poznávána jsoucнем, které je samo součástí historie“ nastal mezi první a druhou částí výpovědi zkrat proto, že obě obsahují slovo historie. Historické poznání by bylo intelektuální jen zpola; mělo by v sobě něco radikálně subjektivního, odkazujícího zčásti k vědomí a zčásti k existenci. Jakkoli jsou tyto myšlenky rozšířené, zdají se nám mylné, či přesněji působí dojmem přehánění některých mnohem méně dramatických pravd. Neexistuje nic takového jako „historikovo“ či „historické vědomí“; zbavíme-li ta slova vědomí v souvislosti s historickým vědomím, všechny tyto zmatky se rozplynou.

## VĚDOMÍ IGNORUJE HISTORII

Spontánní vědomí nemá žádný pojem historie, který by vyžadoval intelektuální zpracování. Poznání minulosti není bezprostřední daností, historie je doména, kterou nelze vnímat intuitivně, nýbrž pouze rekonstrukcí a kde racionalní jistota nahrazuje poznávání faktů, jejichž zdroj je vědomí odcizený. Vše, co vědomí ví, je fakt, že čas plyne; jestliže *Dasein* pozoruje starý příborník, může si o něm říci, že je použitý, že je starý, mnohem starší než sám *Dasein*; avšak nemůže si říci, na rozdíl od toho, co tvrdí Heidegger, že je tento nábytek „historický“. Historie je vyčtený, nikoli existenciální pojem; je to způsob, jímž inteligence organzuje danost, jež se vztahuje k časovosti, která není časovostí *Dasein*. Jestliže „historický“ předpokládá „starý“, existuje nicméně mezi „starým“ a „historickým“ celá propast intelektu; ztotožňovat tato dvě adjektiva, přizpůsobovat čas mého já a čas historie, znamená směšovat podmínu možnosti historie s podstatou historie, tedy narážet na to podstatné a provádět to ve vzdělaneckém stylu.<sup>1</sup>

Vše, co zná vědomí z historie, je úzký pás minulosti, vzpomínka na nějž je ještě živá v kolektivní paměti současné generace;<sup>2</sup> ví také – čehož se patrně pevně držel i Heidegger –, že jeho existence je existenci spolu s druhým, kolektivním osudem, *Mitgeshehen* („tímto slovem označujeme společenství, *Volk*“). Pro poznávání historie a organizování zápletky je to poněkud nedostatečné. Mimo tento pás kolektivní paměti se vědomí spokojuje s předpokladem, že přítomné trvání lze pomocí opakování neustále prodlužovat: můj praděd musel sám mít také praděda, a stejný argument můžeme použít i pro budoucnost; o ostatním se často nepřemýslí.<sup>3</sup> Uvědomujeme si také – alespoň v principu –, že žijeme uprostřed věcí, které mají svou historii a také ji nějak získaly. Městský člověk si dokáže představit, že zemědělská krajina, jejíž kultivace vyžadovala úsilí desítek generací, je kouskem přírody. Kdo není geografem, přehlíží to, že přičinou vzniku močálu či pouště je destruktivní činnost člověka: naproti tomu celý svět ví, že město, nástroj či technický návod mají svou lidskou minulost; jak pravil Husserl, máme *apriorní* povědomí o tom, že kulturní

díla jsou lidské výtvory. Když také spontánní vědomí pomyslí na minulost, pak proto, aby o ní uvažovalo jako o dějinách budování současného lidského světa, jenž je považován za završený, dokončený, jako by byl již postaveným domem nebo člověkem, který již může očekávat jen stáří;<sup>4</sup> taková je – dosud všeobecně nepochopená – spontánní koncepce historie.

Vědomí vidí v minulosti budování přítomnosti, protože jednání se samo nachází v přítomnosti a o minulost se nezajímá. Ať se podíváme do jakékoli doby, lidé „primitivní“ stejně jako civilizovaní vždy věděli, že jejich osud je do jisté míry takový, jaký si jej sami vytvoří svým jednáním. Jistě také věděli, že se před nimi odvíjí čas; ale vědomí času jim bylo cizí, protože jednání nezahrnuje znalost minulosti a není ani založeno na užití této znalosti. Jistě, vždy se jedná a myslí podle nabytých zkušeností a znalostí, na jejichž základě – pokud je přijmeme – již nelze mluvit o *tabule rase*; robinsonády, v nichž se předpokládá znovuobjevování světa, mají pravidelně za následek opětovné nalezení starých známých pravd včerejška, či dokonce předvčerejška. Neboť člověk je tak přirozeně historický, že se mu již ani nedáří rozlišovat, kde začíná to, co je vzhledem k němu minulostí. Tím neříkáme, že by byl přirozeně historiografem; takto nabité zkušenosti nejsou ani tak pokladnicí vzpomínek, jako spíš momentálně dosaženou etapou. Užívají se spolu s pocitem rodné hroudové nebo ze zvyku, aniž by se přitom myšlelo na to, že jde o součást přirozenosti. Historičita chce pouze říci, že člověk se vždy nachází v nějaké etapě své cesty, kterou nemůže rozvrhnout odjinud než z bodu, do něhož již dospěl a o němž zcela přirozeně shledává, že se v něm nachází na své kulturní cestě životem. Jednání nepotřebuje znát genezi návodů, nástrojů a zvyků, které užívá. Jistě, jsme-li geometry, patříme, jak řekl Husserl, ke komunitě všech minulých i budoucích geometrů; avšak Husserl také řekl, že smysl kulturních výtvorů se „usazuje“; tedy nikoli že by přítomnost odkazovala k minulosti, nýbrž právě naopak, minulost musí být „reaktivována“ proto, aby byla živoucí a přítomná. Brali bychom to tak trochu za špatný konec, kdybychom chtěli povýšit tradici na normu; čemu by sloužilo „spoléhat se“ tu na tradicionalismus, je-li nemožné, aby lidé neměli nějakou tradici, a bylo by pro ně zbytečné, aby se

hlásili k nějaké, kterou nemají nebo kterou již ztratili, neboť trádici si nelze objednat?

### ŽÁDNÁ HISTORICISTNÍ PŘEMĚNA

Protože znalost minulosti, jak jejího původu, tak jejích účinků, je vědomí cizí a pro jednání lhostejná, je těžké věřit, že rozvoj historické vědy, jak se často tvrdí, trvající již dvě poslední století, a odhalení historicity člověka a přírody konstituovaly revoluci, jež znamenala šok pro moderního člověka, že totiž jeho soudobý věk byl historií, že člověk byl od té chvíle chápán ve své konečnosti, a nevědělo se již, cím je. A dávno předtím se to vědělo? Toto trauma historismu nikdy nenastalo, existoval nanejvýš jakýsi světobol;<sup>5</sup> nepochybně došlo k významnému obohacení lidského poznání, ovšem nenastala žádná proměna této oblasti.

Nejjasnější lekcí ze současné historie a etnografie se zdá být lidská proměnlivost; naše přesvědčení, že se člověk mění, je reprezentovanou minulostí; budeme-li dnešnímu historikovi tvrdit, že Římanům připadalo nebe jako nekonečná propast, že jejich tehotné ženy měly „chutě“ nebo že tehdejší otcové rodin dávali přednost vlastním dětem před cizími, vzbudíme tím jeho principiální pochybnosti, neboť je zřejmé, že vnímání, psychopatologie a rodičovský instinkt se kulturu od kultury liší. Může se mu zdát, na zkoušku, že v nějakém daném bodě k žádným změnám nedošlo (dodnes se považuje za jisté, že často existuje spojení mezi homoseksualitou a fixací na matku: vždyť tato poznámka se čte již v Senekově *Faidře*); zaznamená si tuto trvanlivost jako významnou; nepředpokládá bytí, ale dění. To je jedna z nejcitlivějších třecích ploch mezi temperamentem historiků a „literátů“: tváří v tvář historickému tajemství hledají ti druzí řešení v poznání lidského srdce, zatímco ti první „vytvářejí sérii“ na základě dobových dat. Vždyť proč by byl člověk stálejší než hory nebo živočisné druhy? Může být relativně stabilní v určitém prostředí v průběhu jistého více či méně dlouhého časového úseku: vždy ale

jen po určitou dobu. Tato stabilita může trvat stejně dlouho jako trvání druhu: v takovém případě to nebude věcí faktu o nic víc než otázka, zda bude tato stabilita trvat dlouhou dobu nebo věčně. Patří s konečnou platností k člověku sklon vést války? O tom nikdo nic neví. Je rovněž marné rozlišovat mezi historickým a antropologickým vysvětlením; je to vždy jen otázka kratšího či delšího trvání. Jsou revoluční postoj či nepotačitelná okrajová skupinka protináboženských duchů zvláštnosti vlastní době osvícenství, nebo se nacházejí v každé epoše v tisíci proměnách jako věci člověku přirozené? Na tom nezáleží, neboť rozlišení mezi těmito postoji a jejich historickými proměnami je matoucí; šaty o sobě neexistují o nic nezávisleji než šaty určité doby. Existují jen díky determinaci.

Rozvoj historického a etnografického vědění, trvající již dvě století, nám opatřoval obrazy člověka ve všech formách jeho rozvoje, s jeho racionalismem a rituály, s diverzitou, nereduovatelnou na jeho cíle a povahu, jež jej vedly ke zcela protikladným způsobům chování; stává se tím, co z něj učinila jeho kultura, jeho třída nebo dynamika skupiny, v níž se nachází; ujímá se toho, co si bere na svědomí, které se podobá spíš dobové ozdobné tretce než věčnému osvícení; vždy zaměstnán svými podniky a uvázan v institucích, nikdy sám, vždy zaneprázdněný; aniž by pro něj existovala královská cesta či bod, z něhož není návratu: vše je současné a vždy je vše možné.

Má tím být řečeno, že naše vidění člověka bylo převrácené? Údajná proměna ideje člověka, jejíž otázka je hlučně vyzdvížena v *Les Noyers de l'Altenburg*, se omezila na maličkost; nejde tu o přechod od člověka věčného k člověku v procesu dění, jeden obraz člověka, který byl tak chudý, že jej bylo možné nazvat věčný, aniž by se angažoval v nějaké velké věci, byl prostě nahrazen jiným, v detailu daleko bohatším obrazem. Zdokumentované poznání znehodnotilo afirmaci prázdnoty. Jestliže někdo zpochybní ideu na téze rovině, která je rovinou podložených znalostí, může pak stejně legitimně prohlásit Epikura za předchůdce našich vědeckých atomistů. Čím by se mohla projevovat tato skvělá idea věčného člověka? Bud definicí podstaty (živočich rozumný), k níž nemáme nikdy co namítnout či přidat; nebo mechanickými tvr-

zeními (jako když prohlašujeme, že člověk bude vždy vést válku), která jako neverifikovatelná fakty, zůstávají neškodná a sama od sebe se opravují, když jím nějaký fakt protifečí; tak když Thukydides tvrdí, že „události minulé i budoucí představují, z důvodu jejich lidského charakteru, věci podobné, ba téměř stejné“, málo se přitom angažuje, aby nějaké uvedl. Nedošlo tu k historiografické revoluci z jednoho prostého důvodu: eternalistická antropologie a antropologie historická se kvůli určitému problému nikdy nedostaly do skutečné ostrého sporu: vždy se objevovaly jen předsudky, vzešlé z nedostatku informací, které opustily pole bez boje před dokumentovaným poznáním. Není například pravda, že se před Sombartem věřilo, že ekonomický postoj k zisku je věčný a člověku přirozený: vůbec se o tom totiž nepřemýšlelo, nebyly tu takové pojmy. Pokud jde o princip, podle nějž se člověk mění v závislosti na dobách a místech, je to jeden z těch, které jsme již vždy znali; v antropologii se tedy věci neodehrávaly jako v přírodní historii, kde se odkrývala evoluce druhů a epochy zemského vývoje označovaly skutečné mutace a především byly podrobovány polemikám.

Kvantitativní změna v poznání člověka nevyvolala žádný morální šok. Učení, že počátek lidstva se patrně odehrál spíš před nějakým milionem let než v roce 5200 před naším letopočtem, znamená totéž jako učení, že nebe je nekonečné nebo že vesmír je zakřivený: běh světa se tím nezměnil a lidé neprestali tak silně lpět na svých hodnotách pod zámkou, že intelektuálové se domnívají, že tyto hodnoty nejsou věčné. Naši pravnuci se nám možná budou posmívat a říkat si: „Prestali se konečně přesvědčovat, že jsou obsesivně zaujati ideou dějin, ale vždyť s ní nebylo tak zle.“ Historické poznání nemá jiné než kulturní konsekvence; deprivacionalizuje, učí, že v lidských věcech by vše, co je, mohlo také nebýt. Jak říká Goethe v *Západovýchodním dívánu*:

Wer nicht von drei tausend Jahren  
Sich weiss Rechenschaft zu geben  
Bleibt im Dunkel unerfahren,  
Mag von Tag zu Tage leben.

## CÍLE HISTORICKÉHO POZNÁNÍ

Historie se netýká člověka v jeho intimním bytí a nevyvračí jeho pocit o sobě samém. Proč se tedy zajímá o jeho minulost? Není to proto, že by člověk sám o sobě byl historický, neboť historie se zajímá stejně tak o přírodu; tento zájem má dva důvody. Především, naše příslušnost k národní, sociální, rodinné či kterékoli jiné skupině může vést k tomu, že minulost této skupiny má pro nás mimořádnou přitažlivost; druhým důvodem je zvědavost, at už je anekdotická nebo se spojuje s požadavkem srozumitelnosti.

Obvykle se připomíná zejména ten první důvod: národní cítní, tradice; historie by tak byla vědomím, které mají národy o sobě samých. Jak duchaplné a závažné! Když si Francouz otevře řecké či čínské dějiny, když si koupíme populární historický magazín, našim jediným cílem je pobavit se a poznávat. Řekové v pátém století byli už jako my; co Řekové – sami Spartané, kteří jsou považováni za největší nacionalisty. Když k nim přišel přednášet sofista Hippias, nejradiji poslouchali jeho řeči o „genealogiích hrdinů a lidí, o původu rozdílných národů, o zakládání měst v dávných dobách a obecně o všem, co se vztahuje ke starým dobám. Toto vše poslouchali s největším potěšením.“ „Ted chápou, odpovídá mu Sokrates, že si Spartané oblíbili tvůj způsob vyprávění, v němž rozehráváš svou obrovskou erudici ve stejné roli, jakou mají staré ženy před malými dětmi: vyprávíš jim příběhy, které se jim líbí.“<sup>6</sup> Toto vysvětlení je dostačující: historie je kulturní aktivita a nepostradatelnost kultury je antropologickou dimenzi. Kdyby tomu tak nebylo, nebylo by možné pochopit, proč nevzdělaní despotové podporovali umění a vzdělanost a proč se tolik turistů přichází nudit do Louvru.

Zalíbení v historii s sebou po celou dobu nejen přinášelo velkou část oné nepostradatelnosti, avšak navíc vždy vyžadovalo věrohodnost. Dokonce i když jsou posluchači schopni tvářit se důvěřivě, aby si nekazili radost, neposlouchá se historie jako povídka, a nemůžeme-li věřit v její pravdu, ztrácí svůj půvab. Rovněž zájem o minulost našeho *Volk* má v této záležitosti roli ve všech ohledech nepatrnnou, roli fakultativní, nepodstatnou, druhou, podřízenou pravdivosti, a především omezenou: neboť

koneckonců naše zvědavost se nespokojuje pouze s naší nacionální historií. Nacionalistické zhodnocení minulosti není univerzálním faktem a jsou tu možné i jiné alkoholy: „Náš lid připravuje zářivou budoucnost“, „jsme noví barbaři, bez minulosti za sebou, kteří znova ožíví mladí světa“. Podobná kolektivní opojení v sobě mají něco uvážlivého; je třeba je uvést na jejich místo, nenalézáme je všechny přichystané v podstatě historie. Rovněž mohou pocházet z převrácené logiky ideologií; právě národní cítění vyvolává své historické ospravedlnění a nikoli naopak. Národní cítění je prvním faktem, dovolávání se země a mrtvých je pouze jeho instrumentací. Ta nejšovinističtější historiografie se tedy může jevit jako objektivní bez nějakých větších těžkostí, neboť patriotismus nemá pro svou existenci zapotřebí falšovat pravdu dějin; zajímá se totiž jen o to, co jej ospravedlňuje, a zbytek nechává být tak, jak je.<sup>7</sup> Poznání není určováno nezíštnými či praktickými cíli, které mu každý připisuje: tyto cíle se k němu připojují, nekonstituují jej.

#### FALEŠNÝ PROBLÉM: GENEZE HISTORIE

Právě proto kladou počátky historického žánru čistě filologický problém a filozofii dějin nezajímají. Jako všechno v historii je i zrození historiografie náhoda bez jakékoli nutnosti; nevyplývá nijak podstatně ze sebeuvědomění lidských skupin, nedoprovází jako stín objevení se státu či vznik politického vědomí. Začali psát historii Řekové, když se konstituovali jako národ?<sup>8</sup> Nebo když z nich demokracie učinila jednající občany? O tom nic nevím a je mi to jedno; je to věc pouze literární historie. Ostatně, někde to byl právě lesk královského dvora za pamětihonré vlády, který podnítil básníka, aby na něj zachoval vzpomínsku v kronice.<sup>9</sup> Nepovyšujme historii idejí či literárních žánrů na fenomenologii ducha, neberme nahodilé následky jako rozvinutí nějaké podstaty. Odjakživa bylo vše na svém místě, aby o tom mohla historie jednoho dne napsat; náhody rozhodly, bude-li to či ono skutečně zapsáno a v jaké formě.

Poznání minulosti živilo v každé době jak zvědavost, tak ideologická sofismata, lidé vždy věděli, že lidstvo se v čase vyvíjí a že jejich kolektivní život se skládá z jejich jednání i utrpení. Jedinou novinkou bylo uplatnění těchto všudypřítomných daností v písemné, ale především v orální formě: došlo ke zrození historického žánru, ale nikoli historického vědomí.

Historiografie je přísně kulturní věc, jež nezahrnuje nový postoj k historicitě, k jednání. Dostatečně se o tom přesvědčíme, když otevřeme diskusi o jednom značně rozšířeném etnografickém mýtu. Tvrdí se, že primitivové nemají ideu dění; že čas je v jejich očích cyklickým opakováním; jejich existence má být v jejich očích jen opakováním nehybného archetypu, mytické či starodávné normy v průběhu let. Právě tato koncepce času by jim měla bránit myslit historii a v důsledku toho ji také psát. Předstírejme nyní na chvíli, že tomuto pompéznímu melodramatu věříme,<sup>10</sup> tak jako v tolka dějinách náboženství, a ptejme se pouze, co by tu mohlo znamenat sloveso „bránit“: jak by mohla nějaká idea, idea archetypu, bránit jiné ideji, ideji historie, aby se zformovala? Podle toho by pouhá existence ptolemaiovského systému byla dostačující k tomu, aby bránila objevení systému Koperníkova; nedošlo však spíš k tomu, že jedna idea prostě vytlačilajinou? A právě o to tu jde: protože jde o primitivy, nechce se nám, aby archetyp byl idea, teorie, kulturní výtvor, podobný našim teoriím, jak je my vidíme; je třeba, aby byl více tělesný, aby to byla záležitost mentality, uvědomění, prožívání; primitivové jsou příliš blízcí původní autenticitě, aby mohli mít vůči svému vidění světa lezární odstup se špetkou zlomyslnosti, kterou my pocitujeme vzhledem k našim nejuznávanějším teoriím. Navíc jistě nejsou těmi, kteří mají teorie. Veškerou jejich kulturní a filozofickou produkci tedy snižujeme na úroveň vědomí, což vede k tomu, že se toto vědomí přirovnává k neproniknutelné těžkopádnosti dubové palice.<sup>11</sup> Měli bychom tedy věřit, že tentýž primitiv, o němž nelze v žádném případě pochybovat, že by se v jeho očích jeden rok nepodobal roku předchozímu, nicméně takový archetyp nikoli pouze vyznává, nýbrž bezustání skrze archetypy všechny věci vidí.

Ve skutečnosti vidí primitiv realitu přesně tak, jako my: když seje, ptá se, jaká bude úroda; mimoto má tak jako my různé filo-

zofie, jimiž se pokouší popsat nebo zdůvodnit realitu; jednou z nich je archetyp. Kdyby bylo archetypální myšlení skutečně živé, mohlo by dlouhou dobu bránit historickému myšlení: když už se ale mozek vyvinul určitým způsobem, je marné snažit se jej změnit. Není naopak vůbec těžké změnit ideu, ačkoli je to spíš zbytečné, neboť i ty nejprotikladnější ideje mohou ve světě koexistovat tím nejmírumilovnějším způsobem; jenomže se ve skutečnosti vůbec neodvažujeme rozšířit teorii mimo oblast, pro niž byla speciálně vypracována. Byl jednou jeden biolog, který chápal nože jako „stvořené pro krájení“, popíral účelovost v oboru filozofie biologie, věřil ve smysl historie, pokud šlo o politickou teorii, a prokazoval aktivismus, jakmile se přešlo k politice aplikované. Podobně bude primitiv chápát, že zítek se nebude podobat dnešku a ještě méně včerejšku, bude se hlásit k tomu, že kukuřici seje určitým způsobem, protože ji tak prvního dne sel bůh, bude proklínat mladíky, protože ji chtějí sít jinak, a nakonec bude týmž mladíkům, kteří jej budou okouzleně poslouchat, vyprávět, jak v dobách jeho děda kmen pomocí intrik vysoké politiky přemohl sousední kočovníky. Žádná z těchto idejí nepotlačuje druhou, a není důvod, proč by primitiv neměl vytvářet historii bojů svého kmene. Nedělá to však třeba jen proto, že novinka, tedy existence historického žánru, k němu ještě nedorazila.

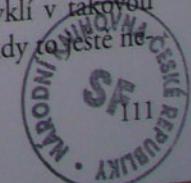
### ZROD HISTORICKÉHO ŽÁNRU

Ve skutečnosti nestačí, že bylo vždy možné historický žánr vynalezt; je ještě třeba dostat nápad to udělat; jak k tomu došlo? Psychologické pochody vynálezání jsou nepředvídatelné a zůstávají pro nás tajemstvím; inovace je usnadněna, když tu již například existuje nauková próza, když už je publikum navyklé číst si proto, aby se poučilo, když je ekonomicko-spoločenská struktura na takové úrovni, že umožňuje existenci takového publika...; jako vždy je tu ve hře bezpočet skromných příčin; celkově vzato nemá „fakt“ zrození historiografie jednu podstatnou příčinu, jež by

s ním neméně celkově korespondovala; v souvislosti s tím, tak jako neexistuje historiografie sama o sobě, odpovídá různá forma historiografie směsi různých příčin. Tradice historického žánru je založena toho dne, kdy nějaké dílo dokáže svým čtenářům, že vyprávění událostí může dát vzniknout soudržné a srozumitelné knize; počínaje tímto dnem bude stejně těžké tuto tradici přerušit, jako bylo těžké ji stvořit.

Autorita příkladu vede k tomu, že vývoj historického žánru je plný bizarností, pro něž by bylo marné hledat nějaká hlubší vysvětlení. Dějiny divadla, filozofie a ústav se datují od Aristotela, dějiny umění sahají přinejmenším k Pliniovimu; naopak dějiny hudby nebyly napsány před polovinou 19. století: nikdo neprojevil dobrou vůli to udělat. Proč neměla Indie téměř žádné historiky, ačkoli měla vědce, filozofy a gramatiky? Určitě ne z důvodu výrobních vztahů nebo proto, že by se indická duše zajímala jen o věčnost. Proč naše 17. století nevymyslelo hospodářské dějiny? Protože mu jeho struktura myšlení bránila tematizovat ekonomii a myslit ji historicky? Idea je to jistě správná, avšak málo podstatná. Chybí mu snad dostatek lásky ke skutečnostem, aby je mohlo posuzovat jako hodné Historie? Přesto nepohrdlo sepsáním *Histoire des grands chemins de France* a tisíce podobných malicherností. Když se tehdejší vzdělanci rozhledli ve svém okolí po venkově, zjevně neopomíjeli fakt, že rodná půda nemá vždy stejný vzhled; protože však pro to ještě nepoznali žádný příklad, ignorovali fakt, že systematické sledování historie nějakého kraje by mělo vyústit v napsání díla v určité formě. Poprvé řečeno, vytvoření takového díla, se všemi novými pojmy, které vyžadovalo, nemohlo být činem jediného člověka; ke zrození hospodářských dějin došlo díky štastné souhře smělých postupů; začínají je psát v následujícím století učenci, kteří tvoří komilace o dějinách cen u národů starověku.

Protože existují pouze určité historiografie, problém jejího zrodu se neliší od problému poznání, proč se historiografie zrodila v té či oné formě. Nic nedokazuje, že západní způsob psaní historie jako souvislého vyprávění na základě trvání je jediný pochopitelný nebo ten nejlepší. Jsme tak silně navykli v takovou historii věřit, až zapomínáme, že existovala doba, kdy to ještě ne



bylo vůbec samozřejmé. To, co se mělo jednoho dne stát historickým žánrem, váhalo ve svých počátcích v Iónii mezi historií a geografií: Herodotos si vzal za záminku etapy perských výbojů, aby vyprávěl o počátcích médských válek formou geografického přehledu poražených národů, připomínaje přitom minulost a soudobou etnografii každého z těchto národů. Až Thukydides se svým duchovním obratem blízký fyzikum tím, že si vzal zápletku války jako vzor pro studium politických mechanismů, vzbudil nezáměrně dojem, že historie je vyprávění událostí, které se přihodily jednomu národu; na konci této knihy uvidíme, co jej přimělo k tomu, že předvedl výsledky svého zkoumání ve formě vyprávění, nikoli jako sociologii či *techné* politiky. Koneckonců, až Xenofontovo mechanické pokračování v thukydidovském vyprávění zpečetilo tradici západní historie, zrozenou z nedorozumění, spáchaného průměrným pokračovatelem. Věci však mohly vyústit v něco jiného než národní dějiny: z Herodota se také mohla zrodit *historia*, podobná historii arabských geografů, nebo geograficko-sociologický přehled ve stylu Prolegomen Ibn Chaldúna. Jakmile se jednou historie stala historií národa, spokojila se s tím; jakkoli je možné, že jednoho dne otevře nějaký historik jinou cestu a napíše, jako Max Weber, historie nějaké *item*, například historii Města napříč věky, i pak se bude volat spíš po sociologii či komparativní historii.

## EXISTENCIALISTICKÁ KONCEPCE

Zrekapitulujme si: historie je intelektuální činnost, která pomocí výtěžek literárních forem slouží zájmům čiré zvědavosti. Když už jsme o tom měli možnost čtenáře přesvědčit, mohli bychom se rychleji přesunout k jiné interpretaci historie, která je velmi slavná: historiografie jakožto reflexe naší situace, projekce na pozadí našeho vlastního projektu; vize minulosti by byla odrazem našich hodnot; historický předmět by neexistoval bez závislosti na pozorovatelů dějin, minulost by byla tím, co bychom vnímali jako svou

prehistorii.<sup>12</sup> Kanonickým textem každé meditace o historickém vědomí by tak bylo: „La Fayette, jsme zde!“ Není přehnané říci, že je to teprve deset let, co tato téma zformovala „otázku dne“ ve věci filozofie dějin.

Je obtížné diskutovat o koncepci, jíž je kromě její neverifikovatelné povahy zcela cizí pocit, že by historici a jejich čtenáři vůbec měli co dělat, a která má jediný zájem, a tím je analýza nacionalistických mýtů v historiografii 19. století. V čem je tvrzení, podle nějž se Antogonos Gonatas stal vládcem Makedonie v roce 276 (a to je významné datum), projekcí našich hodnot nebo výrazem mého projektu? Historiografie má nepochybě svou sociální dimenzi a ideologickou roli, stejně jako fyzika či psychoanalýza; ale neměla by se o nic víc než tyto disciplíny omezovat na svůj populární obraz ani jej brát za svou normu. Bezpochyby také platí, že je-li nějaká věda poctivá, její služebníci a uživatelé jsou takoví jen do jisté míry: je dobré na to nikdy nezapomínat a je jistě hygieničtější tuto nepříjemnou pravdu připomínat než se uchylovat k cestovním apologiím. Neplatí to o nic méně, ať jsou cíle, jimž má psaní historie sloužit, jakékoli, že se totiž při jejím psaní usiluje jen o ni a o její pravdu: nebo to již není historie. *Omnes patimur Manes*: každý národ má svého Brichota, aby publikoval v roce 1934 knihu o *Führertum* u Římanů, v roce 1940 o ideji *Reichu* u téhož národa, a v roce 1950 o obraně středověkého Západu proti orientální hrozbě; avšak hloupost nejde dále než k titulu knihy, jejíž obsah zůstává pravdivý; kdyby tomu tak nebylo, velice objektivně by se o tom diskutovalo. Pokud jde o projekci našich hodnot do minulosti – stalo se snad někdy, že by historik publikoval knihu, která by neodpovídala aktuálním požadavkům? Přinejmenším se nám nechce prostě říci, že historie jakožto poznání se v čase vyvíjí, že si napoprvé nepokládá všechny otázky, které by bylo možné si položit, a postuluje se, že otázky, které si historie v každé epoše klade, jsou přesně ty, které formují ducha doby, za předpokladu, že tento poslední výraz má nějaký smysl. „Říká se, že hospodářské dějiny se zrodily ve chvíli, kdy se ekonomie stala obsedantní dimenzí.“ Právě že nikoli, to je materiálně chybné<sup>13</sup> a odhaluje to jistou simplistickou koncepcí intelektuálního života; ideje se rodí tam, kde mohou: z aktuálnosti,

z módy, z náhody, z četby v slonovinové věži; ještě častěji se rodí jedny z druhých a také při studiu nějakého předmětu samého. Abychom to zkrátili a skončili s těmito hloupostmi: existenciální teorie dějin spočívá v posbírání několika vágních či banálních konstatování o společenských podmínkách historického poznání a v předpokladu, že tato konstatování *konstituuje* historický předmět; není možné uvažovat o minulosti bez toho, abychom ji viděli skrze potřeby přítomnosti, tak jako u Kanta nelze uvažovat o fyzikálním jevu, aniž bychom jej viděli v jeho prostorovém rozsahu. K tomu lze vznést dvě námitky. Zaprvé, nikdo evidentně nesní o tom, že by mohl vidět fyzikální fenomény jinak než extenzivně; jak by se to asi ve skutečnosti dalo udělat? Naopak, řeknete-li historikovi, že promítá do minulosti současné hodnoty, bude v tom spatřovat spíš výčitku, že už nechce usilovat o to, aby byl v budoucnu objektivnější. Vždyť kdyby chtěl, tak by určitě mohl, jak praví vyznání samotných existentialistů: ti jsou totiž ve svém vlastním nitru tak silně přesvědčeni o tom, že historiografie je něco jiného než nás projekt, až se jim stává, že tvrdí, že historie *by musela* být tímto projektem a že v budoucí společnosti nám tato povinnost chybět nebude;<sup>14</sup> vědí to na základě tak objektivním, že se přitom téměř stávají objektivisty.

## HISTORICKÁ KATARZE

Ve skutečnosti se existentialisté v historii mylí, protože ta je depolitizovaná. Historie je jedním z nejneškodnějších výtvarů, jaký kdy zplodila chemie intelektu; zbavuje pohled hodnot i vášní nikoli proto, že by oproti předpojatým omylům stanovovala pravdu, nýbrž proto, že její pravda je vždy klamná a že historie naší vlasti se rychle ukazuje stejně tak nudnou jako historie cizích národů. Každý si vzpomene na šok, který zažil Péguy, když zaslechl, jak se jedno z předvčerejších dramat stává v ústech jakéhosi mladíka „historii“; podobné *katarze* lze dosáhnout vzhledem k té nejžhavější přítomnosti, a já předpokládám, že tato trpká rozkoš je jednou z přičin

přitažlivosti současné historie. Není to vůbec tak, že by vášně byly ve své době falešné nebo že by čas, který uplynul, učinil lítost neplodnou a přinášel okamžik usmíření: ledaže bychom nazvali lhostejností, když se tyto pocity spíš hrají, než že by byly zakoušeny. Je to prostě tak, že kontemplativní postoj se nesměje s postojem praktickým; o peloponéské válce lze vyprávět s naprostou objektivitou („Atéňané činili to a Peloponésané zase ono“), a přitom je možné být horlivým vlastencem, ale není možné líčit ji jakožto vlastenec z toho prostého důvodu, že vlastenec neví, co si s takovým vyprávěním počít. Jak řekl Kierkegaard, ani nejdokonalejší znalost křesťanství nebude nikdy totéž jako pocit, že se nás křesťanství osobně týká; žádná úvaha intelektuálního rádu nás nikdy imperativně nenutí přejít do roviny jednání.

Je to jeden z důvodů – zdaleka ne jediný – který uvádí do hry paradox: dokonce i když máme v politice ty nejvyhranější názory, je velmi obtížné říci, pro kterou stranu bychom vystoupili ve Frondě, za časů Marmusetů (rádců Karla V. a Karla VI.) či za Octavia Augusta, či přesněji, je to dětinská a předpotopní otázka. Nestačí vyhledat v minulosti politickou kategorii, která je jako ta naše dnešní, abychom se pro ni nadchli; nadšení nezískáváme na základě analogií. A naopak, ty nejděsivější tragédie současných dějin, které nás neustále pronásledují, v nás nicméně nevyvolávají přirozenou reakci odvrácení pohledu, vymazání z paměti; zdají se nám „zajímavé“, jakkoli je zde toto slovo šokující: ve skutečnosti právě o nich čteme a píšeme historii. Šok, který pocítil Pégu, by byl šokem Oidipa, jaký by zakoušel, kdyby se účastnil znovuzpřítomnění své vlastní tragédie.

Divadlo historie dává divákovi pocítit vášně, které jsou-li prožívány intelektuálně, vyvolávají určitý způsob očištění; jejich velikost činí marným každý pocit, který není apolitický. Přetravá pouze všeobecný soucit nad dramaty, u nichž se nezapomíná na nějaký okamžik, jenž byl prožíván tím nejrealističtějším způsobem. Naladění dějin je naladění zarmucujícího poznání zla, jakého se dostalo Dantovi ve středu o Velikonocích roku 1300, když mohl z výšin Saturnova nebe zahlednout Zemi v její kulatosti: „ten kousek země, co přináší nám tolik krutosti“, *l'aiuola che ci fa tanto feroci*. Není to evidentně lekce „moudrosti“, protože psát

dějiny je poznávací činnost a nikoli umění žít. V tom spočívá kulturní specifickost historikova řemesla, tot vše.

## Poznámky

<sup>1</sup> Dlouhé pasáže, které věnoval Heidegger na konci *Bytí a času* historii, mají tu přednost, že vysvětlují dnes široce rozšířenou koncepci: historické poznání (*Historie*) má kořeny v časovosti *Dasein* „zcela specifickým a význačným způsobem“ (s. 392), „výběr toho, co se musí stát potenciálním předmětem *Historie*, je již přítomen v existenciální fakticitě *Dasein*, kde má svůj první zdroj a kde jedině může existovat“. Rozznáváme tu centrální problém historismu (který se nachází v jistém smyslu již v Hegelových *Přednáškách*): není-li vše hodno historie, jaké události si potom zasluhují být vybrány? – Heideggerovská koncepce bere v úvahu skutečnost, že existuje čas; bere v úvahu i prožívání (člověk je Starost, jsou tu jiní, jemu podobní, a je tu i *Volk*), avšak pouze částečně (heideggerovský člověk, na rozdíl od člověka v pojetí Tomáše Akvinského, se cítí být smrtelný; naproti tomu nejí, nerozmnožuje se a nepracuje); konečně tato koncepce umožňuje pochopit, že historie se může stát kolektivním mýtem. Ovšem pokud časovost *Dasein* a *Mitsein* postačuje k založení historie, vnímání prostoru jako „světa Guermantových“ a „světa Méséglisových“ by mohlo být základem každé geografické monografie o kraji Combray. Taková degradace esence ve prospěch základu vede ke koncepci historie, jež není ani tak falešná, jako spíš nezájímavá. Ospravedlňuje například jakoukoli kolektivní hloupost. Pro nás další výzkum stojí za zaznamenání jeden detail: jestliže má *Historie* kořeny v budoucnosti *Dasein*, je potom vůbec možné psát soudobé dějiny? Kde najít racionalitu, která organizuje historiografii současného okamžiku? Jestliže se můj národ ještě nerozhodl, zda obsadí tuto provincii, jak potom psát historii této provincie ve smyslu budoucnosti, kterou si můj národ v této otázce teprve zvolí? Heidegger také začíná „popřením otázky možnosti historie přítomnosti, aby byl historii připsán úkol otevírat minulost“. – Idea, že existuje podstatný rozdíl mezi historií minulosti a historií přítomnosti, byla zdrojem nekonečných zmatků v metodologii historie; ke konci této knihy uvidíme, že je zásadní pro kritiku sociologie.

<sup>2</sup> O ohromné variabilitě tohoto pásu viz M. Nilsson, *Opuscula selecta*, sv. 2, s. 816; ještě kolem roku 1900 uchovávali sedláči z jedné dánské

vesnice přesnou vzpomínku na epizodu z třicetileté války vztahující se k jejich vesnicí; obecné okolnosti této epizody však byly zapomenuty, stejně jako její přesné datum.

<sup>3</sup> Filozof si zde naopak myslí, „že se vždy v celé zemi vyskytovalo zakládání a zanikání obcí, všelijaké vlády pořádku i neřádu, rozmanité chutě ve stravování vzhledem k nápojům i pokrmům, i všelijaké zvraty počasí, ve kterých živí tvorové, rozumí se, překonávají nespočetné změny svých vlastností“. Platon, *Zákony*, 782a (OIKOYMENH, Praha 1997).

<sup>4</sup> Svět je ukončený: postupme dále. Každý může konstatovat, že dnes jde vše mnohem hůře, než tomu bylo včera (půda se vyčerpává, lidé slábou, nic už není na svém místě, úroveň zkoušek stále klesá, ztrácí se úcta, zbožnost i morálka, dělníci už dnes nejsou takoví jako dříve, kdy s takovou láskou vykružovali opěradlo k židli – slavná Péguyho stránky, kde se blíží Shakespearovi, *Jak se vám líbí*, 2, 3, 57), z čehož musíme vyvodit, že svět nejenže již dosáhl věku zralosti, nýbrž blíží se době stáří a svému konci. Texty o vyčerpání světa jsou početné a často těžko pochopitelné. Když mluví Alexandre Severus na jednom papyru o úpadku Římské říše za svého panování, nejde tu o odvážné přiznání nebo podivuhodnou neotesanost vyšlou z úst hlavy státu: je to obvyklá fráze, tehdy stejně normální, jako je dnes u hlavy státu běžné mluvit o hrozbe, již pro lidstvo představuje atomová bomba. Když poslední pohané v 5. století malovali Řím jako stařenu s vrásčitou tváří, *vieto vultu* a říkali, že Říše je ohrožena zánikem a blíží se svému konci, nešlo o spontánní vyznání společenské trídy odsouzené Historií a szírající se pocitem vlastního zániku, ale o oteřpané téma; navíc, je-li Řím stařenou, je tedy spíš ctihodnou starou dámou, která si zasluhuje úctu svých synů. Aubigné nebyl dekadentním skeptikem, když napsal v *Tragiques* ohledně mučedníků své strany: „Podzimní růže je nad pomyšlení krásná, vy však jste radostí *podzimu Církve*.“ Je známa augustinovská idea, že lidstvo se nachází v přechodu od svého šestého věku k sedmému (viz například M. D. Chenu, *La Théologie au douzième siècle*, Vrin 1957, s. 75; Dante, *Convivio*, 2, 14, 13). V kronice Ottý z Freisingu zní jako refrén: „my, kteří žijeme na konci věků“. Nevyvouzíme z toho pocit úzkosti ve 12. století. Tento pocit přetrval až do 19. století, kdy idea pokroku uvedla do kolektivního povědomí jednu z nejpůsobivějších proměn v historii idej: ještě 18. století se domnívalo, že svět je blízko demografickému a ekonomickému vyčerpání (navzdory protestům fysiokratů, kteří stavěli Columella proti Lucretiovi). Nejpřekvapivějším textem je Humeův *Esej o zázrácích*; anglický filozof tu chce postavit proti sobě neuvěřitelné fakty a důvěryhodné zvláštnosti: „Představme si, že by se všichni autoři všech dob shodovali v tom, že od 1. ledna roku 1600 zvládla na zemi po dobu osmi dní úplná tma; je zřejmé, že my jako dneš-

ní filozofové bychom místo zpochybňování museli tento fakt přijmout jako jistotu a hledat příčiny, z nichž by jej bylo možné odvodit; zánik, úpadek a rozklad v přírodě jsou událostí, která se stává pravděpodobnou jen na základě analogie, že všechny jevy, které patrně vedly k této katastrofě, byly v mezích lidského poznání.<sup>4</sup> Tato idea stárnutí je pouze variantou základní myšlenky, že svět je ukončený, zralý. I my sami využíváme historii lidského rodu jako historii přechodu od opice k člověku: opice se stala současným člověkem, to je fakt, konec pohádky, vytvořili jsme genezi lidského živočicha. Vždyť přesně takto vidí Lucretius historii civilizace na konci páté knihy *Historie přírody*. Často se klade otázka, zda v těchto famózních verších, které popisují politický a technologický vývoj lidstva, Lucretius „věřil v pokrok“ a také zda schvaloval materiální pokrok nebo jej považoval za marnost. Lucretius zde předkládá zkušenosť myšlení: dokazuje, že Epikurovy teorie jsou dostačující k naprostu úplnému pochopení konstrukce světa a civilizace. Neboť svět je zkonstruovaný a ukončený, techniky, které je třeba objevit, jsou již objeveny, a pokračování historie už nepřinese žádné nové filozofické problémy. Tato idea dovršenosti světa, který od této chvíle může už jen stárnout, je nejrozšířenější a nejpřirozenější filozofií dějin; koncepcie studované Karlem Löwithem (cyklický čas nebo postup po přímé linii vstří eschatologii) jsou ve srovnání s ní více intelektuální, méně přirozené a méně rozšířené.

<sup>5</sup> Idea historicistní proměny a svatozář, která slovo historie již více než století obklopuje, vychází z části ze skutečnosti, že se vytvořil zvyk spojovat s tímto termínem různé problémy, které zdaleka nejsou nové a které byly mnohokrát kladený jinými slovy; jelikož tyto problémy metodologií historie nezajímají, spokojíme se s jejich výčtem. 1. Především téma spojená s historickým relativismem: relativita hodnot či rámců myšlení; existuje určitý svět idejí, který se od Collingwooda či od Renanových myšlenek o relativitě krásy šíří, v souladu s jistou nietzscheovskou tendencí. Relativismus nespocívá v konstatování existence variací, pokud jde o hodnoty, nýbrž v odmítnutí klást otázku oprávněnosti v této věci; vždyť historiky, kteří mají za jediný cíl popsat tyto variace a nikoli je soudit, tento problém nezajímá; proměna historie pro ně spočívala nikoli v přijetí faktu, že hodnoty se mění, nýbrž v uznání toho, že vše, co se mění, je hodno pozornosti historie. 2. Problém odpovědnosti a jednání (smysl dějin, historická morálka versus morálka individuální, marxistická morálka). Dnes se klade v historickém smyslu tento problém morálky a politiky, který se otevírá vždy, když se přijme, že politika je architektonickou vědou a problém individuální morálky se redukuje na otázku dokonalé společnosti (*politea*). 3. Problém lidské podstaty; najdeme mnoho knih, které pod titulem, v němž

se vyskytuje slovo historie, pojednávají o člověku jako o rozumném živočichu, o politickém živočichu, a jako o bytosti, která existuje v čase. Není však člověk pouze součástí přírody? Je svobodný, je tvůrcem svého kolektivního osudu? 4. Problém historie jakožto pravdy, jak jej nacházíme u italských neohegeliánů, Croceho a Gentileho: „Znalost faktu musí ustoupit znalosti *in fieri*, stejně tak, jako lidskou, časovou a světskou pravdu vyštřídá mimolidská, mimočasová pravda, to znamená pravda, která je historií.“ (F. Battaglia, *La Valeur dans l'histoire*, fr. překlad Roure, Aubier 1955, s. 121) 5. Historie (či kultura) *versus* příroda, tedy *thesis versus physis*. 6. Husserlovský problém dějin věd a vstupu pravdy do času („založení“ vědy, společenství vědců napříč časem); jelikož zdaleka nejsme absolutnímu duchu, nejsme schopni anticipovat budoucí rozvoj vědění, a přesto bude toto vědění absolutně pravdivé. Tento problém se před nás staví v termínech historie: ve 13. století v tom byl spatřován spíš problém „psychologie“, problém inteligenčního činitele (postupné odkrývání vědění, přechod od možnosti k jednání, to vše předpokládalo intelekt, který je zcela obsažen v jednání a který předcházel *de facto* i *de jure* intelektu poznavajícího subjektu; tento jednající intelekt, který již vždy myslí vše, co myslí, a neobsahuje neuskutečněnou pravdu, která existuje „nehybně“ v čase, zcela unikající jakékoli historické změně, a která vyvolává v lidských myslích účinky, jež nejsou vždy stejné z důvodů „materiálních“ historických rozdílů, tento intelekt, dodávám, umožňuje lidstvu odkrývat postupně pravdu; či ještě přesněji, zdá se, že pro všechny lidi napříč časem existuje jeden takový intelekt, a okolo tohoto jedinečného rezervoáru pravd se soustředí společenství inteligentů. – Bylo by svůdné hledat paralely mezi Husserlovou *Krizi evropských věd* a Dantovým spisem *Monarchia* – česky pod titulem *O jediné vládě*). 7. Hegelovy *Přednášky o filozofii dějin*. Avšak tento obtížný text, kolem nějž se nakupilo množství legend (spoléhám se tu na slova svého starého přítele Gérarda Lebruna, která jsem měl to štěstí zaznamenat při poslechu jeho skvělých přednášek o Hegelových *Přednáškách*), sdílí osud *Filozofie přírody*: ztrácí svou závažnost a svůj vtip, oddělíme-li jej od celku Hegelova systému. A navíc je zajímavý spíš pro politickou filozofii než pro filozofii dějin.

<sup>6</sup> Platon, *Hippias věšt*, 285e.

<sup>7</sup> Stává se také, že patriotismus je pouze vzněšenou zámkou; nesčetné a objemné svazky *Monumenta Germaniae historica* byly vydány pod heslem *Sanctus amor patriae dat animum*; ve skutečnosti dává láska k vlasti odvahu umírat, nikoli však kompilovat.

<sup>8</sup> G. W. F. Hegel, *Filozofie dějin*, Nová tiskárna, Pelhřimov 2004, s. 56; přeložil Milan Váňa.

<sup>9</sup> Že by historii psal jedině občan? O tom pochybuji. Kde začíná občan, člověk politicky aktivní? Poddání absolutních monarchií psali historii o slávě svého krále, o záležitostech cizích panovníků a zajímali se o jejich genealogie; ve všech dobách byla politika chápána jako oblíbené divadlo pro lidi (La Bruyère to vyslovil, když pojednával o „novelistech“, předtím, než David Riesman přisoudil tentýž vokus jedině *insideropesters* rovinutých demokracií: sociologové, je to na vás). Kmen „primitivů“ vede válku nebo vyjednávání: nejsou snad politicky aktivní? Nevolník drcený nepolitickou pasivitou nepíše dějiny; není to však proto, že je rovněž drcen pasivitou intelektuální? Dvořan, nevolníkův současník, který je jako on politicky pasivní, naopak píše historii despoty nebo jeho dvora.

<sup>10</sup> Viz dobromyslné námítky P. Vidal-Naqueta, „Temps des dieux et temps des hommes“, *Revue de l'histoire des religions* 157, 1960, s. 56.

<sup>11</sup> Transpozice kulturních aktivit primitivů do termínů vědomí způsobila značnou spoušť a přetrvala jako charakteristický styl etnologie a historie náboženství první poloviny 20. století; zapomínalo se, že myšlení se dělí na žánry (pohádka není teologéma, teologéma neznamená bigotnost, zbožná nadsázka není víra atd.) a veškeré myšlení se redukovalo na *casa mentale* nedýchací hustoty. Tak se zrodil mýtus primitivní mentality či mýtus sumerského *Weltanschaung*, jenž se podobal myšlení termita v termitišti, anebo mýtus mytického myšlení: kněžské kosmogonie, vlastní některým profesionálům svatosti, kteří jim věřili asi tak, jako věří ve svém každodenním životě idealistický filozof, že vnější svět neexistuje, individuální výplody jako převelice slavná Griaulova kniha *Dieu d'eau*, báchorky vzdělanců, pohádky na dobrou noc nebo vyprávěné o dožínkách, kterým se nevěří, tak jako nevěřili staří Řekové své vlastní mytologii, to vše se přijímá bez ladu a skladu a nazývá mýtem (protíjem nalezneme u B. Malinowského, *Trois Essais sur la vie sociale des Primitifs*, Payot, 1968, s. 95n). V pozadí každé nadsázky nacházíme, ve jménu náboženského smyslu, plný náklad uhlířské víry; představme si studii o Ludvíku XIV., jež by pojednávala o tématu „králslunce“ s takovou vážností, s níž zpracovává téma sluneční povahy římského císaře nebo božství faraona (zde je protíjem u G. Posenera, „De la divinité du pharaon“, v *Cabiers de la société asiatique*, XV, 1960). Kde jsem to jen četl – nebo se mi to zdálo? – příběh toho mladého etnografa, Fabricia del Dongo etnografie, který byl téměř zoufalý a měl důvody se ptát, zda „se skutečně účastnil“ scény ze života primitivů? Odjel zkoumat kmen, který, jak mu vysvětlili, „věří“, že kdyby jeho kněží jen na okamžik přestali hrát na určitý hudební nástroj, svět by okamžitě upadl do smrtícího spánku (tato hudba byla jedním z těch rituálů, o nichž se v historii náboženství říká, že udržují běh světa, zaručují pro-

speritu společenství atd.). Náš etnograf tedy očekával, že se setká s knězi, hudebníky, s výkvětem lidstva, kteří jako by zadržovali spuštění odpalovacího zařízení atomové bomby: našel však jen církevní hodnostáře, kteří plnili posvátný a banální úkol s vědomím znuděných profesionálů, jež je vlastní dobrým pracovníkům. Stejně tak čteme v *Upanišadách*, že nebude-li vykonána ranní oběť, slunce nebude mít sílu vyjít: tato hyperbola v seminárním stylu je pro prostého věřícího tím, čím je pro patriota hymna; jen naivní člověk, který bere vše doslova, by v tom viděl výraz indického vidění světa a autentický dokument o archaické mentalitě.

<sup>12</sup> Viz například strany 80 a následující z velice užitečného 24. svazku *Geschichte* ze série *Fischer-Lexicon* (Fischer-Bucherei, 1961).

<sup>13</sup> Otázky chudoby nebyly nikdy tak obsedantní jako za hospodářských krizi, jaké známe v době mezi lety 1846 a 1929. Hospodářské dějiny se zrodily z erudice a z ekonomické teorie. Počínaje lety 1753 a 1754 studovali Michaelis a Hamburger ceny u starověkých Židů a Řeků; neboť erudice je v 18. století více neudálostní než „velká“ historie určená širokému publiku (stále to platí pro klasickou epigrafiku 20. století). Dílo *Ideen über die Politik, den Verkehr and den Handel der vornehmsten Völker der alten Welt* A. H. L. Heerenha vycházelo od roku 1793. Definitivně tento žánr založila v roce 1817 velká díla De Boeckha o politické ekonomii Atéňanů. Nejčtenější teoretické modely představovali bezpochyby Adam Smith a J. B. Say.

<sup>14</sup> Viz Sartrův rozhovor z 17. března 1969: „V aktuální perspektivě (*délat* historii přítomnosti ve dvojím smyslu tohoto slova) musíme studovat křížové výpravy jen na základě výběrového omezení nebo humanistické iluze (která, oprávněně, zakrývá onen výběr) o univerzálním vědění. Nic se tím však neříká o tom, že ve skutečně revoluční, neselektivní, společnosti, kde vědění ústí v praxi namísto toho, aby bylo samo o sobě monopolem a ospravedlněním reakce, by nebyla veškerá historie *restituována*, jako se to dělalo dříve, ve svém služebném rozvrhu, nýbrž se svými strážkami, zkratkami, zácpami, podle důležitosti, kterou by formující se společnost prakticky přisuzovala své vlastní minulosti.“ Tyto názory jsou poněkud peripatetické.

**Druhá část  
POROZUMĚNÍ**

Kapitola šestá  
POROZUMĚT ZÁPLETCE

Říká se často, že historii nestačí být pouhým vyprávěním: také vysvětluje, či spíš má vysvětlovat. Tím se přiznává, že ve skutečnosti nevysvětluje vždy a že si může dovolit nevysvětlovat, aniž by přestala být historií; například když se spokojuje s poznáním existence nějaké orientální říše z třetího tisíciletí před n. l., ze které neznáme nic než její jméno. Na to by bylo možné odseknout, že obtížné pro historii by bylo spíš nevysvětlovat, neboť i ten nejmenší historický fakt má nějaký smysl: je to král, říše nebo válka. Kdybychom zítra odkryli hlavní město říše Mitanni a rozluštili královské archivy, stačilo by nám je pouze proběhnout, aby se v naší mysli uspořádaly do událostí běžného typu: král vedl válku a byl poražen; to jsou skutečně věci, které se stávají. Postupme při vysvětlování dále: král vedl válku z touhy po slávě, což je přirozené, a byl poražen kvůli početní převaze nepřitele, neboť je, kromě výjimečných případů, normální, že malá vojska jsou porážena vojsky početnějšími. Historie nikdy nepřekročí rovinu tohoto velice jednoduchého vysvětlení; zůstává v principu vyprávěním a to, čemu říká vysvětlení, není nic než způsob, jímž se vyprávění organizuje jako pochopitelná zápletka. Přesto je na první pohled zřejmé, že vysvětlení je něco úplně jiného; neboť jak smířit takovou lehkost syntézy s velice reálnou obtížností, která nastává při vytváření této syntézy, obtížností, která nespočívá pouze v kritice a ve zpracování dokumentů? A s existencí velkých problémů, s hypotézou „Mohamed a Karel Veliký“, nebo s interpretací francouzské revoluce jako uchopení moci buržoazii? Mluvit zde o vysvětlení znamená říkat příliš mnoho nebo příliš málo.

## „VYSVĚTOVAT“ MÁ DVA VÝZNAMY

Jinak řečeno, slovo vysvětlení lze chápat jednak v silném smyslu, kdy vysvětlovat znamená „určit fakt pomocí jeho principu nebo teorii pomocí obecnější teorie“, jak to dělají vědy nebo filozofie, jednak v slabém a běžném smyslu, jako když říkáme: „Dovolte mi, abych vám vysvětlil, co se stalo, a pochopíte to.“ V tom prvním slova smyslu by historické vysvětlení bylo náročným vědeckým výdobytkem, dosaženým v tu chvíli pouze na několika bozech událostního pole: například vysvětlení francouzské revoluce jako převzetí moci buržoazií; ve druhém smyslu slova bychom se museli ptát, která stránka z historie by mohla nevysvětlovat za předpokladu, že se neomezuje na čiré výmysly nebo na chronologický seznam a bude mít pro čtenáře alespoň nějaký smysl.

O něco dále ukážeme, že navzdory určitým náznakům a jistým nadějím neexistuje historické vysvětlení se vědeckém smyslu tohoto slova; tou „pravou“, přesněji řečeno jedinou formou historického vysvětlení jsou ta druhá, „běžná“ vysvětlení; trochu je nyní prostudujeme. Každý ví, že otevře-li historickou knihu, rozumí jí, asi jako rozumí románu nebo tomu, co dělá jeho soused; jinak řečeno, vysvětlovat znamená z pohledu historika „ukazovat odvíjení zápletky a učinit ji srozumitelnou“. Takové je tedy historické vysvětlení: zcela pozemské a vůbec ne vědecké; vyhrazujeme si pro ně termín porozumění.

Historik se snaží porozumět zápletkám. Jelikož jde o záležitosti lidí, a nikoli například o geologická dramata, i pohnutky v nich budou lidské: Grouchy dorazil příliš pozdě; výroba mořenové červené klesá v důsledku nedostatku odbytišť; poplašný křik se rozléhá nad Quai d'Orsay, kde jej sleduje znepokojený pohled egoistického, avšak schopného politika dvouhlavé monarchie. Dokonce i hospodářské dějiny jako Sauvyho historie Lidové fronty obsahují zápletku, jež uvádí na scénu teorémy o produktivitě, ale také intence aktérů, jejich iluze, a nechybí v ní ani trocha náhody, která mění běh věcí (Blum nedocenil ekonomický vzestup v roce 1937, protože ve statistikách se kryl s pravidelným sezonním poklesem). Historik se zajímá o události z jediného prostého důvodu, že nastaly, a nepředstavují pro něj příležitost k odhalení

zákonů: nanejvýš se jich může dovolávat, když se k tomu naskytne příležitost. To, co se horlivě odkrývá, jsou neznámé události nebo neznámá fyziognomie událostí. Vědy o člověku pronikají do historického vyprávění jako citované pravdy a jejich vměšování nemůže zacházet příliš daleko, neboť vyprávění nedává mnoho příležitostí k prohlubování věcí; hospodářské dějiny budou mluvit o investicích, odbytištích, odlivu zlata, budou vysvětlovat předpokládaný úpadek římské Itálie konkurencí provincií Říše (což není nic víc než pouhé slovo, neboť prameny nám nedovolují precizovat, jaké byly komparativní výhody a *terms of trade*);<sup>1</sup> v žádném případě nemůže jít dále. Hospodářský život nějakého národa nekoinciduje se systémem ekonomických zákonů nemůže jimi být vysvětlen.

Lze si jen těžko představit, že by mohla existovat příručka, jež by se jmenovala „Manuál historické syntézy“ nebo „Metodologie dějin“ (neříkáme „...kritiky“). Byl by takový manuál výtažkem z demografie, politologie, sociologie atd.? Nic takového. Neboť, *primo*, do jaké kapitoly takové příručky by potom patřily údaje jako tento: „Grouchy dorazil příliš pozdě“; a *secundo*, kam by patřily tyto údaje: „Jan Hus zemřel na hranici.“? Do pojednání o fyziologii člověka ve vztahu k důsledkům kremace? Je pravda, že historické vysvětlení využívá profesionální poznatky diplomata, vojevůdce, volitele, či přesněji, historik z těchto dokumentů rekonstruuje vzdělání tehdejších diplomatů či vojáků; na rovině stop využívá historické vysvětlení rovněž některé vědecké pravdy, zejména z oblasti ekonomie a demografie. Především však používá pravdy, jejichž znalost je součástí našeho každodenního života, takže je není třeba vůbec připomínat nebo se o nich zmínovat: oheň hoří, voda teče. Pokud jde o větu: „Grouchy dorazil příliš pozdě“, připomínají nám tato slova, že mezi historické příčiny je třeba rovněž zahrnout „rozhodnutí“, která obsahují i záměry jednajících; ve světě, jak jej vidíme vlastníma očima, jsou budoucí události nepředvídatelné a rozhodování má proto svůj význam.<sup>2</sup> Grouchy proto mohl přijet „příliš“ pozdě. Takový je pozemský svět historie, kde vedle sebe vládnou svoboda, náhoda, příčiny a účely, v opozici ke světu vědy, který zná pouze zákony.

## POROZUMĚT A VYSVĚTLIT

Protože taková je kvintesence historického vysvětlení, je třeba uznat, že si nezasluhuje tolik chvály a že se nijak zvlášť neliší od žánru vysvětlení, jejž praktikujeme v každodenním životě či v libovolném románu, který o tomto životě vypráví. Jasnost historického vysvětlení pramení pouze z dostatečně zdokumentovaného vyprávění; samo se historikovi nabízí ve formě vyprávění a nepředstavuje činnost, která by od něho byla nějak zřetelně odlišena, tak jako není odlišeno vyprávění spisovatele románu. Vše, co se vypráví, je srozumitelné, protože to lze vyprávět. Můžeme tedy žitému světu, jeho příčinám a následkům, pohodlně vyhradit slovo porozumění, tak drahé Diltheyovi; toto porozumění je jako próza pana Jourdaina, začínáme s ním ihned, jak se podíváme na svět a naše blízké; abychom jej mohli praktikovat a byli skutečními, či téměř skutečními historiky, stačí být člověkem, to znamená poddat se mu. Dilthey by si byl přál, aby se i ostatní humanitní vědy uchýlily k porozumění: ale ty (nejmenším některé z nich, které jako ekonomická teorie nejsou vědami pouze nominálně) to moudře odmítly. Aby byly vědami, tedy hypoteticko-deduktivními systémy, chtějí vysvětlovat exaktě, jak to činí vědy přírodní.

Historie nic nevysvětluje v tom smyslu, že nemůže dedukovat a předvídat (to může pouze hypoteticko-deduktivní systém). Její vysvětlení nejsou odkazem k principu, který by událost činil srozumitelnou, ale jsou smyslem, který historik přičítá vyprávění. Někdy se na první pohled zdá, jako by vysvětlení čerpalo z nebe abstrakcí: Francouzská revoluce se vysvětuje vzestupem kapitalistické buržoazie (nehme nyní stranou, nebyla-li tato buržoazie spíš skupinkou kramářů a talárníků); zcela jednoduše to znamená, že Francouzská revoluce *byla* vzestupem buržoazie, že vyprávění o Revoluci ukazuje, jak se tato třída nebo její představitelé zmocnili řídícího aparátu státu: vysvětlením Francouzské revoluce je její *shrnutí* a nic víc. Aniž bychom se pokoušeli registrovat všechna myslitelná použití slova „vysvětlit“ v historii, odkážeme zde na jedno, které je proslulé: hypotézou, která se tradičně označuje prorockými jmény „Mohamed a Karel Veliký“, mohl Henry

Pirenne vysvětlit ekonomický propad karolinské epochy; použití slova „vysvětlit“ v tomto případě znamená, že Pirenne poukázal na nový fakt, zpřetrhání obchodních vztahů mezi Východem a Západem v důsledku arabských výbojů. Protože tato trhlinu byla vždy běžně známou skutečností, bylo kauzální spojení natolik evidentní, že vysvětlení se neliší od převyprávění faktů.

## FALEŠNÁ IDEA PŘÍČIN

Když žádáme, aby nám byla vysvětlena Francouzská revoluce, nedovolává se naše přání obecné teorie revoluce, z níž by se dedukoval průběh roku 1789, ani objasnění pojmu revoluce, nýbrž analýzy předcházejících událostí, které jsou za vypuknutí této revoluce odpovědné. Vysvětlení není nic jiného než vylíčení těchto předcházejících událostí, jež postupně ukazuje, po kterých událostech následovala událost roku 1789, a slovo příčiny označuje právě tyto události: příčiny jsou rozmanité epizody zápletky. Když se mne někdo v každodenním životě zeptá, „proč jste se tak rozhněval?“, nebudu mu vypočítávat příčiny, ale začnu krátkým vyprávěním, utkaným z intencí a náhod. Je proto udivující, že existuje nemálo knih zasvěcených studiu kauzality v historii: Proč právě v historii? Nebylo by snazší podniknout takové studium v každodenním životě a pokusit se vysvětlit, proč se Dupont rozvedl a proč Durand jel na dovolenou raději k moři než na hory? Ještě pohodlnější by bylo studovat kauzalitu v *Citové výchově*: epistemologický význam by byl totožný jako v případě kauzality u Pirenna či Micheleta. Věřit, že historie je nějaká výjimečná věc a že historik se věnuje nějakým tajemným činnostem, z nichž by vyplývalo historické vysvětlení, je předsudek. Problém historické kauzality je přezitek z epistemologického pravěku; stále ještě se předpokládá, že historik hovoří o příčinách války mezi Antoniem a Oktaviánem tak, jako hovoří fyzik o příčinách volného pádu těles. Příčinou volného pádu je přitažlivost, která vysvětluje rovněž pohyb planet, a fyzik převádí jev na jeho princip; z obecnější

teorie odvozuje chování úzce vymezeného systému; proces vysvětlování postupuje shora dolů. Historik se naproti tomu vysvětluje na horizontální rovinu: „příčiny“ války mezi Antoniem a Octavianem jsou události, které této válce předcházely, stejně jako příčiny toho, co se odehrává ve 4. jednání dramatu *Antonius a Kleopatra*, spočívají v tom, co se odehrálo v přecházejících třech dějstvích. Slovo příčina se beztak objevuje mnohem častěji v knihách o historii než v historických knihách, kde si můžeme přečíst pět set stran vyprávění, aniž bychom na něj jedinkrát narazili.

Seignobos tvrdí, že událost má příčiny, že všechny příčiny mají svůj význam a že je nemožné označit některé z nich jako zásadní: všechny přispěly ke vzniku účinku, všechny byly plnoprávnými příčinami. Tento pohled je dvojnásobná fikce. Historik nesbírá příčiny, jejichž souběh by vytvářel účinek, rozvíjí příběh, jehož jednotlivé epizody po sobě následují a v němž aktéři a další činnosti artikulují své jednání. Je zde dovoleno – a může to být i povodlně – uvažovat zvlášť o jedné z těchto epizod a nazvat ji příčinou, ale zdržovat se tím, že zápletku rozkouskujeme na zlomky, jimž budeme říkat příčiny, by bylo pouhé školní cvičení, jež by mělo cenu jen v rádu celého diskurzu; rozkouskováním tohoto *continua* můžeme vyrobit příčin mnoho nebo málo, podle konvence (Napoleonova Velká armáda vcelku nebo jeden voják za druhým), a jejich úplné vyčerpání by bylo nepředstavitelné nejen proto, že každá kauzální řada odkazuje až k počátku času, ale především proto, že se velice rychle ztrácí v neudálostním poli: historici budoucích století, kteří budou mnohem důmyslnější než my, zachytí v duši vojáka Velké armády jemné odstíny, které jsme tam my ani netušili. Ovšem jedině fyzik, protože se rozhodl stanovit si pravidla abstrakce, může vyčerpávajícím způsobem vypočítat jasné určené proměnné a parametry daného problému.

Zadruhé, zdá se, že Seignobos podobně jako Taine předpokládal, že historik začíná se shromažďováním faktů, poté v nich hledá příčiny, a neustává, dokud je nenaleze; to je omyl, neboť historik se podobá spíš žurnalistovi než detektivovi; splnil svůj úkol, když vyslovil to, co našel v dokumentech, neodhaluje viníka, který za to mohl. Není však detektivem „dobrý“ historik? Jistě, ale od nikoho nelze žádat nemožné: jestliže dokumenty ne-

dostačují k tomu, aby bylo možné odhalit viníka, nebude kvůli tomu méně historikem. Všechno, co historik vypráví, je profesionálně uspokojivé: nepocitujeme spontánně trhliny v kauzalitě, anebo pokud je vnímáme, je to pozitivní objev, který jsme učinili tím, že jsme si položili „navíc“ určité otázky. Záhada tedy spočívá v tomto: Jak to přijde, že historie, zůstávajíc historii, může nezaujatě hledat příčiny nebo věnovat tomuto hledání pramálo nadšení, vyprávět povrchnosti nebo odhalovat hluboké pravdy a pro tutéž událost spíš dat podle svého výběru mnohé zápletky, jež jsou částečně explikativní, jakkoli jsou zcela rozdílné, jako politické, hospodářské, psychologické či prosopografické dějiny počátků války v roce 1914? Musíme v tom dospět až k „hranicím historické objektivity“?

Řešení této záhad je jednoduché. Ve světě, který vidí naše oči, jsou lidé svobodní a vládne v něm náhoda. Historik může své vysvětlení v každém okamžiku přerušit na základě své svobody nebo náhody, jež jsou obvykle centrem rozhodnutí. Napoleon prohrál bitvu – co může být přirozenější? Taková neštěstí se stávají a na nic víc se zde neptáme: vyprávění je bez trhliny. Napoleon byl příliš ambiciozní: ve skutečnosti má každý možnost být takový a hle, máme tu vysvětlení císařství. Nebyl ale spíš na trůn dosazen buržoazi? Právě ona je tedy doopravdy zodpovědná za císařství; byla svobodná, a proto je zodpovědná. Neudálostní historik se ovšem rozčíluje. Ví totiž, že historii tvoří „*endechomena allos echein*“, „věci, které by mohly být jinak“, a chce, aby se analyzovaly důvody svobodného rozhodnutí buržoazie, aby se odkrylo to, co se kdysi nazývalo její maximy vysoké politiky, a tak dále až donekonečna. Vysvětlovat tedy v historii znamená učinit explicitním: když se historik odmítne zastavit u první svobody a první náhody, které se nabízejí, nenahrazuje je determinismem, nýbrž objasňuje je tím, že odkrývá další svobody a další náhody.<sup>3</sup> Možná si vzpomínáte na polemiku mezi Chruščovem a Togliattim na téma Stalin po publikování Chruščovova referátu: představitel sovětského státu by rád zastavil vysvětlování Stalinových zločinů u první svobody, která se nabízela, tedy u svobody generálního tajemníka, a u první náhody, kterou byl generální tajemník. Avšak Togliatti jako dobrý neudálostní historik břitce odvětil, že na to,

aby tato svoboda a náhoda mohly existovat a napáchat takovou spoušť, musela tu být také taková sovětská společnost, která mohla zplodit a tolerovat takový druh člověka a náhody.<sup>4</sup>

### „HLUBOKÁ“ HISTORIE

Každý historický příběh je zápletkou, v níž by bylo umělé vyčlenovat jednotlivé příčiny, a tento příběh je zároveň kauzální, srozumitelný; jen to porozumění, které způsobuje, je více či méně důkladné. „Hledat příčiny“ znamená vyprávět fakt pronikavějším způsobem, vynést přitom na světlo neudálostní aspekty, postupovat od komiksu k psychologickému románu.<sup>5</sup> Je zbytečné stavět narativní historii do opozice vůči nějaké jiné historii, která by měla ambice být explikativní; více vysvětlovat znamená lépe vyprávět a v žádném případě není možné vyprávět bez vysvětlování; „příčiny“ nějakého faktu v aristotelovském smyslu, tedy činitel, látka, forma nebo účel, jsou ve skutečnosti *aspekty* tohoto faktu. Současná historiografie se orientuje právě směrem k tomuto prohloubení vyprávění, k tomuto vysvětlování daností, cílů a způsobů jednání; směřuje k analýzám (v tom smyslu, v jakém mluvíme o románové analýze), které přestože nejsou vyprávěními v běžném smyslu slova, nejsou o nic méně zápletkami, neboť zahrnují interakci, náhodu a cíle. Je zvykem označovat tento typ analýzy metaforou vycházející z teorie ekonomických cyklů, tedy jako studium různých časových rytmů: vpředu na scéně je politika Filipa II. den po dni; jako dekorace na pozadí středozemní danosti, které se téměř vůbec nemění; různé póly jednání tak slouží k vystavění hluboké časové scénografie, a je jasné, že barokní umělec jako Braudel si v nich liboval. Podobně dějiny vědy budou dějinami vztahů mezi biografií učence, technikami jeho doby a kategoriemi a problémy, jež v dané epoše limitovaly jeho vidění.<sup>6</sup>

Metaforu mnoha časových rytmů opravňuje nerovnoměrný odpor vůči změnám na různých pólech jednání. V každé době se

učenci nebo umělci nabízejí neuvědomělá schémata, *topoi*, jež jsou tou dobou ve vzduchu, *gepragte Formen*, jak je ve své velkolepé době studovala klasická filologie:<sup>7</sup> tyto „již hotové formy“, jež se s překvapivou silou nabízejí obrazotvornosti umělců a jež jsou látkou uměleckého díla. Například Wölfflin odhaluje za tak rozmanitými osobnostmi umělců 16. století přechod od klasické struktury ke struktuře barokní a k „otevřené formě“; neboť v žádném okamžiku historie není možné vše naráz: umělec se vyjadřuje skrze vizuální možnosti své doby, jež představují jakousi gramatiku umělecké komunikace, a tato gramatika má svou vlastní historii, svůj pomalý rytmus, který určuje povahu uměleckých stylů a způsobů.<sup>8</sup> Nicméně tak jako historické vysvětlení nepadá jako parašutista z nebe, zbyvá ještě konkrétně vysvětlit, jak se „již hotové formy“ mohly nabízet téměř imperativně umělci, neboť umělec „ovlivnění“ rozhodně „nepodléhá“: umělecké dílo je čin, který využívá zdroje a „vlivy“ jako materiální příčiny, tak jako například sochař používá mramor jako materiální příčinu své sochy. Budeme tedy muset studovat vzdělávání malířů v 16. století, atmosféru ateliérů, požadavky publika, jež bylo pro umělce možné s většími či menšími obtížemi splnit, rozchody s módním stylem, autoritu, kterou měla soudobá díla, jež byla v módě, v protikladu k dílům předcházející generace. Vliv vizuální gramatiky, toho „podstavce“, který podepírá figuraci 16. století a jejž s takovým zanícením analyzoval Wölfflin, působí skrze psychosociální zprostředkování, která spadají pod studium historie a jež historik umění nemůže ignorovat.

Ovšem když existuje zprostředkování a interakce, existují i jiná zprostředkování, která budou působit v opačném směru a vysvětlovat, jak se barokní struktura figurativního prostoru a otevřená forma mohly objevit, přetrávat a zmizet; jsou-li již hotové formy materiální příčinou díla, dílo je také materiální příčinou těchto forem. Gramatika forem by byla v rámci dlouhého trvání uskutečněnou abstrakcí, kdyby existovala i jinak než skrze umělce a u umělců, kteří jí propůjčují trvání ve své neustálé tvorbě, v rychle plynoucím čase, nebo kteří ji revolucionarizují. Nadto lze říci, že tyto dva póly umělecké činnosti se vyvíjejí různými rychlostmi, že formy umírají pomaleji než umělci, a také že si mno-

hem obtížněji uvědomujeme existenci této gramatiky forem než osobitost umělců.

Pluralita historických časů je jeden způsob řeči, který chce říci dvě věci: že inovátoři, kteří převracejí danosti své doby, jsou mnohem vzácnější než imitátoři, a že historik musí reagovat proti lenosti, jež jej ponuká spokojit se s tím, co říkají dokumenty černé na bílém, nebo s fakty, tak jak je vnímá ta nanejvýš událostní historie.

Každý fakt je současně vypovídající a vypovídaný; materiální podmínky jsou tím, co z nich učiní lidé, a lidé jsou tím, co z nich učiní materiální podmínky. Tak počínaje Rankovým *Valdštejnem* spatřujeme v biografii příběh interakcí člověka a jeho doby; interakcí, jak se dnes říká, „dialektických“; to znamená, že individuum, jehož život se tu popisuje, bude chápáno jako dítě svého století (jak by nebylo, že?), ale že také půjde o jeho století (neboť člověk se nerodí do prázdná), a aby to bylo možné, je třeba brát v úvahu danosti tohoto století, neboť bez materiálních podmínek se tu neobejdeme.

## NÁHODA, „HMOTA“ A SVOBODA

Shrňme si to: historické vysvětlení usiluje více či méně o objasnění faktorů; v našem pozemském světě existují tři druhy těchto faktorů. Prvním z nich je náhoda, které též říkáme povrchní příčiny, incident, genialita nebo příležitost. Druhý se nazývá objektivní příčiny, podmínky nebo danosti; říkáme jim materiální příčiny. Posledním z nich je svoboda rozhodnutí, které říkáme finální příčiny. I nejmenší historický „fakt“, pochází-li z oboru lidských věcí, zahrnuje tyto tři prvky; každý člověk nachází při svém narození objektivní danosti, jež představují svět takový, jaký je, a které z něj dělají proletáře nebo kapitalistu. Pro své cíle používá tento člověk ony danosti jako materiální příčiny, vstupuje do odborů nebo rozšíří své okovy, investuje svůj kapitál nebo jej projí, stejně tak jako používá sochař blok mramoru k tvorbě boha,

stolu nebo umyvadla. Nakonec existuje také náhoda, Kleopatřin nos nebo vlivná osoba. Pokud budeme klást důraz na náhodu, máme tu klasickou koncepci dějin jako divadla, kde hraje Fortuna a rozvrací naše plány; trváme-li na finální příčině, vyplýne nám z toho idealistická koncepce dějin: například u Droysena je to idea, formulovaná v pseudohegelovských termínech, podle níž se minulost v poslední instanci vysvětuje pomocí „morální sil nebo myšlenek“.<sup>9</sup>

Můžeme dát přednost zdůraznění materiální příčiny: neuplatňují se naše svobody prostřednictvím daností prostředí? To je marxistická koncepce. Rozvíjet dále konflikt těchto koncepcí je zbytečné; problém je již dobré dva tisíce let vyřešen; at' je historik jakkoli vynalézavý či pokrokový, vždy najde tytéž materiální a finální příčiny. Vše vypadá tak, jako by charakteristikou filozofické pravdy, v protikladu k jiným pravdám, byla její jednoduchost, řekli bychom téměř truistická, kdyby k ní rovněž nepatřilo neučiněné zpochybňování nátlakem historie idejí. Abychom se rozhodli, zda budeme dávat přednost materiálním příčinám, nebo naopak nacházet zalíbení v příčinách finálních, není vůbec třeba vysedávat nad historickými knihami; každodenní život naprostě stačí k tomu, aby osvětlil naši volbu a ani ten nejpronikavější historik se nikdy, ani na konci své práce, nesetká s ničím dalším, co by nevěděl už na počátku: s „hmotou“ a se svobodou. Jestliže nalézá pouze jednu z těchto dvou příčin, znamená to, že patrně kradmo překročil hranice patafyziky. Je marné doufat, že při bádání nad problémem Maxe Webera (byl protestantismus příčinou kapitalismu?) lze nakonec dospět, s dokumenty v ruce, ke stanovení vědeckého závěru, zda s konečnou platností vše ovládá hmota nebo naopak mentality; at' pronikne historické vysvětlení jakkoli daleko, nikdy takový mezník nenajde. Nikdy nenarazí na záhadné výrobní síly, ale vždy jen na lidi, jako jste vy nebo já, na lidi, kteří vyrábějí a kteří proto uvádějí do pohybu materiální příčiny sloužící příčinám finálním, pokud do věci nevstoupí náhoda, aby se vším zamíchala. Historie není poschodová konstrukce, kde by materiální a ekonomické základy podpíraly spořecenské přízemí, na němž by stála nadstavba s kulturním určením (malířský ateliér, divadelní sál, historikova pracovna); je

to monolit, kde vzdálenost mezi příčinami, cíli a náhodou je pouze abstraktní.

Dokud existují lidé, neexistují cíle bez materiálních prostředků, prostředky by nebyly prostředky bez vztahu k cílům, a náhoda existuje pouze v lidském jednání. Z toho plyne, že pokudždé, když historik zakončí své vysvětlení ať u cílů, u hmoty nebo u náhody, jeho vysvětlení bude muset být pokládáno za neúplné; po lení budou neúplná, neboť nikdy nemohou být nekonečnými regresy. Historikové tedy budou vždy mluvit o povrchních příčinách, o objektivních podmínkách či mentalitách nebo o jejich synonymech, podle módy svého století; neboť ať zastaví své vysvětlování příčin kdekoli, ať už se nacházejí v jakémkoli místě ve chvíli, kdy odmítou pronikat dále do neudálostního pole, jejich přerušení se odehraje nutně u jednoho z oněch tří aspektů každého lidského jednání. V různých dobách existovaly různé heuristiké příležitosti setrvat u toho či onoho z těchto aspektů; studium mentalit se zdá v současnosti tou nejpodbízivější příležitostí, předsudek o věčném člověku zdaleka není mrtev a materiální vysvětlení se pro nás stala běžnými. Jediné, co kromě heuristického projektu potřebujeme, je nepředstavovat si, že tyto tři aspekty jednání představují tři poschodí nebo tři oddělené podstaty; z titulu „disciplíny historického rozumu“ si prostudujeme původ tří koncepcí historie, které odpovídají těmto třem aspektům: materialistickou teorií dějin, dějiny mentalit a rozlišení mezi povrchními a hlubokými příčinami. V žádném případě nemáme v úmyslu je odmítnout, chceme jen jasně ukázat jejich relativní povahu ve vztahu k lidskému jednání, které je určitým celkem, a jejich provizorní povahu ve vztahu k historickému vysvětlení, jež je odkazováním donekonečna.

#### MATERIÁLNÍ PŘÍČINY: MARXISMUS

Pokud zastavíme vysvětlování u materiálních příčin a představujeme si, že s nimi je vysvětlování u konce, pak dostáváme marxistický „materialismus“: lidé jsou tím, co z nich dělají jejich objektivní podmínky. Marxismus se zrodil z velice živého pocitu odporu, který klade skutečnost naší vůli, a z pocitu pomalosti dějin, kterou se pokouší vysvětlit slovem hmota. Vidíme ovšem, do jaké aporie se tento determinismus noří: na jedné straně je naprosto pravda, že sociální realita má zdrcující tíži a že lidé obecně přijímají mentalitu podle své situace, neboť nikdo dobrovolně neuniká do utopie, revolty či samoty; říká se, že základna určuje nadstavbu. Avšak na druhé straně i sama tato základna je lidská záležitost: výrobní síly neexistují v čisté podobě, nýbrž vždy jsou to lidé, kteří vyrábějí. Je snad možné tvrdit, že pluh zplodil otroctví a že větrný mlýn způsobil vznik nevolnictví? Vždyť výrobci měli svobodnou možnost volby větrný mlýn buď přjmout z náklonnosti ke zvyšování produktivity, nebo jej ze zvyku odmítnout; byla to tedy jejich mentalita, podnikatelská nebo konzervativní, co určovalo výrobní síly? Tento falešný problém se točí dokola v našich hlavách okolo marxistické osy (základna určuje nadstavbu, která zase naopak určuje základnu) nebo okolo osy weberovské či pseudoweberovské (kapitalismus a duch protestantismu, který z nich je sekrecí toho druhého?). Rozplyneme se v deklarování principů (myšlení odráží skutečnost, nebo naopak) a ve švindlování, jež má zachránit dosavadní výklad (skutečnost je výzva, na kterou člověk odpovídá). Ve skutečnosti tu nejde o bludný kruh, ale o nekonečný regres: že výrobci odmítali větrný mlýn ze zvyku? Věříme dále, že tento zvyk není *ultima ratio*: znova se vysvětuje, je to přece svým způsobem racionální chování...

Odpor, kladený skutečnosti, a pomalost historie nevycházejí ze základny, ale ze vztahu všech lidí ke každému z nich; marxismus se pokouší vysvětlit pomocí žurnalistické metafyziky velice jednoduchý fakt, který odkazuje k tomu nejběžnějšímu každodennímu chápání. Vezměme si drama, které v současnosti prožívají nedostatečně rozvinuté země, které se nemohou „nastartovat“: nemožnost výhodně a se ziskem investovat do moderního

průmyslu tam podporuje přetravání mentality nepřátelské k investování a tato mentalita zase prodlužuje tuto nemožnost; kapitalismus v této zemích má ve skutečnosti pramalý zájem o investování, protože spekulace s pozemky a lichvářské půjčky mu rovněž poskytují vysoký, jistější a méně pracný zisk; nikdo ze zúčastněných nemá zájem tento kruh prolomit. Předpokládejme však, že dojde k jeho prolomení zrádcem, který „kazí obchody“, začne investovat a změní podmínky ekonomického života: všichni ostatní se budou muset připojit, nebo zkrachují. To znamená, že každý člověk zaujímá v rámci své role vůči ostatním postoj, který odpovídá nemožnosti, jejímiž aktéry jsou v rámci svých možností ti druzí; každý je bezmocný, pokud se k němu ti ostatní nepřidají. Celkově se formuje koalice opatrnných, kde všichni jsou vězni všech ostatních, a tato koalice plodí zákon tak železný a nepružný jako všechny historické materialismy, až do chvíle, kdy individuální iniciativa, materialismem nevysvětlitelná, dokáže prolomit toto kouzlo a dá podnět ke vzniku jiné koalice. Taktéž nejčastějším společenským procesem je ten, který dokáže vyvrátit všechna očekávání a kauzální vysvětlení, protože je anticipací: ohlášení nějaké akce, kterou hodlají provést jiní, modifikuje danosti, na jejichž základě každý vytváří své naděje a mění své plány.

#### FINÁLNÍ PŘÍČINY: MENTALITA A TRADICE

Jindy se stává, že místo toho, aby se vysvětlování zastavilo u materiálních příčin, skončí u příčin finálních; pokud jsou pojaty jako *ultima ratio*, vysvětlení si obléká jednu ze dvou mytických figur: mentalitu (duše národa, kolektivu...) a tradici. Podívejme se blíže na to, co se děje v hlavě historika. Začíná tím, že učiní jednu z mnoha krutých a každodenních zkušeností své neschopnosti něco určit: Proč se jeden utiskovaný národ vzbouřil a ten druhý nikoli? Proč existoval v helénistických Aténách evergetismus a ve Florencii 15. století ne? Pokoušíme se vysvělit politické

postoje a hlasování v západní Francii za třetí republiky; příliš rychle, po našem soudu, dospějeme k nevysvětlitelnému: „Kombinace vlivů, jejichž pozorování nám velice přesně ukazuje jejich hodnotu, diktují kandidátovi pravidla své hry. V Pays de Caux stačilo získat vlastníky půdy a nájemce statků; ti k sobě přitáhli ostatní. Ve východním Maine, Anjou a Vendée vám shoda šlechty a duchovenstva zajistila zvolení témař bez volební kampaně. V Léonu stačilo pouhé duchovenstvo; naopak v Basse-Normandie jste je mohli víceméně beztrestně přehlížet, ovšem za předpokladu, že jste získali podstatnou část rolníků a osobně disponovali jistou dávkou svatosti.“<sup>10</sup> Máme tu empirické závěry, které jsou jak detailní, tak spolehlivé. „Jde-li však nyní o teoretická vysvětlení, dotýkáme se přitom nejdelikátnějšího, nejneproniknutelnějšího problému; jsme nepochybně s to měřit vnitřní hodnotu rozmanitých faktorů, ovšem současně s tím zjišťujeme, že není všude stejná. Proč lidé z Anjou podporovali pasivně a jako přirozenou věc politické intervence velkých vlastníků půdy? Proč se jim Bretonci podrobili pouze se skřípěním zubů a jak je možné, že většina Normandánů je často za podobných podmínek zcela odmítla? Počáteční odpovědi na tyto otázky dávají systém vlastnických vztahů, společenská struktura, formy a koncentrace osídlení a různé jiné okolnosti, ale nakonec se tu stejně dospěje (a není to vlastně přiznání porážky?) k záhadě etnických osobitostí. Stejně jako existují individuální povahy, existují i povahy regionální a povahy národní.“ Nejsou však tyto mentality pouhými tradicemi? „Vezměme si příklad,“ píše jiný sociolog,<sup>11</sup> „a uvažujme o volební hranici, která odděluje departementy Allier a Puy-de-Dome: na sever od této hranice se volí levice, na jih pravice. Nicméně současné socioekonomicke struktury téhoto oblastí se příliš neliší. Historie nás však učí, že tato hranice koinciduje s tou, která oddělovala ve středověku Auvergne, zemi svobodných statků a pohanské demokracie, od Bourbonska, kde vládla arogantní feudalita, jež k obdělávání své země zaměstnávala národ lidí bez ohně či zákona.“

Nakonec by tedy v historickém vysvětlení šlo o to hledat v existenci téhoto mentálních „mikroprostředí“ to, co nám umožní říci, že příčiny se ztrácejí v záhadě kolektivní duše a že na třice-

tikilometrovou vzdálenost se tato duše zcela změní, aniž bychom byli schopni říci proč; „mikroprostředí“ velmi dobře vypovídá o omezenosti naší schopnosti vysvětlení. Florentán a Atéňan se vyznačovali stejným městským patriotismem, stejnou schopností dávat, stejnou touhou konkurovat si, stejným postojem k notáblovým, kteří se drželi ve vládě města kvůli zajištění svých osobních věcí; proč tedy v Aténách existovali evergeti a ve Florencii nikoli? Byla to věc tradice, vlastní Aténám a řeckým městům obecně, která odkazuje k některým detailům helénistické minulosti? Ale evergetismus byl rozšířen po celém Středomoří: od Persanů, Syřanů i Židů až po Puny a Římany. Právě zde by bylo příjemné vidět či k metodě doprovodných variací.<sup>12</sup> Vysvětlení rozdílu se skrývá v duchovním klimatu Florencie a Atén, čímž chceme říci, že jej ignorujeme, ale že víme, že jej ignorujeme a že bychom si mohli konkrétně předvést naši ignoranci: víme, že v Aténách mohl na lidovém sněmu povstat řečník a obratně navrhnut, aby se bohatý člověk obětoval ve prospěch obecní pokladny; tušíme, že ve Florencii na shromáždění Nejvyšších umění by to bylo nemyslitelné. Jde o rozdíl v ovzduší, který nám dokumenty v žádném případě neumožní uchopit, ale který dokážou s nejvyšší přesvědčivostí vyjadřovat současníci, pokud je můžeme pozorovat; neučinili by věc zdůvodnit o nic lépe než my, ale bylo by u nich kategoricky vyloučeno riziko takového tvrzení ve Florencii. Naše jednání je nevědomky řízeno nuancemi, které nedokážeme vysvětlit, ale o nichž víme, že jsou rozhodující: toto tvrzení je či není myslitelné. Máme-li říci proč, jsou možné dvě odpovědi. Jedna zní, že „lidé jsou prostě takoví“, a potvrdili bychom jí realitu mentality. Druhá říká, že „tvrzení by bylo v rozporu se všemi zvyklostmi, že nic podobného nikdo nikdy neviděl“, a tou bychom stvrzeli realitu tradice.

## NÁHODA A HLUBŠÍ PŘÍČINY

Rozlišení, které vedeme mezi povrchními příčinami a příčinami, které by byly hlubší, můžeme pojímat rovněž přinejmenším v trojím smyslu. Příčina může být označena jako hlubší, pokud je obtížnější ji vnímat, pokud se objeví pouze v důsledku vysvětlováního úsilí; hloubka tedy spadá do řádu poznání: tvrdí se, že hlubší příčinou evergetismu byla aténská či řecká duše, a vyvolává se tak pocit, že se dotýkáme hlubin civilizace. Avšak v druhém případě může být hloubka reálně přítomna ve jsoucnu: za hlubší příčinu bude prohlášena ta, která v jednom slově shrnuje celou zápletku; francouzská revoluce se do hloubky vysvětuje vzestupem buržoazie. Studujeme-li příčiny 1. světové války, můžeme na ni v případě, že už máme zápletku zkonstruovanou, vrhnout pronikavý pohled a vyvodit z toho: tuto válku lze v podstatě vysvětlit čistě diplomatickými příčinami a politikou mocností, nebo argumenty kolektivní psychologie, ale nikoli ekonomickými příčinami, o nichž sní marxisté. Hluboké je to, co je globální.

Idea hlubší příčiny má konečně ještě třetí smysl: povrchní se nazývají ty příčiny, které jsou nejúčinnější, takové, u nichž je největší nepoměr mezi jejich účinkem a vynaloženými náklady; jde o velice bohatou ideu, která implikuje celou analýzu struktury daného jednání a jejíž význam je strategický: strategus musí poznat a posoudit jedinečnou situaci, aby mohl říct „tentu incident stačil k rozpotáčení válečného požáru“, „tato náhoda dokázala vše zastavit“ nebo také „jedno prosté policejní opatření účinně ukončilo nepořádek“. Bylo by tedy fiktivní předpokládat jako Seignobos, že všechny příčiny jsou důležité, protože absence jedné z nich by potom vznášela veto. Stejnou důležitost by měly v objektivním a abstraktním procesu, kde by se ostatně bylo možné utěšovat nadějí na jejich úplný výčet: ovšem potom bychom už nemluvili o příčinách, měli bychom pouze zákony a jejich rovnice, proměnné, na nichž by závisely neznámé, a parametry, které by vyjádřovaly danosti problému. Když se říká, že střelba na bulváru Kapucínů byla pouze příležitostí pro pád Ludvíka Filipa, nepředpokládá se tím, že Ludvík Filip by nutně setrval na trůnu nebyt této potyčky, nebo že by nevyhnutelně padl z důvodu všeobecné

nespokojenosti: tvrdí se tím, že tato nespokojenost hledala prostředek k vyjádření a že nikdy není tak těžké najít nějakou příčinu, když je již rozhodnuto; pro démona historie je méně nákladné vyvolat incident než udržovat rozrušený celý národ, a dvě příčiny, stejně nepostradatelné, nejsou stejně nákladné. Hlubší příčina je ze všeho nejméně ekonomická; odtud pramení diskuse, oblíbené okolo roku 1900, o roli „vůdců“: kdo je zodpovědný za sociální problémy, hrstka vůdců nebo spontaneita mas? V povrchní, ale účinné optice policejního prefekta jsou to tito vůdcové, protože je stačí dát do vězení, aby se zabránilo stávce; na revolucionarizaci proletariátu je naopak zapotřebí celá tříce buržoazní společnosti. Jelikož je historie strategická hra, kde je protivníkem jednou člověk, jindy příroda, stává se, že místo policejního prefekta je obsazováno nahodile: stejná náhoda přidělila Kleopatre její nos a Cromwellovi močové kameny; močové kameny ani nos mnoho nestojí, a tak budou tyto příčiny, které jsou stejně tak účinné jako ekonomicke, provádzány za povrchní.

„Ekonomicke“ znamená nikoli „snadno obstaratelné“ či „vysoce pravděpodobné“ (náhoda bude naopak považována za tím povrchnější, čím bude nepravděpodobnější), nýbrž „to, co napadá nejslabší místo protivníkova brnění“: Cromwellův močový měchýř, Antoniovo srdce, pracovníky dělnického hnutí, nervové vypětí pařížského davu v únoru 1848; jestliže totto brnění dokáže prorazit i ta nejnepravděpodobnější náhoda, pak proto, že nabízelo slabá místa, kterých si nikdo nevšiml. Můžeme tvrdit, že i bez střelby na bulváru by ten nejmenší incident způsobil pád krále-občana, ale nemůžeme přirozeně přisahat, že by k nějakému takovému incidentu určitě došlo: náhoda i policejní prefekt někdy nechají příležitost zaútočit na nejslabší místo bez povšimnutí, a příležitosti se už nemusejí vrátit. Lenin se musel v roce 1917 prohlásit za vůdce, protože byl inteligentnější než Plechanov a měl správnější představy o tom vtělení náhody, jež se nazývá velký člověk. Plechanov, více vědec než strateg, začínal s předpokladem, že historie má příčiny; přemítl vědecké rozvržení bitvy, jež je historickou situací, a podobně jako Seignobos ji redukoval na určité množství praporů, které vydroloval jeden po druhém pod jménem příčiny; jen na rozdíl od Seignobose předpokládal, že všechny

ny příčiny nemají stejnou sílu: kdyby byly všechny síly stejné, jak by potom mohla pracovat lokomotiva dějin? Uvažujme nad jejím fungováním v roce 1799: třídní zájmy vítězné buržoazie brzdila nepřítomnost velkého člověka, ale tíže tétoho zájmu byla tak velká, že by tento odpor jistě nějakým způsobem překonala; i kdyby se Bonaparte nikdy nenašel, zdvihla by se jiná šavle, aby zaujala jeho místo.

Rozlišení mezi příležitostmi a hlubšími příčinami spočívá na ideji intervence. Přesně tak argumentoval Trockij: v případě rozehodných policejních důstojníků by nebyla žádná únorová revoluce v roce 1917; bez Lenina by nebyla říjnová revoluce;<sup>13</sup> mohli se spolehnout na Stalina, aby pak dlouhou dobu čekali na dozrávání historie, a Rusko by dnes bylo společností jihoamerického typu. Mezi lety 1905, kdy ještě neučinil to pravé gesto, a 1917 přešel Lenin od kauzální představy dozrávání ke strategické ideji „nejslabšího článku kapitalistického řetězce“ a tento nejslabší článek se přesunul do země, která byla kauzálně nejméně zralá. Protože historie s sebou nese i povrchní, čili účinné příčiny, je strategická, je následností bitev, které zahrnují tolik rozmanitých uspořádání a představují tolik jedinečných situací; proto není Trockého *Ruská revoluce*, tato mistrovská analýza velké historické bitvy, marxistickou knihou, snad kromě svých vyznání víry. Neexistují pravidla jednání, nějaké předem připravené strategie pro typické situace; ti, kteří dělají „pragmatickou“ historii a mají tendenci extrahat z minulosti taktické recepty, dospívají k žalostným výsledkům, jež známe už od Polybia („nikdy se nesmíme dopustit nerozvážnosti a uvést na nějaké místo značně velkou vojenskou posádku, zvláště je-li složena z Barbarů“) – musíme dodat: a co u Machiavelliho?<sup>14</sup>

Hlubší příčiny rozhodují o tom, co se stane, jestli se stane právě toto, a povrchní příčiny rozhodují o tom, zda se to stane či ne. Bez deficitu královských financí, který vedl k vypuknutí buržoazní revoluce, bychom nemluvili o tlaku nastupující buržoazie; Francie by se stala konzervativní monarchií, kde by byly osvícená *gentry* a velká buržoazie zmatené; nespokojenost buržoazie před mocenskou převahou šlechty by zanechala své stopy pouze ve *Figarovi* a v několika anekdotách, jaké můžeme citovat o Thacke-

rayové Anglie. Náhoda v historii odpovídá definici, kterou podává Poincaré v případě aleatorních jevů: jsou to mechanismy, jejichž výsledky mohou být zcela opačné díky nepostřehnutelným variáním počátečních podmínek. Když se zkoumaný mechanismus nachází v jednom táboře (který se nazývá *Ancien régime*, Antonius nebo carismus) a původce nepostřehnutelné variace je v táboře opačném (deficit, náhoda či příroda způsobující překrásný nos, Leninova genialita), pak je disproporce mezi tím, co snáší první tábor, a ekonomií úsilí, které vyvíjí tábor druhý, taková, že mluvme o přesném zásahu druhého do nejslabšího místa brněního prvního.

## HISTORIE NEMÁ VELKÉ LINIE

Protože povrchní příčina nevyjadřuje příčinu, která by byla méně účinná než kterákoli jiná, nemůžeme odkrývat velké linie evoluce, tak jako by je nebylo možné odhalovat v partií pokeru, trvající tisíc let. Když se hovoří o historické náhodě nebo o některém z jejích synonym (vůdci, spiknutí zednářů, velký člověk, zaplombovaný vagon či „běžná nehoda při projížďce“), je třeba pečlivě rozlišovat případ události samotné a historický případ chápáný *en bloc*. Je naprostá pravda, že některé události, jako byla revoluce v roce 1789 nebo v roce 1917, měly hlubší příčiny; není však pravda, že historii v konečném důsledku řídí výlučně hlubší příčiny jako vzestup buržoazie nebo historické poslání proletariátu: to by bylo příliš krásné. Porozumět historii tedy nespochívá v tom dokázat rozlišit rozsáhlé podmořské proudy pod povrchním věním: historie nemá hloubku. Je dobré známo, že její realita není racionální, je ovšem třeba si také uvědomit, že historie navíc není ani rozumná; neexistují výsledky, které by byly normální, které by poskytovaly historii, přinejmenším čas od času, vzezření zajišťující plynulost zápletky, kde se to, co se musí stát, skutečně nakonec stane. Velké linie dějin nejsou didaktické; krajina minulosti představuje spíš určité linie reliéfu, které jsou mnohem výraznější než

ostatní: například rozšíření helenistické či západní civilizace, technologická revoluce, tisíciletá stabilita určitých národních skupin atd.; tyto horské řetězce bohužel nevyplývají z působení racionálních, umírněných a pokrokových sil; ukazují spíš to, že člověk je napodobující a konzervativní živočich (je také jeho opakem, ale takové účinky mají jiný tektonický výraz); přesnost těchto linií je hloupá jako zvyk či epidemie.

Je tedy předsudek domnívat se, že historie každé epochy má své „problémy“ a že se jimi vysvětluje. Ve skutečnosti je historie plná nedozrálých možností, událostí, které se nestaly; nikdo nebude historikem, pokud nebude okolo historie, která se skutečně realizovala, nekonečné množství jiných možných historií,<sup>15</sup> „věcí, které mohly být jinak“. Jeden recenzent, rozebírající Symovu *Rímskou revoluci*, napsal přibližně toto: „Historii nelze redukovat na každodenní politiku a na jednání jednotlivců; historie určité doby se vysvětluje jejími problémy.“ To je hluboký omyl;<sup>16</sup> v historických příručkách je takto každá doba zaplněna určitým počtem problémů, jež vedou k událostem, které se nazývají jejich řešením. Ale tato jasnozřivost *post eventum*, není jasnozřivostí jejich současníků, kteří by veškerý volný čas věnovali zjištění, že třízivé problémy či horoucně připravované revoluce skončí tak, že se tajemně ztratí jako stopy v písni, zatímco vypuknou neočekávané revoluce, které retrospektivně odkryjí existenci problémů, o nichž neměl nikdo tušení.<sup>17</sup> Povoláním historika není nořit se do hloubky, ale vědět, na které skromné rovině se odehrává historie; nepatří k němu ušlechtilé či dokonce realistické výhledy, ale má mít dobrý úsudek o průměrných vězech.

## HISTORIE NEMÁ METODU

Historie je věcí pochopení; problémy představuje pouze míra detailu. Historie nemá metodu, címž má být řečeno, že její metoda je nám vrozená: pro pochopení minulosti stačí, abychom se na ni podívali očima, jež nám postačují pro porozumění našemu okol-

nímu světu nebo životu cizího národa. Stačí minulost takto pozorovat, abychom tam spatřili tři druhy příčin, které okolo sebe odkrýváme od chvíle, kdy jsme otevřeli oči: přirozenost věcí, lidská svoboda a náhoda. To jsou podle peripatetiků, a zvláště podle Alexandra z Afrodisiady, tři druhy účinných příčin, které vládnou sublunárnímu světu a které Wilhelm von Humboldt v jednom ze svých nádherných esejů, jež napsal o historii, popsal jako tři druhy hnacích příčin univerzální historie.<sup>18</sup> Historie se situuje do tohoto žitého světa, jehož nejlepší popis podává aristotelismus; je to náš skutečný, konkrétní svět, zabydlený věcmi, zvíraty a lidmi, kde lidé pracují a chtějí, ale nedělají vše, co chtějí, kde musejí formovat látku, která se ovšem nenechá formovat libovolně; tentýž svět, který se jiní usilovně snaží popsat lépe, přičemž hovoří o „výzvě“, nebo jej vedou pod jménem svět *praxe*, máme-li věřit marxismu, tedy filozofii, která je věrnější realitě než filozofie Marxova.<sup>19</sup>

Zajisté, historik musí minulost nejprve rekonstruovat; logika či psychologie této rekonstrukce se v ničem neliší od logiky či psychologie vědy, neboť logika není něčím, co by se příliš měnilo. Při svém rekonstruování pravdy se historik podřízuje stejným normám jako vědci; při svých závěrech, při hledání příčin se řídí stejnými obecnými zákony myšlení jako fyzik nebo detektiv. O nic víc než detektiv, neboť na události nepřikládá speciální mřížku: spokojuje se s očima, které získal k tomu, aby viděl; může pouze neodmítat vidět, nepředstírat, že nerozumí tomu, čemu rozumí! Ve skutečnosti je známo, že existuje pokušení nadbytečné metodologie, jež nás nutí, špatně a za cenu namáhavých metod, hledat kvůli pochopení fakta, která bychom dokonce ani nehledali, kdybychom je už navíc stejně neměli; takové je vědecké pokušení znova vytvořit bezprostřednost. Nejeden sociolog „bude předstírat, že přistupuje k sociálnímu faktu, jako by mu byl cizí, jako by jeho studium nedlužilo nic zkušenosti, kterou získal jako sociální subjekt z intersubjektivních vztahů; pod záminkou, že sociologie ve skutečnosti nekončí s touto živou zkušeností, že je její analýzou, vysvětlením, objektivací, že rozvrací naše počáteční uvědomění společenských vztahů, zapomíná na to, že tato evidenční skutečnost, že totiž naši zkušenost společenských vztahů

nemůžeme rozšířit a formovat ideu skutečných společenských vztahů jinak než analogií nebo v protikladu k těm, ve kterých žijeme, zkrátka pomocí jejich imaginární variace“.<sup>20</sup> Učení je také usnadněno tím, že sociologové zpřesnili metodu, zvanou analýza obsahu (*content analysis*), jež při sociologickém studiu nějakého *corpusu* textů spočívá v tom, že je čteme a rozumíme jím; když se nějaký sociolog věnuje sociologii tisku nebo vzdělání, a studuje přitom *Canard enchaîné* nebo zápis z aggregací,<sup>20a</sup> jeho metodou je číst tyto texty proto, aby z nich vytěžil ideje a téma, jako to dělají jiní čtenáři.

Historické vysvětlení tedy spočívá ve snaze nalézt v historii způsob vysvětlení, který určitým způsobem „vždy již známe“; proto můžeme hodnotit její srozumitelnost, proto je nám historie tak blízká, neboť ji nacházíme všude okolo nás. Historiografie nemá svého Galilea nebo Lavoisiera, a ani ho mít nemůže. Také její metoda neprodělala od Herodota či Thukydida žádný pokrok, jakkoli se toto tvrzení může zdát překvapivé; to, co se naopak znatelně rozvinulo, je historická kritika, a především, jak ještě dále uvidíme, historická topika. Často jsme se pokoušeli překonat naivní pohled na věci pomocí nějakého relativního objevu ve fungování historie; klasickým příkladem je zde ekonomický materialismus. Tato metodologická pokušení nikdy nikam nevedla a první starostí filozofů, kteří se zabývají historickou metodologií, je zbavit se jich na základě zdravého rozumu, když se stanou historiky; víme, jak Taine jako historik dělal jiné věci a věci mnohem lepší než jako teoretik, víme, jak marxité „uvolňují“ svůj determinismus, víme, že když August Comte mluvil o fatalitě dějin, rychle dodával, že je to „modifikovatelná fatalita“.

Historické vysvětlení se nemůže dovolávat žádného principu, žádné trvalé struktury (každá zápletka má své jedinečné kauzální uspořádání); také historikové z povolání se daleko méně zabývají myšlenkami o historii než historikové amatéři. Ačkoli se to může zdát překvapivé, historická metodologie nemá určitý obsah: historie neuvádí na scénu ekonomie, společnosti a kultury proto, že by historik věděl lépe než jiní, co tyto věci jsou a jak se artikulují; ví to celý svět, nebo, chcete-li, to neví nikdo. Veřejnost si čas od času utvoří lichotivou, avšak nepřesnou představu, čím se zaměst-

návají historici; zřídka bývají zasaženi otázkou, zda ekonomický materialismus říká pravdu, zda jsou společnosti strukturální nebo zda kultury mají epistemický podklad; navíc o sobě tvrdí, že mu-seli vstoupit do proudu těch krásných věcí, ale protože se jím nij-kdy nepodařilo najít to pravé hledisko, jímž by se daly profesio-ně příliš obtížné, či dokonce sugestivní. Není to tak, že by histo-rici byli obvykle omezenější než redaktori literárních časopisů, ale nikdy se s těmito problémy ve své práci nesetkali a ani se s nimi setkat nemohou. S rizikem zklamání je třeba veřejnost upozornit, že narazí-li člověk na zajímavý sociální či kulturní fakt, není třeba, s ním hned běžet za historikem, aby jej odborně prozkoumal, a počítat přitom s tím, že právě on dokáže použít tu správnou metodu, odkrýt podloží nebo přiřadit kulturní jevy ekonomic-kým. Není také nic ošidnějšího než četba historiků, a především těch největších: nemají ideje. Je pochopitelné, že fyzik je mnohem zajímavější, když nám namísto toho, aby mluvil o fyzice, což je poněkud malicherné, říká, zda je vesmír zakřivený a má-li poslední slovo indeterminismus; podobně existuje tradice historie pro nehistoriky. Odtud pramení pochybná popularita některých knih velkých historiků. Tak velikán Max Weber v jedné své knize, která není jeho nejlepší, vyzdvihl problém, jenž se chápe jako otázka primátu ekonomiky či náboženství; velikán Panofsky si ve svých *parerga* představoval den, kdy existovala homologie mezi *Theologicou sumou* Tomáše Akvinského a strukturou gotických katedrál: to je historie, jak ji máme rádi. U Marka Blocha, Pirenná či Syma jde bohužel jen o historii: proto se také tato jména vyslovují s úctou, avšak nevedou se o nich dlouhé řeči.

Po Kantovi již víme, že vědu musíme studovat u vědců a uva-zovat o tom, co dělají, spíš než o tom, co případně prohlašují, že dělají; vidíme historiky, jak se zabývají epigrafikou nebo farními registry, a daleko méně se starají o to, aby si vytvořili nějakou obecnou koncepci historie či společnosti. Poprvdě řečeno, jak by to měli udělat? Jejich řemeslem je snažit se porozumět sublu-nárnímu světu a toto porozumění netoleruje z jejich strany žádný jiný žánr vysvětlení. Nabídneme jim historický materialismus. Vyberou si jednu z těchto dvou věcí: buď je vztah mezi ekonomi-

kou a společností uchopitelný v rámci faktů a materialistická teorie se stává zbytečnou, nebo není srozumitelný a teorie je my-s-tika. Neboť musíme-li předpokládat, že vodní mlýn způsobil nevolnictví pomocí procedury, která je pro nás stejně záhadná jako procedura, již přemíra močoviny způsobuje hrůzostrašné halucinace, pak by byl marxismus článkem víry; avšak marxis-mus se prohlašuje za historický názor a tvrdí se, že vztah mezi mlýnem a nevolnictvím se odkrývá empiricky. V tomto případě již není problém hlásat, že základna determinuje nadstavbu, ný-brž dokázat vybudovat koherentní zápletku, která propojí vodní mlýn v prvním aktu s nevolnictvím v druhém aktu, a to aniž by do hry vstupoval nějaký *deux ex machina*. Říká-li marxismus pravdu, bude snadné dovést budování zápletky ke zdárnému konci pomocí logiky faktů samotných; v očekávání těchto šast-ných dní zanechme marxismus ve skříní, kam se odkládají po-dobné výplody ducha a svaté sliby. Marxismus tak buďto protí-rečí konkrétnímu vysvětlení nevolnictví a je falešný, nebo je s ním v souladu, a je potom zbytečný; neexistuje jiné než konkrétní historické vysvětlení; každé další vysvětlení by bylo jen zbyteč-ným opakováním téhož. Marxismus by mohl být pravdivým konstatováním: „když studujeme napříč dějinami fakta do detailu, konstatujeme, že ekonomické příčiny mají mimořádný vý-znam“; nemůže to ale být metoda, která by nahradila porozumění. Nanejvýš může být heuristikou.

## HISTORIKOVA ONTOLOGIE

Říkáme-li, že každé historické vysvětlení je konkrétní, znamená to: náš svět je složen z činitelů, z center jednání, která jedině mo-hou být účinnými příčinami, abstrakce jsou tu vyloučeny. Těmito činiteli jsou buď věci (slunce, které nás osvětluje, voda, větrný mlýn), nebo zvířata a lidé (nevolník, mlýnář, Francouz). Aby bylo historické vysvětlení přijatelné, nemůže prezentovat řešení konti-nuity v kauzálních vztazích, které mezi sebou spojují činitele, zú-

častněné v zápletce: mlynář, jeho pán, mlýn. Tito činitelé, jinak řečeno tyto substance jsou jako pilíře, na nichž spočívá cesta vysvětlení. Nemáme právo nahradit jeden z těchto pilířů abstrakcí, hrající roli *deux ex machina*; kdyby zápletka předváděla takovou vadu, byla by nepřijatelná. Zde jsou dva příklady.

Vzpomínáme si na rozruch, který vyvolala kniha, v níž Panofsky vyložil objev, který domněle, že učinil, totiž objev homologie formy, která existovala mezi velkými teologickými sumami 13. století a strukturou gotických katedrál. Nevím, jestli tato homologie existuje, či zda není jen jedním z mnoha přeludů, které vyvolává kombinatorika. Předpokládejme však, že existuje: jedním skutečným úkolem potom bude vysvětlit, jak se tato homologie mezi knihou teologa a dílem architekta mohla objevit; a Panofsky jistě neopomněl pokusit se to vysvětlit: bylo by to tak, že se architekt a teolog často navštěvovali a stavitel by se snažil transponovat do svého díla postupy rozčlenění ze scholastiky, tak jako se Seurat a Signac snažili aplikovat v malbě fyzikální teorii elementárních barev (kterou ostatně špatně pochopili, neboť na jejich obrazech se tyto barvy neskládají a vzniká grisaille)? Jsou představitelná i jiná vysvětlení, ale dokud člověk nebude mít to pravé, Panofského teze bude nedokončenou stránkou, a v žádném případě příkladem hodným následování pro humanitní vědy.<sup>21</sup>

Druhý příklad. Ze slavného pera vychází citát s chválou následujícího sociologématu: „Matematický racionalismus 18. století, podporovaný merkantilním kapitalismem a rozvojem úvěrových bank, vedl k chápání prostoru a času jako homogenních a nekonečných prostředí.“ Jaká zápletka by nás mohla dovést bez přerušení od akreditivu k infinitezimálnímu počtu? Kdyby se tato scéna odehrávala u kmene primitivů, mohli bychom si představit následující fabliau: u jednoho kmene, jehož vesnice byla obehnána kruhovou ohradou, zkoumal jeden etnograf, vychovaný dobrou školou, koncepcí, kterou si domordci utvořili o prostoru; starý muž, který byl považován za významnou a originální postavu, který měl patrně nějaké své myšlenky a který žil vždy poněkud stranou, mu odpověděl bláboléním, k němuž se dopracoval během svých meditací a v němž, nechávaje svou imaginaci vzná-

šet se na křídlech alegorií a podobenství, prohlásil: „Pokud jde o Veliký celek, jenž nás obklopuje, je kulatý jako vše, co je dokonalé, jako váza, jako děloha, jako ohrada okolo naší vesnice.“ Etnograf z toho neopomene vyvodit, že v mentalitě primitivů se prostor tvaruje podle modelu vesnice, ve které žijí. Jenže když se scéna přenese do Paříže nebo Turína v 18. století, kde ohradu okolo vesnice nahradí trh jako důsledek obchodu a kde starým mužem jsou d'Alembert či Lagrange, stane se mnohem obtížnějším vymyslet uspokojivou zápletku.<sup>22</sup>

Jak řekl jednoho dne s bystrostí přísluzející jeho věku jeden mladý historik, který byl aristotelikem, aniž by to věděl: „Všechna historická tvrzení, do nichž nelze umístit slova *věci* nebo *lidé*, ale pouze abstrakce jako ‚mentalita‘ či ‚buržoazie‘, mají vyhlídky být jen povídačkami.“ Neboť má-li směnka dosáhnout toho, že způsobí objev infinitezimálního počtu, musí tato příčinná souvislost procházet počtáři a obchodníky, které bude mnohem obtížnější uvést do vzájemného vztahu než abstraktní termíny. Abstrakce nemohou být účinnými příčinami, neboť neexistují; jak se říká v *Sofistovi*, „jen to, co skutečně existuje, má moc působit na něco jiného nebo snášet působení něčeho jiného“. Existovat a být aktéry nějaké zápletky mohou jedině substance se svými akcidenty, konkrétní jsoucna se svými způsoby bytí. Sníh a labuť jsou bílé, Sokrates se prochází; to jsou substance; bílý sníh způsobuje oftalmii, avšak bělost takovou moc nemá. Pro zabití Sokrata potřebujeme bolehlav nebo Anyta: aténská demagogie či konzervativismus takovou moc nemají, neboť existují pouze demagogové či konzervativci. Francie nevede války, protože reálně neexistuje; existují jenině Francouzi, pro něž může být válka akcidentem. A už vůbec neexistují výrobní síly, existují pouze lidé, kteří vyrábějí. Existovat lze pouze tělesně, jako věci a lidé, konkrétně a určitě, jako individuum. Pro historika jako pro každého člověka jsou skutečně reálná pouze individua. Nejsou to vztahy, jako je tomu ve vědě po Newtonovi. Není to ani Duch (existuje u historiků, těchto Synů Země, naivní, těžkopádná manýra, spocívající v připoutanosti k pravdě: jejich heslem je „Realismus především“. Například je marné, že hegelianská ontologie je ontologií v pohybu, že v očích filozofů je neporazitelná ve své přísnosti, plat-

nosti a subtilitě, s nimiž Hegel dovedl k jejímu konci svou exemplární zkušenosť myšlení: pro historika je hegelianská ontologie zbytečná a nepoužitelná, protože je to ontologie falešná; nevidí nijak daleko).

## ABSTRAKCE V HISTORII

Filozofující tradice, zděděná po historismu, dává historii tu nejlesnější ideu. Nejméně ze všeho chybí historii teorie; v historii není jádro problému nikdy teoretické (zatímco ve vědách tomu tak být může); nespočívá vždy ani v kritice dokumentů. Ať už vysvětlujete pád Římské říše nebo počátky války Severu proti Jihu, příčiny jsou zde, roztroušené; nechyběla by nám ale doktrína, jež nám ukáže, jak smontovat dohromady celý mechanismus a která součástka v něm pohání kterou? Slo by o mylnou syntézu, kdyby byl smontován nesprávně? Takto se ale věci nemají. Potřebuje historie spočívat v tom, že uvádí na scénu tisíce nebo miliony substancí a nepřipadá prakticky vůbec v úvahu možnost sledovat jejich kauzální pohyb kladením jedné za druhou; historiografie je nevyhnutelně tachygrafíí. Ovšemže subtilní detail, který vše promění, často projde sítí této stručnosti. V historii je to podobné jako v politice: obtížné není zredigovat nějaký dekret nebo vytyčit plán rozvoje, ale dokázat je aplikovat. Neboť v jednotlivých věcech může dekret uvíznout na pasivním odporu, jakmile opustí brány hlavního města; plán rozvoje odpovídá nepochybně normám toho nejliberálnějšího socialismu nebo nejpokrokovějšího svobodného podnikání; naneštěstí, pokud *manažerům* chybí iniciativa a dělníkům *know-how*, plán zůstává jen falešnou abstrakcí. Ministr hospodářství, který jej podepsal, bude odvolán, a historik, který bude tento plán posuzovat, bude zklamán.

Tato tachygrafie se navíc píše v abstraktním jazyce, z čehož pramení nebezpečí, která ji ohrožuje. „Nesmíme podceňovat silu protiotrokářských idejí při rozpoutání války Severu proti Jihu“; „feudální společnost se zrodila ze skutečnosti, že centrální moc

byla slabá a vzdálená, a tak si každý hledal bližšího ochránce“. Historické knihy se nevyhnutelně píšou v tomto stylu. Ale musíme skutečně nepodceňovat antiotrokářské ideje? Kde tyto ideje polapit? Stoupenci severních států jsou mrtví, beztak jich bylo velmi mnoho, tyto „ideje“ byly u všech a u každého zvláště, a navíc je nepravděpodobné, že by si skutečně uvědomovali, že na ně myslí; ještě méně pravděpodobné je, že by je dokázali popsat nebo vyslovit, kdyby na ně byli dotázáni. „Moc slabá a vzdálená“ – která moc není taková? Od které vzdálenosti se začíná hledat nový ochránce? „Vzdálená moc“ může být intuice velkého historika a může to být i ekvivalent kavárenské debaty o politice.

Historie je odsouzena pokoušet se zachytit realitu do sítě abstrakcí. Je také neustále vystavena pokušení abstrakci zvěcnit, propojit nějakému slovu, které příde historikovi pod pero, stejnou roli příčiny, jakou mají věci a lidé; ba dokonce pokušení uvažovat o tom, že tato abstraktní příčina sama ničím zapříčiněna není, že je nehybná a že se jí nic historického nemůže přihodit: její vznik a zánik se bude vykládat jen na základě nevysvětlitelného rozmaru. Jinými slovy, historikové mají často tendenci oddělit z homogenního základu interakcí mezi substancemi, který ustavuje historii, jisté druhy *rámci*, které by vysvětlovaly historické dění, které by jej v poslední instanci řídily nebo které by jej dokonce zapříčinily, aniž by samy naopak měly nějakou příčinu. Velké teorie dějin nejsou obvykle ničím jiným: spočívají v tom, že se připustí, že historické dění má strukturu či anatomii, že lze načrtnout schéma nějakého mechanismu, který mu umožňuje probíhat. Je pozoruhodné, že v každé époce se tato operace opakuje ve prospěch poslední úrovně dosažené při dobývání neudálostního; v 18. století se věřilo, že hybatel dějin byl nalezen v proměnách klimatu, zákonů, mravů;<sup>23</sup> devatenácté století hypostazovalo hospodářství v základně a naše dvacáté století, jehož výdobytky jsou poněkud subtilnější, má sklon ke zvěčňování fyziognomie doby nebo rámci myšlení. Ve skutečnosti ochotně předpokládáme, že kultura každé doby je určována rámcem (vizuální gramatika baroka, mechanické čtení fyzického světa atd.), které ji omezují a udělují jí určitou stylistickou jednotu; málokteré myšlenky jsou tak populární jako tato, neboť poskytuje jistý druh hříšného zalíbení,

jaké nabízí historický relativismus, a připisuje historii závratné hloubky. Uvedme si příklad takových rámců a jejich vhodného použití, a několik příkladů jejich zneužití.

### PŘÍKLAD: ŘECKÉ NÁBOŽENSTVÍ

Vývoj řeckého náboženství v době před počátkem helénistické epochy a po něm, stejně jako vývoj římského náboženství před koncem republiky a po něm, a rovněž vývoj indického náboženství od epochy véd po hinduismus jsou určovány stejnou změnou rámce: ve všech třech případech máme před sebou nejprve náboženství, tvořená kulty, jež jsou adresovány všem obyvatelům měst a které odkazují k rytmu oficiálního kalendáře; to platí pro brahmanismus, aténské náboženství v klasické době nebo náboženství Římské republiky; později se přechází k náboženstvím, kde si každý věřící, pokud po tom touží, vybírá božstvo volbou, komu zasvětí svou osobní zbožnost a který jediný bůh pro něj bude existovat: to je henoteismus „mystického pohanství“, v němž a proti němuž se rozvíjí křesťanství, to je hinduismus se svými nespočetnými sektami a univerzální tolerancí. Použijeme-li poněkud odstrašující, ale obratné vyjádření, lze říci, že jde o přechod od náboženského rámce „au menu“ k náboženství „à la carte“; invaze orientálních náboženství do Římského impéria (z nichž se stala pod řeckým vlivem iniciační náboženství) je pouze jedním z aspektů, důsledkem této radikální změny rámce, která zasáhla stejnou měrou i tradiční božstva. Fakt z vnějšího hlediska identický – vzývání Jupitera – změnil při přechodu od jednoho rámce k druhému svůj význam, i když samo toto vzývání bylo textově totožné: v prvním rámci se člověk obracel na Jupitera jako na oficiální osobnost, v druhém jako na vyvoleného pána, který se dokáže dotknout srdce toho, jenž se stal jeho věrným.

Když zbožný přívrženec takto přijal nějakého boha volbou, nepopřel proto ještě existenci jiných božstev: henoteismus není

monoteismus. Poprvé řečeno byla tato tolerance ve starověku všeobecná; bohové, věřilo se tehdy, jsou pro všechny lidí stejní, tak jako je pes všude psem; navíc si je každý národ pojmenoval ve svém jazyce, což znamená, že jména bohů jsou přeložitelná z jednoho jazyka do druhého, tak jako všechna obecná jména. Když se ustavil rámec „à la carte“, tato tolerance pouze změnila strukturu: věřící nějakého zvoleného boha vyznával, že aniž by popíral jiné bohy, ten jeho je lepší než ostatní, že pro něho ztělesňuje všechny ostatní bohy, že jiní bohové jsou ten jeho s chybým jménem, podobně jako milenec, který prohlašuje, že jeho milovaná je ta nejkrásnější na světě a že pro něj představuje všechny ženy, címr ovšem nijak nezpochybňuje jejich existenci ani jejich právo být někým milovány. Je pochopitelné, že tato univerzální tolerance, sahající od jednotlivce k jednotlivci, od národa k národu, se musela transformovat tváří v tvář monoteismu či exkluzivismu křesťanů; proč musí křesťané, zněla otázka, odvrhnout svůj respekt k bohům druhých a zvláště k božství imperátora, popírat existenci těchto bohů či spíš považovat je za démony (neboť takovým způsobem byli tehdy křesťané vnímáni)? V ovzduší všeobecné tolerance byl křesťanský exkluzivismus nepochopitelný a následně vzbuzoval hrůzu; jejich bezbožnost nebyla vysvětlitelná jinak než skrytou zvráceností, úchylností, což byla ostatně již interpretace židovského monoteismu.

Tato myšlenka dvou náboženských rámců má pochopitelně hodnotu pouze a jedině didaktickou; přechod od jednoho rámce k druhému nenastal jako mávnutím kouzelného proutku, vysvětluje se jako postupný proces; přesněji, je to jen slovo, které shrnuje tuto postupnou proměnu jako takovou. Počínaje Rig-Védu a Homérem, sledujeme, jak osobní víra existuje ve stínu kolektivního náboženství, a až do konce starověku pozorujeme přezívání oficiálního náboženství; jak řekl Saussure, „nikdo si nepřál přejít z jednoho systému vztahů do jiného; změna tu nezasahuje samo uspořádání, ale jeho uspořádané prvky“. <sup>24</sup> Bude tu nicméně velké pokušení zneužít didaktickou abstrakci a argumentovat takto: „protože orientální božstva či staré pohanské náboženství mohla být chápána jen jako věc osobní víry, musely se nejprve změnit rámcem; nebyla to invaze orientálních náboženství, která rozvrátila

systém, byl to tento rozvrat, který umožnil invazi“. Zbývá jen vysvětlit, proč došlo k tomu rozvratu; právě toho se však člověk snaží vyvarovat a tragicům vrtochům dějin opakováně připisuje formu proměny.

#### RÁMCE: SBÍRKA PRŮPOVÍDEK

Operace se odehrává následovně. Předpokládejme, že bych chtěl sdělit, že v 16. století byly hodiny vzácné a nepřesné a že v důsledku toho se lidé přizpůsobovali určitému kolísání ve využívání svého denního času; abych věc představil trochu živěji, interiorizují jí a napíšu, že čas byl pro lidi 16. století časem splývajícím, časem spícím. Zbývá mi tedy již jen prohlásit, že nikoli nízká úroveň hodin dovoluje pochopit, že lidé v té době pojímal čas tímto způsobem, nýbrž naopak jejich pojetí času jako nepravidelně splývajícího jim bránilo vylepšovat a rozmnožovat hodiny. Tak například podle R. Lenobla<sup>25</sup> byla antická koncepce přírody vitalistická: dokud se příroda reprezentovala jako matka, nebylo možné pojímat jevy, jako to dělali mechanisté; nejprve bylo nutné, aby existoval přechod od jednoho způsobu reprezentace ke druhému. Jakási záhadná revoluce, kterou autor přirovnává k nečekaným mutacím, o nichž mluví biologové. Vidíme, jak má iluze, že by rámce byly autonomní instancí, za následek další iluzi: že epocha má jednotný styl, jistou fyziognomii, jako ji mají v našich očí krajiny Umbrie či různé čtvrti Paříže.<sup>26</sup> „Je to jasné?“ Spengler objevuje: „Mezi diferenciálním počtem a královskou dynastií Ludvíka XIV., mezi antickou *polis* a Eukleidovou geometrií, mezi perspektivou v holandském malířství a překonáním vzdáleností železnicí, telefonem a zbraněmi dlouhého dostřelu, mezi kontrapunktickou hudbou a kreditním systémem existuje hluboká formální spřízněnost.“ Hledání jejich atributů nechal na jiných. Načež můžeme přejít ke třetí iluzi, historicistnímu relativismu. Je tomu již třicet let, co Collingwood nadzdvihl půdu epistemologie, když po Hegelovi konstatoval, že milétská fyzika předpokládala určité skryté

principy: že existují přírodní objekty, že utvářejí jediný svět a že jsou složeny z jedné a téže substance;<sup>27</sup> tyto principy, které určováním otázek, jež se člověk opováží položit bytí, předurčují rovněž své odpovědi, nazval předpoklady; Collingwood z toho vyvodil radikální historismus: fyzika je vyprávěním snu, jímž je historie idejí, snu, který vznikl o fyzice. Poznáváme tu již tisíckrát opakovánou úvalu: každé poznání předpokládá horizont reference, za nímž je každý důkaz nemožný, a tento rámec není podepřen žádnou argumentací, protože je podmínkou jakéhokoli uvažování; historie tedy sleduje, jak se střídají *Weltanschauungen*, stejně legitimní jeden jako druhý, jejichž objevení zůstává nevysvětlitelné a které se střídají pouze díky zlomům a změnám rámců; argumentace, která by byla nevyvratitelná, kdyby nespochávala na zvěčnění abstrakcí.

Zdá se, že historie má poněkud potíže nechat se proniknout principem interakce, který si osvojila geografie po Humboldtovi. Jedno vyplývá z druhého a není možné, aby nějaká příčina nebyla sama zapříčiněna, ledaže by šlo o Prvního Hybatele osobně; marxisté to cítí do té míry, že sotva navzdory vši koherenci ukázali, jak základna determinuje nadstavbu, spěchají dodat, že ta druhá reaguje na tu první. V událostním poli neexistují trhliny; vše je v něm degradované: nestejný odpor reality, nerovnoměrná plynulost času, nestejná míra uvědomění si toho všeho, nestejnomořná pravděpodobnost našich očekávání.

Není nic konkrétnějšího než historie. Ideje, teorie a koncepce dějin jsou nevyhnuteLNĚ neživotnou součástí historického díla, tak jako je teorie dědičnosti neživotnou součástí díla romanopisova. Ideje nejsou příliš zajímavé; představují akademické cvičení či mondénní rituál jakým jsou velké módní přehlídky. Historie nemá ani strukturu, ani metodu a je předem jisté, že každá teorie v této oblasti bude mrtvě narozené dítě.

## Poznámky

- <sup>1</sup> Lze si například představit, že Itálie nepřenechala od prvního století naší éry Galům obchod se středně luxusní keramikou proto, že by italská ekonomika byla rozdrcena technickou převahou provincií nebo tamější levnou pracovní silou, nýbrž proto, že v jiných oblastech měla Itálie zdrcující převahu nad provinciemi, a dokázala tedy produkovat lepší a lépe prodejnou keramiku než Galové a věnovala proto relativně větší zájem své specializaci v těch sektorech, kde byla její výhoda zřejmá. Dokáže ihned, že je to jen letmo načrtutá hypotéza: chtěl jsem prostě ukázat, že stejně jsou na tom i ostatní hypotézy a že je rozumné nepřečítat při studiu jejich vliv. Můžeme prostě jen registrovat fakta, a na- víc jen velmi málo z těchto faktů odolavá kritice.
- <sup>2</sup> Aristoteles, *O vyjadřování*, IX, 18 B 30; M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, s. 160: „Pravá objektivita, abychom dostali její oprávněné roli, tedy vyžaduje prozkoumat subjektivní komponenty události, interpretace, které jí dodávají její protagonisté... Musíme oživovat minulost, navracet ji přítomnosti.“
- <sup>3</sup> R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire, essai sur les limites de l'objectivité historique*, s. 183: „Tato svoboda rekonstrukce se projevuje rovněž ve volbě úrovně. Jeden historik se umisťuje na stejnou rovinu jako aktér, další přehlíží mikroskopickou analýzu a sleduje pohyby celku, které ústí v uvažované události. Problém bezprostředních příčin války v roce 1914 bude mít pro marxistu omezený význam a zajímavost. Kapitalistické hospodářství a politika 20. století skrývají, abych tak řekl, konflikt bez ohledu na události minulých dnů.“
- <sup>4</sup> Srovnej, co říká Trockij o Mikuláši II. ve svých *Dějinách ruské revoluce*, sv. I, ke konci kapitoly nazvané „Agonie monarchie“.
- <sup>5</sup> Historie je vyprávění; není determinismem a není ani explikací; opozice „faktů“ a „příčin“ (Taine, Langlois a Seignobos) je iluze, způsobená nepochopením historického nominalismu. To, že historie není determinismem, se rozumí samo sebou (kdybychom věřili v možnost dokázat, že Napoleon „nemohl neučinit“ určité rozhodnutí, zbyvalo po tom jediné, že by během noci, předcházející tomuto rozhodnutí, prodělal císař mystickou krizi nebo záchrat mrtvice). Naproti tomu je silně rozšířena představa, že historie hodná tohoto jména a skutečně vědecká musí přejít od historie „narativní“ k historii „explikativní“; například v příručce aristotelsko-tomistické filozofie od Josefa Gredta čteme, že historie není skutečnou vědou v tom smyslu, že její předmět je souborem daných faktů, které nejsou dedukovány; že se však přesto vědou do jisté míry stala tím, že připojila tyto fakty k jejich příčinám. Jak by je ale mohla nepřipojit k jejich příčinám, když každé vyprávění má

tak jako tak smysl, přičemž je nemožné získat nějaký fakt, aniž bychom spolu s ním přivedli i jeho kauzální kořeny, a naopak, naleží novou příčinu „nějakého“ faktu známená odkrýt, ve formě důsledku, nějaký dosud nezveřejněný aspekt „totoho“ zkoumaného faktu? Nalézt ekonomické příčiny Francouzské revoluce známená vynést na světlo ekonomické aspekty této revoluce. Iluze vychází z víry, že Revoluce je faktem jinak než nominálně; že není *nějakým* faktem známená, že není faktem, protože „být“ a „být nějaký“ jsou převoditelné: „fakt“ Revoluce je nominální aggregát. Jistě, když napišeme: „Jaké jsou příčiny Revoluce?“ a když se necháme hypnotizovat touto výpovědi, získáme dojem, že je tu fakt a že zbývá nalézt jeho příčiny; představujeme si tedy, že historie se stává explikativní a že není ihned srozumitelná. Iluze zmizí ve chvíli, kdy slovo Revoluce nahradíme tím, co zakrývá, vědomím, že je aggregátem mnoha drobných faktů. Jak zhruba napsal Raymond Aron ve svých *Dimenzích historického poznání*, příčiny brané jako celek nevytíští v Revoluci jako svůj výsledek: existují pouze příčiny *detailu*, jež vysvětlují každý z bezpočtu *detailních* faktů, které bývají sjednoceny ve slově Revoluce. Podobně se Max Weber, když uvádí puritanismus do vztahu k počátkům kapitalismu, nepokouší odhalit „pravou“ příčinu nebo příčiny kapitalismu: jednoduše osvětluje jeden aspekt kapitalismu, který byl dosud přehlížen, a v něm současně indikuje příčinu, a sice náboženský postoj. Tento aspekt není perspektivou izometrického zobrazení, jímž by byl kapitalismus, protože takové zobrazení neexistuje; zkoumaný aspekt je pouze nový historický fakt, který se bude zcela přirozeně integrovat do aggregátu, jež nazýváme kapitalismus. Jinak řečeno, stejným jménem kapitalismus budeme i nadále označovat událost, která ve skutečnosti již naprosto není tím, čím byla, protože její kompozice se obohatila.

Uvidíme v 10. kapitole, že pokrok v historii nepostupuje od narace k explikaci (každá narace je explikativní), nýbrž v posouvání narace čím dál víc do neudálostního pole.

<sup>6</sup> G. Granger, „L'histoire comme analyse des œuvres et comme analyse des situations“, *Méditations* 1, 1961, s. 127–143, který upřesňuje: „Každé lidské dílo je něčím víc než produktem své podmíněnosti, avšak na druhé straně toto něco nás nijak nezavazuje k tomu hypostazovat rámcem uvědomění proto, abychom je zcela podřídili zaujetí realitou.“

<sup>7</sup> Klasickým příkladem je formální analýza řeči svatého Pavla před Aréopagem od E. Nordena: *Agnostos Theos, Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, 1923, recedice 1956.

<sup>8</sup> H. Wölfflin, *Principes fondamentaux de l'histoire de l'art: le problème de l'évolution du style dans l'art moderne*, fr. překlad, Plon, 1952.

s. 262n, 274n. Dílo Abby Warburga s jeho studií *Pathosformeln* má do-  
sti podobný význam.

<sup>9</sup> J. G. Droysen, *Historik*, 1857; Hübnerovo vydání z roku 1937 (přetisk  
Mnichov 1967), s. 180.

<sup>10</sup> A. Siegfried, *Tableau politique de la France de l'Ouest sous la Troisième République*, nové vydání A. Colin, 1964.

<sup>11</sup> H. Mendras, *Sociologie de la campagne française*, PUF, 1959, s. 33.

<sup>12</sup> Metoda pozůstatků a diferencí však k ničemu nevede, protože je ne-  
možné vysvětlit všechny příčiny. Některé iluze jsou přesto velice vý-  
sledky, a nic není méně vzácné než přísliby vedené v tomto duchu; tak  
například Morris Ginsberg, *Essays in sociology and social philosophy*, Pe-  
rigrine Books, 1968, s. 50; L. Lipson, „The comparative method in  
political studies“, *The Political Quarterly* 28, 1957, s. 375; R. S. Cohen,  
citovaný u P. A. Schilppa, *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Cam-  
bridge, 1963, s. 130.

<sup>13</sup> O policejních důstojnících L. D. Trockij, *Ruská revoluce*, sv. I., Únor,  
kapitola „Pět dní“ (fr. překlad Parijanine, Seuil 1950, s. 122); o Lenino-  
vi *ibid.*, s. 299: „Zbyvá ještě otázka, která není zcela bez významu: jak  
by se odehrávala Revoluce, kdyby Lenin nemohl přijet do Ruska v dub-  
nu 1917? ... Zde se nám ukazuje role jednotlivce v gigantických rozmě-  
rech; této roli je pouze třeba přesně rozumět a chápát jednotlivce jako  
jeden článek historického řetězce.“

<sup>14</sup> Polybius, 2, 7; Machiavelli varoval před podobnou nerozvážností v *Dis-  
corsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 27.

<sup>15</sup> Th. Schieder, *Geschichte als Wissenschaft*, Mnichov, Oldenbourg, 1968,  
s. 53: „Historie jako ospravedlňování toho, co bylo – zde leží největší  
nebezpečí, které historikovi hrozí.“

<sup>16</sup> Recenzent zde svaluje vinu na Symovu prosopografickou metodu, kte-  
rá uvádí do popředí roli jednotlivců. Prosopografie však nikdy nebyla  
metodou; je to postup výkladu. Jak by mohl tento postup bránit Symovi  
dovolat se velkých problémů doby, kdyby to chtěl udělat? A jak by  
bylo možné vykreslit jednotlivce a jejich jednání, aniž bychom tímto  
tahem vykreslili i jejich sociální svět a jeho problémy?

<sup>17</sup> Společnost není hrnec, v němž se nespokojení jedinci, bližící se bodu  
varu, nakonec uklidní tím, že se zvedne poklička; je to hrnec, ve kterém  
nahodilé posunutí pokličky rozpoutá vření, které nakonec pokličku  
shodí. Jestliže nedojde ke spouštěcímu incidentu, nespokojenosť zůsta-  
ne rozptýlená, ačkoli je viditelná, pokud má pozorovatel dobrou vůli  
a není veden zájmem nic nevidět (mám velice zřetelné vzpomínky na

muslimské nepokoje v Alžírsku v srpnu 1953); je ovšem pravda, že po-  
zorovatel nemůže předvídat nic o přechodu od rozptýlení k výbuchu.

<sup>18</sup> K tomuto rozdělení na tři části (tripartice), jež je tradiční u Aristotelovo-  
vých komentátorů (příroda, praktická či poetická činnost, náhoda), viz  
například Alexandr z Afrodisiady, *De fato ad imperatores*, IV („Alexan-  
dri scripta minora replica“, s. 168, 1–24, Bruns, v *Supplementum Aris-  
totelicum*, sv. 2, část 2, nové vydání 1963), nebo Thémistius, *Paraphras-  
is in Physica*, s. 35, 10 Schenkl (*Commentaria in Aristotelem Graeca*,  
sv. 5, část 2), který rozlišuje *physis*, *tyché* a nakonec *techné* a *proairesis*.  
Tradice tripartice nepochybě vysvětluje verš v Dantově *Pekle*, 32, 76:  
*Se voler fu o destino o fortuna, non so* [„Jak náhodou či osudem se děje“,  
Bablerův překlad] (s asimilací *destino* a přírody, což činil rovněž Ale-  
xandr z Afrodisiady). Srovnej příslovečnou tripartici příroda–umění–  
náhoda u Platona, *Zákony*, 888e, a u Aristotela, *Metafyzika*, 1032  
a 10, a 1070 a 5 (k *techné* se tu přidává *proairesis*, usilující o speciální  
cíle); *Protreptikum*, B 12 During; *Etika Nikomachova*, 1112 a 30, s ko-  
mentářem Tomáše Akvinského k: *Etika* 466 (s. 131 vydání Spiazzihho),  
který rozlišuje *natura* (jejíž *necessitatibus* je supralunární), *fortuna* a *quod  
per hominem fit*; srov. *Summa contra gentiles*, 3, 10, 1947 b: *naturalis*,  
*fortuitus*, *voluntarius*. U Tacita nacházíme tu a tam trojí dělení v běž-  
ném smyslu: *mores*, *fortuitum*, *fatum*. Pokud jde o Humboldta, viz Wil-  
helm von Humboldt, *Werke in fünf Bänden*, Cotta 1960, sv. 1, s. 578:  
*Betrachtungen über die bewegenden Ursachen in der Weltgeschichte*.

<sup>19</sup> Protože četby jsou dnes v módě, odhadlám se tu k peripatetické četbě  
Sartrových *Questions de méthode* (Otázky metody), přinejmenším ka-  
pitoly druhé („Problém prostředníku“) a třetí („Progresivně-regresivní  
metoda“): (Citujeme: „Když říkáme: existují pouze lidé a reálné vztahy  
mezi lidmi – pro Merleau-Pontyho doplňují: také věci a zvířata –,  
chceme tím pouze říci, že podklad kolektivních objektů se musí hledat  
v konkrétních aktivitách jednotlivců; ... rychlé a schematické vysvětle-  
ní války za Zákonodárného shromáždění jako operace obchodnické  
buržoazie nechalo zmizet takové dobře známé lidi, jako jsou Brisset,  
Guadet, Vergniaud, nebo z nich na pozadí této analýzy učinilo jen čistě  
pasivní nástroje jejich třídy.“); ve třetí kapitole znova objevujeme  
kauzalitu, *proairesis*, rozvažování, účelovost („Deklarujeme specifi-  
nost lidského jednání, které prochází napříč společenským prostře-  
dím, přičemž si zachovává všechna svá určení, a které transformuje  
svět na základě daných podmínek. Pro nás je člověk charakterizován  
především překonáváním nějaké situace, tím, co se mu podaří učinit  
s tím, co se mu stalo, dokonce i když si to nikdy ve své objektivaci  
nepřizná.“).

<sup>20</sup> M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, NRF, 1968, s. 116; pro husserlovskou „imaginární variaci“ viz R. Toulemont, *L'Existence de la société selon Husserl*, PUF, 1962, s. 22, 37, 90, 192, 289.

<sup>20a</sup> Agregace, (fr. *agrégation*): státní zkouška opravňující k vyučování na lyceích a některých fakultách ve Francii. (Pozn. překl.)

<sup>21</sup> Srov. Wölfflin, *Renaissance et Baroque*, fr. překlad, NRF, 1968, s. 169: „Cesta, která vede z cely scholastického filozofa do dílny architekta, není zcela jasná.“ Jedním z mnoha různých důvodů k pochybování o Panofského hypotéze je ten, že tento historik patrně podlehl retrospektivní iluzi. Pro nás jsou velikost *Sum* a jejich neúprosné rozčlenění fyziognomickými rysy scholastiky. Čím ale byly v očích lidí třináctého století? Nesmíme zapomínat, že *Sumy* byly pouze školní manuály a že filozofická díla, která se datují do středověku, měla nejčastěji formát jednoduché knížky či spisu, jako je tomu dnes. Když Panofsky srovnává narůstání objemu, artikulované v katedrálách, s nabýváním *Sum*, má evidentně na mysli *Sumu teologickou*. Když ale otevřeme spíš *Sumu proti pohanům*, která není příručkou, nýbrž průkopnickým dílem, jedním z pěti či šesti největších filozofických textů na světě – jejíž autenticky titul byl mimo jiné *Liber de veritate fidei* –, namísto gotického pralesa nalezneme tlustou knihu složenou z krátkých kapitol podle dostatečně pružného plánu, která v dokonalé eleganci svého stylu netrpí pedantským lpěním na rozčlenění látky; řeklo by se, že je kartesiánská, kdyby nebyla mnohem jasnejší než Descartes. Panofsky se tudíž podobá vzdělanci, který se okolo roku 3000 pokouší uvést do vztahu umění a filozofii našeho století; jako příklad si vezme příručku filozofie, používanou v prvním ročníku na univerzitách, a vyvodí z ní, že metody číslování paragrafů a typografické způsoby zdůraznění byly v našich očích konstitutivními prvky filozofického výkladu; to pak snadno uvede do vztahu se strukturalismem v malířství u Mondriana, Vasarelyho a geometrické abstrakce.

<sup>22</sup> Srov. Canguilhemovu kritiku Borkenaua v *La Connaissance de la vie*, 2. vyd., Vrin, s. 108–110: „Descartes mnohem pravděpodobněji vědomě racionalizoval strojovou techniku, než že by nevědomě vyjadřoval praktiky kapitalistické ekonomie.“ Je třeba přiznat, že jen málo děl je tak přečeňováno jako dílo Borkenauovo (jehož další vydání se připravuje), snad kromě díla Lukácsova.

<sup>23</sup> Co je víc, zákony nebo mravy? Diskuse odkazuje k Platonovi, *Zákony*, 739 a–d, srov. též 788 b; viz například A. Boeckh, *Économie politique des Athéniens*, překlad prvního vydání této velice významné knihy, sv. I (Paříž 1817), s. 3; Hegel mluví o reciprocitě jednání (*Morceaux choisis*, vybrané Lefebvrem a Gutermanem, č. 110).

<sup>24</sup> F. de Saussure, *Kurs obecné lingvistiky*, Odeon, Praha 1989, s. 113 (fr. orig. s. 121); přel. František Čermák.

<sup>25</sup> R. Lenoble, *Histoire de l'idée de nature*, Albin Michel, 1969, s. 31. Ihned dodejme, že se jedná o posmrtně vydané dílo tohoto uznávaného historika moderní vědy.

<sup>26</sup> O iluzi jednoty stylu viz kapitolu II., poznámku 7.

<sup>27</sup> A. Shalom, *Collingwood philosophe et historien*, PUF, 1967, s. 107, 172, 433.

Kapitola sedmá  
TEORIE, TYPY, KONCEPTY

Bud' existuje porozumění, nebo historie již není historií. Může však existovat něco jiného než porozumění? Je při vysvětlení možné odlišit individualizující metodu a druhý moment, který by byl generalizující? Otto Hintze<sup>1</sup> připisuje historii jako nástroj, ne-li dokonce jako cíl, vnímání *anschauliche Abstraktionen*, intuitivních abstrakcí, jako osvícený despotismus (jehož byl ostatně historikem); tyto abstrakce by mely relativní obecnost, aniž by byly úplně odděleny od jedinečnosti jevů, jako fyzikální zákon nebo chemický vzorec, a umožňovaly by proniknout hluboký smysl událostí. Intuitivní abstrakce jsou tedy to, co se jindy nazývá dějinné teorie: osvícený despotismus, francouzská, anglická či americká revoluce jako vzpoury proti buržoazii. Jak je možné, že se nám velké teorie, které usilují o vysvětlení veškerého historického pohybu, zdají na první pohled přitažlivé, působivé a inteligentní? Mají v sobě něco víc než obvyklé porozumění? Rostowzew například navrhuje, aby se politická krize, která zasáhla na počátku 3. století celou Římskou říši, a následný triumf „vojenské monarchie“, vysvětlovaly konfliktem mezi armádou, představující masy rolníků a oddanou císaři, a municipální a senátorskou buržoazií; byl by to zkrátka konflikt mezi venkovem a městem, a severinští císaři by byli srovnatelní spíš s Leninem než s Richelieuem... Jaká je povaha teorie tohoto druhu a v jakém smyslu může být „konflikt mezi venkovem a městem“ považován za určitý typ? Uvidíme, že pod svými sociologickými či vědeckými převleky se teorie či typy jednoduše omezují na věčný problém pojmu; vždyť co jiného je ona „intuitivní abstrakce“ než sublunární pojem?

## PŘÍKLAD TEORIE

Konflikt mezi venkovem a městem nevysvětluje krizi 3. století tak, jako vysvětuje jedna událost druhou; je touto krizi, interpretovanou určitým způsobem: vojáci, podporovaní a favorizovaní monarchií, pocházeli z chudého venkova a jejich politická činnost se inspirovala solidaritou, kterou zachovávali vůči svým bratrům v bídě. Rostowzewova teorie je tedy sama zápletkou (či jistým způsobem, jak ji napsat, jehož pravdivost nám nepřísluší posuzovat), vyjádřenou lapidární formulí, jež nám sugeruje, že konflikty mezi městem a venkovem jsou v dějinách natolik běžným případem, aby stálo za to přidělit jim zvláštní jméno, a že by nás nemělo překvapit, když představitele takového případu objevíme ve 3. století naší éry. Jde zároveň o shrnutí zápletky a o její klasifikaci, jako když lékař řekne: „Nemoc, jejíž průběh jste mi tu popsal, jsou běžné plané neštovice.“ Je Rostowzewova diagnóza správná? *A priori* (tedy uvažujeme-li retrodiktivně na základě porovnávání pravděpodobnosti příčin, jak uvidíme v následující kapitole) není příliš jasné, co si o tom myslí: do našich dnů hraje v různých zemích Třetího světa armáda často důležitou politickou roli, protože je tu jedinou konstituovanou politickou silou, jako tomu bylo v Římě, ale tato role je naprostě variabilní od jedné země k druhé: stává se, že armáda reprezentuje zájmy venkován, stává se ale také, že je utiskuje, stává se, že její péče o zajištění národní bezpečnosti ji nutí v otázce vnitrostátního pořádku podporovat buržoazní politiku, a konečně se stává, že armáda provede státní převrat následkem rivality mezi skupinami důstojníků nebo jejich složek (jako tomu bylo v samotném Římě během krize v roce 69 po Neronově smrti). V každém případě je Rostowzewova teorie v zásadě pouze zápletka jako každá jiná a její posuzování záleží výlučně na historických kritériích.

## TEORIE JE POUZE SHRNUТИ ZÁPLETKY

Kdyby se ukázalo, že krize 3. století byla skutečně tím, co o ní řekl Rostowzew, byla by potom něčím víc než jen konfliktem mezi venkovem a městem: teorie odkazuje k typologii. Okolo roku 1925 se hodně mluvilo o tomto typu konfliktu a interpretovaly se jím jak ruská revoluce, tak italský fašismus; lze připustit, že tato interpretace není nelegitimní, vedle desítek dalších, které mají také svůj díl pravdy: vždyť není snad historie deskriptivní, nikoli teoretickou vědou a není každá deskripce nutně jen částečná? Poznamenejme, že konflikt „mezi městem a venkovem“ není doopravdy typ; je to pouze shrnutí pochopitelné zápletky: když organizátoři zemědělských činností a vlastníci zemědělské půdy reinvestují své výnosy do městských aktivit, vyplýne z toho nevraživost rolníků vůči obyvatelům měst a máme tu takřka jící geopolitickou projekci ekonomické roztržky. Čtenář si tedy domyslí, co asi muselo nejednomu historikovi táhnout hlavou, když se odvolával na tuto teorii nebo typ: a je chycen do pasti abstrakce. Když se zápletka povýší na typ a získá jméno, objevuje se tendence zapomenout na to, že se má definovat a držet se této definice; vidíme, že je tu nějaký konflikt, víme, že v Rusku, Itálii a Římě existovala města a spolu s nimi také venkov; zdá se tedy, že teorie tu přichází sama od sebe. Když byla poprvé formulována ve svém obecném aspektu, neměla vlastně za následek sociologický objev? Věříme tedy, že je explikativní, a zapomínáme, že je pouhým shrnutím předem připravené zápletky a že byla aplikována na krizi ve 3. století, což vede tomu, že se pro vysvětlení události odvoláváme na shrnutí téžé události. Současně s tím zapomínáme přebudovat toto abstraktní shrnutí na konkrétní zápletku; zapomíná se, že město, venkov a armáda nejsou substance, že existují jedině měšťané, venkováni a vojáci. Aby tedy mohlo probíhat vysvětlování, bylo by třeba začít tím, že bychom zajistili, aby si vojáci z masa a kostí zachovali reflexy dřívějších sedláků a po vstupu do armády nezapomněli na své bratry v bídě; jenomže, řečeno se Sartrem, tato zprostředkování byla přeskočena.

Jistě, chápeme, co historickým teoriím, jako je Rostowzewova nebo Jaurèsova teorie o Francouzské revoluci, dodává prestiž, kte-

okázaře; historie se díky nim stává srozumitelnou i tajemnou jako drama, kde se ožívují velké síly, běžně známé, a přece neviditelné, které mají vždy stejné jméno: Město, Buržoazie. Čtenář je ponořen do alegorické atmosféry, jestliže, jak říká Musil, alegorií rozumíme stav ducha, při němž všechny věci získávají více významů, než jim po právu náleží. S touto náchylností k dramatizaci můžeme pouze sympatizovat: dramatická poezie, říká Aristoteles, je filozofičtější a vážnější než historie, neboť se věnuje obecninám; vždyť historie, která chce být hluboká, se také již odedávna stará nejprve o to, aby se zbavila své nepředvídatelné a anekdotické banality a oblékla si vážnost a vznešenosť, které způsobují všechn požitek plynoucí z tragédie. Nyní zbyvá zjistit, zda může být typologie něčím užitečná pro historii: chce-li někdo porozumět zápletce *Choéphores*, co je mu platné zaznamenat, že je stejná jako zápletka v *Élektrě* nebo že ptolimaiovská monarchie připomíná osvícený despotismus Fridricha II.? Podle vší pravděpodobnosti může mít typologie značnou heuristickou hodnotu, ale těžko lze ukázat, co by mohla přinést pro historické vysvětlení. Mohla by se nějak stát autonomní disciplínou, odlišnou od historie? To je pochybné, ale nemůžeme nikoho odrazovat.

## TYPICKÉ V HISTORII

Vždy je příjemné, když v popisu Číny v epoše Sung najdete stránku týkající se paternalismu v individuálních vztazích a další týkající se společenství umělců, takže byste je mohli přenést, tak jak jsou, do svého obrazu římské civilizace: máte hned další stránku římských dějin hotovou, a především vám historik Číny dodá ideje, které by vás samotně nikdy nenapadly, nebo vám pomůžou pochopit významnou odlišnost. Dokonce ještě víc: když se tytéž fakty objevují v různých staletích a na tisíci vzájemně velmi vzdálených místech, zdá se, že to vylučuje jakoukoli náhodu a potvrzuje, že vaše interpretace římských faktů musí být pravdivá, neboť

se shoduje s tajemnou logikou věcí. Lze takto nalézt mnoho typického v historii? Existují vědy jako medicína nebo botanika, které popisují na mnoha stránkách jeden typ: určitou rostlinu, určitou chorobu. Mají k tomu příležitost, protože dva vlci máky nebo dvoje plané neštovice jsou si podobnější než dvě války nebo dva osvícené despotismy. Ale ovšem, i historie se oddává typologií, a ví se o tom již dávno. Nepochybějme existují schémata, která se opakují, protože kombinace možných řešení nějakého problému nejsou nekonečné, protože člověk je živočich napodobivý, protože má určitě nějaké instinkty a protože nějaké jednání má také svou záhadnou logiku (jak lze vidět u ekonomie); přímá daň, dědičná monarchie, to jsou známé typy. Nevypukla jen jedna jediná stávka, ale mnoho stávek, a židovský profetismus zná čtyři velké proroky, dvanáct menších a zástupy neznámých. Není ale všechno typické, události se nereprodukují v rámci druhů jako rostliny, a typologie by byla úplná pouze v případě, že její porozumení by bylo velmi slabé a ona sama by se redukovala na inventář historického lexika („válka – ozbrojený konflikt mezi mocnostmi“) – jinak řečeno na pojmy – nebo ještě spíš, vydala by se pojmové inflaci: když se do toho pustíme, uvidíme baroko, kapitalismus a *homo ludens* všude a Marshalův plán bude jen epifanii věčného potlače. Nejednou tu byla tendence ze strany historie založit historickou typologii:<sup>2</sup> je to jedna z mnoha činností, které spojujeme pod vágním pojmem sociologie; taková je část díla Maxe Webera a v jistém smyslu i díla Marcela Mausse. Zkušenost nám však, jak se zdá, již dokázala, že příliš často je to, co se nabízí jako odkaz na typické, neúměrně strohé, aby to bylo zajímavé. Typologie rychle uvolňuje své místo juxtapozici historických monografií; konečně, tyto typologie jsou neúplné až k nepoužitelnosti (včetně toho, že je nepříjemné se k nim hlásit, jako v případě Webera); když se historik starověku podívá na seznamy uskupení nebo typů morálky, vypracované Gurvitchem, téměř pravidelně konstatuje, že zde nenachází nic, co by vyhovovalo „jeho době“.

Příčina těchto zklamání je zcela prostá: rozdíly mezi jedinci a druhy se zcela jasně vyskytují snad jen v oboru biologie; v přírodních dějinách mají typy substanciální podporu, jíž jsou živé organismy; ty se téměř identicky reprodukují a lze u nich objek-

rá je obklopuje: implikují jistou typologii, která má v sobě něco okázalého; historie se díky nim stává srozumitelnou i tajemnou, jako drama, kde se oživují velké síly, běžně známé, a přece neviditelné, které mají vždy stejně jméno: Město, Buržoazie. Čtenář je ponořen do alegorické atmosféry, jestliže, jak říká Musil, alegorii rozumíme stav ducha, při němž všechny věci získávají více významu, než jim po právu naleží. S touto náchyností k dramatizaci můžeme pouze sympatizovat: dramatická poezie, říká Aristoteles, je filozofičtější a vážnější než historie, neboť se věnuje obecninám; vždyť historie, která chce být hluboká, se také již odedávna stará nality a oblékla si vážnost a vznešenosť, které způsobují všechn požitek plynoucí z tragédie. Nyní zbývá zjistit, zda může být typologie něčím užitečná pro historii: chce-li někdo porozumět zápletce *Choéphores*, co je mu platné zaznamenat, že je stejná jako zápletka v *Élektrě* nebo že ptolemaiovská monarchie připomíná osvícený despotismus Fridricha II.? Podle vší pravděpodobnosti může mít typologie značnou heuristickou hodnotu, ale těžko lze ukázat, co by mohla přinést pro historické vysvětlení. Mohla by se nějak stát autonomní disciplínou, odlišnou od historie? To je pochybné, ale nemůžeme nikoho odrazovat.

## TYPICKÉ V HISTORII

Vždy je příjemné, když v popisu Číny v epoše Sung najdete stránku týkající se paternalismu v individuálních vztazích a další týkající se společenství umělců, takže byste je mohli přenést, tak jak jsou, do svého obrazu římské civilizace: máte hned další stránku římských dějin hotovou, a především vám historik Číny dodá ideje, které by vás samotné nikdy nenapadly, nebo vám pomůže pochopit významnou odlišnost. Dokonce ještě víc: když se tytéž faktury objevují v různých staletích a na tisíci vzájemně velmi vzdálených místech, zdá se, že to vylučuje jakoukoli náhodu a potvrzuje, že vaše interpretace římských faktů musí být pravdivá, neboť

se shoduje s tajemnou logikou věcí. Lze takto nalézt mnoho typického v historii? Existují vědy jako medicína nebo botanika, které popisují na mnoha stránkách jeden typ: určitou rostlinu, určitou chorobu. Mají k tomu příležitost, protože dva vlčí máky nebo dvoje plané neštovice jsou si podobnější než dvě války nebo dva osvícené despotismy. Ale ovšem, i historie se oddává typologií, a ví se o tom již dávno. Nepochybňě existují schémata, která se opakují, protože kombinace možných řešení nějakého problému nejsou nekonečné, protože člověk je živočich napodobivý, protože má určité nějaké instinkty a protože nějaké jednání má také svou záhadnou logiku (jak lze vidět u ekonomie); přímá daň, dědičná monarchie, to jsou známé typy. Nevypukla jen jedna jediná stávka, ale mnoho stávek, a židovský profetismus zná čtyři velké proroky, dvanáct menších a zástupy neznámých. Není ale všechno typické, události se nereprodukují v rámci druhů jako rostliny, a typologie by byla úplná pouze v případě, že její porozumení by bylo velmi slabé a ona sama by se redukovala na inventář historického lexika („válka – ozbrojený konflikt mezi mocnostmi“) – jinak řečeno na pojmy – nebo ještě spíš, vydala by se pojmové inflaci: když se do toho pustíme, uvidíme baroko, kapitalismus a *homo ludens* všude a Marshalův plán bude jen epifaní věčného potlače. Nejednou tu byla tendence ze strany historie založil historickou typologii:<sup>2</sup> je to jedna z mnoha činností, které spojujeme pod vágní pojem sociologie; taková je část díla Maxe Webera a v jistém smyslu i díla Marcela Mausse. Zkušenost nám však, jak se zdá, již dokázala, že příliš často je to, co se nabízí jako odkaz na typické, neúměrně strohé, aby to bylo zajímavé. Typologie rychle uvolňuje své místo juxtapozici historických monografií; konečně, tyto typologie jsou neúplné až k nepoužitelnosti (včetně toho, že je nepříjemné se k nim hlásit, jako v případě Webera); když se historik starověku podívá na seznamy uskupení nebo typů morálky, vypracované Gurvitchem, téměř pravidelně konstatuje, že zde nenachází nic, co by vyhovovalo „jeho době“.

Příčina těchto zklamání je zcela prostá: rozdíly mezi jedinci a druhy se zcela jasně vyskytují snad jen v oboru biologie; v přírodních dějinách mají typy substanciální podporu, již jsou živé organismy; ty se téměř identicky reprodukují a lze u nich objek-

tivně rozlišovat typičnost a individuální zvláštnosti. V historii je naopak typ tím, co z něj člověk udělá; je subjektivní v Marrouovém smyslu: je tím, co zvolíme jako typické v událostním poli. Dobře víme, že historické typy samy o sobě neexistují, že události se ne-reprodukují s neměnností živočišných druhů, že typické v historii je věc volby: můžeme si vybrat osvícenou monarchii úplně celou, nebo jeden její aspekt, nebo ještě méně osvícené aspekty jedné z takových monarchií; nakonec bude každý definovat typ „osvícená monarchie“ svým způsobem. Zkrátka, typy jsou co do počtu nekonečné, protože existují pouze díky nám. Opět nutně dospějeme k historickému nominalismu.

V historii neexistují přirozené předměty, přirozené v tom smyslu, jako jsou přirozené rostlina nebo živočich, které umožňuje jí vznik určité typologie či klasifikace; předmětem historie je to, co jím učiníme, a může být znova rozčleněn podle tisíce kritérií, která všechna platí. Tato příliš veliká svoboda způsobuje, že historické nevytvářejí typologii, aniž by pocitovali jisté nesnáze: když seskupí několik událostí pod totéž částečné kritérium, nedokázou se ubránit tomu, aby spěšně dodali, že jiné aspekty těchto událostí zvolenému kritériu neodpovídají, což by pochopitelně každému bez tak došlo; když jeden z nich prohlásí, že evergetismus, považovaný za jistý druh darování, se v tomto ohledu blíží potlači, pospíší si k tomu dodat, že v jiných ohledech je to spíš jakási daň; jestliže druhý studuje naopak způsoby, jimiž si společenství obstarávají nezbytné prostředky pro své fungování, a připadobní v tomto ohledu evergetismus daní, dbá o to, aby rychle doplnil, že toto přiblížení „postrádá historický smysl“ a že evergetismus označuje v jiných ohledech spíše potlač.

## TYPY JSOU POJMY

Avšak protože typ konstituujeme, místo abychom jej již utvořený hledali, protože typ je tím, čím ho zvolíme, vyplývá z toho, že dovolávání se typu k vysvětlení nic nepřidává, a také že takto for-

mulovaná idea „využití typologie“ je pouze vědeckým mýtem. Aniž by uchýlení se k typologii k vysvětlení cokoli přidal, dovoluje ho spíš zkrátit, jak dále uvidíme. Dovolávat se typického vzhledem ke krizi Římské říše ve 3. století znamená říkat: „Dobře známe tento typ konfliktu, je to konflikt, který je již popsán jako konflikt města a venkova.“ Ovšem historik nemůže mít vůči typickému stejný přístup jako přírodnovědec; ten druhý již nemá nic podstatného, co by dodal, když vidí vlčí mák, a tak říká: „Je to jen typický vlčí mák.“ Historik musí nejprve dlouze ověřovat, zda lágovská monarchie přesně odpovídá typu osvíceného despotismu či zda prameny nenabízejí jinou interpretaci. A co získá, když dojde k závěru, že jde skutečně o osvícený despotismus? Nic, co by již nevěděl a neověřoval předtím: bude však moc zkrátit svůj popis lágovského režimu prohlášením, že „měl všechny charakteristické znaky osvíceného despotismu“; dobrému historikovi tedy nezbývá nic jiného než dokázat vyplnit bílá místa a říci, za jakých okolností se ukázala osvícená povaha tohoto despotismu a jaký byl specifický způsob jeho existence. Typ nebo teorie tedy mohou sloužit pouze ke zkrácení popisu; o osvíceném despotismu či o konfliktu venkova a města se mluví proto, že je to kratší, tak jako se říká „válka“ namísto „ozbrojený střet mocnosti“. Teorie, typy a pojmy jsou jedno a totéž: dokonalá shrnutí zápletky. Je proto zbytečné předepisovat historikům konstruování či používání teorií a typů: vždy to tak dělali, nemohli by jinak pracovat, ledaže by nepronásli ani slovo, a nejsou přitom proto o nic pokročilejší.

Musela by se historie proto, aby interpretovala individuální fakty, stát zevšeobecňující, vypracovat si typy a uchylovat se k nim? Můžeme posoudit prázdnotu tohoto scientistického jazyka, když sledujeme, nač se prakticky omezuje. Co má být řečeno oním „použít typ“, odkazováním na osvícenou monarchii pro porozumění Ptolemaioví Evergetovi? Byl by to odkaz k vzorci osvícené monarchie, ke čtyřrádkové definici, aby se ověřilo, slovo za slovem, zda odpovídá panování tohoto vladaře a zda umožňuje rozluštit problém, který jeho vládnutí představuje? Nebo by šlo spíš o to přečíst si monografii o Fridrichu II. či Josefu II., porozumět zápletce, která je tu převyprávěna, vyvodit z ní ideje pro po-

chopení Ptolemaia a položit si nad ním otázky, které by jinak nikoho ani ve snu nenapadly? A co znamená „zkonstruovat typ“? Pokud tento výraz neoznačuje akademickou operaci, jež spočívá ve shrnutí celé knihy do jedné značně úderné formule (a formule poněkud násilné, protože žádný osvícený despotismus 18. století se zcela nepodobá tomu druhému a každý historik může „štěpit“ tuto rozmanitost podle plánu svých preferencí), Fridricha II. či Josefa II. Je pravda, že pokud bychom chtěli dovést určitou ideu této politiky do nejzazších důsledků, mohli bychom přivodit odhalení neznámých aspektů jednání těchto novníků: domnělé vypracování typů se redukuje na heuristiky proces. Abychom to lépe pochopili, lze říci, že politika Fridricha II. poskytne ideje historikovi Ptolemaiovci: použití nějakého typu není nic jiného než to, čemu se také říká srovnávací historie, což není nějaký odlišný druh historie, dokonce ani nějaká metoda, nýbrž heuristika. Celkově vzato nedělá historie řečená zevšeobecňující nic jiného, než co dělá prostě historie: jde jí o to porozumět a umožnit porozumět. Je pravda, že u ní můžeme též pociťovat pevné rozhodnutí dovést porozumění faktum mnohem dál, než s čím se spokojí tradičnější historiografie: „zvšeobecňující historie“ je spíš německý termín pro to, čemu Francouzi říkají raději historie strukturální či neudálostí. A nakonec – kde začíná typické? Je-li osvícená monarchie typem, neměla by jím být rovněž monarchie jako taková? Nebylo by pak ale vše v historii typické a nezaměňovala by se pak typologie se slovníkem? Je tomu nejspíš tak: typy nejsou nic jiného než pojmy.

## SROVNÁVACÍ HISTORIE

Je-li tomu tak, jaké postavení tu potom může mít disciplína srovnávací historie, jež se nyní také pěstuje a jež se zdá být po právu velmi slibná, ačkoli idea, na níž je založena, není zdaleka jasná? Dělat srovnávací historii znamená uvažovat o helénistických mo-

narchiích podle toho, nakolik je v jejich duchu přítomen typ osvícené monarchie, jaká vyplývá z historie Fridricha II. Co je to tedy srovnávací historie? Je to zvláštní varieta historie? Nikoli, je to heuristika.

Je obtížné říct, kde končí prostá historie a kde začíná historie srovnávací. Jestliže pro studium vrchnostenského systému ve Forez zmíníme jeden za druhým všechny odpovídající znaky různých jiných panství – a jak bychom se tomu mohli vyhnout? –, píšeme tím srovnávací historii? A co když studujeme vrchnostenský systém v celé středověké Evropě? Ve své *Feudální společnosti* srovnává Marc Bloch francouzskou feudalitu s feudalitou anglickou, ale nemluví tu o srovnávací historii jako v případě, kdy srovnává západní feudalitu se situací v Japonsku. Naopak, Heinrich Mitteis publikuje své dějiny středověkého státu v německé Říši, ve Francii, Anglii, Itálii a Španělsku pod titulem: *Stát raného středověku, nástin srovnávací historie*. Když Raymond Aron analyzuje politický život industriálních společností na obou stranách železné opony, říká se tomu sociologie, nepochybě proto, že jde o společnosti současné; naopak, kniha Roberta Palmera, která rozebírá historii „doby demokratické revoluce v Evropě a v Americe, 1760–1800“, je uznávána jako klasické dílo srovnávací historie. Mohlo by to být tím, že mezi těmito historiky někteří trvají na nacionálních odlišnostech, zatímco jiní vyzdvihují společné rysy? Avšak mají-li industriální společnosti také společných rysů, v čem je jejich historie více srovnávací než dějiny odlišných panství ve Forez? Budě má historie dvou panství, dvou národů, dvou revolucí také společných rysů, že již nelze mluvit o srovnávací historii, nebo jsou jejich dějiny navzájem velmi odlišné, a potom má fakt, že jsou spojeny v jednom svazku a že je tu uvedeno množství jejich porovnání či protikladů, především didaktickou hodnotu pro čtenáře, poté co měl heuristickou hodnotu pro autora. Vezměme si Mitteise: věnuje postupně jednu kapitolu každému z evropských států, a poté ve společné kapitole, kterou bychom mohli nazvat historie Evropy, shrnuje vývoj všech těchto států společně a zvýrazňuje jejich analogie a kontrasty. Budeme-li tedy soudit podle výsledků, není mezi knihou srovnávací historie a historie, která srovnávací není, žádný

rozdíl: je tu pouze větší či menší rozsah uvažovaného geografického rámce.

Je pravda, že srovnávací historie (a podobně se mluví i o literární komparatistice) není ani tak originální svými výsledky, které spadají do historie jako takové, jako způsobem jejich vypracování; přesněji řečeno, mnohoznačný a falešně vědecký výraz srovnávací historie (Cuvier či srovnávací gramatika k němu mají poměrně daleko) označuje dva nebo dokonce tři různé postupy: odvolávání se na analogii při vyplňování mezér v dokumentech, sbližování faktů, vypůjčených od různých národů či z různých dob, konané pro heuristické účely, a konečné studium nějaké historické kategorie či typu události napříč historií bez ohledu na jednotu času a místa. Na analogii se odvoláváme při vysvětlování smyslu nebo příčin události (což o něco dál budeme nazývat retrodikcí), když se zkoumaná událost objevila znova v jiném čase nebo na jiném místě, přičemž příslušná dokumentace umožňuje jejich příčiny porovnat. Tak postupují dějiny náboženství po Frazerovi, když vysvětlují římské skutečnosti, jejichž význam je nejasný, analogií se skutečnostmi indickými či papuánskými, jejichž interpretace je známá.<sup>4</sup> K analogii se rovněž uchylujeme, když mezery v dokumentaci dovolují ignorovat události jako takové: nemáme téměř žádné informace o římské demografii, avšak studium demografie moderních před-industriálních společností učinilo v posledních desetiletích takový pokrok, že na základě analogie s nimi je nyní možné psát mnoho přesvědčivých stránek o římské demografii, přičemž skromné římské fakty, které se nám zachovaly, hrají v této záležitosti roli pouhého dodatečného osvědčení.

Druhý postup srovnávací historie, heuristické sbližování, je věcí každého historika, který nemá klapky na očích a který se neuzavírá do „své periody“, ale „dokáže snít“ o osvíceném despotismu, když studuje helénskou monarchii, o revolučních chiliastech středověku či třetího světa, když studuje revolty otroků za helénskemu, aby tak díky podobnosti či kontrastu „nalezl ideje“. Potom si může dovolit buď nechat si svůj komparativní plán pro sebe, když z něj ve své studii zužitkovat všechny možnosti zkoumání, které vytěžil ze zkoumané ideje,<sup>5</sup> nebo paralelně popsat vzpoury otroků a nevolníků a nazvat svou knihu *Esej ze srovnávací historie*. To je

blízké třetímu postupu, kterým jsou dějiny *items*. Často se totiž stává, že lze věc dotáhnout ještě dále: namísto juxtaponování monografií ve své hlavě nebo v jedné knižní vazbě je možné napsat globální studii o feudalitě či o chiliasmus v celých dějinách; stačí, jsou-li dostatečně zdůrazněny společné rysy nebo jeví-li se rozdíly jako rozmanitá řešení stejného problému: je to otázka příležitosti. Tak to učinil Max Weber ve své skvělé studii o městě v rámci univerzálních dějin; po dějinách rozčleněných podle prostoru („dějiny Anglie“), či podle času („dějiny 17. století“), následují dějiny členěné podle *items*: město, chiliasmus, „mír a válka mezi národy“, monarchie starého režimu, průmyslová demokracie. Na konci této knihy uvidíme, že budoucnost historie spočívá nepochyběně v této cestě. Ale i historie „podle *items*“ či „komparativní“ historie zůstává historií: spočívá v porozumění konkrétním událostem, které se vysvětlují materiálními příčinami, účely a náhodami; existuje jen jedna historie.

## JE TO HEURISTIKA

Viděli jsme, v jakých ohledech se zdá, že se srovnávací historie liší od běžné historie: na jedné straně v ohledu na dokumentaci (odkazuje na analogii, aby vyplnila mezery v pramenech), na straně druhé v ohledu na konvence žánru (rozbíjí jednotu času a místa). Budeme mít v průběhu této knihy ještě nesčetně příležitostí vyslovit postupně slova „dokumentace“ a „konvence žánru“ a uvidíme, že mnoho zdánlivě epistemologických problémů jsou pouhé případy přetváryky podněcováné povahou pramenů nebo konvenicí. Srovnávací historie je sama o sobě jedním z případů přetváryky; spočívá jen v tom dostat naplno povinnostem historika: nenechat se uvěznit v rámci konvencí, ale nově je přisekat podle vůle událostí, a nasadit všechny páky ve službách porozumění: vezmeme na to Papuánce, když na to Říman nestací. Výsledkem však není historie, která by byla jiná, explikativnější, obecnější či vedečejší než ostatní; srovnávací historie neodhaluje nic, co by ne-

mohla oprávněně odkrýt i „nekomparativní“ studie; pouze toto odhalení usnadňuje, je to heuristika, nicméně neumožňuje najít něco jiného. Ve skutečnosti bychom se měli vyvarovat přesvědče-  
ní, že existuje byt nepatrné spojení mezi srovnávací historií a srovnávací gramatikou; když srovnávací gramatika srovnává dva jazyky, například sanskrt a řečtinu, nečiní tak proto, aby pomocí analogie, podobnosti či kontrastu usnadnila proniknutí do jednoho či druhého z nich, nýbrž proto, aby rekonstruovala třetí jazyk, indoevropštinu, z níž jsou dva předchozí odvozovány. Když naopak srovnávací historie hovoří o Chiliašmu či o Městě, neříká nic jiného než pravdy, které jsou pravdivé v rozmanitých chiliašech a v rozmanitých městech, jež bereme úvahu. Ze srovnávání se snadněji rodí osvícení, avšak poprvadě řečeno, dostatečně pro-  
nikavý duch dokáže z monografické studie vyvodit vše, co srovná-  
vání umožňuje vyvozovat jen poněkud pohodlněji.

Z toho vyplývá, že srovnávací historie pracuje pouze „meto-  
dou diferenci“. Nebylo by dobrým prostředkem k odhalení příči-  
tato instituce existuje, a civilizace florentské, která ji nezná, aby  
chom pomocí odečítání objevili ty zvláštnosti, které byly jeho pří-  
činou? To je buď nemožné, nebo zbytečné. Nemožné proto, že by  
to vyžadovalo schopnost vysvětlit všechny tyto zvláštnosti; je totiž  
velmi pravděpodobné, že z velké části spadají do neudálostní ob-  
lasti; jinak řečeno, že nás komparativní výzkum vyústí v tento  
závěr: „Příčina existence evergetismu v Řecku a jeho absence ve  
Florencii spočívá v rozdílných mentalitách či tradicích těchto  
dvou společností.“ Naskytá se naopak šance, že nám padne do  
ruký ta pravá příčina? Ani v takovém případě není komparativní  
výzkum, vhodný z heuristickeho hlediska, o nic méně zbytečný.  
Představme si, že by se odhalilo, že hlavní příčinou evergetismu je  
absence přímé daně: ve Forencii byla tato daň a nebyl evergetis-  
mus, ten byl naopak v Aténách. Kdo tu ale *nechápe* vztah příčiny  
a následku? Město obvykle potřebuje peníze a bere je odtud, kde  
jsou, z příspěvků daňových poplatníků, nebo v případě nedostat-  
ku, z příspěvku evergeta. Stačilo by tedy drobné zamýšlení nad  
Aténami, abychom našli dobré vysvětlení: proč se uvádí do čin-  
nosti tato údajná srovnávací metoda, nemá-li jen usnadnit splně-

ní úkolu a neodkryvá-li nic jiného než to, co je již obsaženo ve  
srovnávaných prvcích?<sup>6</sup>

Srovnávací historie tedy nevede k ničemu dalšímu než opět  
k obvyklé historii; již výše jsme viděli, že stejně je tomu i se zevše-  
věc: jsou to shrnutí již zcela hotových zápletok, určité druhy poj-  
mů. Jinak řečeno, existuje jen jedna historie, která nespočívá v ni-  
čem jiném než v porozumění a která se píše slovy. Neexistuje ně-  
kolik druhů historie nebo několik různých intelektuálních  
operací, z nichž některé by byly vědečtější či obecnější než jiné.  
Co jiného děláme, než že se snažíme porozumět zápletkám? A dva  
různé způsoby porozumění neexistují.

### Pojmy

Jediným skutečným problémem je problém pojmu v historii  
a u něho se také na chvíli zastavíme. Jako každý diskurz, ani his-  
torie nemluví pomocí *hapax*, ale vyjadřuje se prostřednictvím  
pojmů a i ta nanejvýš strohá chronologie přinejmenším říká, že  
v té a té epoše byla válka a v té zase revoluce. Tyto univerzálie jsou  
jednou bezvěké ideje, jako válka nebo král, podruhé současné ter-  
míny, jež se zdají vědečtější, jako potlač či osvícený despotismus.  
Takové rozdělení je ovšem povrchní a říci, že válka roku 1914  
byla válkou, neznamená, že bychom se ocitli na pozitivnějším te-  
rénu, než když mluvíme o potlači. Abychom pochopili, jak se  
v určitém stadiu vývoje společností a jejich vztahů mohla objevit  
v mozcích lidí tak jednouchá idea jako idea války, stačí sledovat,  
jak se nedávno zrodily pojmy jako revoluční den či studená válka;  
válka je jeden z ideálních typů, a uvědomíme si to tehdy, když ji  
máme odlišit od války soukromé, od anarchie, od guerillové vál-  
ky, od „stoleté války“ či války přerušované, nemluvě už o „válce  
květů“ u Mayů a potyčkách mezi jednotlivými endogamními  
kmeny u primitivních národů. Říci, že peloponéská válka byla  
válkou, už znamená zacházet příliš daleko.

Historie je popis individuálního v univerzálním, což poprvé nevyvolává žádné potíže: tvrdit, že peloponéská válka se odehrávala na zemi a na moři, neznamená bojovat s nevyslovitelným. Přesto můžeme konstatovat, že historici jsou neustále zneklidnění či zmateni pojmy či typy, jež používají. Vyčítají jim někdy to, že jsou to klíče vhodné pouze pro jedno období a v jiné době nefungují, jindy to, že nejsou na správné lodi a že s sebou přinášejí asociované ideje, které, ponořeny do nového prostředí, je činní „kapitalismus“ a „buržoazii“, jež znějí falešně, jakmile je používají. Ta nebyl v žádném případě ztělesněním kapitalistického světa jako jím nebyl Florentán z doby Medicejských). Jako příklady náboženství jako folklor, pieta, svátek, pověra, bůh, oběť i sám termín náboženství, jež mění od jednoho náboženství k druhému svou hodnotu (*religio* u Lucretia znamená „strach z bohů“, a je překladem řeckého *deisidaimonia*, což my, nemajíce nic lepšího, překládáme jako „pověra“, a tyto rozdíly v sémantickém členění odpovídají rozdílům v pojímání věcí). Tyto potíže s původem pojmu obecně rozčilují profesionály, věrné řemeslníky, kteří se neradi trápí nedostatky svých nástrojů. Jejich řemeslo nespočívá v analyzování ideje Revoluce, nýbrž ve vyprávění, kdo ji v roce 1789 rozpoutal, kdy, jak a proč; hloubat nad pojmy je v jejich očích podivný vrtoch začátečníků. Nelze však popřít, že pojmové nástroje jsou místem, kde se odehrává pokrok historiografie (mit pojmy znamená pochopit věci); pojmy, které nejsou adekvátní, vedou historika k chybné charakterizaci a právě charakterizace je jednou z posvátných epizod dramatiky jeho řemesla; každý profesionál se toho či onoho dne setká s pocitem, že nějaké slovo nepasuje, že zní falešně, že je matoucí, že fakta postrádají ten styl, který bychom od nich čekali podle pojmu, pod který jsou zařazeny. Tato mrzutost představuje alarmující signál, který oznamuje, že hrozí anachronismus či něco podobného, ale někdy přejdou celé roky, než se s veškerou parádou objeví z mnoha případů nový pojem. Nejsou snad dějiny historiografie částečně dějinami anachronismů, způsobených dokonalými idejemi? Olympijské sou-

těžebně nebyly hrami, antické filozofické sekty nebyly školami, heno-teismus není monoteismus, skupina vzniklá z římských propuštěnců nebyla rodící se buržoazní třídou, římští jezdci ne-tvoriли třídu, provinciální sněmy byly pouze kultovní shromáždě-ní měst, oprávněných k tomu císařem, a nikoli zprostředkující instituce mezi provinciemi a vládou... Pro nápravu těchto nedo-rozumění vytváří historik *ad hoc* typy, které se však samy stávají pastmi. Po rozpoznání těchto osudových protiřečení by měl his-torik přejít do stadia reflexe, jímž je vypracování nových pojmu. Když na jedné straně vidíme L. R. Taylora vysvětlovat politické strany v Římě jako pouhé kliky a klientely, zatímco na druhé straně jiní tvrdí, že odpovídaly určitým sociálním a ideologickým konfliktům, můžeme si být předem jisti, že detailním studiem pramenů touto debatou nepohneme ani o milimetr: můžeme ovšem hned prohlásit, že toto dilema lze překročit tím, že bude třeba zabývat se „sociologií“ politických stran napříč celou histo-rií a snažit se objevit pomocí heuristické komparace „sociologii“ přiměřenou politickým stranám Římské republiky.

### PŘÍKLAD: HELÉNSKÝ NACIONALISMUS

Vezměme si pro ilustraci role pojmu jeden příklad, který rozvine me poněkud šířeji, protože zde můžeme vidět, jak pojem či ideální typ, v tomto případě nacionalsmus, dovoluje lépe porozu-mět historickému pohybu, máme-li v úmyslu subsumovat jej pod jeden pojem, jak ovšem na druhé straně začal tentýž pojem tomuto porozumění také překážet. Okolo roku 100 našeho leto-počtu, uprostřed zlatého věku Říše římské, žil jeden řecký, ve své době značně slavný řečník Dion z Prusy. Jeho pověst byla ohro-mující v helénských krajích, jež se staly „provinciami“ Říše (my bychom spíš řekli koloniemi) a byly věrné svým dobyvatelům. Tento řečník ovšem neustále rozvíjel ideje, jež se po staletích řím-ské nadvlády zdály podivně neaktuální: nostalgie po nezávislosti Řecka v antické době, kult starých řeckých mravů, nepřátelské

postoje k římským zvykům, dovolávání se řeckosti, protože ta znovuožívá sebeuvědomění a hrdost; na jiném místě jsme ukázali, jak strávil část svého života hledáním města, které by mohlo hrát roli *lidra* řeckosti (zoufalý z Atén upíral nakonec své naděje ke Rhodu). Dlouhou dobu se – ovšem spíš ve Francii než v německy mluvících zemích –, tyto jeho tužby vykládaly jako nějaké povídáčky, jež se nemohly zrodit jinde než v hlavě literáta. Ve skutečnosti jsou tytu tužby zkrátka a dobré projevy řeckého nacionalismu a Dion je reprezentantem helénského patriotismu v Říši římské. Jde tu pouze o to nahradit pejorativní termín povídáčky mnohem vznešenějším slůvkem patriotismus? Nikoli, jde o záměnu samotných faktů, neboť se tím idea helénského patriotismu zatěžuje veškerým implicitním obsahem, který pojem nationalismus vytěžil ze svého místa zrození, evropského 19. století: Dionův nacionalismus bude vysvětlen tímto hlubokým elánem, který během minulého století rozvrátil celou střední a východní Evropu; byl jádrem týchž politických důsledků, a renesance helénské kultury od konce prvního století, jež se namísto témař řádil (šlo to až tak daleko, že se pořečtovala čistě latinská jména) jsou srovnatelné s renesancí národních jazyků a literatur v 19. století; situace Řeků v Říši římské je srovnatelná se situací Čechů a Maďarů pod nadvládou Habsburků. Tím, že se vzdal antického patriotismu, který ztratil smysl své existence po dobytí Řecka Římany, které řeckost v otroctví sjednotilo, nás Dion nechává přihlížet zrození panhelénského nationalismu, který ohlašuje byzantský patriotismus a vznik trhliny mezi Západní říší a Řeckým impériem.

Ovšem dialektika porozumění a pojmu se nezastavuje ani zde, protože idea nationalismu se zdá být s některými jinými Dionovými postoji v rozporu. Jak je možné, že tento protiřímský řečník byl jinak přesvědčeným stoupencem imperiální moci, kdy je panovníkem, kterého uznával, cizinec, a který, jelikož nepohrdal nízkými úkoly, věnoval jinou část své aktivity tomu, že Alexandrijským Řekům kázal řečí plnou výhrůžek poslušnost římskému císaři? Zde si tedy můžeme uvědomit, jak je idea nationalismu konfuzní: po dlouhá staletí se spolu vlast a stát neshodovaly; maďarský šlechtic

byl zapřísáhlým nepřítelem rakouských způsobů, avšak k smrti oddaný svému císaři, ačkoli ten byl zcela rakouský. Hobbes diskutuje o výhodách a nevýhodách situace, kdy je vladařem cizinec, tónem, z něhož zjištujeme, jaké místo je třeba ponechat cizímu kapitálu v ekonomickém životě národa. Jak mohl být Dion věrný své řecké vlasti a zároveň svému římskému císaři, pochopili němečtí vědci mnohem lépe než francouzští filologové.<sup>7</sup>

### TŘI DRUHY POJMŮ

Historické pojmy jsou tedy podivné nástroje; umožňují porozumění, protože jsou bohaté na smysl, který přesahuje každou možnou definici; z téhož důvodu jsou však i trvalým zdrojem protřečení. Vše probíhá tak, jako by v sobě pojmy obsahovaly veškeré konkrétní bohatství událostí, které pod ně spadají, jako by idea nationalismu shrnovala vše, co lze říci o všech nationalismech. A přesně tak to je. Pojmy ze sféry pozemských prožitků, speciálně těch, které využívá historie, jsou naprostě odlišné od pojmu věd, ať už jde o vědy deduktivní, jako je fyzika nebo čistá ekonomie, nebo vědy, které se jimi snaží stát, jako biologie. Existují tedy pojmy a pojmy, a nelze je všechny míchat dohromady (jako to dělá obecná sociologie, která zachází s určitými pojmy, vycházejícími ze zdravého rozumu, jako jsou sociální role či kontrola, tak vážně, jako by to byly vědecké termíny). Abychom zopakovali klasifikaci, která už se stává pomalu posvátnou, uvedeme na prvním místě pojmy deduktivních věd: síla, magnetické pole, přizpůsobivost poptávky, kinetická energie; jsou to abstrakce dokonale definované teorií, která je umožňuje konstruovat, a objevují se až na konci dlouhého teoretického vysvětlení. Jiné pojmy, v přírodních vědách, vycházejí z empirické analýzy: všichni intuitivně víme, co je to živočich nebo ryba, ale biolog bude hledat kritéria, která mu umožní odlišit živočichy a rostliny, a řekne nám, zda je velryba ryba. Nakonec již biologové ryby nebudou rybami ve smyslu zdravého rozumu.

## KRITIKA HISTORICKÝCH POJMŮ

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 Littré, ale tato definice jem ani neanalyzuje, ani nevyčerpává; ve skutečnosti naše chápání pojmu revoluce spočívá ve vědomí, že se toto pojmenování běžně přířazuje k bohatému a zmatenému souboru faktů, které nacházíme v knihách, jež se zabývají lety 1642 až 1789: „revoluce“ má pro manitych 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 určitě alespoň, zda jí je či není ta či ona konkrétní událost: „Ne veličenstvo, to není vzpoura...“ Jak říká Hume: „Obvykle nespoujeme zřetelné a úplné ideje se všemi termíny, které používáme, a když mluvíme o vládě, církvi, vyjednávání či dobytí, zídku rozvíjíme ve své mysli všechny jednoduché myšlenky, z nichž jsou tyto komplexní ideje složeny. Nicméně je třeba poznamenat, že nehledě na to se dokážeme vystříhat toho, abychom říkali o všech těchto věcech nesmysly, a uvědomujeme si protiřečení, 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 jedině pokusit se o útok, absurdita těchto slov by nám byla okamžitě zřejmá.“<sup>9</sup>

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

mu víme, „co to je“ revoluce. Takové pojmy nejsou hodny pojmenování pojmem, 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 zjednává, že jeho kolegové „mluví o společenských třídách bez ohlezení 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“; zároveň (ale velmi zídku, 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 myslit 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 řec 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 nicméně 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 píď tím nepokročíme v teorii a typologii revolučních fénoménů 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 záladnější nebezpečí však čihá ve slovech, která vyvolávají v našem duchu falešné podstaty a která zlidňují 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 stejně instituce, nedají se vysvětlit shodnými motivy a nezdůvodňují se stejným ospravedlňováním. 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, zneužité 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 jsoucno nazývané dar či potlač, které pozívá 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; začínala 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 kategorím, a žádná z těchto složenin nemá stejnou skladbu jako nějaká jiná; jedno náboženství zahrnuje rituály, magii a mytologii, jiné se skládá z theologické filozofie a je spojato 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 malíčko 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 nepostehnutelné: 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: rozdíly 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 cítění? 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 cítění, 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 POJMЫ

Již víme, kde číhá nebezpečí: v klasifikačních pojmech. Je celkem dobré možné najít slova pro popis lupilství 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 Pompidoua. 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 konkrétně. Tento požadavek není možné plně uspokojit, ale lze pro to udělat mnoho, pokud se rozhodneme, že nebudeeme 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 buržoazii 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 pojmu.

Našim úmyslem není servilností vůči kapitálu upírat buržoazii jakoukoli objektivitu, ani v rámci antiklerikalismu popírat, že náboženství představuje řád v pascalovském smyslu nebo jistou neredučovatelnou 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 rámcem 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 řazuje 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 epochě 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 skladistička, 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 talářů; 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 jazyčích 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 stejně 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 dobré 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 zakovský 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 vykreslat 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 věté, 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 pojmu, 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 tradiční politiku, což ovšem neplatí pro každou dobu; když se bez dalšího upřesnění vysloví slova „římská rodina“, je čtenář veden k tomu myslit 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 hybe; 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 stejně. 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 stejně; 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 zvratů“). 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 převtlí do jiného žánru, jako je rozmán, 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 vrálení nalezneme zálibu v realismu, skrytu v nejneočekávanějších žánrech; pochopitelně se stane, že v některých dobách se tato záliba nebude nacházet v žánru, v němž se původně projektila, ale tato nedostatečnost bude mít potom za následek doplně-

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 výsekami; 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 vědečtejší 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 všimmat toho, že psychické stavů, o nichž se hovoří jako o šílenství, či přesněji způsoby, jimiž se o nich pojednává, se národ od národu liší: tato psychóza byla podle jednotlivých národů demencí, neviností 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 rizkovali, 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 pojmu je na jednu jasnější než obsah jim odpovídajících pojmu moderních: vždyť koneckonců ani v latině nejsou sublunární pojmy o nic méně sublunární než u nás. Jde spíš o to, že historik počítá s asociemi idejí, garantovaných danou epochou, které latinská slova vyvolávají u spolubratrů latinských a které jej ušetří toho, že by upadly do anachronismu, aniž by proto musel význam těchto pojmu jasné 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 nachází 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 bas-reliéfem, mayskou čáru, když se nachází u stěly v Palenque. Skutečným řešením by byla úplná historizace všech pojmu 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 předsudkům. Dokonale vyjádřil tento charakteristický dojem směsi a nečistoty Benedetto Croce;<sup>14</sup> historické knihy, napsal, nabízejí příliš často kuriózní směs pravdivého vyprávění a pojmu, 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 faktum, které interpretují, potom tato čisla delší z historie umělecké dílo, které se tím stává téměř taoistickou dokonalostí, jež, jak říká Čuang-c' , může „dobyt všechny věci, aniž by nějaké ublížila“.

#### DODATEK

##### Ideální typ

Čtenář by se mohl právem podivovat 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 sebenepatrnejší 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 opusit pracovnu 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 uskutečněna“, 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 směšovat ideální typ a historii“. Přesto by bez něj historické poznání „zůstávalo po hrouzeno do sféry toho, co je pouze vágne pociťováno“. Ideální typ není žádnou průměrnou hodnotou, ani zdaleka: zdůrazňuje charakteristické rysy a je v opozici ke generickému pojetí; velmi dobré 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. Nespatřujeme ani psychologickou pravdivost, ani metodologickou nutnost takového postupu. Přivádí nás to k závěru, že Weber bud 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, Meinecke a Leo Spitzera byla neustále konfrontována se záhadou individuality; „již jsem ti jednou poslal větu, z níž čerpám celý svět: *individuum je nevyslovne*“, 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

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

Problém ideálního typu je problém porozumění individualitám uchopeným jako totality a nikoli redukováným na serializaci, které nám podsouvají jejich pochopení. Vždyť vývoj individuality (my bychom řekli: zápletka, 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 „démons“, 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 „trení“ 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 nabídнемe genetickou definici obsahu pojmu, nezbude nám jiná forma než ideální typ“. Základní idea metody ideálního typu je tedy ta, že jen dokonalé individuum může porozumět individuu nedokonalému.

#### PZNÁMKY

<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-Brown, *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: at už použijeme jakýkoli důvtip, indoevropština nikdy v samotné řečtině nezahledneme.

<sup>7</sup> K současné povaze shody mezi vlastí 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 loajalistický nationalismus 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 Antoninovců 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 můr. 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 nationalismu, jež je doktrínou *de luxe* a zastávají ji

příslušníci vyšších tříd.“ K Dionovu nationalismu *de luxe* a lidovému či levicovému nationalismu kyniků připojme ještě třetí postoj, „kolaboracionismus“ dalšího řečníka, Aelia Aristida, jenž děkuje Římu, že dokázal upěvnit 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 zaslechné kanóny od Solferina, trumpetu 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 pojmu.

<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 idej“).

<sup>11</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, OIKOYENH, 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>13</sup> Platon, *Filébos*, překlad F. Novotný, ISE, Praha 1994, s. 21 (388d).

<sup>14</sup> R. Bastide, *Sociologie des maladies mentales*, Flammarion, 1965, s. 73–81, 152, 221, 248, 261.

<sup>15</sup> B. Croce, *Historie jako myšlení a jako čin*, český překlad Hana Mondelli Lhotáková, CDK, Brno 2006, s. 16.

<sup>16</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>17</sup> Tato Goethova slova určená Lavaterovi jsou epigrafem Meineckeho *Entstehung des Historismus*.

<sup>18</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-

## KAUZALITA A RETRODIKCE

prostřední a nadřazená hodnota a epochy se neutvářejí jinak než prostřednictvím géniů, 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 konkrétna, 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 nesrovnatelně větší části probíhá nevědomě, protože se považuje za samozřejmost (čímž nemá být řečeno, že by bylo zaručené). Stejně tak je tomu i v každodenní životě; jestliže čtu na všech listech nějakého dokumentu, že král pije, nebo když vidím svého přítele právě pít, mohu z toho vyvodit, že pijí, protože měli žízeň, v čemž se ovšem mohu mylit. 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-

téz: událost už nastala, ale jaké je její správné vysvětlení? Pije král proto, že má žízeň, nebo proto, že etiketa vyžaduje, aby pil? Historické problémy, pokud odhlédneme od problémů historické kritiky, jsou problémy retrodikce;<sup>1</sup> proto je mezi historiky tolik populární slovo vysvětlení: vysvětlit pro ně znamená najít to správné vysvětlení, vyplnit díry, odkrýt zlom ve vztazích mezi arabským Východem a evropským Západem, což umožní pochopit následný ekonomický úpadek. Každá retrodikce uvádí do hry kauzální vysvětlení (žízeň je příčinou toho, že král pije) a možná dokonce (přinejmenším se to tvrdí) skutečný zákon (kdokoli má žízeň, pije, pokud může). Studovat historickou syntézu neboli retrodikci znamená studovat, jakou roli hraje v historii indukce a v čem spočívá „historická kauzalita“; jinak řečeno, protože Historie neexistuje, jde o kauzalitu našeho každodenního života, sub-lunární kauzalitu.

## KAUZALITA NEBOLI RETRODIKCE

Vyjděme z nejjednoduššího historického tvrzení: „Ludvík XIV. se stal nepopulárním, protože byly příliš vysoké daně.“ Je třeba vědět, že v praxi historikova řemesla mohou být věty tohoto druhu napsány ve svou naprostot odlišných významech (je zajímavé, že o tom, nemýlím-li se, ještě nikdo nikdy nemluvil: že by se zapomnělo na to, že historie je poznání prostřednictvím dokumentů, z těchto významů k druhému, bez výstrahy a dokonce bez toho, že by si to vůbec uvědomili, a rekonstituce minulosti se osnuje právě pomocí těchto přecházení. Je-li napsána ve svém prvním významu, chce tato věta říci, že historik ví z dokumentů, že daně byly zjevnou příčinou královu nepopularity; jako by to takříkajíc slyšel na vlastní uši. Ve druhém významu tato věta říká, že historik ví pouze to, že daně byly vysoké a že se, mimo jiné, král stal na to bere jako samozřejmé, že nejobvyklejším vysvětlením této ne-

popularity je daňová zátěž. V prvním případě nám vypráví zápletku, kterou si přečetl v pramenech: fiskální systém učinil krále nepopulárním; v druhém případě provedl retrodikci, z královy neoblíbenosti vyvodil předpokládanou příčinu, vytvořil vysvětlující hypotézu.

## SUBLUNÁRNÍ KAUZALITA

Poznat přiměřeně, že fiskální systém způsobil královu nepopulitu, znamená například pročist si rukopisy pamětí z dob Ludvíka XIV., kde vesničtí faráři naznamenali, jak chudí lidé kvůli berni naříkají a v skrytu proklínají krále. Příčinný proces je tu tedy bezprostředně pochopitelný: kdyby tomu tak nebylo, rozluštění světa by nebylo vůbec možné začít. Dítěti stačí otevřít Thukydida, aby jej pochopilo, jakmile je dost velké pro osvojení si významu slov válka, město či politik. Takové dítě nemá spontánně ideu, že každé město dává přednost vládnutí před zotročením: naučí se jí u Thukydida. Chápeme-li takto princip účinků, pak nikoli proto, že bychom sami v sobě nosili jejich ekvivalent. Nemáme vůbec rádi daně, tak jako poddaní Ludvíka XIV., ale i kdybychom daně milovali, nebránilo by nám to pochopit motivy jejich nenávisti k němu. Ostatně, dobře chápeme lásku bohatého Aténana k tému slavným a zdrcujícím daním, které zatěžovaly bohaté ve jménu liturgie a v nichž nechávali bohatí oslnivě vyplout na povrch svou pýchu a patriotismus.

Konstatujeme-li ještě jednou, že fiskální systém učinil krále nepopulárním, znamená to, že očekáváme opakovatelnost tohoto procesu: kauzální vztah svou povahou překračuje individuální případ, je něčím jiným než nahodilou souhrou okolností, předpokládá nějakou pravidelnost ve věcech.<sup>2</sup> Tím však nemůže být v žádném případě řečeno, že vede až k nějaké trvalosti: protože nikdy nevíme, co se stane zítra. Kauzalita je nutná a nepravidelná; budoucnosti jsou nahodilé, daňový systém může způsobit nepopulárnost nějaké vlády, ale také je možné, že takový účinek

mít nebude. Pokud se účinek dostaví, nezdá se nám nic přirozenější než takový kauzální vztah, nebudeme však ani nijak přehněti překvapení, když se nedostaví. Především víme, že mohou existovat výjimky, například když před vpádem na národní půdu ovládne daňové poplatníky patriotické nadšení; když říkáme, že daně učinily Ludvíka XIV. nepopulárním, máme implicitně tendenci uvažovat o celkové situaci doby (zahraniční válka, porážky, sedlácká mentalita...); cítíme, že tato situace je jedinečná a že poučení z ní nelze přenášet do jiné doby bez rizika omylu. Má to tedy znamenat, že musíme vždy znova upřesňovat, v kterém případě je poučení převeditelné, nebo naopak, které přesně dané zvláštnosti způsobují, že převeditelné být nemůže? Nikoli, dobře víme, že ať vynaložíme jakékoli úsilí, nikdy nemůžeme s jistotou určit, které okolnosti vedou k tomu, že je poznání cenné či bezcenné: je nám totiž jasné, že když se o to pokusíme, jsme brzy odkázáni na nutnost dovolávat se například záhadě francouzského národního temperamentu, to znamená přiznat si naši neschopnost prorokovat budoucnost a vysvětlovat minulost. Vyhrajeme si proto vždy určitou volnost nezřetelnosti a nejistoru: kauzalita se vždy spojuje s mentálními výhradami; dobré je znala scholastika, která učila, že v sublunárním světě působí fyzikální zákony pouze přibližně, neboť různorodost „hmoty“ jim brání fungovat formálně.

#### JE NEPRAVIDELNÁ

Tyto pravdy nejsou, jak by se zdálo, v diskusích o historické kauzalitě prosty jakékoli zajímavosti; každý historik může opakovat prohlášení, na první pohled rozporuplné, jež učinil Tacitus ve svých *Dějinách*: „Budu se do jisté míry snažit, aby se čtenář poučil nejen o tom, co se stalo a co bylo nejčastěji náhodou, ale také o příčinách toho, co se přihodilo.“ Takto řečeno je vše pouze otázkou míry: události jsou více či méně zarážející nebo předvídatelné, kauzalita funguje více či méně pravidelně případ od případu. Na budoucnost rovněž spoleháme s nerovnými šancemi na to, že

to správně dopadne. O této nerovnosti nás poučuje naše zkušenosť; jsme si jisti, že předmět dopadne na zem (zkušenosť nás to naučila ve věku zhruba pěti měsíců), pokud to není pták nebo červený balonek; vyjdeme-li na ulici málo oblečeni, nachladíme se, ale tato eventualita je mnohem méně neodvratná: jestliže skutečně nastydne, jsme si jisti příčinou, ale když vyjdeme bez kabátu, jsme si mnohem méně jisti důsledkem. Jestliže vláda zvýší daně nebo zastaví růst platů, lidé budou pravděpodobně nespokojeni, ale nespokojenosť půjde více či méně daleko: existuje tu riziko vzbouření, ale pouze riziko. Nacházíme tu nicméně jistou setrvačnost našeho jednání, bez níž bychom nemohli nic dělat; když zdvihнемe telefon, abychom dali příkaz kuchařce, exekutoři či katovi, předem počítáme s účinkem; existují nicméně jak poruchy telefonu, tak porušení poslušnosti. Tato stránka approximativní trvalosti způsobuje, že část chodu dějin se redukuje na aplikování těchto předpisů, které historik v tichosti přechází, protože událost je difference. Události komponují zápletku, kde je vše vysvětlitelné, ale bylo nestejně pravděpodobné. Příčinou vzbouření je daňová zátěž, ale nebylo jisté, že věci dojdou až tak daleko; události mají příčiny, příčiny však nemají vždy následky, ostatně šance, že nastanou, mají různé události různé. Lze dokonce zjmenit třídění a rozlišovat riziko, nejistotu a neznámo. Existuje riziko, když je možné přinejmenším celkově odhadnout počet případů různých eventualit: například když přecházíme přes ledovec, kde vrstva nového sněhu zakrývá trhliny, a my víme, že síť trhlin je v tomto místě dost hustá; existuje nejistota, když nemůžeme určit relativní pravděpodobnost různých eventualit; například když nevěnujeme pozornost tomu, zda sněhový povrch, po kterém přecházíme, je zrádný ledovec nebo nevinné firnové pole; existuje neznámo, když ignorujeme dokonce i to, jaké jsou eventuality a jaký druh nehody by se mohl přihodit: například když poprvé vykrocíme na půdu neznámé planety. Je pravda, že *homo historicus* dává přednost velkému riziku před mírnou nejistotou (je dostatečný rutinér) a hrozí se neznámo.

Je-li tedy každý kauzální vztah více či méně trvalý, jestliže se na něj odvoláváme pouze s mentálními výhradami, je to proto, že jej vnitřně máme jen globálně a konfuzně. Kauzalita je příliš konfuzní, než abychom s ní mohli uvažovat například o dvou kulečníkových koulích, které do sebe narážejí s dokonalou jednoduchostí.<sup>3</sup> Věříme v kauzální vztah, když je vidíme do sebe narážet, protože logika tohoto procesu je téměř tak evidentní, jako kdybychom je viděli pochodovat jednu za druhou; naopak, nechápeme den jako příčinu noci, ačkoli ta po něm následuje tak, že to již pravidelnější být nemůže. Jestliže v nějakém neznámém stroji vidím, že se sklopí jedna páka a uslyším hudbu, nevyvouzuji z toho, že ta páka je zde příčinou, nýbrž že pohyb páky a hudba jsou dva důsledky vyvolané stejným skrytým mechanismem. Opovážíme se ale ve skutečnosti tak často mluvit o příčině? Mluvím snad o ní v případě elektrického přepínače či fungování koreckového výtahu na vodu? Když rozvítilm elektrické světlo, uvědomuj si, že se vyrábí v komplexním procesu a nevyjadřuji se k rozkladu jednotlivých příčin a následků. Všechno se děje tak, jako by kauzální vztah byl jen celkovým výstěním velkého počtu tajemných malých úsudků, tak nepostižitelných jako Leibnizovy „drobné vjemy“. Jestliže hodí nějaký uličník cihlu do mého okna a rozbije sklo, chápu velmi dobře příčinu tohoto účinku; mohl bych dokonce říci, pokud bych mluvil tak vznešeně, že cihla je příčinou rozbítí okenního skla; bylo by nicméně zbytečné vyvazovat z toho zákon, podle kterého by cihly rozbíjely okna:<sup>4</sup> mohl bych pouze, pokud bych to udělal, demonstrovat, že vždy můžeme převést nějakou větu do množného čísla. Každodenní kauzalita je tvořena jednotlivými kauzálními vztahy, za nimiž nejasně tušíme jistou, ale vágní, obecnost. Aby bylo jasno, skutečnost, že vržená tělesa mohou rozbíjet okna, není vrozená vědomost; novorozeneček se musí naučit, že sklo je křehké. Pokud jde o mne, už jsem viděl, jak rozbíjejí okna kameny, míče i šrouby, ale ne cihly; o případném výsledku nicméně nepochybuj, stejně tak jako vím, že naopak korkový špunt by nic nerobil. V jakémse tajemném uvažování beru v potaz váhu objektu, jeho objem, jeho pružnost, tloušťku okenního skla, nikoli však jeho barvu.

Jenomže nejsem schopen přesně říct, jaká hmotnost, pružnost atd. způsobí rozbítí skla; neuvažuji také o tom, zda existují ještě nějaké jiné, mně neznámé podmínky: protože je tu závěr, že kauzalita se vždy ve své stálosti sdružuje s nejistotou, s mentálními výhradami, a že jsme si pouze více či méně jisti jejími účinky. Neboť má-li každý účinek svou příčinu, ne každá příčina vyvolá vždy své účinky; proto scholastika považovala za přiměřené studovat v kauzalitě nikoli pochybnou možnost predikovat účinek na základě příčiny, nýbrž spíš nutnost vracet se od účinku k příčině a tázat se, „odkud se vzala změna“, *unde motus primo*.

Mentální výhrada, kterou ohrazujeme předpovídání, má ještě další důvod: to, čemu říkám příčina, je vždy jen jednou z mnoha neoddělitelných příčin v nějakém procesu, počet těchto neoddělitelných příčin je nekonečný a jejich oddělení má platnost pouze na rovině diskurzu. Jak oddělit příčiny a podmínky ve výpovědi: „Jakub se nemohl dostat do vlaku, protože vlak byl přeplněný“? Znamenalo by to postavit vedle sebe tisíce a tisíce možných způsobů vyprávění této drobné příhody. Příčinou rozbité okenní tabulky může být cihla, uličník, který ji hodil, tloušťka okenního skla nebo smutné životní období, které prožíváme. Jak vypočít všechny podmínky nutné k tomu, aby cihla rozbila okno? Ludvík XIV. byl nepopulární kvůli daním, avšak s případným ohrožením národní půdy, patriotičtějším selským stavem, nebo kdyby měl výšší postavu a majestátnější siluetu, by se možná nepopulárním nestal. Také bychom se asi neměli snažit tvrdit, že každý král se stane nepopulárním z tak prostého důvodu jako Ludvík XIV.

## RETRODIKCE

Historik nemůže s jistotou předvídat, zda se nějaký král stane nepopulárním kvůli daňovému systému; naopak, pokud na vlastní uši uslyší, že se král stal nepopulárním z tohoto důvodu, není již třeba se v této věci dohadovat a trvat na tom, že „fakta neexistují“ (nanejvýš by bylo možné soustředit se na jemnou analýzu duše

poplatníků, jak jsme viděli v předchozí kapitole). Jenomže jak je naše znalost minulosti mezerovitá, příliš často se stává, že historik stojí před zcela jiným problémem: konstatuje nepopulárnost krále a žádný dokument mu nepomáhá poznat její důvod; je tedy nucen vrátit se pomocí retrodikce zpět od účinku k jeho hypotetické přičině. Jestliže se rozhodne, že touto přičinou byl fiskální systém, pak je věta „Ludvík XIV. se stal nepopulárním kvůli daním“ napsána ve druhém významu, který jsme si vysvětlili. Je tu tedy tato nejistota: jsme si jisti účinkem, ale vracíme se k jeho správnému vysvětlení? Je přičinou daňový systém, králový porážky nebo něco třetího, o čem se nám ani nesnilo? Statistika mísí, které nechávali věrní příznivci sloužit za královo zdraví, jasné ukažuje odvrat duší ku konci panování; kromě toho víme, že daně se stále zvyšovaly, a umíme si domyslet, že lidé daně zrovna nemilují. Lidé – to znamená věčný člověk, nebo lépe řečeno, my a naše předsudky; nejpřesněji asi psychologie doby. Víme, že v 17. století bylo mnoho lidových bouří vyvoláno novými daněmi, revalvací a ve 20. století ani nemáme příležitost mnoho takových vzbouření vidět: stávky mají jiné přičiny. Ale četli jsme historii Frondy; spojitosť mezi daněmi a vzbouřením tu byla bezprostředně povratelná a obecné povědomí o kauzálním vztahu nám zůstalo. Daně jsou tedy pravděpodobnou přičinou nespokojenosti – ale nebyly by ještě nějaké jiné přičiny? Jakou sílu měl patriotismus v duši sedláka? Nemohly porážky způsobovat nepopularitu krále stejně tak jako daně? Aby byla naše retrodikce jistá, museli bychom znát dobré mentalitu doby; mohli bychom se ptát, zda podobnější však je, že nebudeme argumentovat takovou karikaturou indukce, ale budeme se ptát, zda podle všech našich poznatků atmosféra dané doby existovalo veřejné mínění, zda lidé považovali zahraniční válku za něco jiného než za slavný a soukromý podnik, který král vedl spolu se svými specialisty a který se poddaných netýkal vyjma případu, kdy jím materiálně trpěli.

Takto dospějeme k více či méně pravděpodobným závěrům: „Přičinami tohoto vzbouření, o nichž víme poměrně málo, byly pravděpodobně daně, jako vždy v této době a za těchto okolnos-

ti.“ Za předpokladu, že vše proběhlo tak, jak je obvyklé. Retrodikce se tu ukazuje jako uvažování pomocí analogie nebo jako rozumná, protože podmíněná, forma proroctví, jež se nazývá predikce. Příklad uvažování pomocí analogie: „Historik,“ píše jeden z nich, „neustále generalizuje, aby ověřil své důkazy. Není-li jasné sám sebe – spíše nevědomky než vědomě –, zda bylo u vládců této doby zvyklostí odstranit případné soupeře svého trůnu; a jeho soud bude, zcela správně, ovlivněn touto generalizací.“<sup>5</sup> Nebezpečím takového uvažování je zjevně možnost, že Richard osobně byl krutější, než jak jej opravňovaly zvyky tehdejší doby. Příklad historické predikce: položme si otázku, co by se stalo, kdyby Spartakus porazil římské legie a stal se pánum jižní Itálie: byl by to konec otroctví? Přechod k vyššímu stupni v rozvoji výrobních vztahů? Nejlepší odpověď nám nabízí paralela, která, zdá se, potvrzuje vše, co o atmosféře této doby víme; od té doby, co jsme zjistili, že když generaci před Spartakem docházelo na Sicílii k velkým vzpourám otroků, tito vzbouřenci zakládali nové hlavní město a ustavovali si krále,<sup>6</sup> můžeme odhadnout, že kdyby Spartakus zvítězil, založil by v Itálii další helénistické království, v němž by otroctví jistě existovalo, tak jako existovalo po celou tuto epochu.<sup>7</sup> Při nedostatku přesvědčivosti této paralely bychom tu měli jinou, ovšem slabší, jíž by byla historie mameluků v Egyptě. Hodnota sicilské paralely spočívá v tom, že zde nenacházíme žádné zvláštní důvody, které by otroky na Sicílii nutily založit si království a které by ve Spartakově případě chyběly; volba monarchického režimu nemohla být v této době pokládána za něco výjimečného: monarchie byla normální konstitucí každého státu, který nebyl městem; na druhé straně, charismatická a chiliastická aura obklopovala jak Spartaka, tak krále sicilských povstání: tento chiliasmus „prvotních revolt“ je dobře znám.

## ZÁKLAD RETRODIKCE

Dospíváme tak k určité představě spolumožnosti určité dané doby, k poznání toho, s čím je a s čím není možné počítat ze strany lidí této epochy; říká se tomu mít smysl pro historii určité doby, porozumět antické duši, cítit dobovou atmosféru; neboť všechny tyto závěry jsou nejčastěji nevědomé nebo přinejmenším, v duchu vážnosti a konvencí žánru, nevyslovené. Jedině odborníci na epigrafiku mají takovou jasnozřivost, že mluví o „serializaci“.<sup>7</sup> Skutečně, uvažování, jemuž se retrodikce podobá nejvíce, je serializace (řazení do sérií); když chce epigrafik, filolog nebo ikonograf zjistit, co znamená slovo *rosa* nebo co dělá na určitém bas-reliéfu Říman, který je zobrazen ležící na lůžku, shromáždí všechny ostatní výskytu slova *rosa* a ležících Římanů a vyvodí z takto konstituované řady závěr, že *rosa* znamená růže a že Říman spí nebo jí.<sup>8</sup> Základem tohoto závěru je, že by bylo překvapivé, kdyby jedno slovo nemělo vždy přibližně tentýž význam a kdyby Římany nejedli a nespali tak, jak jim velel zvyk jejich doby. Zde tedy vidíme základ retrodikce; není to domnělá stálost, s níž účinek následuje příčinu, není to ani základ indukce, pravidelnosti přirodních jevů, nýbrž je to něco velmi empirického: v historii existují zvyky, konvence, typy. Máme tu ležícího Římana – proč si lehl? Kdyby se lidé chovali nahodile a dělali pouze naschvály, byl retrodikci; ale lidé mají své mravy a jsou poněkud konformní; počet možných příčin, z nichž můžeme vycházet, je díky tomu omezený. Věci se mohly stát jinak, lidé mohli ignorovat všechny zvyky, život se může skládat pouze z aktů geniality a šílenství, historie by mohla být tvořena pouze sledem *hapax*: retrodikce by se tak stala nemožnou, avšak pravidelnost zákonů by tím nijak neuřpela a budova epistemologie by se tím nezměnila ani o píď.

Naštěstí se lidský rod či přinejmenším každá epocha do jisté míry opakuje a poznání téhoto opakování nám umožňuje provádět retrodikci. Slova lingvistického kódu se používají vždy ve stejném smyslu; zvyky velí, aby člověk jedl vestoje, vseď nebo vleže, je omezená a průmyslová civilizace může těžko být zároveň civiliza-

zaci rytířskou, protože na všechno nemá ani čas, ani ducha; každý druh má své instinkty, některý například připouští vnitrodruhové násilí, tak jako krysy, nebo dokonce vlci. Zde máme konstanty, na něž se můžeme spolehnout. O jiných oblastech je pro změnu známo, že se serializaci propůjčují mnohem hůře. Historik je v nich jako detektiv:<sup>9</sup> když má policista před sebou „člověka z podsvětí“ běžného typu, ví, co od něj může očekávat; nemůže si ale naopak být nikdy jistý, co budou schopni vymyslet „intelektuálové“. Omyl, excentricnost, bohéma, genialita a šílenství jsou oblasti, kde je retrodikce riskantní. Skulptura chabé kvality zapadá do série, ohromující dílo možná hůře; poetické texty se restituují s mnohem menší jistotou než administrativní formuláře. Válka je pravdou v celych známých dějinách lidstva, avšak obchodní imperialismus je jev velice striktně datovaný a je lepší nepoužívat jej k retrodikci v případě peloponéské války.<sup>10</sup> Musí vždy nastat velká událost, aby bylo možné rozlišit, zda se nacházíme v oblasti, kde se odehrává opakování, nebo s tím nemůžeme počítat; navíc existují excentrická či invenční období, kde jsou odchylky mnohem rozsáhlejší než jindy. V praxi osciluje historik neustále mezi těmito dvěma extrémy: vymýšlet si falešná pravidla („fakt tohoto druhu je v této době nepředstavitelný, nic takového se před 18. stoletím vůbec nemohlo objevit“), nebo nechat všechno běžet, říkat si, že vše je možné v každé době a že zvyk není takový tyran, jak se o něm říká. Jedním z úkolů budoucí historické kritiky bude využívat kazuistiku retrodikce.

## RETRODIKCE JE „SYNTÉZA“

Není to poprvé, a nebude to ani naposled, kdy konstatujeme: kořeny problémů s historickým poznáním spočívají na rovině dokumentů, kritiky a erudice. Filozofující tradice hledí ve věci historické epistemologie příliš vysoko; táže se, zda historik vysvětluje pomocí příčin nebo pomocí zákonů, ale retrodikci přechází mlčením; mluví o historické indukci, ale serializaci ignoruje. Historie

dané epochy se rekonstruuje prostřednictvím serializaci, neustále přepínáním mezi dokumenty a retrodikcí, a historickými „fakty“, které jsou zdánlivě nanejvýš konzistentní, ovšem ve skutečnosti jsou to naše vývody, které zahrnují významný podíl retrodikce. Když historik řekne, že daňový systém učinil Ludvík XIV. nepopulárním, a opírá se přitom o rukopis venkovského faráře, provádí retrodikci tím, že připouští platnost tohoto svědeczkum, pokud bychom chtěli, aby byla tato indukce reálně podložena a aby mohl být vybraný vzorek považován za reprezentativní. První retrodikcí je ve skutečnosti přeskovení tří století na pozadí rukopisu, který zcela materiálně existuje i v roce 1969, z titulu vizuálního a hmatového vnímání historika.<sup>11</sup> Tento ohromný podíl retrodikce a interpretace způsobuje, že v některých oblastech se můžeme dočkat mnoha různých překvapení; příjemce si nakonec, že jsou to teprve dvě století, co je Romulus legendární, a až od roku 1945 mohou japonští historici psát, že původ jejich vládnoucí dynastie je mytický. Ve skutečnosti existuje v tkanivu dějin ohromné mezery, protože jich existuje nesmírně mnoho v tom velice zvláštním druhu událostí, jimž říkáme dokumenty, a protože historie je poznávání pomocí stop.

Viděli jsme již výše, že žádný dokument, i kdyby to byl život Robinsona Crusoe psaný Robinsonem Crusoe, nikdy zcela neodpovídá události. Průběh událostí tedy nelze opětovně poskládat jako nějakou mozaiku; ať jsou jakkoli početné, jsou dokumenty nutně nepřímé a neúplné; musí se promítnout na zvolenou rovinu a propojit mezi sebou. Tato situace, obzvlášť dobré pozorovatelná ve starší historii, však není jen její zvláštností: i nejsoučasnější historie je tvořena ze stejně velké části retrodikcí; rozdíl je v tom, že tato retrodikce je prakticky jistá. Ale nakonec, i když jsou samotnými dokumenty noviny či archivy, zbývá ještě propojet je mezi sebou a nepřisuzovat článku v *L'Humanité* stejný význam jako editorialu v *Journal des Débats*, podle toho, co jinak o této novinách víme. Leták z roku 1936 a několik výstřížků z tisku nám uchovávají vzpomínku na stávku v jedné továrně na předměstí; tak jako se v žádné historické epoše nekoná všechno najednou, jako se současně neodehrávaly „stávky se založenýma

rukama“, „divoké stávky“ a „stávky rozbíječů strojů“, i tato stávka v roce 1936 bude evidentně pojata v retrodikci jako stávka podobná jiným stávkám z téhož roku v celém kontextu Lidové fronty, či spíš v kontextu všech dokumentů, které nám umožňují tyto stávky poznat. Naopak, v historii starších dob i ten zdánlivě nejformálnější dokument (nebo takový, který se jím zdá být, protože se dostatečně neuvažuje o podílu retrodikce) zůstává nejasný při nedostatečném kontextu. Vezměme si dopis Plinia Mladšího, izolovaný jako meteorit, který nás formálně informuje o tom, že na počátku druhého století byli kdesi v Malé Asii křesťané velmi početnou komunitou; bez kontextu nemůžeme dokonce ani rozehodnout (za předpokladu, že nás vůbec napadne si takovou otázku položit), zda tento dopis dokazuje, že pouhé tři generace po Kristově smrti již křesťanství, přinejmenším v oblastech vysoce kulturně rozvinutých, téměř dovršilo dobývání duší; nebo nemáme-li se pouze domnívat, že pozornost Plinia a dalších římských autorit byla přitahována epizodou s chvilkou aktuálností: náhlé vzplanutí konverzí v Asii srovnatelné s anglosaským *revivalem* či s epidemiemi masových konverzí bez výhledu na budoucnost, s nimiž se dávní misionáři se zklamáním setkávali v Japonsku a u nichž stačilo sebemenší gesto vládnoucích autorit, aby byly popřeny (pokaždé, jako po přelití se vlny tam a zpět, zůstal na okraji jen tenký proužek získaných duší). Jde o regulérní vzestup náboženského přílivu, nebo jen o pohyb vlny tam a zase zpět? Když se tu budeme držet pouze římských pramenů, je retrodikce v této otázce nemožná.

Postupně nám méně lakování dokumenty dovolují znovu zpřítomnit kontext nějaké doby (člověk „v určité době zdomácnil“) a toto znovuzpřítomnění umožňuje opravovat interpretace jiných, děravějších dokumentů. Neexistuje žádný „bludný kruh historické syntézy“, tak jako neexistuje „hermeneutický kruh“ v otázce interpretace literárních textů. Tvrdí se, že existuje kruh, že interpretace textového kontextu závisí na detailech a že tyto detaile zachycují smysl, který se přisuzuje kontextu.<sup>12</sup> Ve skutečnosti žádný kruh neexistuje, protože detaile, na nichž se zakládá provizorní interpretace kontextu, jsou jiné než nový detail, který má být interpretován. Interpretace tak postupuje jako stonožka.

Kdyby tomu bylo jinak, nemohli bychom dnes rozluštit žádný text, snad leda pomocí mystické intuice.

Tak jako neexistuje „historický kruh“, neexistuje ani útek k nekonečnu retrodikci; vývody se opírají o pramenná data. Ačkoliv vývody nejdou do nekonečna, zacházejí přinejmenším dost daleko – až ke sprádání malé osobní filozofie dějin v hlavě každého historika, určité profesionální zkušenosti, na jejímž základě připisuje tu či onu váhu ekonomickým přičinám nebo náboženským potřebám, sní nebo nesní o jedné nebo druhé hypotéze retrodikce. Právě tato zkušenosť (ve smyslu, v němž se hovoří o zkušenosťi lékaře či zpovědníka) je považována za slavnou „metodu“ historie.

### „METODOU“ JE ZKUŠENOST

Jelikož i z toho nejmenšího faktu vyplývá množství retrodikcí, vyplývají z toho nakonec také retrodikce obecnějšího dosahu, které utvářejí určitou koncepci dějin a člověka. Tato profesionální zkušenosť, které se dosahuje na základě studia událostí, s nimiž je nerozlučně spjata, je přesně tím, co Thukydides nazval *ktéma es aei*, navždy platné poučení z historie.

Historici tak nakonec dopispívají k určité moudrosti svého období či historické epochy a dosahují toho, co Maritain<sup>13</sup> nazýval „normální filozofie člověka, správné posouzení rozmanitých činností lidské bytosti a jejich relativního významu“. Jsou revoluční pnutí zřídkavým jevem, který předpokládá zcela speciální sociální a ideologickou přípravu, nebo se spíš přiházejí jako dopravní nehody, a historik se již nemusí pouštět do obtíží nějakého vysvětlovládání? Je nespokojenost, která se rodí z nouze a sociální nerovnosti hlavním faktorem vývoje, nebo ve skutečnosti hraje pouze sekundární roli? Je silná víra vyhrazena náboženské élite nebo snad může být masovou záležitostí? Čemu se podobá slavná „uhličská víra“? Existovalo někdy křesťanství, jaké si představoval Bernanos (Le Bras o tom silně pochybuje)? Jsou kolektivní vášně Římanů

pro podívanou a Jihoameričanů pro fotbal jen zdáním, které zakryvá politické pohnutky, nebo jsou to věci lidsky přijatelné, které si vystačí samy o sobě? Není vždy možné získat odpověď na tyto otázky z dokumentů „jejich doby“; naopak, tyto dokumenty získávají smysl, který jim dají odpovědi na ony otázky, a tyto odpovědi budou získány v jiných obdobích, nejčastěji z historikova vzdělání či z jeho předsudků, to znamená z divadla současné historie. Historická zkušenosť se tedy skládá ze všeho, co se historik může naučit tu a tam ve svém životě, na svých přednáškách a ve společnosti. Není také překvapivé, že neexistují dva historici ani dva lékaři, kteří by měli stejnou zkušenosť, a že nekonečné spory u postele nemocného nejsou ničím vzácným. Neměli bychom zapomínat na naivky, kteří si myslí, že konají zázrak, když se střelobitě dovolávají technik, opatřených štítkem sociologie, fenomenologie náboženství atd.; jako by zmíněné vědy byly dedukovány z nebe, jako by nebyly induktivní, jako by nebyly historií, steží v nějakém ohledu obecnější, jako by krátce řečeno nebyly zkušenosťi druhých, z níž historik neopomine vytěžit prospěch, jestliže se nenechá odradit falešnými cizími nálepkami. Proto naivkové, kteří si neodpírají přístup k této zkušenosći pod záminkou, že sociologie není historie, jsou v podstatě skutečně zruční, a ti, kteří se jim vysmívají, jsou pouze napůl šikovní. Historická zkušenosť je důvěrná znalost všech obecností a pravidelností historie, ať už se představily v jakémkoli balení.

### DVOJÍ MEZ HISTORICKÉ OBJEKTIVITY

Je-li tedy historie touto směsicí dat a zkušenosťi, je-li dokumentárním, mezerovitým a retrodiktivním poznáním, jestliže se rekonstruuje díky stejným, nekoordinovaně těkajícím odvozováním, prostřednictvím nichž dítě postupně utváří své vidění světa, který je obklopuje, vidíme jasně meze historické objektivity; odpovídají mezerám v dokumentaci a rozmanitosti zkušenosťi.

## 1. Dokumentace

Jsou to jediné hranice. V důsledku toho můžeme bez váhání přijmout Marrouovo tvrzení, že historie je subjektivní, protože Historie neexistuje a všechno je věcí zápletek; můžeme také bez váhání přijmout meze historické objektivity, o nichž mluví Aron v tom smyslu, že zápletky jsou věci pozemské, že mají svou pravdu, která však není pravdou vědeckou, a že stránka historického díla se vždy podobá více stránce vyprávění než stránce z knihy fyziky. Není nutné z toho činit závěr, že skepticismus vzdělaného chytráka, ve starém duchu, je na vzestupu, nebo že, v novém duchu, fakta neexistují a že závisejí na správném názoru, pokud jde o historický smysl. Lze z toho pouze vyvodit, že historie není objektivní tak, jako je objektivní věda, že její objektivita je téhož rádu jako objektivita světa, který sledujeme našima očima.

Jak velice přesně napsal F. Châtelet, „uvažujeme-li o skutečných pracích historiků – a ne pouze o reflexích nad historií, které tito historici napsali –, zpozorujeme, že polemiky týkající se nemoznosti historické pravdy, její povahy, toho, že je založena na domněnkách, nereduovatelného koeficientu subjektivity, nemají dnes téměř žádný smysl. Protože je možné několik prezentací událostí, je jisté, že každá z těchto událostí je jednoho dne nově nasvítí.“ Mezi tyto meze práva na objektivitu nepočítáme to, co plyne z rozdělení velkých duchů do sekt: marxista bude hledat jako to, na čem záleží, především ekonomické příčiny, a jiní budou mluvit o zkoumání moci či cirkulace elit. Na rozdíl od sporů mezi chemiky či fyziky je toto rozdělení na sekty od počátku extradisciplinární a obvykle nudí. Nepočítáme sem ani situaci nedokončenosti, v níž se nachází historie, která je však situací nedého poznání, jež není bezprostřední; ani skutečnost, že analýzu můžeme vést více (Togliatti) či méně (Chruščov) hluboko do neudálostního pole, což pouze dokazuje, že existují dobrí historici a jiní, kteří tak dobré nejsou; a nepočítáme ani s tím, že narůstá historická zkušenost. Pokud toto vše přijmeme, není tu nic, co by bránilo právu velkých duchů smířit se s imperialismem Seleukovců či s májmem 1968 nehledě na nedostatek dokumentů. Historická praxe samou svou existencí vyvrací, že by tu byly jiné meze objektivity, a diskuse mezi historiky ještě nikdy nevyústila v od-

halení nepřekonatelných aporií: odkrývá pouze konfuzní pojmy, problémy, které jsou méně jednoduché, než se předpokládalo, a otázky, o nichž se nám ani nesnilo. Historie není nepoznatelná, je však nesmírně komplikovaná, vyžaduje zkušenosť značně subtilejší, než jaké můžeme nyní dosáhnout. To znamená, že samo rozlišení mezi přičinami povrchními a hlubokými není otázkou osobního vkusu nebo úhlu pohledu. Jistě, dva výklady dějin jedné epochy jsou obvykle značně rozdílné; ale tyto rozdíly vycházejí z určitého pojetí, z redakčního důrazu na ten či onen aspekt faktů, nebo z různého výběru toho, co se přejde mlčením; stejně rozdíly bychom našli i u dvou matematických výkladů. Nebo jde skutečně o divergence: ale pak může být diskuse velmi objektivně založena a efektivně se zakládá, a nikdy nevyústí v aporie, nýbrž pouze v nesváry.

## 2. Rozmanitost zkušenosťí

Nebot druhou mezí objektivity – která však není ani tak konečnou mezí, jako spíš účinkem zbrzdrování, opožďování – je různorodost osobních zkušenosťí, které jsou obtížně přenosné. Dva historici náboženství se neshodnou na „římském pohřebním symbolismu“, protože jeden má zkušenosť s antickými nápisy, britskými poutěmi, s neapolskou zbožností a četl Le Brase, zatímco druhý se věnuje náboženské filozofii na základě antických textů, své vlastní víry a svaté Terezy. Je-li pravidlem hry nikdy se nesnažit vysvětlit obsah zkušenosťí, jež jsou základem retrodikce, pak jím nezbývá než se navzájem obviňovat z nedostatku náboženské vnitřnosti, což vůbec nic neznamená, ale těžko se za to omlouvá. Když se nějaký historik pro založení svých interpretací odvolává na poučení ze současnosti či z nějaké jiné historické epochy, dělá to obvykle spíš proto, aby ilustroval své myšlení, než aby něco dokazoval: ostých mu bezpochyby dává nahlédnout, že v očích logika by historická indukce vypadala strašlivě nedokonalá a historie jako ubohá ideografická disciplína. Je nám tedy dovoleno věřit, že historie se piše s osobitostí, to znamená s nabýtými konfuzními poznatkami. Jistě, tato zkušenosť je přenositelná a kumulovatelná, protože je to zkušenosť především knižní; není to však metoda (každý se svěřuje takové zkušenososti, jaké může a jaké chce) především pro-

to, že její existence není oficiálně uznávaná a její osvojování není organizované; dále proto, že ačkoli je přenositelná, nelze ji zformulovat; je získávána skrze poznávání konkrétních historických situací, z nichž z každé je její poučení třeba vydobýt jejím vlastním způsobem. *Ktema es aei* peloponéské války je obsaženo ve vyprávění o této válce, není to žádný malý katechismus vně takového textu; historická zkušenost se získává při práci, není plodem studia, nýbrž vyučení. Historie nemá metodu, protože nemůže formulovat svou zkušenost ve formě definic, zákonů a pravidel. Diskuse o různých osobních zkušenostech je tedy vždy nepřímá; jednotlivá učení se během času předávají a nakonec se dospěje ke shodě ve formě míňání, které se prosadí, ale nikoli ve formě pravidla, které se klade.

### PŘÍČINY NEBO ZÁKONY, UMĚNÍ NEBO VĚDA

Historie je umění, které předpokládá vyučení ve zkušenosti. To, co nás v tomto ohledu klame, co nám dovoluje neustále doufat, že jednoho dne by mohlo být dosaženo skutečně vědeckého stadia, je skutečnost, že historie je plná obecných idejí a přibližných pravidelností, tak jako každodenní život; když čtu, že daně vyvolaly nenávist vůči Ludvíku XIV., přijímám s tím i to, že by nebylo překvapivé pozorovat, jak se podobná věc z téhož důvodu stala i jinému panovníkovi. Dostáváme se k tomu, co je v současnosti největším problémem historické epistemologie v anglosaských zemích: Vysvětluje historik prostřednictvím příčin nebo prostřednictvím zákonů? Je možné říci, že daně vyvolaly nenávist vůči Ludvíkovi XIV., aniž bychom se přitom odvolali na *covering law*, který tuto jedinečnou kauzalitu zakládá a který tvrdí, že každé přehnaně vysoké daně vedou k nepopuláritě vlády, jež je vymáhá? Problematika, jejíž zájem je zdánlivě dostatečně vymezený, ale která ve skutečnosti znova otevřá otázku vědeckého či sublunárního charakteru historie, a dokonce otázku povahy vědeckého poznání; jí bude věnován celý zbytek této kapitoly. Každý ví, že věda se zabývá obecnými věcmi a že historie je plná obecností –

ale jsou to „dobré“ obecnosti? Vyložme si nejprve teorii *covering laws*, neboť existuje několik věcí, kterých se při její analýze historického vysvětlení budeme držet. Popíráme pouze, že by navzdory určitém zdáním mělo uvedené vysvětlení jakýkoli vztah s takovým vysvětlením, jež se praktikuje ve vědách; neboť jako každý čtenář G. Grangera<sup>14</sup> se i my řídíme jen opozicí, která existuje mezi tím, co „prožíváme“ (nazvali jsme to sublunární sféru) na jedné straně, a tím, co lze „formalizovat“, tedy formalizovatelností každé vědy, která je hodna tohoto označení, na straně druhé. Má pravda lidové moudrosti, že „každá příliš vysoká daň vyvolává nenávist vůči vládě, kromě případů, kdy ji nevyvolává“, něco spojeného s Newtonovým zákonem? A pokud ne, tak proč?

### VYSVĚTLENÍ PODLE LOGICKÉHO EMPIRISMU

Teorie *covering laws* vychází z logického empirismu.<sup>15</sup> Tato škola je přesvědčena o jednotě rozumu. Podle její analýzy vědeckého vysvětlení spočívá každé vysvětlení v subsumování událostí po určité zákoně. Přesněji řečeno, máme vysvětlit nějakou událost: to, co ji vysvětlí, se skládá na jedné straně z daností či podmínek, které jí předcházejí, což jsou jiné události, situované v určitých dobách a místech (jsou to například počáteční podmínky či mezní podmínky fyziků); na straně druhé z vědeckých zákonů. Každé vysvětlení události (šíření tepla po délce této železné tyče, nepřiměřený pokles cen obilí tento rok) obsahuje tedy nejméně jeden zákon (pro pšenici je to například Kingův zákon). To je jistě bezvadná analýza; zkuste ji aplikovat na historii. Vezměme si konflikt papežství a císařství.<sup>16</sup> Jelikož historik nechce propadnout nekonečnému regresu dlouhého řetězce událostí, začíná tím, že se dohodne na výchozích datech: v 11. století existují papežství a císařská moc, které mají takový a takový charakter. Každé gesto, které od této chvíle učiní jeden či druhý aktér historického dramatu, bude vysvětlováno zákonem: každá moc, i duchovní, se chce totalizovat, každá instituce má tendenci se upevňovat atd. Nicméně ačkoli se každá epizoda

zvlášť vysvětuje jedním či dvěma zákony a epizodou předcházející, nesmíme věřit tomu, že všechny epizody vyplývají jedna z druhé, ani že celý řetězec byl předpovídán. Není tomu tak proto, že systém není izolovaný: na scénu neustále vstupují nové skutečnosti (král Francie a jeho právníci, temperament císaře Jindřicha IV., budování národních monarchií), které modifikují skutečnosti již deklarované. Z toho vyplývá, že je-li každý článek řetězce vysvětelný, není vysvětlitelné jejich zřetelení, neboť vysvětlení každé nové skutečnosti nás zavede příliš daleko ve studium řetězů, z nichž tyto nové skutečnosti přicházejí.

Dovolíme si nyní sami sobě pogratulovat k tomu, že jsme přivrnali historii k dramatické zápletce: logický empirismus o to také usiluje. Danosti jsou jako postavy v dramatu; existují také hybné sily, které uvádějí tyto postavy v činnost a jimiž jsou věčné zákony. Často se během jednání náhle objevují noví herci, jejichž příchod sám o sobě je snadno vysvětlitelný, nicméně překvapuje diváky, kteří nevidí, co se děje za scénou: jejich vstup citelně mění průběh zápletky, která je sice scénu za scénou vysvětlitelná, ale není předvídatelná od začátku do konce, takže její odvíjení je současně neočekávané i přirozené, protože každá epizoda se vysvětlovala věčnými zákony lidského srdce. Zde tedy vidíme, proč se historie neopakuje, proč není budoucnost předvídatelná; není tomu tak, jak by se bylo možné domnívat, proto, že zákon znějící „každá moc se chce totalizovat“ patrně není dostatečně absolutní a vědecký. Nikoli: je tomu tak pouze proto, že systém, který není izolovaný, není zcela vysvětlitelný na základě počátečních údajů. Jde o druh neurčitosti, jehož přijetí neodpudí ani toho nejzběsiljšího vědeckého ducha.

### KRITIKA LOGICKÉHO EMPIRISMU

Když jsme však vyložili toto schéma, jaký z toho máme pocit? Že jsme rozvinuli metaforu. Rozumějme tomu dobré:<sup>17</sup> ani v nejméně nepocítujeme nostalgii po opozici, kterou zavedl Dilthey

mezi přírodními vědami, jež „vysvětlují“, a vědami humanitními, které nabízejí pouze „porozumění“, a která je jednou z nejpamětihonějších slepých uliček v dějinách vědy. Ať jde o pád tělesa nebo o lidské jednání, vědecké vysvětlení je stejně, je deduktivní a nomologické; popíráme pouze, že by historie byla vědou. Hranice vede mezi nomologickým vysvětlením věd, ať už jsou přírodní či humanitní, a každodenním a historickým vysvětlením, jež je kauzální a příliš konfuzní, než aby mohlo být zobecnitelné v zákony.

Poprvé řečeno, je velice obtížné poznat, co přesně rozumí logický empirismus témi „zákony“, které by historik používal. Jsou to vědecké zákony v tom smyslu, jaký tomuto výrazu připisuje celý svět, zákony fyziky či ekonomie? Nebo jsou to také mnohé truismy jako „každá příliš vysoká daň...“? Musíme konstatovat, že podle jednotlivých autorů a pasáží jejich děl existuje v této věci jistá nerozhodnost. V principu jde pouze o vědecké zákony; avšak jestliže by schéma logického empirismu bylo aplikovatelné jen na ty stránky historie, které se odvolávají na takové zákony, bylo by to opravdu příliš málo. Takže se postupně ve jménu zákona rezignuje na uctívání pravdy lidové moudrosti; tak upřímně je přesvědčení, že historie je vážná disciplína, jež má své metody a syntézu a předkládá všechno jiné než vysvětlení, která nacházíme všude kolem sebe. Když jsme se tedy rozhodli truismy pojmenovat jako zákony, můžeme se alespoň utěšit nadějí, že jde o jednoduchý, neúplný, implicitní či předběžný „náčrt vysvětlení“,<sup>18</sup> v němž budou postupně, v souladu s pokrokem vědy, truismy nahrazeny zákony té nejlepší kvality. Zkrátka, buď se tvrdí, že historie vysvětuje pomocí pravdivých zákonů, nebo se na zákony překříží truismy, anebo se doufá, že tyto truismy jsou náčrty zákonů budoucích; jde o tři různé omyley.<sup>19</sup>

Teorie historického vysvětlení podle logického empirismu není ani tak mylná, jako spíš málo instruktivní. Jistě existují určité podobnosti mezi kauzálním vysvětlením v historii a nomologickým vysvětlením ve vědách; v obou případech se obracíme na danosti (daně, Ludvík XIV.) a na vztah, které je obecný (zákon) nebo přinejmenším bez výjimek zobecnitelný (příčina); právě díky této podobnosti může historik používat vedle sebe jak příčiny

ny, tak zákony: propad cen pšenice se vysvětluje pomocí Kingova zákona a stravovacích návyků francouzského lidu. Rozdíl je v tom, že ačkoli je příčinný vztah opakovatelný, nikdy nemůže formálně zaručit, kdy a za jakých podmínek se bude opakovat: kauzalita je konfuzní a globální, historie zná pouze singulární případy kauzality, které nelze povýšit na pravidlo; „poučení“ z historie je vždy spojeno s mentálním omezením. Je tomu tak právě proto, že historická zkušenosť není formulovatelná, že *ktema es aei* nelze izolovat z jednotlivého případu, v němž se verifikuje. Vezměme si jeden z těchto jedinečných případů, zobecněme proti veškerému zdravému rozumu jeho poučení na zákon, rezignujme předem na to překřítí tento získaný truismus jménem nějakého zákona: ještě potřebuje získat další zákon, a to není tak jednoduché, neboť kauzální vztah je globální; nemáme ovšem žádné kritérium, abychom jej analyzovali: počet možných rozčlenění bude tedy nekonečný. Uvažujme o našem příkladu: „Ludvík XIV. se stal nepopulárním z důvodu daní.“ To se zdá jednoduché: příčinou je daňový systém, důsledkem nepopularita; pokud jde o zákon, čtenář jej jistě zná z paměti. Nejsou tu ale spíš dva odlišné účinky a dvě různé příčiny: daně způsobují nespokojenosť a nespokojenosť se stává příčinou nepopularity? Z jemnější analýzy vyvozujeme doplňující *covering law*, který říká, že každá nespokojenosť odkazuje na nějaký fakt, který tuto nespokojenosť vyvolal (neklame-li mne paměť, čteme takový zákon u Spinozy) jako na svou příčinu. Máme tedy dva zákony pro jedinou nepopularity? Máme toho ještě více, jestliže prozkoumáme „příliš vysoké daně“ a „krále“ a jestliže si včas neuvědomíme, že naše domnělá analýza byla ve skutečnosti jen *deskripcí* toho, co se stalo.

Navíc, ať dáme našemu zákonu jakoukoli formulaci, bude mylný: v případě vlasteneckého entuziasmu nebo z jakéhokoli jiného více či méně nevysvětlitelného důvodu nebude platit. Bylo řečeno: „Znásobme podmínky a ustanovení, a zákon přestane být exaktní.“<sup>20</sup> Což zkusíme. Nejprve vyloučíme případ vlasteneckého nadšení, znásobíme nuance; když bude znění zákona dlouhé několik stran, budeme mít rekonstruovanu jednu kapitolu z dějin panování Ludvíka XIV., predstavující zábavnou jedinečnost tím, že bude napsána v přítomném čase a v množném čísle. Re-

konstruovali jsme tak individualitu události a zbývá nám najít její zákon.

### HISTORIE NENÍ NÁCRTEM VĚDY

Takový je rozdíl mezi konkrétní a nepravidelnou kauzalitou sub-lunární a abstraktními a formálními zákony věd. Zákon, ať už je pokládán za jakkoli detailní, nebude moci nikdy předvídat vše; to, co nebylo možné předvídat, se nazývá překvapení, nehoda, nepředstavitelná náhoda či nepředvídatelný zákon v poslední minutě. Pochopitelně, sociolog nemůže doufat, že bude prorokovat výsledky voleb s nadřazenou jistotou fyzika, který předpovídá výsledky toho nejbanálnějšího pokusu s kyvadlem. Ani fyzik si sice není zcela jist svými výsledky: ví, že zkušenosť může selhat, závesné vlákno kyvadla se přetrhně. Pravdivost zákona o kyvadle se tím samozřejmě nijak nezmění: tato éterická útěcha však nemůže uspokojit našeho sociologa, který doufá, že předpoví pozemskou událost, skutečný výsledek voleb; a to je marné.

Vědecké zákony neprorokují, že Apollo XI přistane v Moři kli- du (přestože historik by si to přál vědět); předvídají pomocí newtonových zákonů, že tam přistane, pokud nedojde k poruše či nehodě.<sup>21</sup> Kladou si podmínky a předvídají pouze, že za těchto podmínek „jsou jinak všechny věci stejně“, podle formulace tak druhé ekonomům. Určují pád těles, ale ve vakuu, mechanické systémy, ale bez tření, rovnováhu trhu, ale při dokonalé konkurenci. Pouze tímto abstrahováním konkrétních situací mohou fungovat tak formálně jako matematické vzorce; jejich všeobecnost je důsledkem této abstrakce a nevychází z toho, že dáme jednotlivý případ do množného čísla. Tyto pravdy jistě nejsou nějakým zjevením, ale brání nám následovat Stegmüllera, když ve své knize, jejiž význam, jasnost a jednoduchost jinak s potěšením zdůrazňuje, tvrdí, že rozdíl mezi historickým vysvětlením a vysvětlením vědeckým je pouhá nuance. Nechuť historiků připustit, že vysvětlují pomocí zákonů, by vycházela buď z faktu, že je používají, aniž

by si to uvědomovali, anebo z toho, že se spokojují s „náčerty vysvětlení“, v nichž jsou zákony a data formulovány vágně a velmi neúplně; tato neúplnost, pokračuje Stegmüller, má více důvodů; zákony mohou být implicitně obsaženy ve vysvětlení: to je případ, kdy vysvětlujeme jednání historické osoby pomocí jejího charakteru či pohnutek; jindy jsou zobecnění považována za srozumější, především tehdy, když vycházejí z každodenní psychologie; stává se také, že historik nepovažuje za svou roli bádat do hloubky o technických či vědeckých aspektech jednoho historického detailu. Především však je velice často nemožné za současného stavu vědy přesně formulovat zákony: „Často máme přibližnou představu nějaké skryté regularity, nemůžeme ji ovšem ještě zformulovat v zákon z důvodů její komplexnosti.“<sup>22</sup> Naprostou souhlasíme s tímto popisem historického vysvětlení, až na to, že nevidíme, čeho bychom dosáhli tím, že bychom tento „náčrt“ vysvětlení označili za vědecký. Z tohoto hlediska bylo vše, co lidé dosud vymysleli, náčrtem vědy. Mezi historickým a vědeckým vysvětlením neexistuje nuance, nýbrž propast, protože pro přechod od jednoho k druhému je třeba pořádný skok, protože věda vyzaduje obrat, po němž již nelze vyvozovat vědecký zákon z každodenní maximy.

## DOMNĚLÉ ZÁKONY HISTORIE

Domnělé zákony historie či sociologie nejsou abstraktní, tudíž nemají dokonalou jasnost fyzikálního vzorce; a také příliš dobře nefungují. Neexistují samy o sobě, nýbrž pouze prostřednictvím implicitního odkazu ke konkrétnímu kontextu: pokaždé, když nějaký z nich vyslovíme, jsme připraveni dodat: „mluvím v hrubých rysech, ale i tak si zjevně vyhrazuji nárok na výjimky a na neočekávané jevy“. Jsou na tom tak jako sublunární pojmy, „revoluce“ nebo „buržoazie“: ty jsou až příliš zatížené vším konkrétním, z něhož jsou vyvozeny a nespálily k němu mosty; historicko-sociologické pojmy a „zákony“ mají svůj smysl a zajímavost pouze

díky *pokoutním výměnám*, které neustále udržují s konkrétnem, jemuž vládnou;<sup>23</sup> právě díky těmto výměnám uznáváme, že nějaká věda ještě stále není jednotná. Když mluvím o práci ve sféře neměnného, mohu a musím zapomenout na to, co znamená „práce“ v běžném životě; pro fyziky, kteří toto slovo používají jen proto, že nějaké použít musejí, neznamená práce nic jiného než výsledek působení síly při přemístění ve směru této síly; jako všechny vědecké objekty je taková, jakou ji definujeme: věda má za svůj předmět své vlastní abstrakce; objevit vědecký zákon znamená objevit za vším viditelným abstrakci, která funguje. „Práce“ v běžném životě naopak definovatelná není; je to jen jméno, které dáváme něčemu konkrétnímu, jehož zmatené bohatství si můžeme nanejvýš evokovat v návalu virtuozity z fenomenologova pera. Nelze jej však definovat jinak než tím, že u čtenáře vyvoláme vzpomínek na ono konkrétní, jež přebývá jedině v autentickém textu. *Ktema es aei* tedy nelze formulovat nezávisle na událostním kontextu; předpokládejme, že *ktema* nám ukazuje zákony, týkající se revoluce, buržoazie či šlechty: zkoumané pojmy nemají definitivní smysl a nezískají ho jinak než z faktů, na něž jsou aplikovány, takže *ktema* by bez kontextu nebylo vůbec srozumitelné.

Chceme-li vědět, jakou dráhu urazí těleso při volném pádu ve vakuu, mechanicky aplikujeme odpovídající vzorec, aniž bychom se ptali, jaké motivy mohly, podle všeho, co o jablkách víme, pohnout nějaké jablko k tomu, aby se vydalo urazit dráhu úměrnou druhé mocnině času. Chceme-li naopak vědět, co dělají představitelé maloburžoazie ohrožovaní velkokapitálem, neobratíme se k odpovídajícímu zákonu, byť by byl materialistický, či přesněji, budeme se na něj odvolávat jen jako na vyznání viry či mnemotechnickou pomůcku, ale budeme opakovat důvody, které v podobných případech nutily maloburžoazii hledat útočiště ve spojení s proletariátem, budeme je glosovat podle toho, co o této maloburžoazii víme, budeme chápát, co jí k tomu nutí, a dáme stranou případy, kdy přílišní individualisté byli buď příliš slepi ke svému vlastnímu zájmu, nebo dokonce bůhvíproč nedělali to, co se od nich očekávalo.

## HISTORIE JE POPIS

Historické vysvětlení není nomologické, je kauzální; jako kauzální obsahuje obecné: co není nahodilou koincidencí, má sklon se opakovat; nemůžeme však říct přesně, co se bude opakovat ani za jakých podmínek. Ve srovnání s vysvětlením, které je vlastní vědám, ať fyzikálním či humanitním, vypadá historie jako prostý popis<sup>24</sup> toho, co se stalo. Vysvětuje, jak se věci staly, snaží se jím porozumět. Vypráví, jak jablko spadlo ze stromu: jablko bylo zrálé, zvedl se vítr a jeden závan větru zatrásl se stromem; je to věda, která odhaluje, proč jablko spadlo. Bylo by docela dobré možné napsat tu nejdetailejší historii pádu jablka a nikdy přitom nenařazit na přitažlivost, skrytý zákon, který je třeba odhalit; dospěli bychom nanejvýš k truismu, že objekty, které nic nedrží, padají.

Historie popisuje to, co je pravdivé, co je konkrétní, prozíváné, sublunární; věda odkrývá to, co je skryté, abstraktní, *de jure*, formalizovatelné. Vědecké objekty jsou cizí našemu světu; téměř objekty nejsou pád tělesa, duha či magnetit, jež představují pouze východisko zkoumání, nýbrž formální abstrakce, přitažlivost, kvantum či magnetické pole.

Zjednodušit životní kauzalitu a kauzalitu vědeckou na tutéž logiku znamená tvrdit příliš slabou pravdu, přehlížet propast, která odděluje *doxa* a *epistémé*. Jistě, každá logika je deduktivní, a je třeba přiznat, že tvrzení vztahující se k Ludvíkovi XIV. *logicky* předpokládá vyšší premisu: „každá daň způsobuje nepopulárnost“; psychologicky je tato vyšší premisa cizí duchu historického. Není však ani vhodné směšovat logiku a psychologii poznání. Není však ani vhodné směšovat logiku a filozofii poznání; je pravda, že obětovat tuto filozofii logice či psychologii je jedním z trvalých rysů empirismu.

Logický empirismus s sebou nese handicap veškerého empirismu, přehlíží propast, která odděluje *doxa* a *epistémé*, „živý“ historický fakt (pád tohoto jablka nebo pád Napoleona) a abstraktní fakt vědecký (pritažlivost).<sup>25</sup> Nyní jsme schopni ukázat, že historické vysvětlení není ještě nedokonalým „náčrtém vysvětlení“ vědeckého, a říct, proč se historie nikdy nestane vědou: je připoutána ke kauzálnímu vysvětlení, z něhož vychází. I kdyby humanitní

vědy zítra odhalily nespočet zákonů, pro historii by to neznamenalo žádný převrat, zůstala by tím, čím je.

## VĚDA JAKO INTERVENCE

Přesto – nedovolává se historie přece jen zákonů, vědeckých pravd? Když řekneme, že lid vyzbrojený železem porazil lid s bronzovou výzbrojí, neodkazujeme tak k metalurgickým poznatkům, které mohou přesně zohlednit nadřazenost železných zbraní? Neumůžeme se odvolat na vědu o metalurgii, abychom vysvětlili zkázu Armády?<sup>26</sup> Protože fakt, na něž se aplikují vědecké zákony, existují ve světě našeho života – v jaké jiné sféře by vlastně mohly existovat? –, co brání tomu dovolávat se těchto zákonů, když se o nich vypráví? Tudíž postupně, jak se bude věda rozvíjet, bude stačit náčrtky historických vysvětlení doplnit či upřesnit. Historie se jistě dovolává zákonů, ale nečiní tak automaticky proto, že byly tyto zákony objeveny: dovolává se jich *jen tam, kde tyto zákony hrají roli příčin* a jsou vpleteny do pozemské osnovy. Když je Pyrrhos zabít cihlou, kterou hodila jistá stařena na jeho hlavu, nebudeme se odvolávat na kinetickou energii, abychom vysvětlili důvod jejích účinků. Naproti tomu bude historik tvrdit s velkým důrazem: „Dnes již známý makroekonomický zákon vysvětluje ekonomické selhání Lidové fronty, jež pro současníky zůstávalo záhadou, které se nedokázali vyhnout.“<sup>27</sup> Historie odkazuje k zákonům jen tam, kde tyto zákony doplňují zástupy příčin, kdy se stávají příčinami. Kauzalita není nedokonalá zákonitost, je to autonomní a úplný systém; je to nás život. Svět, který vidí naše oči, je svět našeho života, ale my v něm používáme vědecké zákony ve formě technických předpisů. Historikovo používání zákonů, jimiž vysvětluje prožívaný svět, je stejněho rádu: v obou případech vycházejí historik či technik ze sublunárního světa, aby dospěli k sublunárním výsledkům, procházejíce přitom vědeckým poznáním. Historie, tak jako nás život, začíná na zemi a na zem se také vraci.

Jestliže zákon nehráje roli příčiny, jestliže pouze vysvětluje již pochopený účinek, je jen přebytečnou glosou, kterou historie jen tak připojí: tvrzení „Napoleon byl ctižadostivý; ctižadost se vysvětuje, jak známo, přítomností nadbytečného článku DNA“ bylo pouhou glosou, stejně jako to o kinetické energii v případě Pyrrhovy smrti; vědecké vysvětlení ctižadosti je poznatek, který sestoupil z nebes a má v této záležitosti jen značně platonický význam. Naopak tvrzení „zvyky Korzičanů při zavinování dětí a při jejich odstavení způsobily, že budoucí Napoleon se stal, jak je známo, ctižadostivým“ bylo historicky přijatelným vysvětlením: sublunární fakt, příliš brzké odstavení, vyústil v rámci okruhu, který antropologická věda musela jednoho dne objevit, v onicéměně sublunární účinek, ctižadostivost hrubiána z Korziky, a přistálo nám takříkajíc na hlavě. Uchýlíme-li se ke grandioznímu jazyku atomové balistiky, můžeme říci, že historie připouští trajektorie země–země (Napoleonova ctižadost vysvětuje jeho politiku) a země–vzduch–země (brzké odstavení je vědeckým vysvětlením této ctižadosti), ale nikoli trajektorii vzduch–země (Pyrrhos má rozbitou hlavu? To kinetická energie.).

Byl jsem na jednom dokumentárním filmu o Lidové frontě, měl jsem v rukou knihu A. Sauvyho *Hospodářské dějiny Francie mezi dvěma válkami*, stejně jako dílo W. H. Rikera *Theorie politických koalic*.<sup>28</sup> Pokusím se převyprávět úspěchy a neúspěchy Lidové fronty; v roce 1936 se formovala a triumfovala volební koalice, jejíž politická ekonomie byla neúspěšná. Příčiny vzniku této koalice jsou jasné: vzestup pravice a fašismu, deflace atd. Přidat k tomu dvacet stran matematiky koaličních her, které by vysvětlovaly, proč lidé, kteří se spojují do koalic, dělají to, co dělají, by znamenalo glosovat to, co je jasné; Rikerova teorie je tedy pro historii zbytečná – tedy přinejmenším pro zápletku, kterou jsem tu rozvinul. Jak naproti tomu vysvětlit ekonomický neúspěch? Jeho příčiny nevidím: Sauvy mě poučil, že je třeba je hledat v makroekonomickém zákoně, který byl v roce 1936 neznámý. Sublunární událost, podřizující se tomuto zákonu (čtyřicetihodinový pracovní týden), vyústila v neméně sublunární účinek. Předpokládejme však, že si za zápletku vyberu nikoli Lidovou frontu, ale předmět srovnávací historie: „koalice v průběhu stale-

ti“; zkoumal bych, zda koalice odpovídají či nikoli optimu vypočítanému teorií her, a Rikerova kniha by byla historicky na místě. Kinetická energie je přiměřená pro vysvětlení ohromné historické události, kterou bylo osvojení nejstarších technik, vrhacích technik, které byly známé již sinantropovi, ba dokonce vyšším primátem. Volba zápletky svrchovaně rozhoduje o tom, co bude kauzálně přiměřené a co nikoli; věda může učinit jakýkoli pokrok, historie se zde bude držet své fundamentální volby, podle níž příčina existuje pouze díky zápletce. Neboť takové je poslední slovo ideje kauzality. Skutečně se domníváme, že selhává ve schopnosti říct, co bylo příčinou automobilové nehody? Vozidlo dostalo smyk následkem prudkého zabrzdění na vlhké a hrbotaté silnici; pro dopravní policii je příčinou nehody nepřiměřená rychlosť jízdy nebo opotřebení pneumatik; pro státní silniční správu je jí velká nerovnost vozovky; pro ředitele autoškoly je to zákon, žáky podceňovaný, který říká, že interval brzdění roste úměrně s rychlosťí; pro rodinu to byl osud, který chtěl, aby toho dne přeselo nebo aby existovala silnice, na které se řidič zabije.

## HISTORIE NEBUDE NIKDY VĚDECKÁ

Není však pravda taková, řeklo by se, že pravdivé jsou všechny příčiny, že dobré vysvětlení je to, které zahrne každou z nich? Jistěže ne, právě v tom spočívá sofistika empirismu: chce věřit, že konkrétní lze rekonstituovat prostřednictvím dodatečných vědeckých abstrakcí. Počet oddělitelných příčin je nekonečný z jednoho prostého důvodu, neboť sublunární kauzální chápání, jinými slova historie, je popisem, a počet možných popisů jedné a téže události je nekonečný. Například v této zápletce bude příčinou absence značky „Pozor smyk“ na daném úseku, v jiné zase skutečnost, že osobní automobily nemají automatický brzdící padák. Je třeba si jednu z těch dvou vybrat; když si budeme přát úplné kauzální vysvětlení, budě budeme mluvit o sublunárních příčinách (které nebyla tam značka a řidič jel příliš rychle), nebo o zákonech (které

netická energie, koeficient tření pneumatik...). V první hypotéze je úplné vysvětlení mýtu srovnatelný s mýtem izometrického zobrazení události, které by integrovalo všechny zápletky. V druhé je úplné vysvětlení ideálem, regulativní ideou, spřízněnou s ideou univerzálního determinismu; nelze ji uvést v praxi, a když by to možné bylo, vysvětlení by rychle přestalo být zvládnutelné. (Příklad: není dokonce ani možné vypočítat všechny ofesy auta na hrbotaté cestě; je sice možné k této věci napsat integrální druhého i třetího stupně, ale za cenu takových zjednodušení – ofesy nebudou nikak kompenzovány pěrováním a kola budou dokonale hladká a kulatá –, že tato teorie bude nepoužitelná.) Kdyby byla možná úplná determinace prožívání světa, pak by bylo psaní historie nemožné a nudné. Nemožné proto, že počet a komplexnost vysvětlení by způsobily, že by byly již nezvládnutelné. Nudné proto, že záhadný zákon ekonomie, který vládne myšlení, vyzaďuje, aby pro nás událost, z níž se vyvozuje zákonitost, byla pouhá anekdotou: fyzika je korpus zákonů, není to souhrn cvičení a problémů; dějiny vědy způsobily směšný efekt, když vytvořily určitý fyzikální problém, který generace francouzských studentů znají pod jménem „problém zabláceného cyklisty“: vypočítat, na které místo na zádech cyklisty dopadne kapka bláta, vymrštěná kolem (předpokládá se vakuum, konstantní rychlosť a dokonale hladké kolo). Taková nuda by to asi nebyla: jelikož by si žitý svět navzdory všem vysvětlením v našich očích neustále zachovával svou konzistenci, psaní historie by pokračovalo jako předtím. Bariér mezi historii a vědu neklade příklon k individualitě, vztah k hodnotám či fakt, že Jan Bezzemek už tudy neprojde: způsobuje ji skutečnost, že *doxa*, žitý svět, sublunárno jsou jedna věc, a věda je věc jiná, a že historie je na straně *doxa*.

Tváří v tvář události tedy existují dvě krajní řešení: buď ji vysvětlovat jako konkrétní fakt, snažit se o „porozumění“, nebo vysvětlovat jen některé její zvolené aspekty, ale vysvětlovat je vědec; zkrátka, vysvětlovat mnohé, ale špatně, nebo vysvětlovat málo, ale dobře. Není možné dělat obojí naráz, neboť věda bere v potaz jen nepatrnu část konkrétního. Vychází ze zákonů, které objevila, a z konkrétního zná jen ty aspekty, které odpovídají oném zákonům; fyzika řeší problémy fyziky. Historie naopak vychází ze

zápletky, kterou vykrojila v chaosu dění, a jejím úkolem je úplně celou ji pochopit, nikoli řešit problém míry. Vědec bude kalkulovat aspekty koaliční hry s nenulovým součtem pro případ Lidové fronty, historik bude vyprávět o formování Lidové fronty a k teorémům se odvolá pouze ve velmi omezených případech, kdy to bude nutné pro úplnejší porozumění.

### JEDINÉ MÍSTO VĚDY: NEZAMÝŠLENÉ NÁSLEDKY

Co však koneckonců brání kombinovat tato dvě extrémní řešení? Držet se v proudu vědeckého pokroku a nahrazovat postupně porozumivá vysvětlení vysvětleními vědeckými, jak si to přeje logický empirismus? Nebrání tomu nic kromě skutečnosti, že takto získaná směs by byla nekohherentní, že by odpuzovala jakousi intelektuální potřebu dobré formy, u níž nestačí, aby tvrzení byla pravdivá; že by se tu znova přemýšlelo o oněch relativitách týkajících se Pyrrhovy lebky a o kinetické energii, a poučovalo by se o tomto bodě. Nestačí, že pravda byla odhalena, ještě třeba, aby vstoupila do sublunárního systému historie, aniž by jej deformaovala. Lze tu spatřovat určitou uměleckou rovinu, která stojí v pozadí veškeré intelektuální aktivity: je to vždy tak, jako by myšlenkový výkon neodkazoval pouze k ideálu pravdy, ale rovněž k ideálu dobrého vedení, jenž vyžaduje, aby přijatá řešení byla kohherentní, stabilní a úsporná. Pravděpodobně právě k této rovině spravování intelektuální aktivity se vztahuje například idea, stejně ne definovatelná, jako nevyhnutelná, idea „krásy“ jazyka či filozofie, nebo dokonce idea krásy matematiky; v rámci nevyčerpatelné hry matematických struktur, nekonečného počtu systémů spolumožností, jsou jisté struktury zajímavější, poučnější, plodnější než jiné – nevím příliš přesně, která adjektiva použít –; plodnost a krása se tu zdají spjaty záhadnými pouty.<sup>29</sup> Právě toto umění intelektuálního vedení také zakazuje směšovat historii a vědu vyjma případů, kdy je věda přivolána systémem, historii vlastním.

Jaké jsou to však případy? Podle jakého kritéria se dobrá forma historie rozlišuje? Podle kritéria našich záměrů. Jedním z nejnápadnějších rysů společenského života je to, že nic nepřichází tak, jak se předpokládalo, že vždy existuje určitý interval, velký nebo malý, mezi našimi záměry a nastalými událostmi; jinak řečeno, že naše záměry nejsou v přímém kontaktu s událostmi. Chůva, která byla příliš milá na miminko Bonaparta, *nevěděla*, že připravovala pohromy roku 1813, a Blum *nevěděl*, že znemožňuje ekonomické oživení. Tento interval mezi záměrem a následkem je místo, které vyhrazujeme vědě, když píšeme a děláme historii. Abych hodil tento náčrt do koše, nebo těsně vedle, na to mi stačí chtít; aby chom vystřelili raketu na měsíc, na to pouhý záměr nestačí: sáhneme po vědě; abychom vysvětlili Blumův nezdar, sáhneme po ekonomii.

Věda, tak jako meditace, se usilovně snaží poskytnout nám vysvětlení všeho, dokonce i když nevíme, co si s jejími vysvětleními počít. Ale při našem jednání, tak jako při vysvětlování našeho jednání, jímž je historie, po ní sáhneme jen tehdy, když k vysvětlení nestačí záměry.<sup>30</sup> Má tím být řečeno, že historie se záměrně rozhodla vidět člověka lidskýma očima, směřovat za svým cílem, jímž je nereduovatelná skutečnost, být jednoduše opětovným rozpoznáním toho, co bylo již prožito? Nikoli, nebereme za cíl sám o sobě něco, co je pouhým měřítkem rozvážnosti při spravování; nepřipisujeme existenciálnímu postoji volbu, která odkazuje spíš k ideálu intelektuální krásy. Na jedné straně existuje sublnární hledisko, které je v našich očích artikulováno v podstatě vztahem k našim záměrům; na druhé straně existuje hledisko *epistemé*, jemuž tyto záměry v žádném případě *de iure* neuniknou. Co vybrat? Používání rozumu podléhá dvěma kritériím: pravdě a umění správného vedení. Je zřejmé, že máme-li prostředek k poznání veškeré pravdy o nás samých a k tomu, abychom zahlédli skryté pohnutky našich záměrů, nebudeme se od tohoto divadla odvracet a přehazovat přes něj laskavě Noemův plášt. Nemohli bychom, ani kdybychom chtěli: od okamžiku, kdy by bylo možné *epistémé* historie, historické *doxa* by pro nás bylo již jen anekdotou nebo omylem. Když tedy budeme mít k dispozici plně vybalenou humanitní vědu, historii nezbude než se co nejrychleji vy-

stěhovat z *doxa*, kde nyní přebývá. Když ji ale budeme mít? Dokud nebude dosažen kritický práh (což ovšem nebude nikdy), za nímž by prožívané mohlo být velkoryse a pohodlně vyměněno za formální, za nímž by vědecká vysvětlení byla dostatečně úplná a přitom zůstávala dostatečně přístupná (což je protirečení), zdravá správa historii zakazuje vystěhovat se, neboť by to vyústilo pouze v chaos.

Historie není věda, protože je na straně *doxa* a zůstává na této straně díky jakémusi zákonu koherence. Přírodní vědy a vědy humanitní mohou vykazovat veškeré možné pokroky: historie kvůli tomu nezmění svou pozici; ve skutečnosti totiž využívá svá odhalení jen v jednom poměrně přesně daném případě: *když tyto objevy dovolují vysvětlit interval mezi záměry jednajících a výsledky jejich jednání*.

## DODATEK

Každodennost a serializace

„Serializace“ (metoda, která spočívá v tom, že se za účelem interpretace nějakého faktu shromáždí co největší počet jeho výskytů: sebrání všech použití daného slova v dochovaných textech, nebo všech příkladů určitého zvyku) je z dobrých důvodů cenná pro historiky a filology (i když ji praktikují, aniž by ji znali, ba dokonce i když ji berou spíš jako jistou „literaturu“, aniž by ji vůbec chtěli znát). Mezi těmito důvody je však jeden, jehož význam je natolik závažný – neboť poskytuje prožívanému jeho každodenní fyziognomii a historiografii pečet autenticity –, že bude třeba se u něj zastavit. Tím důvodem je, že podle frekvence výskytu sledovaných dat se pro studovanou epochu vyvodí, zda fakt, zvyk či slovo, jehož výskytu se shromažďují, odráží *normu* té doby či nikoli. V představě, kterou si lidé utvářejí o své době, má totiž tato idea normy velký význam: dává okolnímu světu jeho nádech důvěrnosti, každodennosti; a toto uvědomění každodennosti pochází ze stejné metody serializace, kterou na ně použije jejich budou-

cí historik: indukce je naučila rozlišovat v tom, co je obklopuje, banální jevy od jedinečnosti, které jsou rozhodující. Význam toho pocitu každodennosti je tak velký, že bychom jen málo přeháněli, když řekneme, že historiografii lze dnes shrnout jako znovuvytváření každodenní banality minulosti. Postoupili jsme až tak daleko, že smysl pro banalitu dnes bezpečně odlišuje dobrého historika od toho méně dobrého.

V našem vnímání přirozeného světa a naší vlastní společnosti, všechna určení „odkazují k normalitě zkušenosti“, která se může od jednoho univerza k druhému měnit. „Chladné“ počasí znamená něco jiného v tropech a něco jiného v mírném pásmu; „rychlý“ vůz něco jiného v době dostavníků a něco jiného ve století automobilových závodů<sup>31</sup>. Lidé a věci, tvořící součást naší civilizace, se v našich očích zařazují do typů: odtud plyne dojem důvěrnosti, který nám dávají. Neočekávaný předmět bude naopak z této typologie vytržen, neboť „nezapadá do série“. Anteprediktivní indukce nám ve skutečnosti dovoluje vytvořit zástup sociálních, profesních, regionálních atd. typů, díky nimž nám pro klasifikovaný nového příchozího stačí jedno mrknutí oka. Od té chvíle nebude již žádný objekt pouze tím, čím je: pokud nevstoupí do série, bude skrz naskrz postižen charakteristickým pocitem abnormality.

Chce-li historik porozumět minulosti, předpokládá se, že ve své hlavě rekonstruuje normalitu dané doby a že ji dá pocítit svému čtenáři. Událost je tím, čím je, pouze skrze svůj vztah k dobovým faktům; tváří v tvář každému podivnému faktu, o němž čte v historii, se čtenář ptá: „Bylo to pro ně tehdy také tak podivné jako dnes pro nás?“ Dobrý historik ho o tom, ať už jedním slovem nebo prostřednictvím delšího slovního obratu, dokáže poučit. Dokonce i v soudobé historii je už často třeba znova vytvořit normalitu: jeden historik nedávno napsal, že aby v roce 1970 studenti pochopili, co bylo šokujícího na depeši z Emže, musel ji profesor zasadit do série diplomatického stylu té doby s její nekonečnou kurtoazií. Právě zde je třeba hledat pravdu onoho často špatně chápáného tvrzení, že máme soudit dobu na základě jejích hodnot.

Upříme tedy pozornost na frekventovaný postup, který slouží k tomu, aby u čtenáře vyvolal dojem normality doby a jehož vý-

znam by mohl být přeháněn. Předpokládejme, že napíšu následující věty: „Astrologie zaujímala u vzdálených Římanů téměř totéž místo, jaké měla u nás psychoanalýza v období surrealismu.“ „Lidé starověku se vášnivě zajímali o hry v cirku, tak jako my o automobily.“ Odpovídá to, co zde tvrdím o cirku a automobilech, stejně „antropologické“ potřebě? Nebo si vezměme příklad etnografů: Vytvořili historickou kategorii zvanou *zaostření*<sup>32</sup> proto, aby sloužila jako skladiště pro odkládání všech projevů kolektivní vásně, které mají jediný společný rys, a to ten, že udivují společnost, jež tuto vásně nesdílejí? Ne, ale porovnáváním astrologie či cirku se současnými fakty (jejichž podobnost s těmito fenomény je asi příliš vágní) hodlám zcela jednoduše vzbudit u čtenáře dojem, že cirk a astrologii považovali Římané za stejně *normální*, jako my považujeme nadšení pro automobily nebo psychoanalýzu. Nechci po čtenáři, aby vykřikl: „Jak vůbec bylo možné být Římanem?“ Nemusí se utápet v nabubřelých spekulacích o *masových médiích* a antické „modernitě“<sup>33</sup>. Měl by pocítit, že „být Římanem“ bylo, viděno zevnitř, vlastně velice banální.

Existují historické knihy, které v opětovném vytváření této každodennosti, v jejím oživování, přímo exceluji; exceloval v tom například Marc Bloch. Jiní, kteří se nám mohou líbit méně, nám představují minulost, jež je naopak podivnější, cizejší, někdy záračnější, podezírávější k cizím výrám: kdo četl na jedné straně Nilssona nebo A. D. Nocka a na straně druhé Cumonta, ten mi rozumí a dojde mu to. Když někdo ignoruje normálnost, přehlíží pocit každodennosti nebo se mu dokonce systematicky vyhýbá, dostane svět jako ze *Salammba*; dostane také směs zázračna a splácaninu z nejednoho etnografického popisu, jež v našich očích evokuje svět primitivů tak „barbarských“ jako Flaubertovi Kartaginci a tak nepravděpodobných jako sny Madame Bovaryové, kde šestí, Neapol a svit měsíce získávají hutnost kovu.

To ovšem není starost čtenáře, neboť čtenář historie ví, že historie je banální jako náš každodenní život. *Ví a priori*, že kdyby jej nějaký bůh přenesl do jiné historické epochy, bylo by pro něj nemožné předvídat, čím se bude v této době zabývat: zda to bude potlač nebo „květinová válka“, křížová výprava nebo *management*. Je si ale naopak jistý, že by všude znova nalezl stejný styl kaž-

dennosti, stejnou šed', stejný způsob odstupu ve vztahu k sobě samému a ke světu, který mu i v budoucnu bude v duši znít vždy zcela prázdně. Samotná květinová válka nebo křížová výprava, jež se mu zdaly v předcházející minutě neuvěřitelné, by se mu nyní, když jej bůh instaloval do nového těla, zdaly jako něco, nad co, jakmile to začalo, nemůže být nic normálnějšího. Odtud pochází poloiluze, že člověk má vůči člověku jakousi privilegovanou schopnost porozumění; že když vysvětlujeme přírodu, „rozumíme“ tím člověku, můžeme se do něj vzít... Na této myšlence je pravdivé to, že víme, skrytě nebo zjevně, že smysl normálnosti hraje tutéž roli v představách lidí nám podobných i v našich; žádána introspekce ani porozumění nám naopak nemůže sdělit, jaká je tato normálnost v daném období.

#### POZNÁMKY:

- <sup>1</sup> Dáváme si velký pozor před prosazováním značně sporného srovnání mezi historickou retrodikcí a počtem pravděpodobnosti u hypotéz; viz ovšem H. Reichenbach, *L'Avenir de la philosophie scientifique*, fr. překlad Weill, Flammarion 1955, s. 200. Připomeňme rovněž Peirceovu studii o pravděpodobnosti a historické kritice, „Logic of history“, která vyšla v *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Harvard University Press, 1966, sv. 7, s. 89–164 (alespoň uvedme, že Peirce se zde v případě základu pravděpodobnosti drží „frekvenční“ koncepce).
- <sup>2</sup> W. Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie*, sv. I, *Wissenschaftliche Erklärung und Begründung*, Springer, Berlin a Heidelberg 1969, s. 440, a obecně s. 429n. Připomeňme, že stránky 335–427 tohoto významného díla jsou dosud východiskem pro každou reflexi o epistemologii historie.
- <sup>3</sup> Srov. A. Michotte, *La Perception de la causalité*, 2. vyd., Louvain, Studia Psychologica 1954.
- <sup>4</sup> Srov. P. Gardiner, *The Nature of historical explanation*, 1961 (nové vydání Oxford Paperbacks, 1968) s. 86, a obecně s. 80–98; W. Dray, *Laws and explanation in history*, Oxford, Clanderon Press, 1957 (1966), kapitoly 3 a 4.

<sup>5</sup> E. H. Carr, *Co je historie?*, Svoboda, Praha 1967, s. 65; český překlad Jaroslav Strnad.

<sup>6</sup> L. Robert, *Annuaire du Collège de France*, 1962, s. 342.

<sup>7</sup> Posléze připomenout, že slovo otroctví je dvojznačné: otroctví je buď archaicke právní pouto, které se aplikuje ve vztahu k služebnictvu, nebo je to otroctví plantáži, jako na jihu USA před rokem 1865. Ve starověku byla po dlouhou dobu nejrozšířenější první forma. Otrokářství plantáži, které se soustředilo výhradně na výrobní síly a vztahy, bylo výjimkou vlastní Itálie a Sicílie pozdní helénistické doby, stejně jako bylo plantážové otroctví v USA výjimkou ve světě 19. století. Ve sféře zemědělství bylo ve starověku pravidlem, jak piše M. Rodinson, svobodné sedláctví nebo nevolnictví. Spartakus, přestože zlikvidoval systém plantážové ekonomie, očividně souhlasil, tak jako celá jeho epocha, s existencí domácího otroctví.

<sup>8</sup> Pro serializaci (řazení do série), jež jako by přitahovala pozornost filozofů a pro kterou existují dobré příklady v kapitolách I a VII Spinozova *Teologico-politického traktátu*, by bylo nejjednodušší studovat dílo nějakého filologa, který tento postup používá, aníž by jej jmenoval, jako Eduard Norden, nebo historika, který jej používá a jmenuje, jako L. Robert. Zde máme jeden velmi komplexní příklad takového použití. Řecké slovo *oikeios* v klasické řečtině znamená „zvláštní, osobité“; ovšem v epitafech z římské doby se často setkáváme s výrazy *oikeios adelphos* či *oikeios pater*, jež máme zprvu tendenci překládat jako „jeho vlastní bratr“, „jeho vlastní otec“. Ale adjektivum se zde opakuje tak často, že si brzy domyslíme, že časem a slovním opotřebením pokleslo do postavení prostého posesiva a musí se tady překládat zcela prostě „jeho bratr“, „jeho otec“. Implicitní úvaha byla následující: seřadili jsme do série výskytu *oikeios* a konstatovali, že byly častější než počet výskytnů, u něhož bychom mohli oprávněně spoléhat na to, že tu vidíme epitafy dokazující potřebu zdůraznit pravost tohoto bratrství či otcovství. Co zde ovšem znamená „oprávněně“? Je to nepřiznaná serializace: protože *oikeios* je prosté posesivum a nenesе v sobě již nuanci zdůraznění, je třeba, aby epitafy byly redigovány v jednoduchém stylu a nikoli v „kafkowské“ rétorice pozdního císařství, která podporuje veškerou svou váhu tím nejdrobnějším slovem; interpretovat *oikeios* tedy předpokládá, že posuzujeme styl v celém kontextu, to znamená, že jej srovnáváme s jinými styly dané doby... Je to enormní komplex minizdůvodnění, která podepírají to nejjednodušší tvrzení.

<sup>9</sup> Srovnání historické kritiky a policejního vyšetřování se přímo nabízí; nacházíme jej u H. Reichenbacha (citovaného v poznámce 1 této kapitoly) nebo v Goblotové *Traité de logique*. Neotevřáme tu otázku zjištění, jaká je povaha historického usuzování, které není ani dedukcí, ani

- indukcí; viz Goblot, a A. Xénopol, *La Théorie de l'histoire*, 1908 (jimž nelze v žádném případě opovrhovat, jakkoli lze sledovat, že je postupně čím dál tím méně citován); zdá se, že jisté vysvětlení povahy tohoto usuzování bychom mohli hledat u Peirce a u jeho popisu *abdukcí*.
- <sup>10</sup> Viz v této věci konkrétní stránku v článku P. Vidal-Naqueta, „Économie et Société dans la Grèce ancienne“, *Archives européennes de sociologie* 6, 1965, s. 147.
- <sup>11</sup> Nebudeme zde otevírat problematiku verifikace pomocí predikce mnohých událostí a rovněž problém protokolárních výpovědí, který se klade v historii, přenecháme profesionálním filozofům; spokojíme se s odkazem na knihu A. C. Danta, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge University Press, 1965, kapitoly IV. a V.
- <sup>12</sup> A. Boeckh, *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, I. *Formale Theorie der philologischen Wissenschaft*, 1877 (nové vydání Teubner, 1968), s. 84n, v protikladu k Diltheyovi, *Le Monde de l'esprit*, fr. překlad Remy, Aubier-Montaigne, 1947, sv. I, s. 331.
- <sup>13</sup> J. Maritain, *Pour une philosophie de l'histoire*, fr. překlad Journet, Seuil, 1957, s. 21.
- <sup>14</sup> G. Granger, *Pensée formelle et Sciences de l'homme*, Aubier-Montaigne, 1960 (1968); srov. „Événement et structure dans les sciences de l'homme“, v *Cahiers de l'institute de science économique appliquée* 47, květen-prosinec 1957, č. 55. O fyzikálních teoriích, o pseudoteoriích v sociologii, o humanitních vědách jako praxeologii viz naprosto jasný článek A. Rapoporta, „Various meaning of ‘theory’“, v *The American Political Science Review* 52, 1958, s. 972–988.
- <sup>15</sup> Naprosto základní práce je text C. G. Hempela *The function of general laws in history*, 1942 (vyšel i později v H. Feigl a W. Sellars, *Readings in philosophical analysis*, New York, Appleton-Century Crofts, 1949; a v P. Gardiner (ed.), *Theories of history*, Glencoe, Free Press, 1959); v témež duchu píše I. Scheffler, *Anatomie de la science*, fr. překlad Thuillier, Seuil, 1966, kap. VII; srov. též K. Popper, *Bída historicismu*, ISE, Praha 1994, překlad Jana Odehnalová, s. 111n. Viz zachycení velmi nuancovaných pozic u již citovaných děl P. Gardiner, *The nature of historical explanation*, a W. Dray, *Laws and explanation in history*; stejně tak A. C. Danto, *Analytical philosophy of history*, kap. X. Ovšem nejlepší výklad Hempelovy teorie je u Stegmüllera, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie*, sv. I, s. 335–352. Logický empirismus a novopozitivismus nabízejí mnoho studií o této otázce a my nehodláme předstírat, že je všechny známe.
- <sup>16</sup> Srov. Stegmüller, s. 354–358 a 119; pro deduktivně-nomologickou teorii explikace *ibid.*, s. 82–90.
- <sup>17</sup> Stegmüller, s. 360–375: „Domnělá metoda porozumění“; srov. R. Boudon, *L'Analyse mathématique des faits sociaux*, Plon, 1967, s. 27.
- <sup>18</sup> O „náčrtech vysvětlení“, Stegmüller, s. 110 a 346.
- <sup>19</sup> K témuž otázkám se vrátíme v kapitole desáté, kde teprve budeme moci naplně rovinout debatu o nich. Důležitou věcí je v našich očích to, že způsoby členění živého světa (požár, islám, stoletá válka) nemají nic společného se způsoby abstraktního členění formální sféry (kvanta, magnetické pole, hybnost), že mezi *doxa* a *epistémé* existuje úplná propast a že členění živého světa dokonce ani nedovoluje aplikovat na historii vědecké zákony, snad kromě několika detailů: přesně to rozpoznal v zásadě Stegmüller, když ukázal, že existují zákony *v historii* (to znamená v každodenním životě: cihla, která dopadla na Pyrrhovu hlavu, podléhala nepochybně zákonu o volném pádu těles), nikoli však zákony *historie* (s. 344); neexistuje zákon, který by vysvětloval průběh čtvrté křížové výpravy. Souhlasíme s G. Grangerem, *Pensée formelle et sciences de l'homme*, s. 206–212.
- <sup>20</sup> I. Scheffler, *Anatomie de la science, études philosophiques de l'explication et de la confirmation*, Seuil, 1966, s. 94: „[Nedostatečnou generalizaci] lze nahradit nějakou jinou pravdivou generalizací, v níž jsou zahrnutý doplňující podmínky.“ – Důrazně dodejme, že v očích autora jako Stegmüller vyústí taková operace pouze v pseudovysvětlení (Stegmüller, s. 102) typu: César překročil Rubikon kvůli zákonu, podle něhož každé individuum, nacházející se v jeho kůži a ve stejných podmínkách, v jakých se nacházel César, by nevyhnutelně překročilo každou řeku, přesně podobnou Rubikonu.
- <sup>21</sup> To je rozdíl, který vede K. Popper mezi proroctvím a předpovědí: „Prediction and Prophecy in social sciences“, v *Theories of history*, ed. P. Gardiner, s. 276.
- <sup>22</sup> Stegmüller, s. 347. A jak nepomyslet na Stegmüllerovu kritiku Huma, s. 443 (srov. též 107): „Je to beznadějný podnik, přiklonit se k formám každodenní řeči a chtít, aniž bychom opustili rovinu těchto forem, vydovit z nich větší přesnost, než ve skutečnosti obsahuje.“ Odcitujme také jeho vyznání ze stran 349 (neúplný „náčrt vysvětlení“ bývá s vývojem vědy častěji nahrazován než doplnován) a 350 („Nahrazení náčrtu vysvětlení vysvětlením úplným zůstává téměř vždy jen platonickým nárokem.“).

- <sup>23</sup> Výraz a myšlenku jsme si vypůjčili od J. Molina z jeho zábavné satiry na Rolanda Barthesa, „La méthode antique de Roland Barthes“, *La Linguistique*, 1969, č. 2.
- <sup>24</sup> O opozici vysvětlovat – popisovat viz Stegmüller, s. 76–81, srov. též s. 343.
- <sup>25</sup> Srov. Ernst Cassirer, *The Philosophy of symbolic forms*, sv. 3, *Phenomenology of knowledge*, angl. překlad K. Manheim, Yale University Press, 1967, s. 434: „Tvrzení empiristů ohledně vědy jsou příliš vzdálená tomu, čím věda skutečně je; jediný pravdivý bod je negativní povahy; odmítnutí určitého metafyzického ideálu poznání. Moderní fyzika, stejně jako empirismus, odmítá naději, že pronikne tajemstvím přírody, pokud pod tajemstvím rozumíme nejzazší substanciální zdroj, z něhož se odvozují empirické jevy. Na druhé straně však fyzika vyznačuje mnohem ostřejší hranici mezi smyslově vnímatelnými jevy a vědeckou zkušenosťí, což systémy dogmatického empirismu jako Lockův, Humeův, Millův či Machův nečiní. Pokud uvažujeme o materii, *matter of fact*, kterou tyto systémy popisují, nevidíme metodologický rozdíl mezi faktami teoretických věd a fakty historickými; tato uniformizace však vede k vážnému problému povahy fyzikálních faktů. Fakty fyziky nejsou na stejné úrovni jako fakty historie, protože odpovídají naprostě odlišným předpokladům a intelektuálním pochodem než fakty historické.“ Rovněž na s. 409 ukazuje Cassirer v pravém světle pověstné „Jan Bezzemek tu již neprojde“; nelze říci, že historický fakt není opakovatelný (Napoleonův pád) a že fyzikální fakt opakovatelný je (pád jablka): tyto pády jsou na stejně úrovni, oba dva (Napoleonův pád, pád *tohoto* jablka) jsou fakty historické. To, co je opakovatelné, není fakt (pád *nějakého* panovníka, pád *nějakého* jablka), ale abstrakce navlečená na tento fakt (zákon volného pádu); při abstrahování činí fyzika opakovatelnou abstrakci, kterou od této chvíle bere namísto faktu; „neexistuje nic takového jako faktury v čirém stavu; naopak, to, co nazýváme fakt, musí být vždy orientováno v tom či onom teoretickém smyslu, musí být chápáno ve vztahu k určitému systému pojmu, které tento fakt implicitně determinují. Teoretické prostředky determinace nejsou přidané k nějakému surovému faktu, nýbrž jej konstituují; tak se tedy faktury fyziky od počátku odlišují od faktů historie svými specifickými intelektuálními perspektivami“ (s. 409). Dále uvidíme, že v historii, kde je systémem referencí zápletka, je specifická perspektiva kauzality a že k zákonům lze přejít pouze tak, že se změní celý systém.
- <sup>26</sup> To jsou dva příklady, které nabízí Stegmüller, s. 344.
- <sup>27</sup> Pro ekonomické dějiny Lidové fronty viz druhý svazek *Histoire économique de la France entre les deux guerres* od A. Sauvyho, Fayard, 1967;
- tato mistrně napsaná kniha objasňuje vztahy, které spolu mohou udržovat historie a humanitní vědy.
- <sup>28</sup> A. Sauvy, *Histoire économique de la France entre les deux guerres*, Fayard, 1967; W. H. Riker, *Theory of political coalitions*, Yale University Press, 1962 a 1965; ve skutečnosti tu mluvíme metaforicky, neboť Rikerova kniha, jejíž cíl je teoretický, pojednává pouze o koaličních hráčích s nulovým součtem, a nelze ji tedy použít pro Lidovou frontu, protože radikální strana měla odlišné zájmy, takže součet nasazení byl nenulový. Je ovšem známo, že hry s nenulovým součtem jsou z pohledu matematika velice složité a ještě složitější jsou z pohledu takového laika, jako je autor této rádků. Odlišný a doplňující přístup k tomuto problému nalezneme u H. Rosenthala, *Calcul et formalisation dans les sciences de l'homme*, Éditions de C. N. R. S., 1968, s. 270.
- <sup>29</sup> A. Lichnerowicz, *Logique et connaissance scientifique*, v edici Encyclopédie de la Pléiade, s. 480.
- <sup>30</sup> Srov. K. R. Popper, *Conjectures and refutations: the growth of scientific knowledge*, Routledge and Kegan, 1969, s. 124.
- <sup>31</sup> E. Husserl, *Expérience et jugement, recherches en vue d'une généalogie de la logique*, fr. překlad Souche, PUF, 1970, s. 233; srov. R. Toulemon, *L'Essence de la société selon Husserl*, PUF, 1962, s. 70, 188–192, 239.
- <sup>32</sup> K zaostřování viz excelentní práci M. J. Herskovitse, *Les Bases de l'anthropologie culturelle*, Payot, 1967, kapitola XV; R. Linton, *De l'homme*, fr. překlad Delsaut, Éditions de Minuit, 1968, mluví spíš o „investování“.
- <sup>33</sup> Viz původnou satiru sociologie modernity, kterou nabídli P. Bourdieu a J. C. Passeron, „Sociologues des mythologies et mythologies des sociologues“, *Les Temps modernes*, 1963, s. 998.

## Kapitola devátá

### VĚDOMÍ NENÍ ZDROJEM JEDNÁNÍ

Při studiu kauzality nečiníme, jak jsme právě viděli, žádný rozdíl mezi kauzalitou materiální (jeden hřebík zatlučený za druhým) a kauzalitou lidskou (Napoleon vedl válku, protože byl ctižádostivý, nebo proto, aby uspokojil své ambice). Neboť pokud uvažujeme pouze o účincích, není nám takové rozlišení k ničemu: člověk je stejně konzistentní jako přírodní síly, a naopak přírodní síly jsou stejně nepravidelné a vrtošivé jako on; jsou duše z bronzu, ale jsou také muži a ženy, jejichž vrtochy se vyrovnaní vrtochům mořské vlny. Jak říká Hume: „Když uvažujeme o tom, s jakou přesností do sebe zapadají fyzické a morální jevy, aby zformovaly pouze jediný řetězec příčin, nic nám nebrání souhlasit, že jsou stejné povahy a že se vyvozují ze stejných principů. Vězeň, vedený na popraviště, předvírá svou smrt jako jistý následek stejně tak rozehodnosti svých žalárníků jako tvrdosti sekery.“

Mezi sekerou a žalárníky je však velký rozdíl: sekeře nepřipisujeme, snad kromě doby raného dětství, žádné záměry, zatímco víme, že lidé mají své záměry, cíle, hodnoty, rozvahy, terče či jak jinak tomu chceme říkat. Z toho plyne, že v historikově zkušenosti zaujmají lidská jednání zvláštní místo a kladou mu mnoho delikátních problémů; je to jedna z oblastí, kde právě dnes nejživěji pocítujeme, že naše zkušenosť je ještě příliš konfuzní a povšechná, což vede k tvrzení, že se stále změnuje a zpřesňuje. Problémů je mnoho: sociologie vědění, ideologie a infrastruktury, hodnotové soudy v historii, racionální a iracionální chování, mentality a struktury, zkrátka všechny problémy vztahů mezi historickým vědomím a jednáním, které zaujmají v současném

zaměření stejně významné místo jako problém vztahu duše a těla v klasické filozofii. Kapitola, kterou právě začínáte číst, je nanejvýš jakýmsi náčrtem některých aspektů této problematiky, jejíž pouhé představení by vyžadovalo několik svazků; pokusili jsme se jen navrhnut dvě věci: že dualistický pohled (základna a nadstavba, mentalita a realita) by bylo vhodné nahradit diferencováním popisem jednotlivých situací, kde se vztahy myšlení a jednání mění případ od případu; zkrátka, že by bylo třeba vypracovat kasuistiku, pokud možno co nejdůmyslnější, pro problémy, kterých není málo. A dále, že historikovým úkolem není ani tak demystifikovat ideologie, odhalovat, že skrývají něco jiného, nebo historické kritiky, která by zabývajíc se ideologiemi, mentalitami a všemi jinými způsoby vyjádření jakožto stopami upřesnila, jaký řád skutečnosti je či není dovoleno na základě stop tohoto druhu rekonstituovat: slogan nebo rčení se nepojímá stejným způsobem jako teoretická studie nebo jako intonace, která člověka prozradila.<sup>1</sup>

## POROZUMĚNÍ DRUHÉMU

Ale protože víme, že sekera nemá záměry, zatímco člověk je má, a protože sami jsme lidmi, neměli bychom z toho především vodit, že naše poznání člověka a jeho díla nepostupuje stejnými cestami jako naše poznání přírody a že pravda není jen jedna? „Věci vysvětlujeme, ale lidem rozumíme“, řekl Dilthey; v jeho očích bylo toto porozumění intuicí *sui generis*. Tento bod musíme prozkoumat nejdříve.

Diltheyovská teorie porozumění vděčí za svůj úspěch kromě přitažlivosti antropocentrismu především protřečivému charakteru naší zkušenosti o člověku: člověk nás neustále překvapuje, ale zároveň se nám zdá naprostě přirozený; když se snažíme porozumět bizarnímu chování či exotickému zvyku, nastane chvíle, kdy prohlásíme: „Teď už tomu rozumím, nebudu to už dále zkou-

mat.“ Zdánlivě vše probíhá tak, jako bychom měli v hlavě určitou vrozenou ideu a nemohli přestat, dokud ji neobjevíme v lidském chování. Nepřiznáváme si, že stejný postoj zaujmáme vůči věcem (po prvotním okamžiku údivu se rozhodujeme přijmout vše, co nastane); že dojem, že jsme něčemu porozuměli, že jsme na to právě přišli, je iluzí, která hraje svou roli i v diskusích o epistemologii matematiky:<sup>2</sup> považujeme odpor jazyka historie či matematiky za odpor reality a intuitivně pokládáme za uspokojení, když nakonec zformulujeme přesně větu, která vymezuje ideu, jíž jsme se zabývali; nakonec si neuvědomujeme, že ačkoli si zakládáme na tom, že člověku rozumíme, rozumíme mu vždy jen *ex post*, tak jako přírodě, a veškerá naše domnělá intuice nám nedovoluje ani předvídat, ani retrodikovat, ani nařizovat, zda určitý zvyk (či určitý zázrak přírody) je či není nemožný. Ochotně zapomínáme, že – jak otevřeně říká Malraux – poznavat lidi znamená nebýt jimi následně překvapen. Zapomínajíce na to vše zakládáme si na porozumění druhému přímou metodou, která by byla pro přírodu nepoužitelná: můžeme se postavit na místo nám podobných, být v jejich kůži, „prožívat“ jejich minulost... Tento názor jedny drázdí, zatímco druhým se zdá samozřejmý; to znamená, že směje několik různých myšlenek, které se musíme pokusit oddělit.

1. Historikové se neustále setkávají s mentalitami, které jsou odlišné od té naší, a dobře vědí, že introspekcí není ta nejlepší metoda pro psaní historie; naše vrozená schopnost porozumění druhému (novorozeně od okamžiku narození ví, co znamená úsměv, a odpovídá úsměvem) narází na své meze tak rychle, že jedním z prvních úkolů ikonografie je dešifrovat smysl gest a vyjadřování emocí v dané civilizaci. Dojem samozřejmosti, který nám *post eventum* poskytuje lidské chování, je nepopiratelný, ale totéž nám nabízejí i přírodní jevy. Když se nám říká, že nějaký nadutec si tím jen kompenzuje svou bázelost, že bázelovec vzdoruje svým povýšeneckým pudům nebo že hlad se nedá přemluvit, rozumíme tomu velmi dobře, a stejně dobře chápeme, že když do sebe prudce narazí dvě kulečníkové koule, udělají to, co udělají.<sup>3</sup> Psychologické porozumění nedovoluje ani větit, ani kritizovat; je jen předstíraným vzíváním zdravého rozumu či věčného člověka, kterého se historie a etnografie již dobré jedno století snaží usvěd-

čit ze lži. Snaha „být v kůži druhého“ může mít heuristickou hodnotu; umožňuje nacházet ideje, nebo častěji věty pro „živý“ překlad idejí, tedy pro transformování exotického pocitu na pocit, který je nám blížší: To však není kritérium, prostředek verifikace,<sup>4</sup> V humanitních oborech neplatí, že pravda musí být *index sui et falsi*. Metoda diltheyovského porozumění je pouze maskou vulgarní psychologie nebo našich předsudků; každodenní život dostatečně ukazuje, kolik nešiků, kteří se snaží vysvětlit povahu svého bližního, dospěje nakonec jen ke zklamání kvůli tomu, že svým obětem připisují své vlastní motivace a především přeludy svých obav.

Nutno přiznat, že nejjednodušší historické vysvětlení (králové válku z touhy po slávě) je pro většinu z nás pouze prázdnou frázi, kterou známe jen proto, že jsme se ji dočetli v knihách; jen výjimečně jsme sami o sobě schopni dokázat nebo *de visu* konstatovat reálnost této královské touhy a rozhodnout, zda je opravdová, nebo zda jde o pouhou frázi konvenční psychologie. Věříme v její skutečnost, pokud jsme četli dokumenty z doby Ludvíka XIV., kde se zcela upřímně objevuje, nebo když dospějeme k závěru, že u některých válek nevidíme jiné možné vysvětlení. Všechno, co v sobě samých nacházíme k objasnění debaty, jsou lákadla marnosti a ctižadosti, a bylo by třeba být Shakespearem, abychom na jejich základě odvodili pocity, jež by dokazovaly královu situaci. Můžeme si jimi posloužit, když je chceme použít pro oživení v popularizační knížce, ale nikoli pro vyřešení historické otázky. Mimetismus je příliš snadný a my se převlékáme do kůže libovolné role, za podmínky, že je nám předem připravena; proto historici náboženství nedokázou rozhodnout, zda je to, co se říká o antické víře v božství imperátora, lidsky přijatelné. Omezují se na to, že se v soukromí vzájemně obviňují z nedostatku na jedné straně náboženské vnímavosti, na straně druhé smyslu pro realitu. Naštěstí není třeba nosit v sobě duši někoho dalšího, abychom jí porozuměli, a svatá Tereza dokázala obdivuhodně pochopit myšlenku zkušenost těch, kteří nikdy neměli extáze a kteří se označují jako zástupy. Představa, že člověk člověku rozumí, znamená jen tolik, že jsme o něm ochotni všemu věřit, tak jako o přírodě. Máme-li se naučit něco nového, vezmeme to na vědomí: „tak

tedy existuje i duchovní sňatek Sedmi Příbytků, jak dokládá Zámek duše; připomeneme to při vhodné příležitosti během naší práce.“ Porozumění je retrospektivní iluze.

2. „Prožít“ druhého, prožít minulost? Je to pouhé slovo (když jsem psal knihu o římských dějinách, měl jsem chuť – byl to jen okamžík – vyměnit své myšlenky a záliby profesora latiny za myšlenku a záliby římského propuštěnce, ale nevěděl jsem, jak to udělat) nebo spíš je to iluzorní a klamná zkušenosť. Prožívat pocity Kartaginec, který obětoval bohům svého prvorozeného syna? Obětování se vysvětluje příklady, které nás Kartaginec viděl kolem sebe, a obecnou zbožností, která byla dost intenzivní na to, aby necouvla před takovými krutostmi. Punové byli ovlivněni svým okolním prostředím a obětovali své prvorozené syny, jako jsme ovlivněni my při shazování atomových bomb na lidi. Když uvažujeme, abychom pochopili Kartaginec, o tom, jaké motivy by nás samotné, žijící v naší civilizaci, mohly vést k tomu, abychom se chovali jako on, předpokládáme intenzivní city tam, kde u Kartaginec šlo o pouhý konformismus; je to jedna z nejrozšířenějších iluzí spojených s určitým způsobem psaní dějin náboženství, při níž jde o nepochopení, že každé chování se ukazuje na pozadí normality, každodennosti své doby. Nemůžeme prožít duševní stav Kartaginec, protože obvykle je v činnosti pouze malá část vědomí a celkově tu vlastně ani není co prožívat: kdybychom mohli vstoupit do jeho myšlení, našli bychom tam jen intenzivní a monotónní pocit posvátné hrůzy, bezbarvý strach a příchuť zhnusení, které tlumeně doprovází mechanický pocit, jenž je v pozadí téma všeho našeho jednání: „to se stává“ nebo „jak to udělat jinak?“.

### VÍME, ŽE LIDÉ MAJÍ SVÉ CÍLE...

3. Poznání druhého je zprostředkováno, odvozujeme je z chování a vyjadřování našich blízkých, přičemž přihlížíme ke zkušenosti, kterou máme sami se sebou a se společností, v níž žijeme. To však

není celá pravda: je třeba dodat, že člověk není pro člověka objektem jako ty ostatní. Lidé, tak jako zvířata stejného druhu, se poznávají mezi sebou jako sobě podobní; každý ví, že jeho bližní je mu ve svém vlastním nitru podobný. A obzvlášť ví, že jeho bližní je má, tak jako on, své záměry a cíle; může také dělat, jako by chování bližního bylo jeho vlastní. Jak říká Marrou, člověk se cítí doma v každém člověku, ví *a priori*, že chování lidí v minulosti se nachází v tomtéž horizontu jako jeho vlastní, dokonce i když přesně neví, co dané chování znamená; přinejmenším ale již předem ví, že takové chování mělo smysl. Naším sklonem je tedy antropomorfizovat přírodu a nikoli naopak. Marc Bloch přisuzoval toto porozumění historické vědě jako její ideál v pasáži,<sup>5</sup> která rozechívá historiky jako příslib spásy, tak jako rozechívala Lutherova jedna věta svatého Pavla: „Za konkrétními rysy krajiny, za nářadím nebo stroji, za zdánlivě ledovým chladem písemných památek, za institucemi, jež na pohled nemají už nic společného s těmi, kdo je ustavili, se historie snaží objevit lidi. Komu se to nedáří, bude i v nejlepším případě navždy jen bezvýznamným pomocníkem erudice. Pravý historik připomíná pohádkového lidužrouta. Ví, že jeho loviště musí být cítit pachem člověčiny.“

Porozumění není nástrojem objevování, věšteckou trojnožkou (touto trojnožkou je serializace) ani kritériem pravdy a lži, ale umožňuje rekonstruovat cíle a „rozvahy“ lidí. Jedna stránka z Taina, ta pomlouvačná, to říká téměř doslova: „První operace v historii spočívá v tom postavit se na místo lidí, které chceme soudit, vstoupit do jejich instinktů a do jejich zvyklostí, přjmout za své jejich city, znova promyslet jejich myšlenky, reprodukovat sám v sobě jejich vnitřní stav, znova si podrobně a tělesně zpřítomnit jejich prostředí, abychom prostřednictvím představivosti sledovali...“ – zde máme tendenci citaci přerušit, protože scientistická interpretace nyní přebírá místo rozvaze a cílům – „abychom prostřednictvím představivosti sledovali okolnosti a dojmy, které, připojeny k jejich vrozené povaze, určovaly jejich jednání a vedly jejich život.“ Tato práce „nás tak staví do pozice lidí, jejichž historii vyprávíme, umožňuje nám lépe jim porozumět, a protože se skládá z analýzy, je tak jako každá vědecká operace schopna verifikace a zdokonalování“.

### „ALE NEVÍME JAKÉ CÍLE

Ovšem i když víme *a priori*, že lidé mají určité cíle, nemůžeme naproti tomu uhádnout jaké. Kdybychom znali jejich cíle, mohli bychom zaujmout jejich místo, pochopit, co by chtěli udělat; příhližíme-li k tomu, co by mohli v tuto chvíli předvídat z budoucí (mohli by jen doufat, že Grouchy dorazí včas), můžeme rekonstruovat jejich „úvahy“. Pochopitelně za předpokladu, že jejich zásady by byly racionální nebo že bychom přinejmenším znali jejich způsob, jak být iracionální... Pokud naopak jejich cíle neznáme, introspekce nám je nikdy nevyzradí nebo nám nabídne falešné; důkaz *a contratio*: u člověka nás žádný cíl nemůže překvapit. Jestliže konstatuji, že Napoleon vede bitvu, aby ji vyhrál, nic mi nezdá pochopitelnější; ale co kdyby mi někdo vyprávěl o cizí civilizaci (nepochybě imaginární, ale o nic méně podivné než mnohá exotická kultura nebo dokonce naše vlastní), v níž generálovi, který se střetne s nepřitelem, velí zvyk, aby vyvinul veškeré úsilí na to, aby bitvu prohrál; po chvilce, kdy bych byl vyveden z míry, bych hbitě nalezl vysvětlující hypotézu („musí se to vysvětlovat trochu jako potlač; v každém případě určitě existuje nějaké lidský pochopitelné vysvětlení“). Namísto zákona „každý vojenský velitel dává přednost vítězství v bitvě“ bych na tuto civilizaci aplikoval jiný zákon, který je obecnější: „každý velitel, nebo dokonce každý člověk dělá to, co mu předepisuje zvyk jeho skupiny, jakkoli se to může zdát překvapivé“. Naše porozumění člověku bychom postupně mohli shrnout v této větě: „člověk je tím, cím je, s tím se musíme smířit, a tím mu porozumět“; takové je poslední slovo historie, sociologie, etnografie a ostatních málo deduktivních věd.

Jedinou ctností metody porozumění tedy je, že nám ukazuje hledisko, v jehož světle se nám bude zdát každé chování vysvětlitelné a banální; nedovoluje nám však říct, které z těch několika více či méně banálních vysvětlení je to pravé.<sup>6</sup> Jestliže ve skutečnosti přestaneme slovu „rozumět“ přičítat hodnotu technického termínu, jakou mu připisuje Dilthey, a jestliže se u něj vrátíme ke smyslu, který má v každodenním životě, dospejeme k závěru, že rozumět znamená buď vysvětlit jednání na základě toho, co víme

o hodnotách druhého („Durand se rozhněval při pohledu na takovou domýšlivost; rozumím mu, protože mám na domýšlivost stejně názory jako on“; nebo: „ještě v tom nemám natolik jasno, abych ho v tom poznal“); anebo znamená rozumět *poučit se o cílech* druhého, byť pomocí retrodikce či rekonstrukce; vidím Polynésany, jak hází destičky z cínu do laguny atolu, a jsem udiven; říkají mi: „Je to prestižní soutěž, ničení bohatství. Taková prestiž pro ně znamená mnoho.“ Od té chvíle znám jejich cíle, rozumím jejich mentalitu.

### HODNOTOVÉ SOUDY V HISTORII...

Velkým problémem je tedy toto: dozvědět se, jaké byly cíle lidí, jejich hodnoty, abychom dešifrovali či zpětně vyložili jejich chování. To znamená, že neunikneme problému hodnotových soudů v historii. Tento problém se klade buď v epistemologické formě (Obsahuje historiografie konstitutivně hodnotové soudy? Je možné psát historii bez souzení?), nebo ve formě deontologické (Má historik právo soudit své hrdiny? Měl by setrvat ve flaubertovské bezcitnosti?). V této druhé formě problém velmi rychle upadá do moralizujících úvah: historik se musí stát advokátem minulosti, aby jí porozuměl, je-li historikem Říma, musí psát *laudes Romae*, sympatizovat atd.; anebo je možné se ptát, zda má právo být stranický, „nepřiznávat stejnou cenu tomu, co se rodí, a co umírá“, jak se s oblibou říká nebo říkalo ve straně, a soustředit svou zápletku spíš na proletariát než na třetí stav s tvrzením, že toto zacílení je více „vědecké“ než každé jiné. Máme-li se držet první formulace problému, která je čistě epistemologická, měli bychom rozlišit čtyři aspekty otázky, z nichž ten čtvrtý je velice delikátní a zastavíme se u něj až na konci této kapitoly.

1. „Historik by neměl soudit.“ Jistě, to plyne z definice: historie má říkat, co se stalo, a nikoli zcela platonicky posuzovat, zda to, co se stalo, bylo dobré či zlé. „Atéňané dělali to a Peloponésané zase ono“: dodávat, že činili zlo, nepřináší nic dalšího a navíc

nás to odvádí od výkladu. Věc je tak jasná, že jakmile v historické knize narazíme na líčení chvály či hany, naše oči to místo přeskoku; nebo je to spíš věc natolik bezvýznamná, že vyhnout se těmto líčením a neříct, že Aztékové či nacisté byli krutí, by bylo zase umělé; zkrátka, vše je to jen otázkou stylu. Takže když například přesme historii vojenství, studujeme manévrování nějakého generála a konstatujeme, že dělal hloupost za hloupostí, můžeme o tom klidně mluvit buď s ledovou objektivitou, nebo slovo hloupost pronášet laskavěji.<sup>7</sup>

Protože historie se zabývá tím, co se stalo, a nikoli tím, co se mělo stát, zůstává naprosto lhostejná k ohromnému a věčnému problému hodnotových soudů, to jest ke staré otázce, zda je ctnost věcí poznání a zda může existovat věda o lidských cílech: je možné dokázat nějaký cíl, aniž bychom se přitom museli opírat o cíl nejvyšší? Nespočívá nakonec každý cíl na čiré vůli, která ani nemá znaky vnitřní soudržnosti, ani není vůlí k vlastnímu přežití? (Není to proto, že nejvyšší cíle jsou cíle, hodnoty, o nichž již nelze diskutovat jako o vkusu nebo o barvách; je to prostě proto, že jsou nejvyšší:<sup>8</sup> buď je chceme, nebo nechceme, to je vše.) Bez ohledu na tento problém má historie také problém, ačkoli delikátnější, se „soudním“ prováděním samotných hodnotových soudů. Neboť nestáčí, že nějaký čin byl sám o sobě špatný, aby jeho vykonavatel musel být prohlášen za zlovolného člověka. Byl svatý Ludvík skutečně tak svatý, jak se o něm říká? Proto, abychom o tom rozhodli, nebude stačit dokázat, že inkvizice byla špatná (nebo ji chtít vidět jako špatnou bez dokazování); nebude stačit ani stanovit, že *de facto* byl Ludvík IX. tvůrcem inkvizice: bylo by ještě třeba zhodnotit, do jaké míry mohl být obviněny Ludvík IX. považován za odpovědného za její skutky, a nic není choulostivější než hodnotit míru odpovědnosti. Je fakt, že většina králových současníků, a zejména jeho vychovatelé schvalovali upalování kacířů, polehčující okolnosti, a do jaké míry? A jestliže to schvalovala úplně celá epocha, jaká odpovědnost by nakonec zbývala na krále? Otázka to není ani snadná, ani marná, je to otázka naší historicity a naší konečnosti; nezajímá však historika, který se spokojí s tím, že předloží fakta tribunálu (morální výchovu svatého Ludvíka, ideje mravů jeho doby),

aniž by sám soudil míru králova provinění, ani dobrou či zlou povahu inkvizice.

### ... JSOU HODNOTOVÉ SOUDY V NEPŘÍMÉ ŘEČI

2. „Historik se nemůže vyhnout hodnotovým soudům.“ Jistě, je to, jako kdyby člověk zamýšlel napsat román, ve kterém by hodnoty nehrály v jednání postav žádnou roli; tyto hodnoty však nejsou hodnotami historika či romanopisce, jsou to hodnoty jejich hrdinů. Problém hodnotových soudů v historii není vůbec problém faktických soudů tváří v tvář soudům hodnotovým; je to problém hodnotových soudů v nepřímé řeči.

Vráťme se k našemu neschopnému generálovi. Pro historika je jediným problémem zjistit, zda to, co považuje za hlouposti, byly hlouposti i v očích generálových současníků: byly tyto manévry absurdní podle kritérií tehdejšího generálního štábů, nebo se naopak vůbec nevymykaly vztahům dobové strategické vědy? Podle odpovědi na tuto otázku se naprsto promění naše rekonstrukce rozhodování a cílů; Pompeiovi nemůžeme vyčítat, že nečetl Clausewitze. Jistě, Pompeius mohl mít záblesk geniality, překročit úroveň svého století a Clausewitze předvídat; ve strategii, tak jako ve fyzice, ekonomii a možná i někde jinde existuje jen jedna pravda; historik bude tedy poprvdě soudit, že se tento generál neodpoutal od prostřednosti svého století; tento pravdivý soud však nebudete historickým tvrzením: neprovede rekonstituci rozhodování a zůstane platonikem. Historik se tedy spokojí s konstatováním, že lidé v dané době soudili tak a tak; a může dodat, že dnes o těchto věcech soudíme jinak.

Hlavní věc je, aby se nesměšovaly dvě hlediska, jako se to dělá, když se tvrdí, že je třeba „posuzovat“ lidí z jiných dob podle jejich dobových hodnot, což je rozporuplné; jediné, co můžeme, je buď soudit na základě našich hodnot (to však není funkce historika), nebo referovat o tom, jak lidé v dané době soudili nebo byli souzeni na základě jejich vlastních hodnot.

3. Věci však nejsou tak jednoduché. Nás generál uvažoval na základě strategických principů, které jeho doba považovala za dobré, jak jsme právě ukázali. Přesto je pravda, že tyto principy, které byly špatné, byly objektivně příčinou jeho naprosté porážky: skutečnost této porážky nemůžeme vysvětlit, aniž bychom vynesli hodnotový soud, nebo něco, co se jím zdá být a co je spíš ohodnocením rozdílu: pro porozumění této porážce je třeba vědět, říká historik, že strategie této doby nebyla naší strategií. Prohlásit, že Pompeius byl poražen u Farsálu, protože jeho strategie byla taková, jaká byla, znamená vyslovit prostý fakt, jako bychom řekli, že prohrál, protože neměl letectvo. Historik tedy vynáší tři druhy zřejmých hodnotových soudů: referuje o tom, jaké byly dobové hodnoty, vysvětuje na základě těchto hodnot chování, a dodává, že tyto hodnoty se liší od našich hodnot. Nikdy však nedodává, že by tyto hodnoty byly špatné a že jsme se jich právem zřekli. Říkat, jaké byly hodnoty minulosti, znamená dělat dějiny hodnot. Vysvětlovat porážku nebo krutost dětské oběti neznalostí právých strategických či morálních principů ve skutečnosti také představuje určitý soud; je to jako tvrdit, že navigace z doby před 14. stoletím se vysvětuje neznalostí kompasu: chce se tím však jen říct, že se vysvětuje technikami navigace pomocí hvězd. Zaznamenat rozdíl mezi tehdejšími hodnotami a našimi neznamená soudit. Je sice pravda, že některé činnosti, morálka, umění, právo atd. mají smysl jen ve vztahu k normám, tak to prostě je: v každé době například lidé rozlišovali mezi činem majícím právní hodnotu a činem násilným; historik se však spokojí s tím, že bude referovat o jejich normativních soudech jako o faktech, aniž by je chtěl potvrdit nebo vyvrátit. Toto rozlišení mezi hodnotovými soudy ve vlastním slova smyslu a reprodukoványmi hodnotovými soudy se nám zdá pro nás problém velmi důležité. Leo Strauss ve své nádherné knize *Přirozené právo a dějiny* důrazně připomíná, že existence filozofie práva by se stala absurdní, kdyby neimplikovala odkaz na ideál pravdy, ležící mimo veškeré historické stavy práva. Antihistorismus tohoto autora připomíná antihistorismus Edmunda Husserla v jeho *Původu geometrie* nebo ve *Filozofii jako přísné vědě*: činnost geometra by se stala absurdní, kdyby neexistovala *geometria perennis* mimo jakýkoli psychologismus a sociologismus. Jak by bylo možné tomu nevěřit? Přesto je

nutno dodat, že postoj historika je odlišný od postoje filozofa či geometra. Historik, říká Leo Strauss, nemůže neformulovat hodnotové soudy, jinak by nemohl vůbec psát dějiny; řekli bychom spíš, že reprodukuje hodnotové soudy, aniž by je sám posuzoval. Přítomnost normy pravdy u některých aktivit stačí filozofovi, který se této přítomnosti dovolává a hledá, jaká je tato pravda, k jeho ospravedlnění. Pro historika je faktická přítomnost transcendentální v srdci lidí pouhým konstatováním; transcendentálne dodávají filozofii či geometrii – nebo historii, jež má svůj ideál pravdy – jedinečnou fyziognomiю, kterou historik nemůže nebrat na vědomí, aby pochopil, o co usilovali ti, kteří tyto disciplíny pěstovali, rozhodne-li se napsat jejich historii.

Můžeme tedy pevně trvat na Weberově principu: historik nikdy nevynáší svým vlastním jménem hodnotové soudy. Strauss, který chtěl uvést Webera do rozporu se sebou samým, napsal zhruba toto: „Weber se pohoršoval nad omezenci, kteří neviděli rozdíl mezi Markétou a lehkou děvou, nad těmi, kteří zůstávali necitliví vůči vznešenosti srdce, přítomné u první a chybějící druhé. Vynášel tedy hodnotové soudy navzdory tomu, co o nich psal.“ Protestuji, Weber tu vyslovil faktický soud; hodnotový soud by znamenal rozhodnout, zda je volná láska dobrá nebo špatná. Faktický rozdíl mezi Faustovou milenkou a lehkou ženou se projevoval ve všech nuancích jejího chování; tyto nuance se mohou stát tak subtilní, jak je jen možné, a omezencům uniknou (naopak se připomíná, že Swann, aniž by si to uvědomil, si pohrával s myšlenkou, že Odetta je spíš koketa než lehká žena), je však nutné, aby byly rozeznatelné, aby je bylo možno nějak verifikovat, jinak hrozí, že zmizí; v takovém případě nemá hodnotový soud ani fakt, k němuž by se vztahoval.

4. Nejsme už u konce našeho trápení? Může se tedy historik vždy vymanit z vynášení hodnotových soudů? Pak by se omezil, píše Leo Strauss, na to „podídit se bez reptání oficiálním interpretacím lidí, které studuje. Bránilo by mu to mluvit o morálce, náboženství, umění, civilizaci, když by interpretoval myšlení národů či kmenů, pro něž by byly tyto termíny neznámé. Stejně tak by musel z moci úřední přijmout jako morálku, umění, náboženství, vědění či stát vše, co za ně bylo pokládáno. S tímto omez-

ním riskujeme, že se ze strany lidí, které zkoumáme, staneme obětí libovolného podvodu. Tváří v tvář danému jevu se sociolog nemůže spokojit s interpretací, která obíhá v rámci skupiny, v níž tento jev nastal. Sociolog nemůže vynakládat energii na to, aby ručil za legální fikce, které studovaná skupina neměla nikdy odvahu chápát jako pouhé fikce; bude naopak muset rozlišovat mezi ideou, kterou si skupina vytvořila o vládnoucí autoritě, a pravdivým charakterem této autority.<sup>9</sup> Vidíme rozsah problému, který vyvolalo těchto několik řádků. Zdá se nám, že tu máme přinejmenším dva druhy problémů:<sup>10</sup> zaprvé, vedle historie ve vlastním smyslu slova existuje axiologická historie, jež začíná posouzením, které věci si skutečně zaslouží pojmenování morálka, umění nebo poznání, a až poté se píšou dějiny těchto věcí; druhého typu problémů jsme se již dotkli, když jsme pozorovali, že nesmíme zúčastňovat se věřit na slovo při jejich interpretacích, které podávají o své vlastní společnosti, že historie nějaké civilizace se nemůže psát pomocí historie jejích hodnot, že hodnoty jsou událostí mezi jinými událostmi a nikoli mentálním dvojníkem společenského tělesa. Vždyť o společenském tělese a o historickém vědomí můžeme opakovat to, co Descartes napsal o individuálním vědomí: abychom poznali pravé mínění lidí, je třeba věnovat pozornost spíš tomu, co dělají, než tomu, co říkají, neboť oni sami to ignorují, jelikož činnost myšlení, díky níž se něčemu věří, je odlišná od té, díky níž se poznává, že se tomu věří. Zkrátka, historické vědomí není zdrojem jednání a není vždy stopou, umožňující s jistotou rekonstruovat celek historického chování; následující stránky připomenou některé aspekty tohoto problému historické kritiky a kasuistiky.

#### DUALISMUS IDEOLOGIE–REALITA...

Začněme anekdotou. Během druhé světové války se v okupované části Francie rozšířila mezi lidmi fáma, že jedna z obrněných divizí okupantů byla zničena bombardováním spojenců, a tato zpráva

vyvolala vlnu radosti a naděje. Byla to ovšem falešná zpráva a oku pační propagandě nečinilo žádné potíže to dokázat. Obyvatelstvo z toho nicméně nevyvodilo žádnou sklíčenost a jeho názory na odpor vůči okupantům tím nebyly nikak oslabeny: zničení obrněné divize pro něj nebylo důvodem k nadějím, ale symbolem naděje, a když se tento symbol ukázel jako nepoužitelný, našlo si jiný. Nepřátelská propaganda (pravděpodobně řízená psychologem masového jednání) proti tomu marně vydávala vyhlášky. Tato převrácená logika vášnivého uvažování jako by potvrzovala Paretovu sociologii: uvažování lidí jsou nejčastěji vulgární racionalizace jejich skrytých vášní, a tato skrytá „rezidua“ jsou připravena se změnit v opak sebe samých, jen aby přetrvala. To je pravda, je však třeba dodat, že ona „rezidua“ nejsou skrytá, že jsou viditelná a tvoří součást prozívání, tak jako vše ostatní: uznáváme, že když mezi srovnáním obyvatelstvem předá jeden člověk druhému dobrou zprávu, jeho hlas, jeho postoj a jeho horlivost by prozrazovaly víc vášně, než kdyby přinášel zprávu špatnou nebo oznamoval objevení nové planety. Pozorovatel by stačilo trochu prozírávosti, aby uhodl, že tu jde o logiku vášní a co se stane, když bude fáma popřena.

Marxistická kritika ideologií<sup>11</sup> je nafukováním praktických pravd, které odjakživa kolují v příslovích a které nevyžadují příliš bystrosti. Ochotně věříme tomu, co je konformní s našimi zájmy a s našimi předsudky, považujeme za příliš kyselé hrozny, které jsou mimo nás dosah, směšujeme obranu našich zájmů a našich hodnot atd. Ochotně souhlasíme, když nám obchodník s vínem a lihovinami vysvětluje, že škodlivost alkoholu je legenda proradně šířená vládou, i když jde o maskované prosazování korporativních zájmů. Pouze trváme na tom, že není nutné být čaroděj, aby si toho člověk všiml, a že si to nezasluhuje nějakou filozofii dějin, ba dokonce ani sociologii vědění. Tento druh maskování není vlastní politicko-spoločenským idejím, neboť proč by měla mít nevysvětlitelné privilegium falšovat naše myšlení spíš sféra třídních zájmů než jakákoli jiná? Lidová moudrost odjakživa ví, že tyto lži se nacházejí všude, stejně tak u opilce, který se o alkohol zajímá proto, aby ho vypil, jako u kapitalisty, který se o něj zajímá proto, aby ho prodal. Idea ideologické zástěrky není ničím jiným než starou teorií sofizmatu ospravedlnění, kterou najdeme v sedmém

knize *Etyky Nikomachovy*: opilec, který chce pít, zásadně tvrdí, že je zdravé se osvěžit, a tato vyšší premisa sylogismu, univerzální, jak se slíší, je jeho ideologickou zástěrkou; podobně brání buržoa svou rentu ve jménu univerzálních principů a vzývá jako svou vyšší premisu Clowěka. Marx poskytl historikům ohromnou službu tím, že rozšířil kritiku sofizmatu ospravedlnění, kterou Aristoteles ilustroval příklady vypůjčenými přednostně z osobní morálky, na politické ideje. Podnítil tak historiky k tomu, aby zjemnili svůj kritický smysl, vyzbrojili se nedůvěrou vůči výrokům svých hrdinů, obohatili svou zkušenosť zpovědníků minulosti; zkrátka nahradili sektářský dualismus teorie ideologických zásterek nekonvenčnou různorodostí praktické zkušenosti.

### ... NAHRADÍ KONKRÉTNÍ PLURALITA

Všechny otázky se tedy stávají konkrétními a jsou již pouze věci důvtipu; pole je otevřené pro La Rochefoucaulda historického vědomí. Byly křížové výpravy křížovými výpravami nebo maskovaným imperialismem? Křížák se vypravil na křížovou výpravu, protože to byl drobný, zchudlý šlechtic, protože měl dobrodružnou povahu a protože cítil nadšení pro víru nebo alespoň závan dobrodružství: tyto dva lidské typy nacházíme v každém sboru dobrovolníků. Kazatel káže o křížové výpravě jako o oslavě boha. To vše lze uvést v soulad pohodlněji v každodenním životě než v pojmech; kdyby dotázaný křížák odpověděl, že odešel pro slávu boží, byl by upřímný: cítil potřebu uniknout z bezvýhodné situace; bez krize pozemkové renty by měl kazatel menší úspěch, ale bez posvátného charakteru křížové výpravy by se jí zúčastnila jen hrstka zruinovaných šlechtických synků. Když se křížák vydal na výpravu, cítil, že se jí touží zúčastnit a být se, věděl, že křížová výprava je oslavou boha, protože mu to bylo řečeno, a on vyjadřoval to, co cítil, skrze to, co věděl, tak jako celý okolní svět.

Neexistuje univerzální nástroj vysvětlení, jakým by byla teorie nadstavby. Potvrzení esenciální lživosti ideologií nás nikdy nezba-

ví potřeby vysvětlit, jakými konkrétními cestami, rozmanitými případ od případu, mohou nacionalismus nebo ekonomický zájem vyústit v náboženství, neboť v tomto případě nejde o nějakou mentální alchymii; existují tu pouze zvláštní vysvětlení, která lze v úplnosti vyjádřit v termínech každodenní psychologie. Bojovali by spolu skutečně dva národy proto, aby uznali nutnost přijímání pod obojí? Ani současníci tomu nechtěli věřit, pokud měli být upřímní: Bacon napsal jasně, že tyto „spekulativní bludařské sekty“ (proti nimž staví politicko-sociální hnutí s náboženskou slozkou, jako bylo hnutí Thomase Münzera) způsobují potíže jen tehdy, když se stanou záminkou politických antagonistů.<sup>12</sup> Jedeně teologové, pečující o zájmy teologie, a polemikové a stranici, kteří se více starají o umlčení ideologického protivníka než o popis pravdy věcí, se snaží redukovat válku na válku náboženskou. Pokud jde o samotné bojovníky, nepotřebovali se kvůli tomu, aby bojovali, vyznávat ze svých pravých důvodů, pro něž to dělají: stačilo jim, že je mají. Nicméně zní-li pravidlo hry nebojovat bez korouhvě, nechávají své teology, aby jim poskytli jako korouhev své důvody, které je jen málo rozdělovaly, nebo něco, čemu by zbožné století, jak se tomu jejich říkalo, dokázalo důstojnost korouhve přiznat. Tak se stane, že skupina „vůdců“ dá k válce pokyn davu, který má své vlastní důvody bojovat, ale zachovává rád válečných hodností: nás sklon soudit vše podle oficiálních titulů způsobí, že budeme vysvětlovat důvody většiny, která se bije, na základě důvodů, menšiny, která se vyjadřuje; chytíme se tak do falešného dilematu: buď tvrdíme, že lidé nemohou bojovat pro obyčejné teologické záminky, nebo naopak tvrdíme, že náboženská válka má nutně náboženský důvod.

Můžeme si představit tisíce jiných konkrétních případů. Zjistilo se, nebo se má za to, že se zjistilo,<sup>13</sup> že protiotrokářská kampaně v USA, která předcházela válce Severu proti Jihu, souvisela s ekonomickým úpadkem otrokářství; mysteriózní spojení ekonomiky a myšlení? Maloburžoazní idealismus, který byl objektivně ve službách kapitalismu Severu? Zákon Historie, který by chtěl, aby „si historie kladla jen takové problémy, které může vyřešit“ a aby „Minervina sova procitala až večer“? Kdyby tomu tak bylo, pak by to nanejvýš dokazovalo, že k útoku na instituci, jež

je ještě při sile, je třeba být spíš utopistou než pouhým idealistou a že utopisté jsou ještě vzácnější než idealisté a ještě vzácnější se jim stává, že se o nich hovoří. Přesto je nepopiratelné, že skupina, která brání své nejmateriálnější zájmy, dost často při této činnosti rovine tu nejidealističtější rétoriku; idealismus by tedy byl lží a zbraní? Vznešená ospravedlnění však zaprvé nejsou tím nejobecnějším případem; nevrlost, povýšenost či opovržení jsou neméně časté. A potom, tento idealismus nikoho neoklame a přesvědčí pouze už přesvědčené; není to mystifikace, ale chování adekvátní okolnostem: hraje roli „výhruzné informace“, jejímž posláním je dát vědět protivníkovi a jeho potenciálním spojencům, že původce zprávy je připraven uchýlit se k eskalaci napětí v zájmu obrany věci, kterou prohlašuje za svatou. Má tím být řečeno, že národy se vzdávají a blíží se porážce, když přestanou trvat na svatosti své věci? Je to spíš naopak: přestávají mávat touto svatostí, když se již necítí s to ji dálé bránit; idealistický styl se pak stává nemístným a blíží se okamžik příměří.

### VĚDOMÍ NENÍ KLÍČEM K JEDNÁNÍ

Je až příliš pravda, že vše, co o sobě říkáme, zrazuje v obojím smyslu slova naše *praxis*. Žijeme, aniž bychom dokázali formulovat logiku našich činů, naše jednání toho prozrazuje více než my sami a praxeologie je implicitní u jednajícího stejně jako pravidla gramatiky u mluvčího. Od průměrného křížáka, donatisty či kapitalisty také nemůžeme dost dobře vyžadovat, aby dokázali o křížové výpravě, schizmatu či kapitalismu vyjádřit pravdu, kterou by bylo zatěžko zformulovat dokonce historikovi. Interval mezi myšlením a jednáním představuje univerzální zkušenosť; kdyby to byla lež, byla by všude: u umělce, který vyznává estetiku, jež není zrovna estetikou *Kritiky soudnosti*, u badatele, který nemá metodologii své metody. Proto se zúčastnění, umělci, badatelé či maloměšťáci, bouří, když se klade vina formulaci, kterou podali o svých důvodech; ti, kteří „si rozumějí“, dobře vědí, že nelžou, i když se

jím nedáří přesně vyjádřit nerozlousknutelné jádro temnoty, kterou je jejich jednání pro ně samé.

Lidské jednání významně přesahuje vědomí, které o něm člověk má; velká část toho, co člověk dělá, nemá svůj protějšek v myšlení nebo v pocitech. Jinak by se ohromné „institucionalizované“ soubory jako náboženství nebo kulturní život redukovaly na stav, kdy by jejich autentickou protiváhou byly jen nespojitě okamžiky pocitů té nejjemnější části duše malé elity. Obecně vzniklo, že člověk svou přirozenost a nelze jej zcela vysvětlit prostřednictvím jeho historie; tento druh a jeho výtvory jsou vždy a všude víceméně stejně, či přesněji škála jeho činností a postojů je méně široká, než by se u ní mohlo *a priori* očekávat, a obtížnost z ní vykročit je mnohem větší. Není to věc náhody; ve vědomí se totiž nespatruje dostatečný důvod tohoto omezení, aby se podrobovalo, sloužilo či racionalizovalo častěji, než se rozhoduje na základě poznané příčiny. Přehlížíme, jaké instinktivní programy, praxeologické kalkuly vládnou bez našeho vědomí největší části našeho chování. Všude vidíme žít lidi ve skupinách, kmenech, městech či národech, aniž by tato uskupení odpovídala sociologickým podmínkám, jež by byly jednou provždy fixovány (přirozená hranice, lingvistické společenství, ekonomická solidarita...): každé toto seskupení může být považováno za originální koaliční reakci na „matrici sázek“, jejíž obsah se mění případ od případu a kde se zdá, že sázky nemají absolutní, nýbrž relativní význam jedna ve vztahu k druhé. Vše se má tak, jako by se všudypřítomnost politického života vysvětlovala jedním z těchto instinktivních „programů“, v nichž jako bychom dnes spatřovali animální etiologii a které místo toho, aby byly prostými reakcemi na určité stimuly, hledají spontánně něco, čemu by daly hodnotu stimulů. Jak také vysvětlit pomalost dějin, stabilitu národů a tříd a vše to, co Trockij nazývá hlubinný konzervatismus mas, jenž je koneckonců tou nejpřekvapivější charakteristikou historie?

Největší část našeho chování je tedy řízena nuancemi, které nejsou oficiální součástí reality; říkáme, že jsme měli instinkt, podezření, nevysvětlitelný odpor, nebo naopak že se nám někdo zalíbil. Tyto nuance často enormně rozšiřují interval, který odděluje oficiálního představitele náboženského či politického hnutí

od atmosféry, která v něm vládne; účastníci tuto atmosféru prodělají, aniž by si ji uvědomovali, nepozorují ji sociologové, jejichž starosti jsou na mnohem vyšší vědecké úrovni, a sama nezanechává žádné písemné stopy. Hodina konverzace s řadovým donatistou by byla mnohem užitečnější než čtení Optáta z Mileve a teologů této sekty pro toho, kdy by chtěl přesně zvážit podíl náboženství, nacionálního a společenského vzpoury v donatistickém schizmatu; ovšem za podmínky, že by sledoval intonaci a volbu slov stejně jako obsah promluvy. Ještě lepší by bylo pozorovat ostatní členy sekty při díle: když se masakruje kvůli náboženskému fanatismu, není to zcela totéž, jako když se masakruje kvůli společenské nenávisti.

I když tyto nuance nedokážeme vůbec konceptualizovat, naše chování na ně umí docela dobře reagovat. Je to marné, hlava přívržence Thomase Münzera či studenta z Nanterre není hlavou Lutherova posluchače či mladého hutníka; blíží se okamžik, kdy teologové napišou svůj *List německé šlechtě* a odborářské centrály se rozejdu se skupinami studentů. Nechybí tu tisíce teologických či leninských vysvětlení rozchodu. Prosté záminky, vulgární racionalizace, ideologické zástěrky? Nikoli, především neschopnost formulovat pravé důvody jinak než prostřednictvím posvátných symbolů; dále, tradice žádá, aby politická polemika nabývala vždy stereotypní folkloristickou formu, tak podivně rituální jako bojová mimika u zvířat, jako manželské scény nebo jako sousedské potyčky v jižní Itálii;<sup>14</sup> je to nepochyběně demonstrace síly, kde stylizované násilí slouží k předvádění svalů pod povrchními zámkami, a současně touha držet se konvenčního scénáře, z diplomatické opatrnosti a aby se zabránilo nejhoršímu.

Ovšem z konfliktů minulosti přetrvaly především texty a je důvod se obávat, že z největší části univerzálních dějin pro nás zbude pouze kostra, jejíž maso je navždy ztraceno. Sami aktéři jsou ti první, kteří zapomínají nekonformní pravdu o tom, co vykonali, a vidí to, co bylo, skrze rétoriku toho, o čem se má za to, že bylo. Kniha Nortonu Crua to ukázala jasné na vzpomínkách svědků první světové války.<sup>15</sup> Mají-li v dobách historických krizí aktéři čas a chuť pozorovat, pociťují, že to, co vidí a čeho si připadají být účastníky, je přesahuje; nenechají-li se uchláčolit

oficiálními vysvětleními, která se nabízejí nebo jimž se sami podrobují, zbyvá jím po události již jen údiv, že se ocitli v takové situaci; častěji věří všemu, co říkají, a tomu, co vyhlašují jejich teologové; tato verze, přítelkyně paměti, se stává historickou pravdou zítrka.<sup>16</sup>

## KRITIKA IDEJE MENTALITY

Tváří v tvář této klinické zkušenosti, která jako by často útočila na svatostánek vědomí, zakoušíme pocit tísň a také znechucení; jak vrátit člověku jeho vnitřní světlo a vztah k sobě samému? Ustavením určitého dualismu: všemu, co lidé konají, by odpovídaly pocity, jež by měli v mysli; regiment, který bojuje, tak činí proto, že nese ve svém srdci patriotismus; a všemu, co činí společnost, odpovídají její hodnoty: toto slovo vděčí za bohatství své harmonie zmatkům, nad nimiž se vznáší. Hodnotou rozumíme zároveň zvěčněnou abstrakci (patriotismus vojenské jednotky) a hodnoty, které nás reálně učí pozitivní morálka. Vysvětlovat nějakou civilizaci jejími hodnotami znamená zároveň reifikovat abstrakci, identifikovat tuto fikci s pozitivními hodnotami, a nакonec ji aplikovat vyčerpávajícím způsobem na vše v této civilizaci: tato společnost bude buržoazní, tato zase aristokratická.

Setkáváme se tu s psychologií konvence, stokrát vyvrácenou, která spočívá ve zvěčnění psychických entit. Je třeba ještě jednou připomínat, že v naší hlavě nic není a že mentality jsou pouze jiným jménem pro způsoby chování? Nemáme v mysli úvahy, které motivují naše jednání, a když se je pokoušíme přesto vyjádřit, jde to jen jakžtakž; jelikož zdaleka nemáme privilegium vědět lépe než ostatní, co si myslíme, stáváme se vlastními historiky se všemi riziky tohoto řemesla. Proč se udrželi bojovníci u Verdunu? Díky patriotismu? Nebo ze strachu z vojenského soudu? Díky solidaritě se svými kamarády? Je-li správným prostředkem k poznání od povědi dotazování přeživších, v tom případě bychom museli umět říct, zda to je smysl pro morálku, nedostatek odvahy zabíjet nebo

strach z policie, co nám brání jít zavraždit souseda, jehož televizor nám znepríjemňuje život. Patriotismus armády v roce 1916 je jistě realitou a právě tento patriotismus vysvětluje, proč byla ubrána francouzská fronta: dobré je to vidět, když provedeme srovnání s jednotkami v roce 1940, jejichž morálka byla v rozkladu a velitelé si toho byli vědomi, ale patriotismus nebyl přítomen v mysli jednajících ve formě hodnot, jež by mohli přetlumočit slovy (když se o to pokoušeli, jako Apollinaire, znělo to falešně, nikoli proto, že by to bylo neupřímné, ale proto, že je to psychologický mýtus). V hlavách bojovníků u Verdunu bychom nalezli pouze úzkost z následujícího útoku a myšlenku, aby na ně ještě tuto noc nevyšla pracovní služba v polní kuchyni; neříká se „budu se bít kvůli patriotismu“, tak jako se říká „nařídím si budík, aby mne zítra brzy vzbudil“.

Pokud jde o nietzscheovské slovo hodnoty, je vhodné tím, že nemá příliš velký smysl jej definovat. Žádná společnost není na jednou všim, každá má svou tabulku hodnot, jistě, ale kde takou tabulkou nalézat? Co asi může chtít říct například potvrzená myšlenka, opírající se o explicitní texty, že antické společnosti nezpřisovaly práci žádnou hodnotu a považovali ji za opovržení hodnotou? Naše společnosti ji naopak považují za ctihodnou. Čím se ale projevovalo toto antické pohrdání prací? Antické společnosti nežily v ráji, byly to úly téměř stejně pracovité jako ty naše, „nepracovat“ znamenalo především „organizovat, řídit práci druhých“; zástup pracujících rukama, jako u nás, a nadřazená třída těch, kteří řídí obecní záležitosti a ovládají výrobní prostředky, práci těch prvně jmenovaných. Opovržení prací se omezovalo na fakt, že nikdo neváhal tvrdit: „práce je opovržení hodnotá“, tak jako my cudně tvrdíme, že všechna povolání jsou ctihodná, abychom tak reagovali na naši první pohnutku, která nás vede k pomyšlení, že ne všechna jsou ctihodná ve stejném míře. Antické opovržení prací je zajímavé téma pro historika přísluví a společenských mravů, ale není klíčem, který by nám otvíral skutečnost antické organizace práce.<sup>17</sup> Popisovat společnost na základě jejích hodnot často znamená vystavovat se tomu, že budeme popisovat jako exotické a cizí rysy, které se nacházejí všude i v naší vlastní společnosti, ale nejsou tam chápány jako hodnoty nebo jsou hodnoceny

jinak. Řídit práci někoho jiného bylo v antické společnosti, stejně jako v té naší, ceněno více než pracovat rukama; studovat a věnovat se vědě pro zpříjemnění si volného času bylo v antice stejně jako v naší společnosti považováno za vznešenější než studovat a dělat vědu pro svou obživu.<sup>18</sup>

Hodnoty jsou stejně tak psychologí konvence jako její sociologie. Morálka, kterou vyznává nějaká společnost, neposkytuje motivy a důvody všem jejím činnostem; je pouze jedním vymezeným sektorem, který vstupuje s těmi ostatními do vztahů, jež se od jedné společnosti k druhé mění. Existují morálky, které neopustí školní lavice či volební arény, jiné, které by chtěly společnost učinit jinou, než jaká je, další, které to, jaká je, posvěcují, ještě jiné, které ji utěšují, že již taková není, a další, které jsou bovaryovské, což je případ mnohých morálek aristokratických. Například v Rusku devatenáctého století: legendární „šílená roz-hazovačnost“ ruské šlechty byla možná prvkem koncepce, při níž žila šlechta celkem slušným způsobem života, „a těch, kteří ji provozovali, bylo poměrně málo. Idea se mezi šlechtici rozšířila prostřednictvím sociálního mimetismu, ale většina příslušníků stavu se spokojovala s pouhým napodobováním způsobu myšlení, aniž by se podílela na takovém životním stylu. Naproti tomu ve ztracených koutech venkova mohla šlechta ve volných chvílích snít, v soukromí či veřejně, o prestižním způsobu života, který si mohli dovolit někteří příslušníci jejich třídy, pro nejvyšší slávu všech ostatních, kteří tvořili její součást.“<sup>19</sup> Jiné morálky nejsou bovaryovské, ale neprávem teroristické, jako například puritanismus: „Tendence puritánů k autoritářství ve věci sexuality se vysvětluje nutností, kterou pocítovali, spokojit se s verbálními hrozbami a s přesvědčováním: chyběly jim sankce, které má k dispozici katolický klérus.“<sup>20</sup>

Jak je vidět, naše reprezentace morální sociologie právě znatelně změkla, stejně jako řecká socha z doby okolo roku 470 rychle přešla od strnulosti k ohebnosti díky oplátce od anatomie: když kniha jako Jaegerova *Paideia* hovoří monoliticky o „jediné“ aristokratické morálce, která je klíčem k pochopení toho „pravého“ předklasického Řecka, vyvolává napříště úcinek mistrovského díla, jehož škrobenost je již poněkud archaická.

## KASUISTIKA: ČTYŘI PŘÍKLADY

Historický realismus vyžaduje dosažení této pružnosti, aby bylo možné hovořit o jednom z nejdelikátnějších problémů historické kritiky: V jakém případě se lze spoléhat na vyjádření, které nějaká společnost podává sama o sobě? V jakých jiných případech je transparente historického vědomí jen zdánlivá? Tato potíž byla kamenem úrazu současné generace historiků: marxité se potýkali s autonomií neautonomních nadstaveb, škola Annales se svým pronikavým smyslem pro dávné mentality, fenomenologie náboženství se potýkala s výrazy rituálního či symbolického typu. Jelikož existuje empirická diverzita lidských věcí, historická kritika na sebe v této oblasti bere formu kasuistiky, jež je spíš záležitostí pochopení než teorie. Budeme analyzovat čtyři příklady historického vědomí: obřady, jež jsou jako myšlení, které nikdo nemyslí; strukturu vysoké citlivosti, strukturu skupin, podřízených autoritě starších, kde vstupují do hry racionalizace, a „druhotnou“ úzkost, která je důsledkem, jakkoli by se zdála prvotní příčinou, poměrně významného sociálního typu, jež konvenčně nazýváme „instituce“, kde se nezbytnost stává ctností a kde jsou vztahy sociálního tělesa a duše převráceny; a nakonec rutinu, jež zdánlivá absurdita naopak tají skrytý racionalismus.

### 1. Obřady

Téměř všude na světě mladíci z vesnice či z kmene vítají rituálně novomanžele nebo od snoubence vyžadují rituální dary; téměř všude na světě se s mrtvými pohřbívá všechn jejich drobný majetek a osobní předměty, které jim byly drahé, šperky, zbraně, dýmky, konkubíny, a nosí se jim na hrob jídlo: tak to bylo u Homéra, v Římě za těch nejosvěcenějších staletí, tak je tomu až do našich dnů ve velice katolické Kalábrii.<sup>21</sup> Smysl těchto rituálů je jasný: *všechno se děje, jako kdyby* se myšlelo, že mrtvý pokračuje ve svém životě v hrobě, všechno se děje, jako kdyby si mladíci z vesnice myšeli, že novomanžel jim bere možnou nevěstu, a jako by se mu chtěli pomstít nebo žádali výkupné. Ale kdo si to doopravdy myslí? Zúčastnění jistě ne; je dozajista příjemně někoho vítat nebo obdržet výkupné, a kdyby rituál neexistoval, mladíci z ves-

nice by si jej byli schopni beze zbytku vymyslet, pokud by jich nato bylo dost; ostatně, klidně se mohlo stát, že si jej napoprvé vymysleli. Ale přesně vzato jej vlastně nevymysleli: zahráli jej jako rituál posvěcený užíváním, a nebylo-li vítání novomanželů posvěcenou tradicí, neměli možná dost smělosti či invence, aby improvizovali. Také kdybychom se jich zeptali, proč připravují takové vítání novomanželů, odpověděli by: „Protože je to takový zvyk, protože to tak je.“<sup>22</sup> Smysl rituálu je dostatečně přítomen právě v jeho schopnosti udělit jejich odpovědi nádech sebeospravedlnění a dovoluje jim pocítovat uspokojení, když se horlivě podrobují tradici těchto vítání. Avšak jejich dominantní pocit je pocit zbožného respektu před zvykem; respektu, který sám o sobě přináší specifický druh uspokojení, neboť ritualismus je určitou antropologickou dimenzí. Vidíme, jakým omylem by bylo chápání rituálu, myšlenku, kterou nikdo nemyslí, jako provětšení živého myšlení, a právě této chyby se dopouští fenomenologie náboženství, jež řec křičí lži přesně ve chvíli, kdy říká doslově pravdu; je to omylem, kterého se dopouští každý, kdo poté, co vytěžil nějaký smysl z rituálu, bere tento smysl jako víru, která by rituál vysvětlovala:<sup>23</sup> mrtvým se ukládá do hrobu jídlo, protože se věří, že žijí podzemí. Jistě, smysl rituálu byl pro jeho účastníky více či méně pochopitelný (tak jako je pochopitelný pro historika): ale účastníci jej prožívali jako rituál, jako jednání *sui generis*. Kdyby vítání novomanželů nebylo rituálem, „vítání“ novomanželé by se vzbouřili. Tento smysl nebyl prožíván stejným způsobem jako smysl běžného jednání, mohlo se klidně stát, že rituál protiřečí náboženství či idejím, které jinak jeho účastníci vyznávali. V marné snaze uniknout tomuto zdánlivému protiřečení vytvořili historické náboženství teorii úpadku rituálů; skeptický či mystický Řím druhého století ani současná Kalábrie evidentně nevěří tomu, že by mrtvý dál žili ve svých hrobkách; již Homér tomu nevěřil;<sup>24</sup> proč tedy pohřbívají s mrtvými jejich osobní předměty? Jak vysvětlit tuto víru bez věřících? Nezbývá než předpokládat, že před obdobím, k němuž máme prameny, v archaickém náboženství, *in illo tempore*, se v to skutečně věřilo a že tento článek víry byl poté neustále oslabován a rituál zůstal osamocen jako přezitek; kategorialní diference se zdánlivě mytologicky transponuje do doby zro-

du času. Rituály vznikají jako rituály, a totéž mohli o „vítání nováčků“ konstatovat všichni ti, kteří jim byli podrobeni v rue d'Ulm<sup>24a</sup> či ve vojenských kasárnách. Není vůbec jisté, zdali ten nejprimitivnější z primitivů vlastně vůbec kdy věřil, že mrtví dále jedí a žijí pod zemí; pokud o tom uvažujeme, je to dokonce velmi nepravděpodobné. Nemohl se ovšem smířit s myšlenkou, že by byli nadobro mrtví, a také věděl, že obětní dary uctívají a symbolizují a že rituály mají ráz slavnosti; pokud jde o ty rituály, vysvětloval si je a racionalizoval, jak mohl, například tím, že říkal, že mrtví mají hlad. Vidíme, že primitivové jsou prvními vynálezci historie náboženství.

## 2. Autorita prvorozených

Poprvé řečeno, neexistují ani primitivové, ani archaismy; žádný lidský fakt nemá absolutní dataci a všechny se mohou objevit ve vztahu k existenci v libovolné době. Vezměme si například dálný politický systém, založený na autoritě starších; jak víme, organizace některých společností (klasickým příkladem jsou australské kmene) nebo některých institucí je založena na rozlišení podle věkových tříd, autorita je tu vyhrazena starším, stejně jako určitá privilegia (u Australanů dokonce vlastnictví žen). Je to dálný fenomén, svědectví o zašlé epoše, překonané rozvojem humanity? To bychom chápali společnosti jako organismy, tedy jako kontinuální stvoření, kde je vše současné. Představme si skutečně nějakou organizaci, ve které hierarchická kritéria chybí, nebo jsou nedostatečná či nejednoznačná, a jejíž členové jsou následkem toho více či méně odkázáni na svou individualitu: tato situace bezpochyby vyvolá potřebu ještě přísnější hierarchizace, bude-li to vyžadovat fungování dané instituce; nebude-li to vyžadovat, vytváří rozdrobenost na jednotlivce pro určité členy možnost semknout se v koalici a stanovit hierarchii ke svému prospěchu. Jaké kritérium bude v tom či onom případě sloužit jako prapor koalice a základ hierarchie? To nelze stanovit *a priori*, jinak řečeno několik možných kritérií má navzájem relativní hodnotu a vyhrávají ta nejlepší (nejobecnější a nejméně dvojznačná). Může se stát, že takovým kritériem bude věk, například v kasárnách: hierarchie důstojníků je systém dostatečně do-

konalý na to, aby nevyžadoval komplementární hierarchii; naopak v neorganickém davu prostých vojáků drží „mazáci“ při sobě proti „bažantům“. Stejně tak v neúplně hierarchizované společnosti vítězí věk tam, kde hierarchie ponechává prostor pro nejasnosti, například při stejném pořadí: ve skutečnosti je nutné vidlo, ovšem jen když je dobře čitelné.

Je však třeba vyvarovat se jakéhokoli psychologismu: kritérium věku a onu autoritu stáří nestanovuje nějaká stařecká psychóza, *laudatores temporis acti*, ani neklid, doprovázející růst mladého pokolení; naopak, právě ustavení tohoto kritéria, které zavedly organizační důvody, zplodilo tuto psychózu se strachu. Kritérium stáří není archaické: bylo stanoveno, protože bylo relativně nejlepší, má svou příčinu a přetrává, dokud trvá tato příčina. Jak říká Lévi-Strauss,<sup>25</sup> instituce vytvářejí stáří, a nikoli naopak; bez instituce neexistuje psychické napětí mezi věkovými skupinami nebo alespoň nepřesahuje rovinu anekdot, pohlavků, zlostného mrucení a průpovídek. Napětí však vzroste, pokud rozlišení mezi věkovými třídami slouží jako téma nějaké hierarchizace, neboť všechny hierarchie se cítí ohrožené. Vidíme tu, jak vědomí deformuje skutečnost: následek je pojímán jako příčina. Úzkost, plynoucí z hierarchie, se stává psychózou věku; konečně, když se budou stáří snažit ospravedlnit instituci, budou to činit odvoláváním se na přirozenou autoritu „prvorozzených“, což je vulgární racionalizace, kde je pravá funkce kritéria věku zneuznána.

Protože vše se neustále vytváří, můžeme také konstatovat, že revolta mladých se může objevit jen tehdy, když už stáří neplní svou funkci (jíž je stanovovat řád, ať už je jakýkoli, hlavně aby tu nějaký byl) nebo když již nemá žádnou funkci, kterou by plnilo, jako je tomu například tehdy, když vzbouřenci zavedou novou autoritu na vesnici; dramatický okamžik, neboť autorita starších spočívá jen v dohlížení, jež se hroutí v trosky, a věková psychóza ještě roste. Což nám postačuje ke konstatování, že v této oblasti neexistuje absolutní datování institucí a už vůbec ne historická *nehybnost*: kritéria se udržují, jen pokud jim jejich relativní hodnota umožňuje se udržet, a objevují se znova, když se znova vy-

### 3. Rutina

Existuje tedy ve společnosti určitá část, která je nehybná, oblast obyčejů, zvyků, které přetrávají prostě proto, že jsou? A je možné tuto otázku formulovat s nějakou přesností? Můžeme si myslit, že mentality jsou jako nějaké návyky, které by si lidé osvojili?<sup>26</sup> To jsou otázky, na které v současnosti sociolog nemůže dát seriózní odpověď; nanejvýš můžeme cítit jistou náklonnost, být pro tradici nebo pro pokrok. Nicméně historik, ať už zvolil jakkoli, musí aplikovat svůj princip: dovést vysvětlení tak daleko, jak je to jen možné, proniknout do neudálostního pole za hranice poslední svobody a poslední náhody, kterých dosáhli jeho předchůdci.

Vezměme si například rutinu – je pouhou rutinou? Máme tu dva malé příklady, které nám dovolují o tom pochybovat. V jednom článku, který se objevil v roce 1940, napsal Marc Bloch (který si tehdy již zvolil cestu – z Paříže přes Clermont-Ferrand až do Lyonu –, jež jej nakonec dovele k mučení a na popraviště): „Pokud existuje nesporná venkovská rutina, není na ní nic absolutního; ve velkém počtu případů vidíme, že venkovské společnosti dokázaly velmi snadno přijmout nové techniky, zatímco za jiných okolností tytéž společnosti naopak odmítaly jiné novinky, které by se jím na první pohled nemusely nutně jevit méně okouzlující“; na jedné straně zjišťujeme, že žito, které Římané ignorovali, bylo od vrcholného středověku přijato po celém evropském venkově; na druhé straně odmítají sedláci ještě v 18. století zrušení úhorového systému, a tím pádem jakoukoli zemědělskou revoluci. Příčina tohoto rozdílu je jednoduchá: „Nahrazení pšenice a ječmene žitem se nijak nedotklo společenského systému.“ Naopak: „Zemědělská revoluce v 18. století hrozila zničením celého společenského systému, do něhož byl vepsán život venkovana. Drobný rolník neměl příliš pochopení pro myšlenku růstu národních výrobních sil. Byl k ní nanejvýš vlažný z hlediska jemu blízké perspektivy zvyšování vlastní produkce či alespoň části této produkce, určené na prodej; obchod vnímal jako něco záhadného a poněkud nebezpečného. Jeho principiální starostí bylo spíš zachovávat nedotknutelnost svého tradičního životního stylu. Svůj nehybný úděl směřoval téměř ve všem

k udržování starých kolektivních zvyklostí; a tyto zvyklosti předpokládaly úhorový systém.<sup>27</sup>

Jiný příklad si vypůjčíme z průmyslu. Bylo řečeno,<sup>28</sup> že odpor továrních dělníků vůči změnám, při nichž vedení mění metody práce, je skupinovým chováním: výkonnost nového dělníka se sníží, aby se přizpůsobil ostatním členům skupiny a aby nepřekračoval pevný standard, implicitně daný samotnou skupinou a mlčky vnucovaný všem jejím členům. Opravdu, dělník, jehož výkon je příliš vysoký, riskuje, že bude pro vedení podniku zaminkou zvýšení norem pro všechny. Problémem skupiny je brzdit tempo práce tak, aby se vyrábělo přesně takové množství, jež překročení by hrozilo snížením jednotkové mzdy – je to velmi komplexní ekonomický problém vzhledem k vysokému počtu proměnných, jež je třeba zahrnout, který však dělníci v téze dílně řeší velmi dobře intuitivně tak, že zpomalují práci odpoledne, mají-li pocit, že ráno pracovali příliš rychle, a vice versa; tato rutina je jak ve svých prostředcích, tak ve svých cílech velice racionální.

Každá rutina má svou logiku, jejíž pravidla, která fungují i bez vyslovení, fungují ještě lépe, jsou-li vyslovena a postačují k vysvětlení, proč existují všechny věci na tomto světě: aby *homo historicus* redukoval riziko či nejistotu, nezačíná nikdy jako *tabula rasa* (to činí, ztěžka, pouze vědecký výzkum); spokojuje se s volbou řešení, které jej uspokojuje za určitých minimálních podmínek<sup>29</sup> a tomuto řešení v jeho očích nechybí zdání, že je vepsáno v přirozenosti věcí: „Bylo by snad možné najít něco lepšího, ale věci jsou takové, jaké jsou, a předností tohoto řešení je, že existuje a že je přijatelné: držme se jej proto i nadále, neboť jinak bychom se pouštěli do dobrodružství.“ Právě proto není historie utopíí.<sup>30</sup> Jednání se téměř nikdy neprezentuje ve formě cíle, který bychom si předem kladli a pro jehož dosažení bychom hledali adekvátní prostředky, ale jako tradiční recept, který se užívá tak, jak se hodí, nebo se v krajním případě obezřetně přizpůsobí. Vstupní data i u toho nejnepatrnejšího problému jsou natolik komplexní, že je nemůžeme pokaždé znova rekonstruovat; ještě přesněji, kdyby neexistoval nějaký recept, nenapadlo by nás ani o nějakém cíli uvažovat; neboli, byl by to režim neustá-

lých záblesků génia a vášně. Jestliže tedy politická shromázdění, ačkoli jsou složena z elitních duchů národa, provádějí obecně tak podprůměrná rozhodnutí, jak tvrdil Le Bon, a podobají se podle něj hanebné lúze, nijak to nedokazuje, že existuje nějaká „psychologie davu“, která by měla specifickou povahu; ukazuje to pouze, že žánr problémů, s nimiž se při rozhodování setkávají politická shromázdění, připouští jen řešení mnohem prostřednější než problémy, jež se řečí v samotě pracovny, které se někdy říká světnice.

Jelikož rutina, a nepochybňě každé chování, odkazuje spíš k skrytým důvodům než ke zvyku, je třeba odolat pokušení redukovat pluralitu různých způsobů chování na nějaký obecný *habitus*, který by byl nějakou přirozeností a poskytoval by prostor pro určitý druh historické charakterologie: například šlechtic a měšťan u Sombarta. Taková jednota charakteru neexistuje; antiteze mentality šlechtice a racionální mentality zisku je věcí konvenční psychologie; z toho, že aristokratická mentalita má obvykle v určité oblasti štědrou ruku, nevyplývá, že by se v jiné oblasti nemohla ukázat jako chamtivá. Existují velmoži, kteří jsou vždy velice zdvořili, vyjma toho, kdy jde o peníze, a draví finančníci, kteří jsou ve svém městě mecenáši. Naše hodnoty si od jedné oblasti k druhé protiřečí, protože jsou to „vyšší premisy“, které převrácená logika ospravedlnění vyvazuje z našeho chování; vždyť rozdílné způsoby chování jsou nám vnucovaný instinkty, tradicemi, zájmym, praxeologiemi, které nemají žádný důvod tvořit nějaký koherentní systém. Tak můžeme zároveň vyznávat, že Apolón prorokuje, i to, že jeho prorok pochází z rodu Persanů, nebo toužit „dosáhnout Ráje, ale co nejpozději“. Indický lichvář v zastavárně má možná ještě poněkud „primitivní“ mentalitu, nemůží ještě vést podvojné účetnictví a snad má jistou „kvalitativní, iracionální a tradiční koncepci času“ (přinejmenším pokud i na svůj reálný život vztahuje ideje, které vyznává v rovině náboženské či filozofické; do jisté míry je na tom jako my všichni: v praxi nejspíš očekává, že si „namastí kapsu“). Ale toto chápání časovosti mu jistě nijak nebrání vyžadovat placení úroků v termínu splatnosti, ať je jeho koncepce času kvalitativní či nikoli.<sup>31</sup>

#### 4. „Instituce“

Slovo instituce tu chápeme ve smyslu, který mu připisují sociologové; neoznačuje něco, co je ustaveno formálními texty, právě naopak, striktně ustavené celky jsou tu jen zvláštními případy. Budeme jako instituce chápát vše, co je méněno slovy jako ideální kolektiv, duch společenství, tradice skupiny, všechno, co představuje tuto směs osobních ambicí a kolektivní cenzury, která způsobuje, že skupina uskutečňuje spíše cíle, jež jsou více nezaujaté (v tom dobrém a pochopitelně i v tom špatném smyslu), než cíle, které by individuálně sledovali její členové; fungují tak vlády, armády, klérus, univerzity, lékařské sbory, umělecké či vědecké školy, koncentrační tábory, literární avantgardy, sekty všeho druhu, horolezecká lanová družstva atd. Instituce existují kvůli službě těmto cílům a jsou oživovány hodnotami; nelze z toho ovšem vyvzovat, že tyto hodnoty zakládají instituce, neboť je to spíš naopak: instituce je past, která způsobuje, že pro člověka, který je do ní chycen, neexistuje již jiné východisko než profesionální svědomí. V tomto smyslu se Maurras vůbec nemýlí, když říká, že instituce uchovávají to nejlepší z nás, a Talcott Parsons také tuto myšlenku zaznamenal písemně.<sup>32</sup> Uchovávají i to nejhorské, ale koneckonců uchovávají.

Tato struktura instituce má velký význam – historie mu dává rysy monumentu –, u kterého bude třeba se na chvíli zastavit. Vezměme si znova příklad helénistického a římského evergetismu, o němž jsme tu již několikrát hovořili. Vše začalo zhruba v době Alexandra Velikého tím, že bohatí notálové ve městech byli velkorysými a patriotickými osobnostmi a obnovili starý aristokratický ideál výjimečnosti a rivalry; v helénistických městech zasvěcovali svůj čas a své peníze městu, věnovali městu celé budovy, všechny svůj vliv poskytovali ve prospěch veřejné služby; v Římě poskytovali plebsu představení a hostiny, jak se slušelo na paternalistické vůdce. Vytvářelo to jistou tradici, čímž chci říci nabýtá práva a povinnosti vůči danému stavu; následkem toho se mezi notábly ustavila trvalá rivalita v poskytování ostentativních darů, zatímco lid začal vyžadovat tyto dárky jako jistý dluh a nárokoval si je od všech bohatých, dokonce i od těch, kteří neměli povahu nějak zvlášt náchynou k štědrosti; v tak těsných spole-

čenstvích, jako byla antická města, kde byli bohatí a chudí v každodenním kontaktu a kde vždy hrozil nějaký rozruch, bylo obtížné odmlknout. V těchto městských státech, kde neexistovala policie, udržovala klid touha po sociálním smíru, kterou završovala třída notáblů tím, že chápala evergetismus každému ze svých členů jako stavovskou povinnost; ti neváhali tuto povinnost interiorizovat, neboť role určují nejen veřejné vystupování lidí, ale rovněž jejich vnitřní postoje, protože žít ve stavu vnitřního rozporu není příliš pohodlné – to vám řekne každý sociolog. Individuální vlastnost, štědrost, se tedy stala určitou veřejnou institucí; evergety se stali lidé, kteří by jimi jinak nikdy nebyli. Ovzduší města se tím změnilo, režim se stal umírněnou vládou aristokracie, v Řecku blahosklonnou, v Římě paternalistickou. Touha po sociálním smíru, která u nich povýšila štědrost na povinnost, dokonce na ideál, tak dostává, viděno retrospektivně, machiavelitský vzhled: chléb a hry sloužily k depolitizaci lidu či přesněji řečeno k jeho ukonejšení v mrzkém materialismu. Ve skutečnosti, aniž bychom meditovali o tak mazané kalkulaci, notálové pouze sledovali linii nejmenšího odporu. Antické město přetrávalo na tomto základě půl tisíciletí; notálové, kteří řídili město, zajišťovali běh stroje tím, že do něj přispávali z vlastního měše. Címž nemá být řečeno, že to vše činili dobrovolně: není vždy příjemné plnit svou povinnost, ale i když se tomu člověk vyhne, je podmíněn tím, že se tomu vyhne se špatným svědomím; přesně za to vděčíme instituci.

Instituce představuje situaci, v níž jsou lidé na základě pohnutek, které nejsou nutně idealistické – budovat si kariéru, nedostat se do konfliktu s okolím, nežít ve stavu vnitřního rozporu –, vedeni k plnění ideálních cílů tak pečlivě, že se o tyto cíle zajímají s osobním zaujetím; vidíme tedy, že hodnoty, které jsou původem a cílem instituce, nejsou tím, díky čemu přetrává. Odtud pramení i neustálé napětí mezi nezaujatostí, kterou předpokládají cíle instituce, a přirozeným egoismem jejich členů; mezi evergety jedni přehánějí velkorysost, neboť vzněšenosť zavazuje, druzí se jí snaží vyhnout a uniknout na venkov, nikoli bez špatného svědomí, další se podrobují se zdravou morálkou ctížadostivců, a konečně jiní unikají vnitřním rozporům a stávají se pro všechny

příkladem tím, že hrají roli „velikánů svědomí“, kteří nedělají nic víc než ostatní, ale činí tak z čiré úcty, z jistého druhu profesionálního uvědomění evergetů. Pramenem oněch rozporů je dialektika „všech“ a „každého“, tak častá v historii: kdyby bylo zájmem všech notáblů, aby instituce evergetismu dobře fungovala a uspokojovala plebs, bylo by také v zájmu každého z nich neobětovat se tomu evergetickému ideálu, aby se vyhnuli tomuto dilematu, jež teoretickové strategických her proslavili pod označením dilema dvou vězňů:<sup>33</sup> každý má zájem, aby ostatní plnili svou povinnost, ale ne souhlasí s tím, že má sám plnit tu svou, je-li jisté, že ti druzí ji skutečně plní.

Z toho vyplývá, že psychologická vysvětlení jsou zároveň pravdivá i nepravdivá. Ideologické motivy jsou pravdivé, pokud existují instituce: každá epocha dělá a vychvaluje to, co ji podmiňuje a vzrušuje; evergetou je člověk díky evergetismu, křížákem díky křížáctví a dobrodincem díky charitě. Ale vidíme také, že by bylo marné přistupovat k sondování mínění a ptát se lidí, zda si přáli být evergety a proč; motivem byla racionalizace institucí (chléb a hry vykupují sociální smír) nebo adaptační reakce na ně (nakolik je lepší, jakkoli je to obtížné, raději plnit svou povinnost než se jí vyhýbat). Evergetismus stvořil evergeta a nikoli naopak. Klíčem k tomuto vývoji je lidská reakce, tak mocná, že se podobá kalkulaci instinktu sebezachování: učinit nutnost ctností, změnit své zásady spíš než osud, vzít za vlastní postoje své role. Později, tak jak přicházejí další generace, je stále snazší opakovat modely, které se osvědčily, než znova objevovat svět.

Ještě slovo, jehož příhodnost pozná čtenář v kapitole dvanácté. Analýza institucí, kterou jste právě dočetli, působí nepopiratelně trochu sociologicky; vzdýt má také za východisko nevinný pastiš Talcotta Parsonse. Ovšem čtenář může prohlásit, že to, co tu děláme, již nemá nic společného s prací historika: vysvětlovat datovaná fakta a vysvětlovat je skrze porozumění. Jsou-li jednou eliminovány historické prvky a srozumitelná zápletka, co zbývá jako obecnější a vskutku sociologické reziduum? Pojem, či řekneme spíš konvenční a pseudovědecký termín instituce a pevná zásada, hodná francouzských moralistů: člověk činí z nutnosti ctnost, což

sociologie obecně vysvětluje vědečtější formou – statuty a role jsou obecně interiorizovány v postojích, vyjma případů, kdy tomu tak není. Ještě si to připomeneme, až budeme studovat vztahy historie a sociologie.

### NOVÉ POZNÁNÍ ČLOVĚKA

Tato kasuistika by mohla pokračovat donekonečna: stačilo by nabrat trochu ze současné historiografie a sociologie, abychom rozmnázili příklady; to svědčí o transformaci či přesněji o obohacení naší zkušenosti o člověku; tato idea také nabízí novou dimenzi historické kritiky.

Doba paretovské či marxistické kritiky ideologií je minulostí; dualismus hmoty a ducha, vášní a přetvářek je nahrazen množstvím jedinečných případů, které vyžadují konkrétní analýzu a nějakou zkušenosť s kolektivní psychologií. Právě tato obeznámenost s kolektivní psychologií je jednou z vymožeností současné kultury; představuje odhalení nové domény pro poznání člověka. Plody tohoto odhalení nenacházíme kodifikované v manuálech, neboť jde o „literární“ či každodenní psychologii, nikoli o vědění redukovatelné na vzorečky; důkazy této nové obeznámenosti však nacházíme dokonce i v denících, v novinách. Jde o stejně obohacení, jaké následovalo po jiné transformaci, transformaci individuální psychologie s Rousseauem, Dostojevským a Freudem; ve skutečnosti je to další charakteristika současné kultury, spíš než hledání smyslu dialektiky ponížování a urážek mezi já a on, boje svědomí, paradoxů kompenzace a útěku vpřed. Ve srovnání s touto novou zkušeností individuální a kolektivní duše se stará psychologie lidských sporů, psychologie Senekova a křesťanských moralistů, tak jako stará lidová moudrost v otázce psychologie davalu, zdá dnes neohrabaná a slabá. Existují také nerovnoměrnosti v rytmu nabývání zkušenosti o člověku, určité zlomy.

To musí také způsobovat zmohutnění historické kritiky. Historie, která je poznáváním prostřednictvím dokumentů, je tudíž

tím, co z ní dělají různé typy stop, které nám zůstaly z minulosti; zdá se totiž, že jsme pochopili pouze polovinu z úkolu kritiky. Jedna věc je ptát se, zda jsou dokumenty autentické, spolehlivé a náležitě reprodukované; jiná věc, z níž mnohé zbývá ještě vykonal, je ptát se, jaký druh pravdy máme právo z toho či onoho typu stopy vyvozovat; zdá se totiž, že značný počet historických omylů pochází z nadinterpretování dokumentů, z toho, že jim byly kladený otázky, na něž nedokázaly odpovědět. Nemůžeme ze slova vyvozovat hodnotu, z nějaké hodnoty instituci, ze sloganu fakt, z průpovídky způsob chování, z jednoho rituálu celé náboženství, z jednoho teologématu osobní víru, z nějaké víry konformismus, z lingvistického idiotismu psychologii davu. Možná je to s tímto druhem historické kritiky jako s obecnou sociologií, která představuje „nemocného muže na Bosporu“ té dnešní sociologie, jak jsme právě viděli, a v historickou topiku, jak uvidíme v následující kapitole.

## ZÁSADNÍ POTÍŽ HISTORIE

Zůstává skutečností, že vztahy mezi vědomím a jednáním jsou tou největší potíží historické syntézy, neboť jsou jejím nejdůležitějším článkem; historie se soustředí na naše cíle, ovšem ty jsou tajemné i pro nás samé. V této oblasti nelze nic systematizovat: ani reduktionismus (náboženský představitel nepatří do politiky a naopak), ani jasnost cílů (existují náboženské války, které jsou také politické, a rovněž politické války, které jsou mystické), ani dualismus ideologických zásterek a pravých motivů. Prakticky se tu vždy vracíme k váhání mezi interpretací racionalistickou (rutina je skryta příčinou) a instinktivní (logika „institucí“ končí spočívá v pudu sebezáchovy: učinit z nutnosti ctnost; rutina je prostě zvyk); vždyť nejčastěji bývají možné obě interpretace, záleží na vůli historika, a fakty neumožňují rozhodnout. Vezměme si velice jednoduchý příklad, vypůjčený ze slavné polemiky,

kde je dokumentů zároveň nadbytek i nedostatek: počátky války Severu proti Jihu.

Žádná z příčin této války doopravdy nepostačuje k vysvětlení, proč vypukl konflikt mezi Severem a Jihem; opozice ekonomických zájmů yankeejů a jižanských plantážníků se zdá vymyšlená, spor o otrokářství byl příliš idealistický na to, aby měl politickou váhu, celní tarify byly spíš záminka nebo detail než *casus belli*, kontrast životních stylů nemohl být v žádném případě dostatečným důvodem k vzájemnému vraždění... Pokusme se o racionalistickou interpretaci této války a stanovme si nejprve, že naší chybou bylo snažit se hledat příčiny, které válce předcházely. Předpokládáme tedy, zcela pravděpodobně, že konflikt vypukl níkoli následkem té či oné události, nýbrž proto, že Jih si klal otázku, zda neztratí veškerou kontrolu nad politikou federální vlády, a zda tudíž není odsouzen podrobit se ve více či méně krátké lhůtě úplné nadvládě yankeejů; tato válka by tedy byla mocenským konfliktem, měla by *preventivní* charakter. Předpokládejme dále, že Jih v tomto konfliktu neusiloval o svrchovanost pro ni samu (společnost není vládnoucí třída), nýbrž že si chtěl zachovat přístup k mocenským pákám, aby si zajistil svou budoucí *bezpečnost*; a předpokládejme konečně, že Jih nepočítal ohrožení této bezpečnosti nějakým konkrétním nebezpečím (například zničujícími celními tarify), ale v důsledku budoucí *nejistoty*, v důsledku pociitu, že když se životní styly Jihu a Severu začínají příliš odlišovat, mohlo by se ze strany Severu kdykoli „něco přihodit“, a oni se proto musí vyvarovat „jakékoli náhody“. Žádná z těchto hypotéz není nepravděpodobná, ale – jak je verifikovat? Co máme v dokumentech hledat? Je klidně možné, že žádný jižanský politik ani novinář tato téma ani písemně, ani ústně nerovní; proč by to také ve skutečnosti dělal? Proč přesvědčovat přesvědčené? Je dokonce možné, že žádný z těch, kteří byli přesvědčeni o nutnosti bojovat, neměl tyto důvody výslovně na mysli a neříkal si: „Tak, a teď jsme vydáni Severu zcela napospas.“ Strach z budoucnosti, pocit nejistoty se nemusel projevovat uvědoměním, ale zvýšením citlivosti: když se otázka kolonizace západu stala zjevným budoucím mocenským konfliktem, napětí prudce stouplo, hlavy se rozpály... Proč? Lidé to sami nevěděli; nevěděli to, stejně jako tygr,

přikrčený v koutě klece a připravený ke skoku, neví, proč má instinktivně strach a stává se zlým, dokonce i když jej v tu chvíli krotitel nijak neohrožuje.

Můžeme tedy nezávisle na Jižanech poskytnout jeden nebo druhý typ motivací: buď jako iracionální, instinktivní pohnutku (kterou by byl strach z cizího pána nebo nenávist vůči příliš odlišnému způsobu života, anebo také fanatické lpění na dosažené situaci...); nebo také můžeme jejich chování interpretovat jako dokonale racionální pud, zcela založený na instinktu, hledání bezpečí v nejistotě. Ovšem tato dvojsmyslnost se rozprostírá po celé historii; rutina je možná také racionální, jak jsme již ukázali, ale rovněž může být pouhým zvykem; věrnost institucím je promyšlená kalkulace nebo animální příchylnost k *alma mater*, která své lidi žíví... Žádný fakt nikdy neumožňuje vybrat si mezi těmito dvěma typy interpretací: naše cíle nejsou nikdy bezprostředně známé, je třeba je vyvozovat. Naše vědomí není věrným svědkem našich cílů; pokud jde o naše chování, nevyjadřuje je jinak než zmateně a neposkytuje nám jejich přesný vzorec. Cíle nejsou ani vědomé, ani pozorovatelné v čirém stavu.

Nyní tedy vidíme tuto potíž v její skutečné dimenzi, která je souměřitelná s univerzální historií: všude, a zvláště tam, kde teče krev, vidíme křížáky, hugenovy, cikány, vendejské či Alžířany, zmítané vášněmi, jež jsou stejně intenzivní jako tajemné a pomíjivé: Co vlastně přesně chtěli? Je třeba přesně vidět, na jaké rovině se tato potíž situuje; nejde znova jen o to nedávat za pravdu ani tém, kteří převádějí náboženské boje na boje třídní, ani tém, kteří je chtějí mít za boje čistě náboženské; jestliže přistoupíme k tomuto problému bez předsudků a jestliže budeme pozorní k charakteristickým odstínum v chování, jasné dospějeme k rozpletení podílů chamektivnosti, politiky a zbožnosti, z nichž se skládají křížové výpravy či náboženské války. Zde ovšem začnou skutečné potíže: Jak takto rozpletěné cíle přesně formulovat a proč jsou to právě tyto cíle? Co vytýkali Alžířané francouzské nadvládě? Byl to fakt, že šlo o nadvládu cizinců? Šlo o etnický rozdíl? O ekonomickou dominanci? A co měli vendejští proti Republike? Že to byla republika a že tu nebyl král. Totožné vyústění událostí neodkazuje k cílům, protože cíle se projeví jen skrze kom-

promisy, instituce a neúspěchy. Historické vášně se tedy nikdy neukazují „v surovém stavu“, použijeme-li Foucaultův výraz; vždy jsou v dobovém kostýmu: zápal pro křížovou výpravu, antikolonialismus... a nelze u nich říci „proč“ v tom smyslu, že je nelze redukovat na antropologickou strukturu, nalézt v nich jistý počet permanentních lidských cílů, bez nebezpečí, že se přitom uchylíme k lidové moudrosti: touha po zisku, smysl pro majetek, lásku k vlasti. Univerzální historie se tedy prezentuje jako vyprávění posloupnosti datovaných rozmarů („19. století a nacionalistická hnutí“), u nichž se ignoruje jejich vtip a zbyvá jen popsat je v jejich úcincích, jakmile bylo jednou vysloveno jejich konvenční pojmenování.

Je tomu tak proto, že žádná vášeň, která má historický význam, není záměrná; poznání, zda jsou okupant či zaměstnavatel hodni nenávisti, není příspěvkem do akademické debaty a my se nemusíme z důvodů této nenávisti vyznávat: stačí nám, že tyto důvody máme. Rád jednání je tedy nereduovatelný na rád poznání v tom smyslu, že historické vědomí je uvažováním o prostředcích a není osvětlením cílů. Naše deklarované ideje a oficiální hodnoty jsou pouze ospravedlněními, racionalizacemi, útěchami; jsou to nanejvýš pokusy o objasnění: když se jednotlivci či společnosti pokouší ozrejmít své vlastní důvody jednání, jsou na tom stejně jako historikové, kteří se to pokouší učinit za ně. O touze nerozhoduje intelekt, říká se v *De anima*: právě naopak, intelekt má touhu jako svůj princip a uvažuje pouze o prostředcích. Jinak nás však pokrok, jehož je schopno historické poznání, při zkoumání, které nyní provádíme, přivádí k charakteristické poznámce: humanitní vědy (mám na mysli ty, které si skutečně zasluhují pojmenování vědy) jsou vědy vztahující se k prostředkům jednání, jsou to praxeologie. Jsou to vědy (nebo umění) týkající se organizace prostředků, a jsou přinejmenším stejně normativní jako deskriptivní; naproti tomu nám nikdy neříkají nic o lidských cílech.

## POZNÁMKY

- <sup>1</sup> Bibliografie tohoto předmětu je nekonečná; odkazujeme pouze na dvě všeobecné studie, které zahrnují oblast historie: G. Duby, „*Histoire des mentalités*“, ve sborníku edice *Encyclopédie de la Pléiade, L’Histoire et ses méthodes*, 1961, s. 937n; a W. Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie*, sv. I, *Wissenschaftliche Erklärung und Begründung*, Springer, Berlin a Heidelberg 1969, s. 360–375 a 379–427.
- <sup>2</sup> N. Bourbaki, *Éléments d’histoire des mathématiques*, Paris, Hermann, 1960, s. 30: „Ať už jsou filozofické nuance, jimiž se zabarvuje koncepce matematických objektů u toho či onoho matematika či filozofa, jakékoli, přinejmenším v jednom bodě existuje jednomyslná shoda: že tyto objekty jsou nám dány a že není v naší moci připisovat jim libovolné vlastnosti, stejně jako nemohou fyzikové měnit přírodní jev. Z části do téhoto názorů jistě vstupují i reakce psychologického rádu, které době zná každý matematik, když se vyčerpává marnou snahou o nalezení důkazu, který jako by neustále unikal; odtud je už jen krůček k připodobnění tohoto odporu k překážkám, které nám klade smyslový svět.“
- <sup>3</sup> Srov. R. Boudon, *L’Analyse mathématique des faits sociaux*, Plon, 1967, s. 27.
- <sup>4</sup> Stegmüller, s. 368.
- <sup>5</sup> M. Bloch, *Obrana historie aneb historik a jeho řemeslo*, přeložila Alena Ondrušková, Svoboda, Praha 1967, s. 31.
- <sup>6</sup> Stegmüller, s. 365; Boudon, s. 28.
- <sup>7</sup> Leo Strauss, *Droit naturel et Histoire*, fr. překlad Nathan a Dampierre, Plon, 1954 (2. vyd. 1969), kap. 2.
- <sup>8</sup> Základním textem je *Etika Nikomachova*, VII, 8, 4, 1151 a 10; Tomáš Akvinský to shrnuje takto: „V oblasti vášní a činů se cíle chovají stejným způsobem jako nedokazatelné principy spekulativních otázek“ (*Summa proti pohanum*, kniha I., kap. 80, oddíl 76); z toho plyne, že „člověk, který chybí v principech, nemůže být přiveden k pravdě v závěrech“ (*Summa*, 4, 95, odd. 92).
- <sup>9</sup> Leo Strauss, s. 69. Jak jsme viděli na příkladu axiologické historie, čistý historik se spokojí, jak říká Weber, s tím, že zaznamenaná v objektu *vložeností možných hodnotových soudů*. Historik v takovém dávném náboženství vnímá, že tu existuje rozdíl mezi postojem věřícího, který se snaží usmířit si bohy pomocí hojných obětí, a postojem jiného věřícího, který jím nabízí čistotu svého srdce, a může říct: „jiné náboženství, například křesťanství, by mezi těmito dvěma postoji spatřovalo propast“
- (může tento faktický rozdíl pochopitelně zaznamenat také ve formě hodnotového soudu a napsat: „v tomto sprosté vypočítavém náboženství se vůbec nečiní rozdíl mezi nečistým a ušlechtilým postojem“; na tom však nezáleží, je to pouze otázka stylu: jako historik čte člověk takový text jen proto, aby se dozvěděl, jaká byla povaha tohoto náboženství, a nikoli proto, aby poznal, jak se sluší její soudit).
- <sup>10</sup> Necháme prozatím stranou třetí problém, který by se vztahoval na národy, pro něž by byly idea morálky či pojem civilizace neznámé; jde o problém falešné kontinuity a kategorií, který jsme řešili v kapitole VII, a také problém „regionálních podstat“ (politika, umění...), který budeme diskutovat v kapitole XI.
- <sup>11</sup> Kritika ideologických zásterek, která se neprávem omezuje na kolektivní vědomí (nebo na vědomí trídní, jako kdyby slovo třída bylo něco jiného než vágání, nejednoznačný, sublunární termín), se ve skutečnosti musí omezit na dvě filozofická téma: na teorii sofizmat zdůvodňování (*Etika Nikomachova*, VII, 3, 8, 1147 a 17 a násled.) a na kantovskou ideu horizontu vědomí, duchovního společenství: neboť jakou potřebu ideologického ospravedlnění a vytvoření vyšší, univerzální premisy ze svého chování by měli opilec či buržoa, kdyby nepocítovali velice idealistickou potřebu přesvědčit, přinejmenším *de iure*, ostatní rozumné bytosti? Lidé potřebují zástinky: ideologické sofizma či převrácená logika vášně jsou poctou neupřímnosti, vzdávanou etické Obci. Tím se vyhneme předpokladu, že ideologická zástinka má nějakou funkci, že něčemu slouží – oklamání světa (tedy že ve skutečnosti odpovídá nejprve potřebě ospravedlnit se před ideálním tribunálem rozumných bytostí); je zřejmé, že ideologická zástinka neslouží obvykle ničemu, protože nikoho neoklame, protože přesvědčí jen už přesvědčené a protože *homo historicus* se v žádném případě nenechá obměknit ideologickými argumenty svého protivníka, jsou-li ve hře jeho zájmy.
- Idea obranné funkce ideologie je machiavelistickou fikcí, která zavedla výzkum do slepé uličky.
- <sup>12</sup> F. Bacon, *Eseje*, přeložil Alois Bejblík, Odeon, Praha 1985; „O neustálé proměnlivosti věcí“, s. 182.
- <sup>13</sup> Zdá se, že se tomu věří čím dál tím méně; v posledním čísle *Annales* se píše, o dnešní domněnce, že v okamžiku vypuknutí války Severu proti Jihu nebyla ekonomická kapacita otrokářství nijak vyčerpána.
- <sup>14</sup> Například v Říme získávaly politické boje na konci Republiky formu urážek nízkého rodu, mířících na soukromý život a sexuální mravy (filipky Ciceronovy, Sallustiovny...); jde spíš o stereotypní chování než o *logos*, a staří nepřátelé se mohli poté, co se pozuráželi, opět zcela usmířit. Na hanlivá obvinění vůči které nikoho neoklamala, se zapomínalo

mnohem snadněji než na politické rány, plné důstojnosti. Z dnešní historie známé podobná slovní klání mezi jednotlivými stranami, jejichž okouzlující popis podal F. G. Bailey (*Stratagems and spoils, a social anthropology of politics*, Oxford, Blackwell, 1969, s. 88). U nás nemůžeme ani na okamžik pochybovat o tom, že typ, styl a argumenty našich návrhů a žádostí odpovídají mnohem víc konvenci než požadavkům jejich účelu.

<sup>15</sup> J. Norton Cru, *Du témoignage*, Gallimard 1930. Viz především jeho kritiku *topos* útoku na bodáky: tento *topos* figuruje téměř u všech svědků, avšak, pokud v tom věříme Nortonu Cruovi, útok na bodáky nebyl nikdy praktikován či přesněji téměř vždy se od něj upustilo; byl však před válkou velkým symbolickým tématem vojenské statečnosti.

<sup>16</sup> Je například překvapivé pozorovat, jak málo se ve vzpomínkách členů hnutí odporu nebo vojáků objevuje otázka těchto mocenských konfliktů, jež jsou přesto pohromou ilegálních organizací (nebo náboženských sekt) a jejichž násilí často pohlcuje více energie než boj proti třídnímu nepříteli, kolonizátorovi nebo okupantovi; je samozřejmé, že toto zapomnění, které je dobrovolné, se nepochybňuje vysvětlí nevědomým studem a především tím, že zúčastnění v okamžiku, kdy jsou sužováni těmito vášněmi, nerozumí tomu, co se s nimi děje, neboť takové konflikty se nerodí ani tak z jejich záměrů, jako spíš z nedostatku organizace; a paměť snadno zapomíná na to, čemu nerozumí a čemu nedokáže připsat uznávaný statut. – Viz nicméně jednu stránku z J. Humberta Drose, dávného tajemníka Kominterny: *L'Œil de Moscou à Paris*, Julliard, 1964, s. 19, s rozdvojením mezi pozorovatele a stranika, hodným Thukydida.

<sup>17</sup> O antickém opovržení prací viz především poněkud nekonvenční stránky knihy A. Koyrého, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, A. Colin, 1961, s. 292, pozn. 2 a s. 296–301.

<sup>18</sup> Forma tradiční erudice, studium slov a pojmu nemůže tedy dospět k poznání ničeho jiného než opět slov a pojmu či sloganů nebo racionalizací: nedokáže porozumět lidskému chování a cílům; jestliže studuje svornost nebo svobody u Cicera, dozvím se, co o nich řekl, co vyznával vzhledem k tomuto námětu, to, co chtěl abychom mu věřili, nebo dokonce to, čemu věřil jako realitě svého chování; ale nikdy nezjistím pravé cíle tohoto chování. Když studuje specialistka na moderní francozskou volební manifestů za Třetí republiky, ví z vlastní zkušenosti, zač je toho loket; ale odborník na Antiku nemá takovou zkušenost a je učenou tradicí nucen brát zcela doslovně interpretaci, které o sobě podávaly, ať dobré či špatné, samy antické společnosti, tak jak to dělají i my.

<sup>19</sup> M. Confino, *Domaines et Seigneurs en Russie vers la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, études de structures agraires et de mentalités économiques*, Institut d'études slaves, 1963, s. 180.

<sup>20</sup> P. Laslett, *Le Monde que nous avons perdu*, s. 155.

<sup>21</sup> Zde máme kalábrijské lamento, publikované před několika lety De Martinem: „A nyní ti musím říct, tobě, který budeš pokladem ženy, musím ti říct, že tě uložím do rakve: dvě košile, jedna nová a jedna záplatovaná, tvůj ubrousek, aby omyl tvou tvář na onom světě, a dále, dávám ti s sebou tvou dýmku, vždyť máš takovou vášeň pro tabák! A teď, jak ti na onen svět poslat doutníky?“ Viz také Père Huc, *Voyage en Chine*, vyd. Ardenne de Tizac, sv. 4, s. 135.

<sup>22</sup> C. Lévi-Strauss, *Totemismus dnes*, Dauphin, Praha 2000, s. 61; český překlad Zdeněk Justoň.

<sup>23</sup> O prvenství rituálu ve vztahu k mytu viz E. Cassirer, *Filosofie symbolických forem*, sv. 2, „Mytické myšlení“, OIKOYMENH, Praha 1996, s. 44 a 236; český překlad Petr Horák a Miloš Havelka.

<sup>24</sup> E. Rohde, *Psyché, le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, fr. překlad, Payot, s. 15.

<sup>24a</sup> V Rue d'Ulm v Paříži je sídlo prestižní École normale supérieure. O uvítacích rituálech tohoto „chorobného prostředí“ tradiční instituce si můžeme udělat představu například z četby Foucaultova životopisu od Didiera Eribona (Academia, Praha 2002), kapitola Ulmská ulice, s. 38–55. Paul Veyne je rovněž absolventem pařížské École normale supérieure. (Pozn. překl.)

<sup>25</sup> C. Lévi-Strauss, *Totemismus dnes*, s. 58–63; jemné odlišnosti najdeme díky A. R. Radcliffe Brownovi, *Structure et Fonction dans la société primitive*, fr. překlad Marin, 1969, s. 239.

<sup>26</sup> Proti myšlence sociální nehybnosti viz rozumné stránky Barringtona Moorea v jeho *Les Origines sociales de la dictature et de la démocratie*, fr. překlad, Maspéro 1969, s. 384, kde vyvrací bludný kruh (mentalita vytváří strukturu, která vytváří mentalitu) a verbální povahu problému (Z čeho pocházejí mentality? Z nebe?). Směřuje svou kritiku proti ideji stability u Talcotta Parsonse; vezmeme-li to doslova, námitka nebyla podložená: Parsons vlastně trvá na faktu, že jeho teorie nehybnosti není empirická generalizace, nýbrž teoretický axiom (*The Social System*, New York, Free Press, Paperbacks, 1968, s. 204, 251, 481). Ve skutečnosti jsou věci poněkud horší: Parsonsův popis je tak verbální – více se stará o upevňování svého slovníku než o popisování procesu –, že se setkává již jen se slovními problémy: vždyť jsou-li slova jednou na papíře, stávají se nehybná, ačkoli věci, které popisují, nehybné nejsou.

<sup>27</sup> M. Bloch, *Les Caractères originaux de l'histoire rurale française*, sv. 2, A. Colin, 1956, s. 21.

<sup>28</sup> Používám údaje převzaté z druhé ruky, neboť revue *Human Relations*, I, 1948, kde byly uvedeny, mi nebyla dostupná.

<sup>29</sup> Srov. M. Crozier v předmluvě ke knize J. G. Marche a H. A. Simona, *Les Organisations, problèmes psycho-sociologiques*, Dunod, 1964, s. XII; nebo M. Oakeshott, *Rationalism in politics*, Methuen, 1967, s. 95–100. Je známo, že Platon stavěl proti novátorské epistémé rutinní techné.

<sup>30</sup> Například ekonomická rovnováha, viz J. Schumpeter, *Theory of the economic development*, Oxford University Press, 1967, s. 40: „Je-li jednou ustaven hodnotový systém, jsou ekonomické kombinace dané naráz pro všechny vždy východiskem nového ekonomického cyklu a předpoklády jím takříkající vycházejí vstříč. Tato stabilita je nepostradatelná pro ekonomické chování jednotlivců; v praxi totiž v naprosté většině případů nemohou jedinci vykonat myšlenkovou práci nutnou ke zpracování své zkušenosti. Zjištujeme skutečně, že kvantita a hodnota statků během předchozích cyklů určuje kvantity a hodnoty pro všechny cykly následující. Ale samotný tento fakt by nepostačoval k vysvětlení oné stability; klíčovou skutečností je evidentně fakt, že pravidla chování se podrobovala ověřování na základě zkušenosti a že jednotlivci usuzují, že vcelku nemohou dělat nic lepšího než se přizpůsobit. Empirický způsob jednání jednotlivců tedy není věcí náhody, ale má racionální základ“ – K existenci podobných nevědomých kalkulací, které ústí v racionální jednání, viz G. Granger, *Pensée formelle et Sciences de l'homme*, s. 101 (teorie učení). Davidson, Suppes a Siegel v *Decision making, selected Readings* (edd. Edwards a Tversky), Penguin Books 1967, s. 170; W. Stegmüller, *Probleme und Resultate*, sv. I., s. 421. Současné humanitní vědy se prezentují jako techniky účinné intervence, které usilují o optimum, studium lidského chování tak spočívá ve vyčlenění způsobu chování, které probíhají racionálně a jsou jakousi skrytou *praxeologií*, a způsobu chování „iracionálních“ v tom smyslu, že nejsou konformní s našimi aktuálními modely průběhu a odkazují tím k jisté deskriptivní *etologii*, tedy představují neformalizovatelné reziduum.

<sup>31</sup> Proti mentalitě jako všeobecnému *habitu* viz protesty M. Confina, *Domains et Seigneurs en Russie*, s. 257.

<sup>32</sup> T. Parsons, *Éléments pour une théorie de l'action*, fr. překlad Bourricaud, Plon, 1955, s. 193n, srovnej též s. 40. K roztrzce mezi mentalitou a strukturou v institucích srov. A. Gehlen, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Berlin, Luchterhand, 1963, s. 196n.

<sup>33</sup> Dva podezřelí vědí, že budou-li mlčet oba, vyváznou s mírným trestem, ale jestliže se jeden z nich přizná, bude mu trest ještě zmírněn, nicméně

ně jeho kamarád bude odsouzen k trestu těžšemu, protože se nepřiznal první; má tedy mluvit jako první, nebo může důvěrovat tomu druhému? Vrátíme se k této věci ještě v 9. kapitole, kde budeme hledat reference.

Třetí část  
**POKROK HISTORIE**

Kapitola desátá  
PRODLUŽOVÁNÍ DOTAZNÍKU

První povinností historika je stanovit pravdu a druhou je umožnit porozumění zápletce: historie je kritika, ale nemá metodu, neboť pro pochopení neexistuje metoda. Každý tedy může být improvizovaným historikem, či přesněji mohl by, kdyby historie z nedostatku metody nepředpokládala jisté vzdělání. Toto historické vzdělání (mohli bychom jej také nazývat sociologické či etnografické vzdělání) se neustále rozvíjí a v průběhu posledního století či dvou se stalo pozoruhodným: naše poznání druhu *homo historicus* je bohatší, než bylo poznání Thukydidovo či Voltaireovo. Ale je to vzdělání, nikoli vědění: spočívá v disponování jistou topikou, ve schopnosti klást o člověku čím dál víc otázek, ale nikoli ve vědění, jaké jsou na ně odpovědi. Jak napsal Croce, formování historického myšlení spočívá v tomto: porozumění historii se od Řeků do naší doby obohatilo; to neznamená, že bychom poznali principy nebo cíle lidského jednání, ale že jsme z těchto událostí získali mnohem bohatší kasuistiku.<sup>1</sup> To je jediný pokrok, jehož je historiografie schopna.

POSTUPNÁ KONCEPTUALIZACE

Těžko si dokážeme představit, že by současník Tomáše Akvinského či Mikuláše Kusánského mohl napsat *Feudální společnost* nebo *Hospodářské dějiny středověkého Západu*: nejenže by ještě neměli

k dispozici žádný příklad studia hospodářských faktů a sociálních vztahů v rámci odpovídajícím historickému žánru, ale chyběly by jím vůbec kategorie a pojmy nezbytné k takovému podniku; nikdo dosud o těchto faktech dostatečně neuvažoval, aby viděl, jak se tyto pojmy rozvíjejí před jeho očima. Pozorování prožívané zkušenosti je ve skutečnosti místem pomalého a kumulativního vývoje pozorování, podobného vývoji poznávání sebe sama, jež umožňuje soukromý deník, nebo postupného odkrývání krajiny během pečlivého pozorování. Když četl Einhard předtím, než napsal životopis svého ochránce Karla Velikého, Suetoniový biografie římských císařů, všímal si především podobnosti mezi velkým imperátorem a římskými Césary, nikoli ohromných rozdílů, které vidíme my; má to znamenat, že jeho vize historie byla archetypální, bylo snad jeho koncepcí dějin přesvědčení, že události jsou opakováním exemplárních typů? Nebylo to spíš tak, že jeho konцепce byla archetypální proto, že jeho vize minulosti byla chudá? K tomu, abychom viděli, jak jsou lidé originální, je třeba hodně duchaplnosti, říká La Rochefoucauld. Podmínkou vnímání jedinečnosti a obohacení vidění je schopnost položit si o nějaké události více otázek než obyčejný člověk; výtvarný kritik vidí na obraze mnohem víc věcí než prostý turista a tutéž bohatost vidění nabízí Burckhardt, když uvažuje o italské renesanci.

Einhard jistě věděl, že Karel Veliký se lišil od Augusta a že žádná událost není stejná jako druhá, ale nebral tyto rozdíly na vědomí nebo pro tyto drobné odstíny neměl slova; nechápal je. Formování nových pojmu je operace, prostřednictvím které se vidění obohacuje; Thukydides či Tomáš Akvinský nemohli ve společenské třídy, způsoby života, mentality, ekonomické postoje, racionalismus, paternalismus, *conspicuous consumption*, spojení bohatství s prestiží a mocí, konflikty, sociální mobilitu, kapitalistický vzestup, městskou a venkovskou šlechtu, likvidní majetek, umrtvený kapitál, hledání bezpečí, měšťanské dynastie. Žili v těchto aspektech skutečnosti tak jako sedláči, kteří nijak nepřemýšlejí o formě svého pluhu, mlýnského kola či o kvalitě půdy, což jsou tři předměty studia a srovnání v očích geografa. Tak zís-

káváme postupně stále detailnější pohled na lidský svět a přichází okamžik, kdy jsme ohromeni údivem, že si naši předchůdci „neuvědomovali“ to, co měli jako my přímo před očima.<sup>2</sup>

Historie začíná naivním viděním věcí, viděním běžného člověka z ulice či redaktorů *Knihy králů* či *Velkých kronik Francie*. Postupně, postupem srovnatelným se stejně pomalým a nepravidelným rozvojem vědy a *philosophie perennis*, probíhala koncepcionalizace zkušenosti. Tento pohyb je hůře postižitelný než vývoj vědy či filozofie; nelze jej převést do teorémů, tezí či teorií, jež by bylo možné formulovat, stavět do protikladu a diskutovat o nich. Abychom si jej uvědomili, bylo by třeba porovnat jednu stránku z Webera či Pirennia se stránkou zápisů kronikáře z doby okolo roku tisíc. Tento pokrok, tak málo diskurzivní jako nějaké učení, je nicméně důvodem existence historicko-filologických disciplín a ospravedlněním jejich autonomie; je součástí odkrývání komplikovanosti světa. Dalo by se mluvit o stále jasnějším uvědomění, které o sobě lidstvo postupně získává, kdyby nešlo o mnohem méně, o stále přesnější poznávání dějin historiky a jejich čtenáři. Jedině tento pokrok je záminkou, vzhledem k níž lze mluvit o řeké naivitě či o dětství světa; ve vědě a ve filozofii se dospělost ne-poměřuje rozsahem *corpusu* dosažených poznatků, ale aktem założení; nejdé při nich také o odkrývání složitosti světa: Řekové byli geniální děti, kterým tato zkušenosť složitosti světa chyběla; naopak, vynalezli Eukleidovy *Základy geometrie...* Nepřiznával Michelet modernímu historikovi jako nástroj jeho nadřazenosti „moderní osobnost, tak mocnou a povznášející“? Žádný moderní historik by na půdě řeckého historika nedokázal jít hlouběji než Thukydides, protože prožívaná skutečnost nemá žádnou hloubku. Ale Thukydides by se mohl poučit četbou toho, co o jeho vlastní civilizaci a náboženství napsali Burckhardt a Nilsson; kdyby se o nich sám pokusil mluvit, jeho věty by byly mnohem chudší než naše. Také dějiny historiografie, které by chtěly dosáhnout skutečného jádra svého předmětu, by se musely méně soustředit na snadné studium idejí každého historika a následně inventarizaci jeho palety; nestací říci, že líčení nějakého historika je stručné nebo že další se vůbec nezabýval sociálními aspekty dané doby. I soupisy zasloužilých mohou podléhat změnám: starý abbé Fleu-

ry s jeho *Mray Židů a prvních křesťanů* se tak může jevit pří- nejmenším stejně přínosný jako Voltaire; byli bychom překvapeni bohatstvím Marka Blocha a chudobou Micheletovou. Velice často by se stávalo, že by se tyto dějiny historiografie neodehrávaly u historiků, nýbrž u romanopisců, cestovatelů či sociologů.

## ROZDÍLY V OBTÍŽNOSTI VNÍMÁNÍ

Důvodem tohoto staletého zdokonalování vidění je jedinečný rys, který suverénně modeloval fyziognomii historického žánru: vnímat různé druhy událostí není vždy stejně snadné a je mnohem snazší sledovat v historii bitvy a smlouvy, události v běžném slova smyslu, než mentality nebo ekonomické cykly: ideál „nevádostní historie“, „průkopnické historie“ je určen k tomu, aby historikům poskytl pocit obtížnosti a jejich úsilí dodal smysl. V politice snadno rozlišujeme války, revoluce a změny vlád, v náboženství teologie, bohy, koncily a konflikty mezi církví a státem, v ekonomice ekonomické instituce a v zemědělství příslušenství nedostatek pracovní síly; společnost znamená právní stav, každodenní život nebo život salonů, literatura je galerie velkých spisovatelů, dějiny vědy jsou historií velkých objevů. Tento výčet, z něhož by reprezentant školy Annales omdlel hrůzou, představuje spontánní pohled na historii. Pokrok historie spočíval ve vzepření se tomuto pohledu, a proto jsou významné ty knihy, které konceptualizovaly nové kategorie, počínaje dějinami půdy až po historii mentalit. Napříště je tedy možné posuzovat příručku dějin ukazuje, jakými pojmy autor disponuje.

Rozdílná obtížnost ve vnímání událostí spočívá, pokud době počítám, přínejmenším v sedmi věcech. Událost je difference, neboť historie se píše na základě pramenů, jejichž redaktoři považovali svoji vlastní společnost za natolik samozřejmou, že ji netematovali. Dále, hodnoty se nenacházejí v tom, co lidé říkají, nýbrž v tom, co činí, a oficiální dokumenty bývají nejčastěji zavádějící;

mentality nejsou mentální záležitostí. Zatřetí, pojmy jsou neustále zdrojem nepochopení, protože věci banalizují a nelze je bez obezřetnosti přenášet z jedné doby do druhé. Začtvrté, historik má tendenci zastavit vysvětlování příčin u prvního svobodného rozhodnutí, u první materiální příčiny či u první nahodilosti. Quinto, realita klade určitý odpor inovacím; ať už šlo o politickou záležitost nebo o básnickou skladbu, dílo vždy rychle zapadlo do vyjetých kolejí tradice, která se zdá natolik přirozená, že si ji nikdo neuvědomuje. Sexto, historické vysvětlení je nekonečnou regesí; když vykročíme z dosahu tradice, z rutiny, z nehybnosti, je těžké říct, zda jde o realitu či o zdání, jehož pravda se skrývá hlouběji ve stínu neudálostního pole. A konečně, historické fakty jsou často sociální, kolektivní, statistické povahy: demografie, ekonomie, zvyky; vnímáme je pouze na konci sloupce údajů; pokud tam nejsou, nevidíme je vůbec, nebo se při jejich výkladu dopustíme těch nejpodivnějších omyleů.

Jak vidno, charakter tohoto seznamu je tak rozmanitý, že si jej každý může doplnit podle vlastní chuti. Tato směs nám dostačuje k tomu, abychom si uvědomili, že různá obtížnost při pozorování událostí je jedinečným rysem poznávání, nikoli bytí; neexistuje nějaké podloží historie, které by ke svému odkrytí vyžadovalo vykopávky. Můžeme říct přesněji, že nás stručný seznam je jakoby rubem přediva vycházejícího z práce historické kritiky, která by dle našeho mínění měla být skutečným námětem studie o historickém poznání (zbytek, který je tématem této knihy, je pouze vyučňující špičkou ledovce). Náš seznam ovšem může přinést přínejmenším heuristický užitek. Historie potřebuje nějakou heuristiku, protože přehlíží svou nevědomost: historik musí začínat tím, že se naučí vidět, co má před očima, v dokumentech. Historikova nevědomost se sama neusvědčuje a naivní vidění událostí se sobě samému zdá být stejně úplné a vyčerpávající jako ten nepronikavější pohled. Ve skutečnosti si historické myšlení tam, kde nerozeznává originalitu věcí, vymýší anachronickou banalitu, věčného člověka. Když u Rabelaise čteme posměšky na adresu mnichů a posuzujeme jeho století očima století našeho, předpokládáme tak jako Abel Lefranc a Michelet, že Rabelais byl volnomyšlenkář, a až Gilson nás musí poučit, že „pravidlo o tom, co bylo tehdy

dovoleno a o čem se už nehodilo žertovat, dokonce šlo-li o náboženství, nám uniká, a toto pravidlo nemůže být stanoveno podle dojmů, které má nějaký profesor v roce 1924 při čtení Rabelaisova textu".<sup>3</sup> Historie má tu vlastnost, že se nás snaží zmást; neustále nás konfrontuje s podivnostmi, a naši nejpřirozenější reakci neneje, že je nevidíme; nejenže si nepřipouštíme, že k nim nemáme ten správný klíč, ale dokonce ani neregistrujeme, že existuje nějaký zámek, který je třeba odemknout.<sup>4</sup> Dovolte mi tu citovat jeden osobní příklad. Vždy jsem pocítoval, pokud jsem o tom kdy uvažoval, určitý odpór k tomu seznámit se s nejbližšími sousedy například; zdravil jsem je distingovanou úklonou, když jsme se potkali ve výtahu, a do konverzace s nimi jsem se nepouštěl; dokonce jsem jednou prohlásil, tónem, který se mi k překvapení mne samého zdál značně uspokojivý, že neznám ani jejich jméno; v průběhu pěti let jsem vystrídal čtyři byty a vždy tomu bylo tak. Mámskvelého kolegu, epigrafika, jako jsem já, s nímž bych se s potěšením setkával častěji, jenomže jsem bohužel nevěděl, že bydlíme na stejném patře jen kousek od sebe. Mé *gnothi seauton* v této věci by skončilo zde, kdybych se nedávno u nějakého sociologa nedotčel, že jedním ze znaků, které dovolují nejspolehlivěji odlišit střední třídu od lidových vrstev, je tento: v rámci lidových vrstev, se sousedé znají a navzájem si pomáhají, zatímco střední třída se brání tomu, aby o jejich stycích rozhodovaly pouhé prostorové okolnosti. Sotva jsem si to přečetl, pevně jsem si umínil, že tím objasním volební poutače z Pompejí, kde plebáni doporučovali tímto způsobem kandidaturu nějakého notábla: „Jmenujte Tohoto a-toho městským úředníkem, jeho sousedé to požadují“; ovšem tvrzení sociologů, které platí pro naše století, nemusí platit pro jiné epochy. Pompeje se méně podobají dnešnímu městu než městu středověkému s jeho pouličními společenstvy, nebo předměstí Saint-Germain z dávných dob, kdy vévoda de Guermantes udržoval dobré sousedské vztahy s vestařem Jupienem.

### HISTORICKÁ TOPIKA

Staleté obohacování historického myšlení se odehrává prostřednictvím boje proti naší přirozené tendenci banalizovat minulost. Vychází najevo růstem počtu pojmu, jimiž historik disponuje, a v důsledku toho prodlužováním seznamu otázek, které bude moct položit svým dokumentům. Můžeme si tento ideální dotazník představit na příkladu seznamu *loci communes* či *topoi* a „pravděpodobnosti“, které vypracovala antická rétorika pro potřeby řečníků (je třeba tu říct bez špetky ironie, že rétorika byla velká věc a její praktický význam je jistě pozoruhodný). Díky témtu seznamům řečník v daném případě věděl, které aspekty otázky musí „mít na mysli“. Tyto seznamy žádné potíže neřešily: pouze vypočítávaly všechny představitelné potíže, na které bylo třeba dát si pozor. I dnes někdy sociologové vytvářejí topiky tohoto druhu pod názvem *check-lists*,<sup>5</sup> jiný skvělý seznam takových míst představuje *Příručka etnografie* Marcella Mausse, která ukazuje začátečníkům, pouštějícím se na tento terén, čemu mají věnovat pozornost. Historik nachází v této věci ekvivalent v četbě klasiků – zejména pokud se tito klasikové nezaměřují na „svoji dobu“, protože z důvodu rozmanitosti způsobů dokumentace se topiky odlišných civilizací vzájemně doplňují; čím bude seznam míst delší, tím větší bude šance najít ten správný klíč (nebo alespoň zjistit, že existuje nějaký zámek). Jak říká Marrou: „Cím bude historik inteligentnější, kultivovanější, čím bohatší bude jeho prožitá zkušenosť, otevřenost všem lidským hodnotám, tím více bude schopen znovu objevit minulé věci, tím více bude jeho poznání přiměřené bohatství a pravdě“,<sup>6</sup> neviděli jsme již dříve, že práce historické syntézy spočívá ve vypracování retrodikce a ta že vytváří prostřednictvím seznamu možných či nejpravděpodobnějších hypotéz?

## TOPIKA PŘEDINDUSTRIÁLNÍCH SPOLEČNOSTÍ

Historická *topoi* nejsou užitečná jen pro syntézu; na rovině kritiky dovolují dát si pozor na to, co je na mezerovité povaze každé dokumentace nejrádnější: proměnlivá poloha mezer. Určitá stopa, která je společná několika civilizacím, je ovšem doložena přímo pouze v jedné z nich, a kdybychom se tu drželi pouze dokumentů vlastních této civilizaci, nikdy bychom u ní nedospěli k retrodikci. Předpokládejme, že historik studuje civilizaci, která předcházela průmyslové éře: bude disponovat topikou, která jej dovede ke zjištění, že se musí *a priori* ptát na absenci či přítomnost zvláštností, z nichž můžeme určitý počet vyjmenovat. Často se stává, že demografický stav těchto společností – dětská úmrtnost, průměrná délka života a přítomnost endemických chorob – je něčím, co si již neumíme představit. Řemeslné výrobky byly relativně natolik drahé, že by dnes byly zařazeny téměř mezi luxusní zboží (šaty, nábytek a nádobí figurují v soupisech dědictví a oděvem chudého člověka bylo obnošené oblečení z vetešnictví, stejně tak jako je v naší době populární kupovat ojetá auta).<sup>7</sup> Každodenní „chléb“ není metonymie. Zvoleným povoláním bylo obvykle povolání vlastního otce. Perspektiva pokroku chyběla do té míry, že tehdejší společnosti považovaly svět za dospělý, hotový, dokončený, a sebe samé situovaly do období stáří světa. Ustřední vláda, byť autoritativní, byla prakticky bezmocná; jakmile se vzdálíme z hlavního města, její rozhodnutí rychle zabřehávají do pasivního odporu obyvatelstva (*Theodosiův kodex* není ani tak dílem slabých císařů, kteří vydávají marná nařízení, jako spíš ideologických císařů, kteří své ideály proklamují formou mandátů). Mezní produktivita je méně důležitá než produktivita průměrná.<sup>8</sup> Náboženský, kulturní a vědecký život se často organizuje v sektách, věrných ortodoxii *in verba magistri* (jak v Číně, tak v helénistické filozofii). Velký podíl zdrojů pochází ze zemědělství a těžíšť moci se obvykle nachází u vlastníků půdy. Ekonomický život není věcí rationality, nýbrž autority, pozemkový vlastník se ukazuje především jako šéf, který drží své lidi v práci. Situace, kdy je člověk vyloučen z veřejného života nebo žije na okraji společnosti, mimořádně favorizuje jeho vstup do ekono-

mických struktur (imigranti, kacíři, cizinci, Židé, řečtí a římstí propuštěnci). Naopak jiná *topoi* jsou méně častá, než bychom si pomysleli. Nemůžeme například určit rozsah populace (vedle lidnatých mravenišť je tu římská Itálie, která měla okolo sedmi milionů obyvatel); nemůžeme určit ani existenci a význam měst, ani intenzitu obchodu mezi regiony (velmi vysokou v moderní Číně a nepochybně i v Římské říši).<sup>9</sup> Také životní úroveň mohla být vysoká (je možné, že v římské Africe a Asii se blížila naší životní úrovni v 18. století), dokonce i v případě absence institucí, které se považují za nezbytné pro rozvinutou ekonomiku, jako jsou papírové peníze či alespoň směnky. Nebylo ani vyloučeno, že obyvatelstvo bylo do značné míry gramotné (Japonsko před dynastií Meidži). Tyto společnosti nejsou osudově nehybné a sociální mobilita tu může mít nečekaný význam a nabývat překvapivých forem: může probíhat prostřednictvím obchodu s otroky (Řím, Turecká říše); fatalismus a *laudatio temporis acti* se mohou pojít s přesvědčením, že každý jedinec má možnost zlepšit své postavení díky svému podnikavému duchu; „trvalá chudoba“ těchto společností znamená, že se nikdo nestydí za své postavení, ale ani se je nikdo nesnaží zlepšit. Politický život zde může být stejně rušný jako v lépe prosperujících společnostech, konflikty však nejsou vždy jen bojem mezi ekonomicky diferencovanými třídami; častěji jde o čisté soupeření o moc mezi podobnými skupinami (dvě armády, dva aristokratické klany, dvě provincie). Rozruch tu může nabývat nečekaných forem, apokalypsy a falešná proroctví zaujmají místo traktátů a sloganů; často se stává, že vůdci z přesvědčení (Pugačov) či obyčejní dobrodruzi vzbouří masy tím, že se prohlásí za imperátora nebo jeho syna, který byl považován za mrtvého: jde o typ „Lžidimitrije“, které najdeme v Římě jako falešného Nera, v Rusku i v Číně a který by si zasloužil studii ze srovnávací historie.<sup>10</sup>

Vypracování topik tohoto druhu není obyčejné školní cvičení; nejde o to *topoi* shromáždit, ale vyhledat, což předpokládá analytickou a reflektující práci; jde o projevy neudálostní historie. Význačné rysy nějaké doby, které bijí do očí, které jsou dostatečně důležité na to, aby si zasloužily být zaznamenány jako *topoi* pro všechny možné heuristické cíle, jsou totiž normálně tím, čeho si všimáme nejméně. Z toho, jak je obtížné vidět to nejdůležitější, vyplývá hlavní důsledek: většina historických knih má jako svou nejnižší úroveň rovinu událostí, pod kterou ani nenahlédne, aby dále pokračovala ve vysvětlení, a nechává toto vysvětlení ponořené v neudálostním poli. Existence této nejnižší úrovně charakterizuje to, co naše škola *Annales* nazývá sarkasticky historie „smluv a bitev“ neboli „dějiny událostí“, tedy historie, která je spíš kronikou než analýzou struktur. Současný vývoj historického studia ve všech západních zemích je veden úsilím překonat tuto událostní historii vstří historii takzvaně strukturální.

Tento vývoj je možno schematicovat takto: událostní historie si bude klást otázku: „Kdo byli oblíbenci Ludvíka XIII.?“ Strukturální historie bude nejprve uvažovat na otázkami: „Co je to oblíbenec? Jak analyzovat tento politický typ z monarchií Starého režimu a proč existovalo něco takového jako oblíbenci?“ Začne vytvářet „sociologii“ oblíbence; stanoví si jako princip, že nic není samozřejmé, neboť nic není věčné, a následně se bude snažit ozřejmit předpoklady všeho, co píše. Než zaznamená na papíře slovo oblíbenec, aby vyprávěla o oblíbencích Ludvíka XIII. a o tom, že jediným oblíbencem, k němuž se hlásil Ludvík XIV., byl maršál de Villeroi, uvědomí si, že používá pojem, který neanalyzovala, a je třeba o něm mnohé povědět. Podle strukturální historie není role oblíbence vysvětlením příběhu pana de Villeroi, nýbrž právě tím, co je třeba vysvětlit. Díky tajné úmluvě mezi vladařem a soukromou osobou, mezi nezbytností vládnout a osobními pocity, díky monarchovu zvnitřnímu jeho veřejné role, díky konfliktům, které každá organizace vyvolává v duši každého svého člena, díky vytváření individuality panovníka na scéně dvoře způsoboval královský úděl u králů vznik zcela zvláštní psycho-

logie, kterou není snadné „znovu oživit“. Učinil král z dvořana svého oblíbence proto, že se do něj zbláznil? Nebo jej povinnosti vládnutí zavazovaly k tomu, aby si opatřil důvěrníka („oblíbenci jsou nejlepším lékem na ambice velmožů“, napsal Bacon)? Nutily jej tedy tyto povinnosti pociťovat k oblíbencům náklonnost, aby tím ospravedlnil veřejnou roli, kterou po jeho boku plnili jedinci nemající k tomu žádné veřejné oprávnění?

Co vede k tomu, že historiografie, poddá-li se svému přirozenému sklonu, se běžně zastaví na oné rovině „smluv a bitev“ nebo „jmen oblíbenců Ludvíka XIII.?“ Je to vidění historie očima současníků, kteří ji prožívali. Vidění, které na historika přechází prostřednictvím pramenů; událostní historie je vychladlá politická aktualita. V 17. století kazatelé a moralisté hodně mluvili o oblíbencích, o jejich prohřešcích a o jejich katastrofách, ale nepopisovali systém, protože v něm byli všichni ponořeni. Podle aktuálních souvislostí odhalovali pamětníci jména po sobě jdoucích oblíbenců, Concini, Luynes, Villeroi, a historici pokračovali v tomtéž. A naopak, jelikož rozdělení pozemkového vlastnictví či demografické přesuny nebyly nikdy součástí politické aktuality, historikům trvalo dost dlouho, než jim došlo, že by se tím měli zabývat. Stačí se jen podívat, jak my dnes píšeme současné dějiny. Existuje kniha, nazvaná *Demokracie a totalitarismus*, která popisuje politické režimy průmyslových společností dvacátého století: ale její autor je sociolog a říká se, že jeho kniha je sociologickou studií. Co potom zbývá na historiky 20. století? Vyslovovat slova průmyslová demokracie nebo pluralitní demokracie – bylo by chybou je nepoužít –, ale vyvarovat se toho, aby říkali, čím tyto věci, které bychom mohli považovat za evidentní, jsou. Vyprávějí naopak příběhy, které se těmto substancím přihodily: tu pád ministra, tam převrat v ústředním výboru.

Událostní historie se tedy věnuje druhům esencí – konfliktu mezi císařem a senátem,<sup>11</sup> politické nestabilitě ve 3. století, monarchii za starého režimu – a vede kroniku jejich inkarnací. Vypráví, konzulát po konzulátu, o sebevraždách senátorů a o jejich odsouzení, aniž bychom přitom dospěli k myšlence alespoň trochu si vyjasnit příčiny a pravidla tohoto záhadného konfliktu uvnitř vládnoucí třídy; ustaví přísnou chronologii vojenských

a senátorských státních převratů ve 3. století, ovšem bez toho, aby analyzovala tuto nestabilitu tak, jako se analyzuje nestabilita republikánského režimu ve Francii nebo jistých jihoamerických režimů. Opakuje jen to, co řekl již Eusebius o starověkých dějinách církve, ale nepoloží si zásadní otázku: když populace deseti milionů obyvatel masově konverteje k jinému náboženství, jaké důvody jí k tomu asi vedou? Je to problém sociologie konverze, o němž si museli udělat určitou představu misionáři od 16. století; je tedy pochopitelné, že historik začíná vypracováním topiky (nebo sociologie či komparativní historie, jak chcete) masové konverze, protože na jejím základě si dokáže představit retrodikci starověké historie křesťanství.

### BOJ PROTI OPTICE PRAMENŮ

Už vidíme, co sjednocuje rozličné aspekty neudálostní historie: je to boj proti optice, kterou nám vnucují prameny. Škola Annales přišla na jedné straně se studiem z kvantitativní historie (ekonomie a demografie), na straně druhé se studiem z historie mentálit, hodnot a historické sociologie. Co mohou mít společného na první pohled tak různorodé práce? Co spojuje křivku cenového vývoje v Basse-Provence v 15. století se studiem o vnímání času v téže době? Z čeho pramení jednota této školy? Nehledejme ji ve struktuře historického dění (taková struktura neexistuje), ve faktu, že tato škola se zabývá výzkumem časových rytmů dlouhého trvání: rozlišování různých temporalit v historii je pouhá metafora. Jednota této rozmanitých výzkumů vychází z konfigurace dokumentů; cenová křivka a vnímání času u lidí 15. století mají společné to, že lidé 15. století si ani jedno, ani druhé neuvědomovali a že historikové, kteří se spokojili s viděním 15. století očima těchto lidí, si to rovněž uvědomit nemohou. Konstatujeme znovu: skutečné problémy historické epistemologie jsou problémy kritiky a centrem veškeré reflexe o historickém poznání musí být toto: „historické poznání je to, co z něj udělají prameny“. Příliš

často se stává, že se samotnému bytí událostí připisuje jistá zvláštnost (například rozlišením několika temporalit), která fakticky náleží poznání, jehož existenci umožňují prameny.

Až se historie konečně vyprostí z optiky pramenů, až u ní stárost o to vysvětlit vše, o čem mluví („co to tedy je ten oblíbenec?“), dospěje do stavu reflexe, budou historické příručky zcela odlišné od toho, jaké jsou dnes: budou dlouze popisovat „struktury“ té či oné monarchie starého režimu, vykládat, co to byl oblibenec, proč a jak se vedla válka, a velmi rychle přejdou detaily o válkách Ludvíka XIV. a o pádu oblíbenců mladého Ludvíka XIII. Neboť je-li historie bojem za pravdu, je neméně i bojem proti naší tendenci domnívat se, že vše je samozřejmé. Místem tohoto boje je topika; repertoáry míst se po generace historiků obohacují a zdokonalují a to je důvod, proč není možné si jen tak usmyslit, že jsem historikem, tak jako není možné si jen tak usmyslit, že jsem řečníkem: musím vědět, které otázky si položit, a také které problémy jsou již překonané; politická, sociální nebo náboženská historie se již nepíše podle respektovaných realistických či předem stanovených mínění, která o těchto věcech máme soukromně. Existuje staré haraburdí, které je třeba vyhodit na smetiště, jako například psychologie národů a vzývání národního ducha; je tu však především celá řada myšlenek, které je třeba si osvojit; psát historii antické civilizace nelze pouze s pomocí humanistické kultury. I když historie nemá metodu (a proto je možné si jen tak usmyslit, že budu historikem), má topiku (a právě proto je lepší nesnažit se být historikem jen na základě toho, že si to usmyslím). Nebezpečí historie spočívá v tom, že se zdá snadná, a není. Nikdo si nedovolí jen tak si usmyslit, že je fyzikem, protože každý ví, že k tomu je třeba matematické vzdělání; máme-li být méně atraktivní, musíme říct, že nezbytnost historické zkušenosti není pro historika o nic menší. Pouze v případě jeho nedostatečnosti v této oblasti jsou důsledky poněkud záladnější: netvoří se podle zákona všechno nebo nic. Historická kniha bude mít drobné vady (nevědomě anachronické pojmy, nepodložené trsy abstrakcí, neanalyzované zbytky událostí), ale především jí bude mnohé chybět: bude méně hřešit tím, co tvrdí, než tím, na co ji ani nenapadlo se ptát. Neboť obtížnost historie nespočívá ani tak

v tom nacházet odpovědi, jako spis vyhledat otázky; fyzik je na tom jako Oidipus: Sfinga se ptá a on musí správně odpovědět; historik je na tom jako Percival: Grál je tu, před ním, před jeho očima, ale nebude jeho, dokud jej nenapadne položit otázku.

## HISTORIE JAKO RECENZE SKUTEČNÉHO

Aby mohl dát historik odpověď na svou otázku, je nutné, aby existovaly dokumenty, ale tato podmínka není dosažitelná; je možné dlouho vyprávět o 14. červenci, 20. červnu a o 10. srpnu bez toho, aby se dospělo k závěru a řeklo se, že to nebylo samo sebou, že Revoluce nabyla formu „dní“, že k tomu musely být nějaké důvody. Má-li nás čtenář tendenci domnívat se na základě tohoto triviálního příkladu, že rozvíjení topiky je zajišťováno pouhou redakční prací, připomeneme mu, že Herodotos a Thukydides měli k dispozici všechny nezbytné fakty k založení sociální či náboženské historie (včetně heuristického srovnání s barbar-skými národy) a že ji nezaložili. Chyběly jim snad „intelektuální nástroje“? Ale vždyť nic jiného tu neříkáme.

Ideálem konceptualizačního úsilí je poskytnout běžnému čtenáři diskurzivně veškeré údaje, které mu umožní rekonstruovat totalitu události včetně jejího „naladění“, „atmosféry“. Neboť původně fakt, který vznikl v civilizaci, jež je té naší cizí, pro nás zahrnuje dvě části: jedna se čte doslovně v dokumentech a v našich příručkách, druhá je *aura*, kterou nasaje specialista při kontaktu s prameny, ale kterou neumí převést do slov (také se říká, že dokumenty jsou nevyčerpateLNé). Blízký vztah, který si vytvořil s touto *aurou*, nicméně odlišuje specialistu od dilektanta a umožňuje mu okřiknout anachronismus, nepochopení ducha doby, když dilektant, který se odváží sestavovat událost podle toho, co vyčetl na stránkách všech příruček, ji složí nesprávně, protože nenašel ten klíčový díl skládanky.

Je zřejmé, že mezi oběma principy historického poznání, které jsme vyložili ve čtvrté kapitole, existuje vazba: že historické po-

znání má cenu samo o sobě a že vše si zaslouží svou historii; na rozdíl od praktického zájmu, který se drží svých konkrétních cílů, je čistě teoretickému zájmu vlastní realizovat se v duchu poznávání totality bytí. Je to obecný zákon myšlení; s hnutím neudálostní historie se setkáváme stejně tak i v geografii. Ta neustále upíná zájem k čím dál tím většímu počtu kategorií, týkajících se charakteristických rysů krajiny; interval, který odděluje strohost kronikáře z doby okolo roku tisíc a košatost dnešního historika, odděluje stejně římského geografa od geografa dnes. Iónští autoři označovali jménem *historia* historicko-geografické zkoumání, které se věnovalo recenzování světa a tato recenze vyžadovala intelektuální úsilí, neboť praktická orientace vědomí způsobuje, že konceptualizace skutečnosti je zpočátku velice omezená. Úsilí, které se vyjadřovalo v diskurzivních výsledcích, vyústilo v kumulativní efekt a podnítilo další výzkum; tím, že byl pojem postoje vyzdvížen nad pojem zisku, byla připravena myšlenka univerzálního použití, která, zrozena spolu se západním kapitalismem na konci středověku, se ihned stane principem zkoušky pro celou další epochou. Svou nezdůvodněností, svou obtížností, univerzálním charakterem své topiky a svými kumulativními výzkumy je historie poloviční vědou, racionální aktivitou a její skutečný zájem existuje; jak bylo již excelentně řečeno, úsilí rekonstruovat minulost „má za cíl nikoli pitoresknost, ale racionalitu“<sup>12</sup> a tato racionalita „je základem zájmu, který historii připisujeme; reálná, uspořádaná, čitelná minulost se stává zajímavou“<sup>13</sup>. Tato racionalizace se vyjadřuje v konceptualizaci prožívaného světa, prodlužováním topiky.

## POKROK HISTORICKÉHO POZNÁNÍ

Obohacování repertoáru míst je jediný pokrok, jehož může historické poznání dosáhnout; historie nikdy nemůže poskytnout více poučení, než nabízí v daném okamžiku, ale může dále rozmnožovat otázky. Je definitivně narrativní a omezuje se na vyprávění

o tom, co Alkibiades učinil a co se mu přihodilo. Aniž by kdy vyústila ve vědu či typologii, nepřestává tvrdit, že člověk je pro měnlivý materiál, o němž nelze vynášet definitivní soudy; neví o nic lépe než na počátku, jak se člení ekonomie a společnost, a stále není schopná, jako za dob Montesquieu, potvrdit, že je-li dáná událost A, bude rovněž následovat událost B. Při určování hodnoty nějakého historika platí mnohem víc bohatství jeho idejí a jeho vnímání nuancí než jeho koncepce dějin; at už historik vyznává nebo nevyznává zasahování Prozřetelnosti do dějin, lež rozumu, historii jako teofanii, etiologii či hermeneutiku, nezáleží na tom. Židovský či křesťanský Thukydides by mohl zvládnout podivuhodné vyprávění o neútočné teologii, aniž by se změnilo jeho porozumění zápletce; naopak, je zřejmé, že historický zájem většiny filozofií dějin je nanejvýš omezený.<sup>14</sup> S královskou cestou historického vyprávění je to jako s pravdou tragédií: tyto věci není možné nijak změnit. V tom nejdůležitějším nebude událost vyprávěna moderním historikem podle jiného modelu, než jak ji vyprávěl Herodotos či Froissart, či přesněji, jediný rozdíl, který přinesla staletí, ležící mezi těmito autory, nebude lépe hledat v tom, co tito autoři říkají, ale spíš v tom, co měli či neměli v úmyslu říct. Stačí porovnat historii krále Davida v *Knihách Samuelových* a u Renana. Biblické vyprávění a vyprávění, které čteme v *Historii lidu Izraele*, jsou si zcela nepodobná, ale brzy zjistíme, že nejviditelnější rozdíl není v jejich obsahu a je zajímavý spíš pro filologa než pro historika; jsou pro ně charakteristické umění vyprávění, koncepce příběhu, konvence, volba výrazů, bohatství slovníku; jedním slovem, vyplývá z vývoje forem, z těchto módobý, která minula, se stává staromódním šatem, a rozsah řeckého textu či textu z doby Ludvíka XIV., který by mohl být klidně napísán ve 20. století, zřídkakdy přesáhne několik řádek, ačkoli jeho obsah rozhodně není zastaralý. Nechme stranou rozdíly, které jsou v podstatě bezvýznamné, ačkoli jsou tak očividné (podmiňují literární a intelektuální život, kde má moderní šat takový význam), a u kterých mají filologie či dějiny umění ještě daleko k tomu, aby je vůbec dokázaly úplně konceptualizovat. Nechme rovněž stranou filozofie dějin vlastní *Samuelovi* či Renanovi, při-

jímání či odmítání zázraků a teologické vysvětlení historie; nechme stranou i „smysl“, který je možné Davidově historii přisoudit podle toho, zaměříme-li se na židovský nacionálnismus, zmrtvýchvstání atd. Co nám zbývá? To podstatné.

Nebot v konečném důsledku jsou obsahové rozdíly dvojího druhu: historické vidění je zde více či méně pátráním, jisté věci jsou evidentní pro židovského historika, nikoli již pro historika moderního. Dávný historik neměl příliš velké bohatství myšlenek, a když David opustil Hebron a vybral si jako hlavní město Jebus, budoucí Jeruzalém, nenapadne jej vidět v této volbě všechno to, co v ní spatřuje Renan: „Není snadné říci, co přimělo Davida k tomu, aby opustil Hebron, který měl tak jasná a starobylá práva, a vydal se do takového zapadákova, jako by Jebus. Pravděpodobně považoval Hebron za příliš židovský. Šlo mu o to nedráždit přecitlivělost různých kmenů, především Benjaminovců. Potřeboval nové město bez minulosti.“ Později, když už událost byla rozlišena a srovnání do ní vneslo nové světlo, židovský historik si neuvědomoval jednotlivosti, které naopak napadly cizince; napsal jako Renan: „Jistě, velké hlavní město by se v sídle Jebúsejců tísnilo; ovšem příliš velká města neodpovídala ani vкусu, ani názorům těchto národů. Chtěli pevnosti, které bylo snadné bránit.“ Dávný historik jistě nemohl disponoval touto topikou hlavních měst. Když se tedy řekne, že Renan skrze biblické vyprávění objevil skutečnou postavu Davida, nemyslí se tím, že došlo k pokroku v metodách syntézy a že naše výklady králů a národů se staly vědeckými, nýbrž spíš to, že Renan dokázal na jedné straně vysvětlit něco, co pro Izraelity bylo samozřejmé, a že si na druhé straně dokázal položit otázky, na které méně politický duch dávného historika ani nepomyslel. Jako cizí námetu této knihy nechávám stranou zjevně nejkolosalnější rozdíl, jímž je kritika (ve své první a vždy příkladné formě kritiky biblické). Abstrahujieme-li od kritiky, abstrahujieme-li od filozofických či teologických idejí, které z profesionálního hlediska nejsou vůbec důležité, abstrahujieme-li i od filologických a ideologických mód a držíme-li se v mezích historické syntézy, vidíme, že propast mezi *Samuelem* a Renanem je propast, která při vyprávění o téže události odděluje jednak domorodce a cestovatele, jednak člově-

ka z ulice a politického komentátora: je to propastný rozdíl v počtu idejí.

V historické syntéze pokrok neexistuje; věcem více či méně rozumíme, ale jde vždy o stejný způsob, jakým jim rozumíme. Historie, prostý popis bez metody, nemůže nabývat mutaci, jakými se vyznačuje dialektika fyzikálních a humanitních věd; také nelze vyhlašovat, že historie se díky posledním novinkám stala takovou či onakou, že například odhalila v hloubce dějů tempory nebo že uznala zlomy za důležitější než kontinuity, tak jako se vyhlašuje, že fyzika se stala kvantovou nebo že ekonomie přešla v makroekonomii; jediný možný pokrok historie spočívá v rozšíření jejího vidění a zjemňování jejího vnímání originality událostí, a tento druh pokroku, plný mnoha jemností, není vůbec halasný. Vše, co zbyvá mimo toto rozširování pokladu zkušenosti, jsou inkarnace konvencí žánru, chvílkových mód či heuristických příležitostí. Historie se nerozvíjí, nýbrž rozšiřuje; to znamená, že neztrácí znovu terén, který už dříve dobyla. Existoval sice snobismus nebrat ohled na průkopnické oblasti historiografie; newtonská fyzika či marxistická ekonomie jsou překonané, ale způdnešní; historie je v základu erudicí a pro charakterizaci historie 20. století jsou jména jako Martin Nilsson či Louis Robert stejně důležitá jako jména Max Weber a škola Annales.

## V ČEM JE HISTORIE UMĚLECKÉ DÍLO

Možná, že historická syntéza není nicím jiným než tímto pozitivismem? Je to přesně tak a ty nejslavnější knihy nic víc neobsahují. Snadno se zapomíná, jak extrémně omezené místo zaujmají v historických knihách obecné ideje; na co se omezují v Blochově *Feudální společnosti*? Na konstatování, že půda byla jediným zdrojem bohatství a několik stránek, které spíš ilustrují, než analyzují jenou slabost centrální moci. Bezpochyby tam není řečeno nic

víc. Krásá *Feudální společnosti* pramení z toho, co tato kniha ukazuje: společnost s jejími lidskými typy, s jejími zvyky a omezeními v jejich na nic nepřevoditelné a zcela každodenní originalitě zároveň; povaha tohoto obrazu, který neoslňuje žádnou abstrakcí (jen málo knih je méně abstraktních), nás mate: jelikož Bloch učinil vše srozumitelným, zdá se nám, že vysvětuje silněji než ostatní. Stejné povahy je i Symova *Římská revoluce* nebo obraz helénisticko-římské civilizace předložený Louisem Robertem, u něhož jsou Ciceronovi současníci, Augustus či Hadrián, viděni s takovým realismem, s jakým vidí pozorovatel své sousedy, které konečně dobře poznal; postavy tu sice nejsou vystrojeny do dobových kostýmů, jejich šaty ale nejsou o nic méně pomačkány a ušpiněny každodenním životem. Minulost tak není ani více, ani méně záhadná než okamžik, ve kterém žijeme.

V tom spočívá zajímavost historické knihy; nejsou to teorie, ideje ani koncepty historie, ty jsou zabaleny, aby byly odeslány filozofům; záleží spíš v tom, co dodává knize její literární hodnotu. Neboť historie je umění jako rytina či fotografie. Tvrdit, že historie není vědou, nýbrž uměním (méně významným uměním), neznamená vyzývavě obětovat obecně známou pravdu nebo vzdát se něčeho pro něco významnějšího: bylo by tomu tak v případě, kdybychom tvrdili, že historie je uměleckým dílem *navzdory* svému úsilí o objektivitu, uměním, které by bylo pouhou ozdobou či nepotlačitelným okrajem. Pravda je trochu jiná: historie je uměleckým dílem *díky* svému úsilí o objektivitu, stejně jako je, do jisté míry, za předpokladu určitého talentu u autora, uměleckým dílem vynikající kresba kreslíře historických monumentů, který dokument nabízí k pozorování a nebanalizuje jej. Historie není jedním z těch umění poznávat, kterému stačí, aby chom citovali Gilsona, pochopit metodu, aby ji dokázalo aplikovat; je to produktivní umění, u něhož nestačí znát metody; je třeba mít také talent.

Historie je uměleckým dílem, protože byt je zcela objektivní, nemá metodu a není vědecká. Vždyť když se pokoušíme upřesnit, v čem je hodnota nějaké historické knihy, ukáže se, že užíváme termíny, které se pronášejí o uměleckých dílech. Protože Historie jako taková neexistuje, neboť existuje jen „historie něčeho“ a protože událostním atomem je zápletka, bude hodnota historické kni-

hy záviset především na rozvržení této zápletky, na jednotě akce, kterou přináší, na smělosti, s jakou dokážeme tuto jednotku vyprístit z tradičnějších rozvržení, zkrátka na její originalitě. Protože historie není vědeckým vysvětlení, ale porozuměním konkrétnímu a protože konkrétní je jednotlivé a bez hloubky, srozumitelná zápletka bude zápletka koherentní, bez přerušení souvislosti či nějakého *deux ex machina*. Protože konkrétní existuje jako dění a protože pojmy jsou vždy příliš zatuhlé, termíny a kategorie historika je vždy originální, bude nutné být bohatý na myšlenky, aby bylo možné všechnu jeho originalitu vnímat, a bude třeba umět rozmnожovat otázky. Protože pole událostí je obklopeno zónou stínu, kterou nedokážeme pochopit, je třeba jisté důmyslnosti, abychom vysvětlili neudálostní pole a dokázali vnímat to, co je jinak samozřejmé. A konečně, historie, tak jako divadlo a jako román, ukazuje lidi při jednání a je třeba určitý psychologický cit, aby dokázali zůstat živoucí; neboť mezi poznáním lidského srdce a krásou literatury existuje, z důvodu ostatně dosti záhadných, jisté pouto. Originalita, soudržnost, smělost, bohatství, jemnost a psychologie jsou kvality nutné k tomu, aby bylo možno vyslovit objektivně „to, co se skutečně stalo“, jak pravil Ranke. Na základě toho se můžeme bavit tím, že označíme nějakou historickou knihu za nejhorskí – navrhují Spenglera – a nejlepší – například Blochova *Feudální společnost*. Blochovo dílo neznamená závěrečný moment poznání ani pokrok v metodě, neboť tento moment ani pokrok neexistují. Jeho přínos spočívá ve výše vyjmenovaných kvalitách, to znamená v jeho vybroušenosti, kterou by čtenář, hledající v historii něco jiného, než co mu může poskytnout, přešel zcela bez povšimnutí a která se při porovnávání jeho objektivity a přirozenosti, a tím i kvalit historika, plně projevuje pouze v literární analýze.

#### OPOMENUTÁ HODNOTA: ERUDICE

Obraz historiografie, který jsme tu právě představili, by však trpěl nesprávnými proporcemi, kdybychom nedodali pář slov o jiné orientaci historického poznání, která je zcela odlišná od narrativní historie a kde se to, co je od historie zcela neodmyslitelné, projevuje v čistém stavu: jde o komentář k textu či k dokumentu, zkrátka o erudici. V erudici se historie redukuje na kritiku: úsilí o konceptualizaci a syntézu pomocí retrodikce se tu objevuje jen nepřímo či implicitně a práce erudovaného učence jako by se omezovala na uvedení dokumentů do stavu, kdy poskytuje čtenáři k vidění vše, co obsahuje, a čtenář to v nich může vnímat: učenec minulost nevypráví ani nekomentuje, on ji ukazuje. Ve skutečnosti ji vybírá a organizuje a jeho práce se vyznačuje falešnou neosobností dokumentární fotomontáže. Erudice je varietou historiografie, o které se příliš málo přemýšlí; dvě století historicistických spekulací svázala příliš těsně slovo historie se slovy věda či filozofie, zatímco přirozené pouto historie, dokumentárního poznávání konkrétního, směřuje k opačnému pólu, k pólu erudice. K čemuž je třeba dodat, že četba erudované knihy vyžaduje ne-li více úsilí, tedy alespoň úsilí méně konvenčně literární než četba narrativní historie; tato konvence ostatně podléhá změně, přičemž je posuzován úspěch, který mají v daný okamžik soubory dokumentární historie.

Dokument má dvojí povahu; na jedné straně spadá svou formou do určité řady, série: notářský spis patří do série notářských spisů, budova do řady budov, přísloví do série přísloví; na druhé straně je jako každá událost průsečíkem nekonečného počtu událostí a je schopna poskytnout odpovědi na nekonečné množství otázek. Erudice se zaobírá pouze prvním aspektem: ustavuje smysl dokumentu v sérii s ohledem na zbývající část série; ponechává na uživateli, aby položil všechny otázky, které se mu zachce položit. Jejím úkolem je pouze určit, které otázky *nebude* smět položit: nezkoumá falzifikát jako autentický spis, ani přísloví jako pravdu stanovenou výzkumem; erudice se tedy spokojuje s tím, že upřesňuje optiku dokumentů: načež může každý v dokumentech sledovat a vnímat minulost v tak bohatém vidění, jakého je osob-

ně schopen. Stejně tak je tomu i v axiologické historii, kde má erudice za ekvivalent komentované edice literárních textů, královský to žánr, který je pěstován zejména v jedné zemi, v Anglii, kde dobré vědí, co je to poezie; komentovaná edice *Květu zla či Jen oni* zbyvají by se spokojila s vysvětlení, co tím chtěl básník říci a co řekl: ponechávala by na čtenáři trojnásobnou starost, jednak vychutnávat v textu všechny krásy, které by v něm byly schopen počít, dále tvořit případně nějaké věty, popisující tyto krásy, a do konce ještě odkrývat, komu chce vysvětlovat, že je banální a příliš obecná myšlenka věřit, že se poezie dá vysvětlovat atd. Erudici zkrátka oprávněně zakládá to, že ani historie, ani poezie se nedokrývají v bezprostřední intuici, ale jsou zakoušeny prostřednictvím dokumentů či textů, jejichž vrstva má určitou sílu a fyzický kontakt s nimi je mimo jiné zdrojem potěšení či zájmu. Je možné se dokonce domnívat, že právě pocit dotyku s touto vrstvou je nejjistějším znakem autentického smyslu toho, co je skutečně historie či poezie.

Za těchto podmínek je pochopitelné, že erudice bude stárnout mnohem pomaleji než narrativní historie či literární kritika; řekneme, že stárne přirozeně, kvůli narůstání *korpusu* dokumentů, nikoli v důsledku změn módy či nastolením nových otázek. Například v klasické filologii díla, která přezívají více než jedno či dvě staletí, jsou výhradně komentáře: komentáře učenců 17. století o latinských básničích, Godefroyovy komentáře ke *Codexu Theodosianu*, nemluvě o komentářích k Aristotelovi od Alexandra z Afrodisiady a scholastiků. Nad nějakým textem či dokumentem možná napadnou budoucí pokolení tisíce otázek, které nás nenapadly (neudálostní pole není nic jiného než prostor budoucích nápadů), ale erudice tímto prodlužováním dotazníku neutrpí, neboť její úkol se omezuje na to ukázat nám, na základě čeho něco nevíme. Neboť ať už je stav rozvoje vědění jakýkoli, vždy můžeme vidět, kde začíná naše nevědění, zastavit se na hranici neznámého, a protože nedokážeme říct, které budoucí výzkumy se skrývají za vírou v Jupitera, přinejmenším nemusíme psát, že Jupiter existuje. Poprvé řečeno, tím nejpřekvapivějším rysem Thukydidova vyprávění je, že v něm něco chybí – bohové jeho doby.

Vedle erudice a komentáře se narrativní historie a historická syntéza zdají často fádní. Vezměme si tisíce stran *Codexu Theodosianu*, jež pro nás představují základní pramen, který se nám zachoval pro dějiny Pozdního císařství. Jejich smysl je nejasný, protože nevíme, k jakým okolnostem se všechny tyto zákony vztahují, a ztrácíme se v zákrutech diplomatické rétoriky. Godefroyův komentář se spokojuje s vyrovnaním těchto dvou obtíží a s vysvětlováním textů pomocí jiných textů; okamžitě se zdvihá opora k závěrečnému dramatu Starověku. Je nutné toto představení parafrázovat jinými slovy, vykládat to, co může každý vidět? Jistě nechápeme vše, co na scéně pozorujeme, ale důležité je to vidět, a chce-li nám někdo odkrýt, že to, co vidíme dělat císaře či konzula, se nazývá charizma nebo *conspicuous consumption*, může se nám tato glosa zdát poněkud zbytečná. Možná, že jednoho dne historický žánr vymře, že narrativní historie vyjde z módy nebo že bude pohřbena v antikvariátech v policích s kuriozitami, kde je již ostatně pohřbena přírodní historie se svými bestiáři a lapidárii. Předpokládejme, že humanitní vědy prodělají takový rozvoj jako fyzikální vědy v posledních třech staletích; nemohly by historii nahradit, protože vysvětlení nemůže dostihnout vyprávění (jak uvidíme v následující kapitole), ale mohly by z ní odstranit všechn její půvab; předpokládejme dále, že by se historiografie, pokud by se jí podařilo uniknout časoprostorové singularitě, vyvinula v „obecné dějiny“, které by k naší narrativní historii byly ve stejném vztahu, jako je obecná geografie ke geografii regionální (jak uvidíme v kapitole, která přijde po té následující): v jednom i druhém případě by šlo jen o nahrazení nepotlačitelného okraje staromódní historiografie, neboť by i nadále bylo nutné pokračovat v odkrývání, ustavování a zpřesňování znalosti faktů, v použití spekulativních duchů, kteří je zkoumají; to znamená, že historický žánr by se tím redukoval na své podstatné a nezničitelné jádro, jímž je erudice.

Sní se tedy o jisté metahistorii, kde by bylo vyprávění nahrazeno horou dokumentů vybraných s takovým citem, jaký měl Shakespeare, když vybíral slova, jež kladl do úst hrdinům ve svých historických dramatech. Kdyby byl tento projekt doveden do konce, historie by se stala rekonstitucí a přestala by být diskurziv-

ní. To jasně ukazuje, jaká je její podstata: historie vypráví o událostech, opakuje je; neodhaluje o těchto událostech nic nového. Opakuje to, co se stalo, proto stojí v opozici vůči vědě, která odhaluje to, co se skrývá za tím, co se stalo. Historie říká to, co je pravda, a věda vyslovuje to, co je skryté.

## HISTORIE JAKO UMĚNÍ KRESBY

Co je tedy ideálem historie? Je to konceptualizace prožívánového? Je to erudice, interpretace dokumentů? Je ideálem *Komentář ke Codexu Theodosianu* nebo *Feudální společnost*? Je velkým stoletím historie romantické 19. století nebo erudované 18. století? To je spíš otázka vývoje vkusu než nějaký zásadní problém; at už je historiografický ideál, který si dané století zvolilo, jakýkoli, pravdu zůstává, že nepopiratelným jádrem historie je erudice, protože stačí k tomu, aby zachovala vzpomínky a byla archivářem lidského rodu. Pravdou nicméně rovněž zůstává, že toto jádro není totéž co konceptualizace, a právě ta není žádným marným cílem ani vedlejším produktem skutečně vědecké historie.

Není důležité vědět, zda historie jako velký žánr, vyprávění, má přetrvat nebo zda bude charakterizovat pouze jeden okamžik duchovního vývoje jako epopej: velké literární či umělecké žánry měly jen okamžik života, což ovšem neznamená, že by proto upadly v zapomnění. Jestliže byla narrativní historie určena k tomu, aby jednoho dne vyšla z módy, zanechala na sebe tak výraznou vzpomínu, jako například velký umělecký okamžik, jímž byl florentinský ideál „kresby“, toto dokonale vypracované vnímání viditelného světa prostřednictvím zkušenosti oka, kde perspektiva a anatomie zaujímají místo topiky. Florentáni oceňovali anatomii z jednoho prostého důvodu – protože byla věděním, protože byla učením a protože se k tomu vypracovala zdola, z lidového vnímání, a nazývali ji vědou.<sup>15</sup> Oko osvíceného amatéra „ví“, spíš než vidí; učení se vizuálnímu dotazníku rozvíjí vnímání lidského těla, tematizuje implicitní poznání a transformuje je na zkušenosť. Můžeme si dokonce představit, že toto učení mělo svůj stav opojení, v němž

bylo uzavřeno jako v cíli o sobě: „perspektivy“ Piera della Francesca, „anatomické modely“ Pollaiuolovy. Dobře tento moment reprezentuje obecná sociologie: od Simmela k Halbwaschovi a až po naše dny se nejedna stránka sociologie dovolává těchto ateliérových cvičení (s větší hrubostí v obrysech a s větší jistotou kresby u Simmela, s větší měkkostí u Halbwasche); nás čtenář mohl výše sledovat figuru „instituce“, malovanou podle Parsonsova náčrtu, v níž poznáváme i několik replik ateliéru. Můžeme si rovněž představit akademický úpadek, kde se anatomie, redukována na soubor pravidel, již nehodí k individuální výchově učedníků v ateliéru, ale bude se studovat na akademii: od Gurvitche k Parsonsovi, vezme-li jejich slabší chvilky, nám příklady nechybí.

Jako umění kresby je historie deskriptivním poznáním: čtenář historické knihy, vidí-li fungovat hybné síly lidských věcí, pocítuje požitek stejného rádu, jako pocítoval florentský amatér sledující formu a hru každého svalu, každé šlachy. Takový je zájem historie: není teoretického, ani humanistického rádu, ani nespočívá ve vztahu k hodnotám či k jedinečné existenci. Volání historikova srdce, tak jako srdce kreslířova či přírodovědcova, by znělo: „Je to zajímavé, protože je to komplikované“, protože to nelze redukovat na onu formu ekonomie myšlení, již je deduktivní věda.<sup>16</sup> Vico proklesl Francouze, kteří se svými zřetelnými a jasné odlišenými idejemi směřovali ke znevážení významu knihoven.

## POZNÁMKY

- <sup>1</sup> B. Croce, *Théorie et Histoire de l'Historiographie*, fr. překlad Dufour, Droz, 1968, s. 53.
- <sup>2</sup> Překvapivě dobře vystiženo P. Laslettem v *Un monde que nous avons perdu*, s. 13.
- <sup>3</sup> E. Gilson, *Les Idées et les Lettres*, Vrin, 1955, s. 230.
- <sup>4</sup> Srov. J. G. Droysen, *Historik*, Hübnerovo vydání, s. 34–35 a 85: „Umění heuristiky zjevně nemůže zajistit informace, které v pramenech neexistují, avšak informace neexistují často pouze na první pohled a dovednost badatele se projevuje v jeho umění nalézt je tam, kde jiní nic

nevidí a kde je dokážou vnímat pouze tehdy, když se jim ukáže, že mají před očima.“

<sup>5</sup> Například v závěru studie J. G. Marche a H. A. Simona, *Les Organisations, problèmes psycho-sociologiques*, fr. překlad Dunod, 1964. V knize Jeana Bodina o metodě historie (*La Méthode de l'histoire*, překlad Menard, Publications de la faculté des lettres d'Alger, 1941), starobylém mistrovském díle, které si stále ještě zasluzuje čtenářovu pozornost, se třetí kapitola nazývá „Jak přesně zachytit společná místa aneb rubriky historie“. Také Droysenova „systematika“ je tabukou *topos*: rasy, lidské cíle, rodina, lid, jazyk, posvátno (*Historik*, s. 194–272). Viz také seznám topik (učeně nazvaných „proměnné“), který nabízí S. N. Eisenstadt v závěru svého objemného díla *The Political systems of Empires*, Glencoe, Free Press, 1967, s. 376–383 (tato kniha je studií ze srovnávacích správních dějin nazvanou „sociologická analýza“; zasloužila by si povýšení na „historickou sociologii“). Poprvé řečeno je málo tak užitečných a tak zanedbávaných myšlenek jako idea topiky, tohoto reperetoáru, určeného k usnadnění inventce; Vico si posteskl, že už v jeho době přehlíželi historikové a filozofové topiku ve prospěch pouhé kritiky. K obnovení topiky v humanitních disciplínách viz W. Hennis, *Politik und praktische Philosophie, eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft*, Berlin, Luchterhand, 1963, kapitola VI, „Politika a topika“, a také repliku H. Kuhna, „Aristoteles und die Methode der Politischen Wissenschaft“, v *Zeitschrift für Politik* 12, 1965, s. 109–120 (tato diskuse má výjimečnou úroveň a je mimořádně zajímavá). Pro topiku je místo všude tam, kde věci nejsou organizované *more geometrico*. Cílem topiky je umožnit vynalézat, tedy (znovu) nalézat všechna hlediska, která jsou nezbytná v každém jednotlivém případě. Neumožňuje odkrýt nic nového, ale dovoluje dobré mobilizovat nashromážděné vědění, neponechat stranou dobré řešení či dobrou otázku, nic nepřehlédnout. Je věci rozvahy a opatrnosti. – Sociologie se zrodila z ideje, že o sociálních faktech lze něco říct a že toto něco se v téchto faktech nesměšuje s historií. Bohužel, jak uvidíme, tyto fakty nepodléhají ani jiné klasifikaci, ani jinému vysvětlení než diachronickému, historickému vysvětlení, a neposkytují prostor nějaké vědě; vše, co o nich lze říct, je věci topiky. Sociologie je topika, která si to neuvedomuje. Je to jedna topika, i sociologie Maxe Webera.

<sup>6</sup> H. I. Marrou, *De la connaissance historique*, Seuil, 1954, s. 237.

<sup>7</sup> Zde je ukázka z Adama Smitha, jež může zajímat každého archeologa, který nalezl stopy nábytku v domě: „Domy, nábytek či oblečení bohatých slouží po nějakém čase představitelům střední třídy či lidem na nejnižším stupni společnosti; ti si je koupí tehdy, když je vyšší třída vymění, a mohou je dále používat. Vstupujete-li do domů, naleznete tu

ještě často vynikající nábytek, někdy antických forem, který je příliš dobrý na to, aby se běžně používal, a jistě nebyl určen těm, kteří jej užívají.“ (A. Smith, *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů*, fr. překlad, sv. I, s 435; Smith mluví v tomto kontextu o hostincích pro šlechtru, které byly rozdělené na byty a nyní v nich bydlí lidové vrstvy).

<sup>8</sup> Průměrná produktivita znamená, jak známo, průměrnou výkonnost výrobní jednotky, zatímco mezní produktivita je produktivita poslední výrobní jednotky, jejíž výroba „má ještě smysl“. I když je technika oponována a produkce nepostačuje na pokrytí základních potřeb, i ten nejhůře postavený výrobce je stále nutný pro zachování kolektivity; není možné se bez něj obejít, dokonce i když je jeho výkonnost hluboko pod průměrem; rovnováha se ovšem nefixuje na základě spodního okraje, ceny a platy určuje průměrný výkon. Stane se, že výrobce, který se nemůže uživit svou prací, ale jehož práce je nezbytná pro život kolektivu, je podporován z jiných zdrojů; viz K. Wicksell, *Lectures on political economy*, (ed. Robbins), Routledge and Kegan Paul, 1967, sv. I, s. 143; N. Georgescu-Roegen, *La Science économique, ses problèmes et ses difficultés*, fr. překlad Rostand, Dunod, 1970, s. 262 a 268; J. Ullmo, „Recherches sur l'équilibre économique“, *Annales de l'Institut Henri-Poincaré*, sv. VIII, sešit I, s. 6–7 a 39–40.

<sup>9</sup> To vedlo Rostowzewa, dobře si vědomého vysoké ekonomické úrovně římského impéria, aby jej vysvětloval ekonomickým systémem, který byl jako takový značně pokročilý, a aby do dob antiky transponoval to, co známe ze základů moderního kapitalismu. Jak jsme se mohli dočíst v posledním čísle *Revue de philologie*, Rostowzew si představuje antickou ekonomiku podle modelu současné kapitalistické ekonomiky, „jen s méně nulami“. Je ovšem třeba brát v úvahu zvláštní povahu historie: pluralitu cest. Problém „jediné cesty“ v ekonomii se znova klade, tentokrát v praktických termínech, když jde o vývoj národů třetího světa: Probíhá tento vývoj nutně jedinou cestou industrializace? Georgescu-Roegen o tom na stránkách citovaných v předcházející poznámce pochybuje a u historika římského světa vzbuzuje tyto stránky mimořádný zájem.

<sup>10</sup> Představujeme si studii na způsob práce Erika Hobsbawma *Primitive Rebels*. V Římě známe falešného syna Tiberiova (Tacitus, *Letopisy*, 2, 39) a falešného Nerona, který se to bude snažit namluvit Parthům místo Vespasiána. Snadnost téhoto pokusu se vysvětluje skutečností, že Itálie, a prakticky celá říše neměla policii: byla tu bud armáda, nebo nic (Tacitus, *Letopisy*, 4, 27; Apuleius, *Zlatý osel*, 2, 18). Je třeba si představit dav, který je připraven se vzbouřit díky tomu nejpodivnějšímu rozruchu (viz podivuhodná anekdota u Diony Cassia, 79, 18) a „upálit kouzelníka“ (Filostratos, *Život Apolloniu*, 4, 10). První „Lžidimitrijkouzelníka“

vé“, o nichž si můžeme přečíst knihu Prospera Mériméa, se objevili v helénistické době (Alexander Balas, Andriescos z Adramyttia). V Anglii můžeme uvést Perkina Warbeckena (1495).

<sup>11</sup> Konflikt „císařů a senátu“ nepředstavuje přesně vzato ani konflikt autorit (není to, jak si mnozí představují, nevyhnutelný konflikt mezi dvěma přirozeně znepřátelenými mocnostmi, imperiální monarchií a stárou republikánskou aristokracií), ani boj mezi politickými tendencemi, ani třídní boj, převedený do státního aparátu, ani pouhé soupeření klanů u podél na výhodách moci; je to spíš projev politické patologie, jistý druh tragického nedorozumění, jako „procesy“ v 50. letech na druhé straně železné opony (nikoli však moskevské procesy, které byly souborem různých tendencí). Stalin tu nechal popravit nikoli oponenty, ale lidí, o nichž se domníval, že jsou jeho oponenty, ačkoli jimi vůbec nebyli a nerozuměli ničemu z toho, co se jim přihodilo. Toto nedorozumění předpokládá splnění dvou podmínek: vládní aparát musí být takový, aby existovali vykonavatelé rozsudků, kteří jsou ve vlastním zájmu nebo prostě na základě své profesionality disponování vykonávat vůli autokrata; a autokrat se musí ocitnout nebo mít pocit, že se ocitl, v tak nepříjemné politické situaci, nebo být natolik posedlý vzpomínkou na dřívější oponenty, že mu v každém okamžiku hrozí selhání nervů a on bude ve všem vidět spiknutí. Jestliže tedy jednou ztratí hlavu, uvede do chodu pekelný mechanismus, který se již nezastaví. Každý římský císař měl možnost jej uvést do chodu, nebo to neučinit: u Tacita či Plinia také citíme strach z takového pekelného stroje a tušíme úzkostlivou snahu uchránit vládnoucího císaře od fatální chyby, kterou by bylo jeho spuštění (neustále mu opakují, že je dobrým vládařem a že tyto fatální chyby patří dávné minulosti); za Hadriána s aférou čtyř konzulátů na počátku jeho vlády se zdálo, že vše začíná znova. Tento pekelný stroj umožňoval následující fakt: vládnoucí skupina si sama nerozděluje mocenské výhody, ale získává je od imperátora; členové skupiny se tak pod hrozbou represi (jestliže A vykoná nedovolený krok vůči mým spojeným, učiním já totéž vůči spojencům A) vzájemně „nepodporují“. Proto se nějaký klan mohl prodrat k císaři tím, že zlikvidoval jiný klan, aniž by se obával následných represí.

<sup>12</sup> F. Châtelet, *La Naissance de l'histoire, la formation de la pensée historique en Grèce*, Éditions de Minuit, 1962, s. 14.

<sup>13</sup> Éric Weil, citováno F. Châteletem v c. d.

<sup>14</sup> Zde je možné naopak doporučit čtenáři zapomenuté dílo, za jehož zásluhou vděčím J. Molinovi: jde o čtyři významné *Mémoires sur le philosophie* (to znamená o metodě) de l'*l'histoire*, které leibnizovec Weguelin publikoval v letech 1770 až 1776 v *Nouveaux Mémoires de l'Académie royale des sciences et belles-lettres* v Berlíně. Mezi jiným tu nalezneme

studii o historické indukci (1775, s. 512) či o nehybnosti v historii (toto slovo již bylo vyřešeno, 1772, s. 483). Weguelin upadl rychle v zapomnění, jíž Droysen jej neznal.

<sup>15</sup> Kenneth Clark, *Le Nu*, fr. překlad Laroche, Livre de Poche, 1969, s. 1, s. 298, sv. 2, s. 204.

<sup>16</sup> G. W. Leibniz, *Theodicea*, 2, 124 (český překlad G. W. Leibniz, *Theodicea*, OIKOYMENTH, Praha 2004, přeložil Karel Šprung, s. 153): „Ctnost je nejvznešenější vlastnost stvořených věcí, není to však jediná dobrá vlastnost tvorů. Boží náklonnost je přitahována bezpočtem jiných vlastností: ze všech těchto náklonností pak vychází největší možné množství dobra, a ukazuje se, že kdyby existovala pouze ctnost, kdyby existovali jen rozumoví tvorové, bylo by dobra méně. Midás se cítil méně bohatý, když neměl nic jiného než zlato. Kromě toho moudrost vyžaduje rozmanitost. Zmnožovat výhradně jednu a tutéž věc, ať by byla jakkoli vznešená, by bylo nadbytečné a chudé: mít v knihovně tisíc svazků Vergilia s krásnou vazbou, zpívat neustále árie z opery o Kadmovi a Hermioně, rozbít všechn porcelán, abychom měli jen zlaté šálky, mít jen diamantové knoflíky, jist pouze koroptve, pít jen madarská a širázska vína – bylo by to rozumné? Příroda potřebovala zvířata, rostliny, neživá tělesa. V těchto nerozumových tvorech se skrývají divy, jež umožňují uplatňovat rozum. Co by dělal rozumový tvor, kdyby neexistovaly žádné věci bez rozumu? Nač by mysel, kdyby nebyl ani pohyb, ani hmota, ani smysly? Kdyby měl pouze rozlišené myšlenky, byl by Bohem, jeho moudrost by byla bez hranic.“

Leibniz si tu vzpomíná na lekce scholastiky z mládí; rozlišení jsoucen bylo velkým problémem scholastiky: „dokonalost univerza vyžaduje, aby jsoucna byla kontingentní; pokud by tomu tak nebylo, univerzum by neobsahovalo všechny stupně bytí“ (*Summa contra gentiles*, 1, 85; viz rovněž 2, 39–45 nebo také 3, 136: „Jsou-li duchovní substance nadřazené substancím tělesným, bylo by nicméně nedokonalostí univerza, kdyby obsahovalo jen ty první“).

## SUBLUNÁRNO A HUMANITNÍ VĚDY

Proč by však nemělo být možné pozdvihnout historii na úroveň vědy, když fakty, z nichž se skládá historie i nás život, podléhají pravomoci vědy a jejích zákonů? Protože existují zákony *v historii* (padající těleso je ve vyprávění historika zjevně v souladu s Galileovým zákonem), ale nikoli zákony *historie*; průběh čtvrté křížové výpravy není určen žádným zákonem. Není jím určen o nic víc než to, co se děje v mé kanceláři: sluneční světlo je čím dál tím slabší, teplo, vyzařující z radiátoru se stabilizuje, takže součet parciálních derivací druhého stupně se rovná nule a nakonec se rozžhaví vlákno v žárovce; je znám již vysoký počet fyzikálních a astronomických zákonů, který však stále ještě nedostácuje k tomu, aby se jimi rekonstruovala tato jednoduchá událost: nastává zimní večer, zapínám ústřední topení a rozsvěčím lampu na stole.

Zákony a historické události spolu nesouvisí; rozdelení předmětů podle našeho prozívání není totéž jako rozdelení abstraktních objektů vědy. Z toho plyne, že i kdyby věda byla dokonalá, nebyla by tak poddajná a nebylo by prakticky možné s její pomocí historii přestavět. Plyne z toho také, že bude-li věda dokonalá, její objekty už nebudou našimi objekty a my se budeme nadále uchylkovat k prozívanému světu, budeme psát historii tak, jak ji píšeme dnes. A to nikoli z nějaké touhy po lidském teple; viděli jsme, že historie se neupíná ani k jedinečnosti, ani k hodnotám, že usiluje o porozumění, že opovrhuje anekdotou: a prozívaná zkušenosť by se pro ni stala anekdotou, kdyby se změnila ve vědu. V praxi to tak ovšem není a historie si zachovává svou hutnost.

V tom není situace historie nijak zvláštní: věda nevysvětluje přírodu, tak jako nevysvětluje historii; nebore v úvahu automobilovou nehodu či děšť v Antibes jedně únorové neděle, stejně jako čtvrtou křížovou výpravu, a odpor, který „materie“ ve scholastickém smyslu tohoto slova klade, je stejný, jako ten, který klade lidská svoboda. Věda, fyzikální či humanitní, vysvětluje *určité* aspekty, ořezané na míru podle jejich zákonů, které abstrahuje z přírodních nebo historických událostí; přírodovědec by si tu stěžoval stejně oprávněně jako historik. Původní rozčlenění vědy a prožívané skutečnosti jsou natolik odlišná, že jejich propojení se dosahuje velmi obtížně. Hranice naší poznávací schopnosti jsou tak úzké, podmínky pro její provádění tak omezující, že se tato dvě rozčlenění navzájem vylučují a vědu o sublunárním světu je možné provozovat pouze tak, že sublunárně popřeme, že se zřekneme duhy ve prospěch kvant a Baudelaireovy poezie ve prospěch teorie poetické řeči jako hierarchie omezení s optimální konvexností. Tato dvě rozčlenění se setkají pouze v nekonečném čase, až chemie nahradí kuchaře, aby předpovídala chuť jídla. Aby mohla být historie vyzdvížena na úroveň vědy, musela by být věda tímtéž, cím je prožívaný svět, jen trochu vědečtější a nějakým způsobem modernizovaná, aby nebyla v rozporu s bezprostředností a aby stačilo prožívaný svět jen trochu seškrábat a objevil by se pod ním ukrytý zákon. Chtěli bychom tedy ukázat, proč historie není věda; ale protože věda o člověku přece jen existuje, uvidíme také, jaké vztahy s vědou může historie navazovat; abychom to mohli provést, musíme nejprve věnovat pozornost současnemu stavu humanitních věd.

#### VĚDECKÉ FAKTY A PROŽÍVANÉ FAKTY

Vědecké a sublunární rozčlenění spolu nesouvisí právě proto, že věda nespouští v popisování toho, co je, ale v odkrývání skrytých hybných sil, které na rozdíl od sublunárních předmětů fungují naprostě přesně; věda hledá formální za hranicemi prožívaného.

Nestylizuje nás svět, ale konstruuje jeho modely, podává jeho vzorce, například vzorec oxidu uhličitého nebo vzorec marginálního užitku, a bere si za své předměty právě tyto modely, jejichž konstrukci popsala.<sup>1</sup> Věda je přísný diskurz, jemuž se fakty formálně podřizují v mezích své abstrakce; zvlášť dobře odpovídá realitě v případě nebeských těles, planet či raket, ačkoli nás tento privilegováný případ může poněkud svádět k zapomnění na to, že vědecká teorie zůstává nejčastěji teorií, že skutečnost spíš vysvětluje, než aby ji dovolovala měnit, a že technika zde ve značné míře překonává vědu, která ji neméně široce překračuje v jiných oblastech. Opozice sublunárního a formálního, popisu a formalizace tu nicméně i nadále zůstává měřítkem autentické vědy; není programem výzkumu – nenaprogramuje nějaký objev, ale umožnuje poznat, na které straně můžeme očekávat pohyb ducha a kde jsou jen slepé uličky, zejména slepé uličky avantgardy.<sup>2</sup>

Ovšem fakty, které se podřizují modelu, nebudou nikdy totožné s faktami, které zajímají historika, a to je jádro problému. Historie, o které se píše, a především ta, která se žije, je tvořena národy, křížovými výpravami, společenskými třídami, islámem a Středomořím: vše jsou to pojmy ze zkušenosti, které dostačují k jednání a ke snášení působení druhých, ale nejsou to ideje rozumu. Naopak ideje, které může věda o člověku uspořádat do přísných modelů, jsou vůči této zkušenosti heterogenní: strategie minima, riziko a nejistota, konkurenční rovnováha, Paretovo optimum, přenositelnost volby. Neboť kdyby měl svět, který vidíme našima očima, přísnost rovníc, bylo by toto vidění samo vědou; a jelikož lidé nikdy nepřestanou vidět svět svýma očima, historicko-filologické disciplíny, které jsou pevně spjaty s prožívaným světem, si navždy zachovají důvod své existence.

Historicko-filologické disciplíny z tohoto hlediska nic nedilší od přírodních věd: fyziku nemůžeme vidět více na rovině vnímání prožívaného světa, tak jako humanitní vědu na rovině historického prožívání. Kdybychom o tom chtěli pochybovat, museli bychom vzít za slovo empiristickou ideu experimentální vědy. Kdyby se fyzikální vědy nacházely hotové na dně zkumavek a pod mikroskopy, z čeho by vycházela skutečnost, že vědu není možné oprostit od historické zkušenosti? Lidská zkušenost by tedy muse-

la samou svou existencí nutně vzdorovat veškeré vědě; připomějme si také přesvědčení, že jedině kvantitativní fakty lze matematizovat. Avšak dobře víme, že experimentování není žádná věda, že věda je riskantní interpretace vždy víceznačných a v detailu příliš bohatých zkušeností, že je to teorie. Rovněž nemožnost vědecké historie nespočívá v existenci *homo historicus*, ale pouze v omezujících podmínkách poznání: kdyby se fyzika chtěla jednoduše stylizovat jako totalita vnímaného jako v době, kdy byla spekulací o teple, suchu a ohni, bylo by vše, co bylo řečeno o nedostatku objektivity historie, možno říci i o objektech fyziky. Ontologický pesimismus se tak omezuje na prostý pesimismus gnozeologický: z toho, že historie historiků nemůže být vědou, nevyplývá, že by byla nemožná věda o historickém prožívání.<sup>3</sup> Vidíme však, za jakou cenu: to, co jsme si zvykli považovat za událost, by se roztrášilo na nesčíslné množství různých abstrakcí. Takže idea vědeckého vysvětlení revoluce roku 1917 či Balzakova díla se zdá být stejně málo vědecká a stejně směšná jako idea vědeckého vysvětlení departementu Loir-et-Cher. Není to proto, že by lidské fakty byly totalizované (fyzikální fakty jsou v tomto ohlednu také totalizované),<sup>4</sup> ale proto, že věda zná pouze své vlastní fakty.

## SOUČASNÁ SITUACE HUMANITNÍCH VĚD

Sublunárně a vědeckost, prožívané a formální stojí jako protiklady pouze v poznání. Kontrast, který Aristoteles pozoroval mezi dvěma oblastmi bytí, tou, která je pod měsíčním okruhem, a tou, která je nad ním, se přenesl do poznání, když se zrodila moderní věda a když Galileo ukázal, že i sublunárně má své skryté zákony, zatímco Slunce a Měsíc jsou tělesa, podobná Zemi, a mají své „materiální“ nedokonalosti, skvrny a pohoří. Z toho především plyne, že je možná věda o člověku a že námítky, které jsou tu a tam ještě vznášeny („člověk je nepředvídatelná spontaneita“), jsou téhož druhu jako ty, které byly předkládány Galileovi, když mu namítali, že příroda je Velká matka, nevyčerpatevná síla spon-

tanního tvoření, která se nedá redukovat na čísla. Plyne z toho rovněž, že věda o člověku si své jméno vědy zaslouží doopravdy teprve tehdy, až nebude parafrází kvalit prožívaného, až si bude klást své vlastní abstrakce dostatečně rigorózním způsobem na to, aby byly vyjádřitelné v jazyce tak dokonalém jako jazyk algebry. Konečně z toho plyne, že sublunárně nadále přetrvává jako druhý způsob poznávání, totiž způsob historicko-filologických disciplín; podstatou vědy je nebýt bezprostředností a podstatou těchto disciplín je bezprostřednost popisovat. Mezi prožívaným a formálním nic neexistuje; ještě neformalizované humanitní vědy jsou rétorikou, topikou extrahovanou z popisu prožívaného světa; když není sociologie, moudře, historií současné civilizace, když chce být všeobecná a teoretizuje o rolích, postojích, o sociální kontrole, *Gemeinschaftu* či *Gesellschaftu*, když měří indexy liberalismu, sociální koheze či kulturní integrace, je na tom stejně jako antická fyzika, která konceptualizovala teplo a vlhko a chtěla vytvořit chemii se zemí a ohněm.

Je tedy třeba vzdát se snahy učinit z historie vědu, brát značnou část dnešních humanitních věd jako nevědecké, a přesto trvat na možnosti vědy o člověku na základě několika stránek této budoucí vědy, které byly do dnešního dne napsány, a nakonec trvat na tom, že historické vědění bude vždy zachovávat svou legitimitu, neboť prožívané a formální jsou dvě koextenzivní domény poznání (a nikoli dvě oddělené domény bytí, bytí přírody a bytí člověka); věda nepředstavuje veškeré poznání. Tato čtyři nařízení poukazují, přiznejme si to, na určité sektařství, či spíš představují určitou sázku, protože už jsme v tom a nemůžeme si nevsadit; všechno je to lepší než pštrosí politika nebo principiální nadšení pro jakékoli novoty. Současná situace humanitních věd je stejná, jako byla situace fyziky na počátku moderní doby. Je to tři století, kdy ti, již věřili, že skutečnost je matematizovatelná, nedokázali ještě vytvořit na ospravedlnění tohoto názoru více než dva nebo tři teoremy, jež se zdaly poměrně chabé ve srovnání s bohatstvím produkce těch, kteří interpretovali nebo parafrázovali otevřenou knihu tajemství přírody; Galileo svedl méně duchů než Paracelsus a pro většinu současníků bylo vědou to, co dělal Paracelsus. Mužíme rezignovat na nijak zvlášť obdivuhodnou myšlenku, že při-

zrodu vědy se hraje podle zákona všechno nebo nic; z ohromných sloupů vědecké produkce, které se v naší době zdají být vědou jako takovou, mohou zůstat pouhé ruiny. Dobře víme, že naše knihy z oblasti humanitních věd se budou za několik desetiletí zdát stejně bizarní jako teorie blesku u Lucretia. Řekněme dokonce, že chceme-li dnes obnovit svěžest a emoce starověké fyziky, porozumět géniu, jehož bylo třeba k rozlišení pohybu a změny, rychlosti a zrychlění, tepla, světla a teploty, k důkladnému promýšlení nehybnosti, stačí podniknout následující malé cvičení: pokusme se vyvodit něco z familiárních pojmu společenské třídy, depolitizace či role (za předpokladu, že jsou méně verbální než pojmy přirozeného místa či dokonalosti kruhového pohybu); kdo se diví, že Lucretius tak neohrabaně zpracoval ideu rovnováhy přírodních prvků, měl by si zkusit učinit totéž s ideou společenské rovnováhy.<sup>5</sup>

Z toho lze vyvodit jednak fakt, že člověk bude vždy člověkem a nebude jej nikdy možné redukovat na algebru, jednak to, že člověk bude jen okamžikem v dějinách západního myšlení a je předurčen k tomu vymizet z lidských mozků, a humanitní vědy s ním: tyto dvě verze též myšlenky, klasická a nietzscheovská, budou jistě svádět mladé publikum, tedy přinejmenším to mladé. Doba, která dokázala ustavit teoréma o minimech, Arrowovo teórema a generativní gramatiku může oprávněně vzbuzovat stejně naděje jako generace, která předcházela Newtonovi. Stačí si prolistovat knihy o teorii rozhodování, o vztazích v organizaci, o dynamice skupin, o operativním výzkumu, o ekonomii *welfare*, o volební teorii: budeme mít pocit, že se právě rodí něco, co převrací staré problémy vědomí, svobody, jedince a společnosti (ale co narází, pravda, na problém „racionálního“ chování); že všechny danosti jsou přítomné, ale někde jinde; že nástroj matematiky je vybroušený a chybí už jen ten čich, který Newtonovi umožnil rozpoznat tři nebo čtyři „zajímavé“ proměnné. Neboť k tomu, abychom mohli říct věci jinak, jsou tyto knihy ve stejném stadiu vývoje, v jakém byl Adam Smith: jsou směsi popisů, teoretických náčrtů, společných míst, která zde okamžitě odumírají, rozvinutí zdravého rozumu, zbytečných abstrakcí a praktických receptorů, kde všechnu systematickou práci ještě zbývá udělat, ale je již

proveditelná. Máme lingvistiku, již tu ale nemůžeme věnovat dostatek prostoru; máme ekonomii, plně konstituovanou humanitní vědu, psychologickou vědu, která se zabývá pouze hmotou (tentokrát v marxistickém smyslu slova), která se však vůbec nespodobá marxismu, hospodářským dějinám či ekonomické stránce z *Le Monde*; která pojednává nikoli o tunách uhlí a pšenice, ale o původu hodnot a o působení cílů, které jsme si zvolili ve světě, kde ctnosti jsou tak vzácné; je to deduktivní věda, kde je matematika spíš symbolickým jazykem než kvantitativním výrazem. Právě tato věda je nevhodnější k tomu, aby přivedla historika k pochopení, v čem není historie vědou, a způsobila, že ideje, které se o této věci vynořují v jeho hlavě a které ústí v protiklady, začínají být viděny jasněji, že slovo věda získává přesný smysl, a tvrzení, že historie není vědou, přestává vypadat jako rouhání.

Jsme tedy šťastnější než Galileovi současníci, kteří ještě věděli, v silném smyslu slova vědět, jen dvě nebo tři věci o fyzikálním světě, zákon volného pádu těles či Archimédův zákon; mohly jím nicméně stačit k odhalení, v jakém stylu se bude nadále dosahovat objevování skutečné vědy a mohli se přestat honit za problémy, jimiž byla až dosud posedlá jejich koncepce světa, například problém vztahů mezi makrokosmem a lidským mikrokosmem.

## MOŽNOST VĚDY O ČLOVĚKU

Námitky, které se vznášejí proti vědě o člověku (lidské fakty nejsou věci, věda je pouze abstrakce), by bylo možné vznést i proti fyzice; není nic snadnějšího než ztrhat Galilea, jak uvidíme. Galileův zákon říká, že dráha, kterou projde padající těleso, at už vertikálně či parabolicky, je úměrná druhé mocnině času, po který pád trvá; budiž  $e = \frac{1}{2} gt^2$ , kde kvadratický výraz  $t^2$  symbolizuje fakt, že uražená dráha se nabaluje jako sněhová koule. To je teorie, která má dvě chyby: je neverifikovatelná a neuznává originalitu přírodních skutečností; neodpovídá ani experimentům, ani provádzané zkušenosti. Nechme stranou příliš proslulý experiment

z věže v Pise: dnes víme, že jej Galileo neprovědil (17. století je plné experimentů, jež se odehrály jen v myšlenkách, i Pascalovy experimenty s prázdnem byly tohoto druhu) nebo jej provedl špatně; jeho výsledky jsou buď zjednodušené, nebo dvojnásobně zfalšované. Pokud jde o zkušenosť s nakloněnou rovinou, Galileo se k ní uchýlil, protože nedokázal vytvořit vakuum v uzavřeném prostoru; ale jakým právem lze z koule, která se koulí, vyvozovat závěry o kouli, která padá? A proč něco přehlížet a s něčím počítat, považovat odpor vzduchu za zanedbatelný a zrychljení za podstatné? A neměl se správný klíč hledat v ideji zdravého rozumu, že koule padá rychleji či pomaleji podle toho, je-li z olova nebo z peří? Aristoteles přehlížel kvantitativní aspekt jevu, ale nemůžeme mu to vytýkat, protože Galileo zase opomíjel povahu padajícího předmětu. Je to ovšem skutečně kvantitativní zákon? Je neverifikovatelný, nemáme-li chronometr (Galileo disponoval pouze klepsydro), nemáme-li uzavřený prostor a nemáme-li určenu hodnotu  $g$ . Je stejně tak vágňí jako arbitrární (vzorec  $e = \frac{1}{2} gt^2$  platí pro sešlápnutí plynového pedálu v autě stejně jako pro padající těleso). Je ovšem v rozporu s naší zkušenosťí. Co mají společného svislý pád olověné koule, klouzavý let listu a parabolická dráha oštěpu, hozeného vrhačem záměrně, bez slova o pádu? Galileo byl obětí jazykové pasti. Je-li něco evidentní, je to rozdíl mezi volným pohybem (oheň stoupá, kámen padá) a pohybem vynuceným (plamen, který je sfoukáván směrem dolů, kámen, vržený k nebi); každý vynucený pohyb končí vždy tím, že se vrátí ke svému přirozenému směru: fyzikální faktury nejsou věci. Pojdme ještě dále a vraťme se k věcem samým: bude to pro nás připomenutí, že žádný pád se nepodobá jinému, že existují jen konkrétní pády, že téměř abstraktní dokonalost pádu olověné koule je spíše mezním než typickým případem, že je to příliš racionální fikce, jako například *homo oeconomicus*; ve skutečnosti nemůže pád nikdo vypočítat ani předvídat: můžeme jej pouze ideograficky popsat, napsat jeho historii. Fyzika není věcí rozumu, ale pochopení, porozumění: nikdo nedokáže přesně říct, jak dlouho bude trvat pád listu; je ale možné říct, že některé věci jsou nemožné a jiné nikoli: list nemůže zůstat ve vzduchu nekonečně dlouho, tak jako se kůň nemůže narodit z ovce. Příroda nemá vědec-

ké zákony, protože je stejně proměnlivá jako člověk; má ale svá foedera, své konstituční meze, tak jako historie (víme například, že revoluční eschatologie je nemožná, že je v rozporu s *foederis et historiae* a že se nemůže přihodit úplně cokoli; pokud jde ale o to říct, co se přesně stane... Můžeme uvažovat pouze o tom, že určitá událost „favorizuje“ příchod události jiné.) Příroda či historie tedy mají své meze, ale uvnitř těchto mezí je další určení nemožné.<sup>6</sup>

Náš čtenář jasně chápe, že tyto námitky proti Galileovi byly dokonale rozumné a že Galileův zákon nebyl samozřejmý; mohl se stejně tak dobře ukázat jako nesprávný. Chápe však také, že některé z těchto námitek již dnes není nutné vůči humanitním vědám opakovat. Nejeden autor trvá na nereduovatelnosti lidských faktů, které by měly být úplné, svobodné, pochopitelné a jejich uvědomění by mělo být jejich integrální součástí. Kdo o tom pochybuje? Ale jde právě o to? Nechceme historii vyprávět: hledáme vědu o člověku; ovšem vývoj věd dostatečně ukazuje, že principiální námitky, které byly ve své době vznášeny ve jménu pravdivé povahy věcí a ve jménu požadavku, že k předmětu se má přistupovat v souladu s jeho podstatou, byly ještě symptomem archaické metodologie. Víra, že věda je dvojníkem žitého světa a že nám jej nutně předkládá ve vylepšené formě, je věčným omylem. Tento omyl týžíl počátky fyziky, tak jako týží počátky humanitních věd; co záleží na specifické povaze faktů ve vědách o člověku, jestliže to nejsou faktury věd o člověku, které jako každá věda znají jen faktury, které si samy kladou? Nelze předem posuzovat povahu faktů, když si je teprve máme klást.

Stane se tedy, že výběr proměnných je v očích zdravého rozumu šokující, a ten z toho vyvozuje, že věda chce zničit člověka, což musí být zjevně alarmující. Ekonomická studie nebene v úvahu ideologii činitelů, studie o *Květech zla* ignoruje poezii a duši básníka: tato studie totiž nepředpokládá, že dokáže porozumět Baudelairovi, ale chce odkryt formování poetického jazyka v termínech omezeného programování; věda si hledá své předměty, nevysvětluje předměty již existující. Její jediné pravidlo je úspěšnost:<sup>7</sup> někdy poskytne správný klíč nějaký truismus, jindy se i věci zdánlivě nejjednodušší vzpírají každé formalizaci (matematikové

stále ještě nedospěli k formulaci algebry uzlů, ačkoli již před dvěma stoletími redukovali na rovnice složitost vlny). Znakem úspěchu je, když přijatá formalizace podnítí dedukce, které se shodují s realitou a které nás učí něco nového.

V hydrodynamice se vychází z několika velmi jednoduchých myšlenek: v proudění vody je tekutina nestlačitelná, nevytvorí se tu žádné prázdro, a jestliže z tohoto objemu vyčleníme jeden proud, vstoupí jím do tohoto objemu právě tolik vody, kolik jí zase vytěče. Na základě těchto truismů jsou napsány rovnice parciálních derivací. A tyto rovnice podněcují zajímavé dedukce, umožňují předvídat, jestli voda bude proudit pravidelně či nikoli. S člověkem to není jinak než s vlnou. Díky některým matematikům se zrodila formální sociologie, do níž se vkládají stejně naděje jako do ekonomie; když jeden z těchto matematiků, H. Simon, zkonstruoval model fungování skupiny vedoucích pracovníků a jejich úrovni aktivity,<sup>8</sup> proměnné a axiomy, které zvolil, byly velmi jednoduché: úroveň aktivity členů skupiny, jejich vzájemné sympatie, jejich vztahy k vnějšku; hodnotu tohoto modelu jistě není třeba posuzovat podle těchto banalit, ale podle faktu, že formalizace vede k dedukcím, které by byly pro verbální úvahu nepřístupné: jako jsou možné rovnovážné body pro aktivitu skupiny, pro svornost, která vladne v jejím středu, pro její rovnováhu s okolním prostředím a jsou-li tyto rovnovážné stavy stabilní či nikoli.

Historik se před těmito příklady cítí stát tváří v tvář jistému druhu myšlení, které je velmi odlišné; nejde tu již o smysl pro kritiku a o porozumění, nýbrž o jistý teoretický čich, který se dá beze změny použít i na lidské chování a na přírodní jevy a který věří za někdy triviálním paradoxem nějakou skrytou pohnutku. Můžeme například retrospektivně konstatovat, že marginalistická mikroekonomie mohla být objevena zvídavým duchem, který by hloubal nad následujícím paradoxem: jak je možné, že hladový neplatí více za první sendvič, který zhltne a za nějž by dal celé jméní, než za čtvrtý, kterým konečně zažene hlad?

Formalizace se tedy neposuzuje podle svého východiska, ale podle své povahy a podle výsledků. Nespočívá v psaní pojmu v symbolickém jazyce, jinak řečeno ve zkratce: spočívá v provádění operací s těmito symboly. Musí tedy dospět k verifikovatelným

výsledkům, k „testovatelným propozicím“, jak říkají Američané; jinak by pro založení formalizované erotologie stačilo, aby milec učinil ke své milé následující prohlášení: „Všechn šarm, který z tebe vyzařuje, je integrálem mých tužeb a mírou trvalosti mé vásně je absolutní hodnota její druhé derivace.“

Teoretický čich tedy znamená uhádnout, které aspekty reality jsou vhodné k překladu do přísného jazyka, plodného na matematické dedukce, jaký pojmový klíč odemkne něco, co by mohlo být nepatrné, co by mohlo být příliš abstraktní, ale co není o nic méně reálné a o existenci čeho nebude nikdy možné pochybovat. Pokusme se trochu o *praxeology-fiction*. Bude skvělé, až bude jednoho dne existovat matematická teorie státu či veřejného pořádku, tak jako existuje v případě všeobecné ekonomické rovnováhy díky Walrasovi. V dobách fyziokratů, kdy se ještě nezrodilo tajemství ekonomie, bylo možné vyslovit například toto: jak to, že sedm set tisíc obyvatel Paříže se dokáže každé ráno najít a uspojkujit své potřeby díky aktivitě milionů výrobců a zprostředkovatelů, kteří jednají svobodně, nejsou předem nijak dohodnuti a nepodřizují se žádnému smluvněmu plánu? Klíč k tajemství byl nalezen v rovnováze nabídky a poptávky, ve fikci ekonomického života známé jako rozsáhlý trh, který se vyjadřuje systémem rovnic. Ovšem političtí myslitelé od Boethia po B. de Jouvenela se neprestali pozastavovat nad tím, jak zázračně se lidské skupiny podřizují ideálním pravidlům či příkazům hrstky z nich: „taková podřízenost musí u lidí, schopných úvahy, vypovlat nepochybě údiv; jde o jedinečnou událost, o ideu téměř mystickou, když se tak veliký počet lidí podrobuje tak malé skupině“. Redukovat tuto záhadu na vědu nespocívá ve zkoumání psychologie autority a pocitů závislosti, v popisování historických či sociologických variant moci s jejich ideálními typy, ve vypracování analýzy variací podobnosti. Vědecký průlom se bude odehrávat patrně spíš v neočekávaném bodě, který zavdá podnět k formalizaci, například v tomto paradoxu: „Kdyby strážník na křižovatce při řízení dopravy chtěl být spravedlivý, zkoumal by to i ono a nechával by především projet lékaře či porodní asistentku; ve skutečnosti by to byl vrchol nepořádku a všichni by byli nespokojeni. Strážník se proto vůbec nestará o to, kdo má naspeč a z jakých důvodů;“

jednoduše rozděluje proud; uskutečňuje pořádek jako takový.<sup>10</sup> Můžeme na okamžik snít o politické matematice, kde by fikce křížovatky hrála tutéž roli vědeckého objektu jako trh ve walrasovské ekonomii,<sup>11</sup> brzy se však probudíme připomenutím dvou věcí: především je třeba začít tuto fikci překládat do algebry, což nemusí být v naší době, kdy lze matematizovat řady očekávání, nemožné; a dále musí tato algebra umožňovat verifikovatelné a instruktivní dedukce: to vše tu je.

## HUMANITNÍ VĚDY JSOU PRAXEOLOGIE

Jak jsme viděli, humanitní vědy jsou vědami, protože jsou deduktivní, a jsou humanitní, protože se zabývají člověkem vcelku, jeho tělem, duší i svobodou; jsou teoriemi všeho toho, co člověk vykonává, jsou to praxeologie. Ekonomické zákony se týkají stejně tak reprezentace jako látky samotné: nejsou psychologické ani nepychologické, jsou ekonomické. Vlastní oblast ekonomie začíná tam, kde se přechází od technické produktivity k produktivitě ve smyslu hodnot, a ekonomie je tak vlastně teorií hodnoty; bylo by ji možné aplikovat i na hodnotu univerzitních diplomů, jakkoli jsou dematerializované. Zákon klesajících výnosů má jen zdánlivě podobu fyzikálního zákona, neboť předpokládá technologickou volbu a je zákonem psychologickým;<sup>12</sup> jak říká Schumpeter, teorie marginální hodnoty je spíš logikou než psychologií hodnoty.<sup>13</sup> Říkáme, že hodnota je věc psychická, ne-li psychologická, aby chom tím naznačili, že se podobá spíš reprezentaci než kamenni,<sup>14</sup> neboť ekonomie je vědou o jednání; hodnota je abstrakce, vědecký objekt, který nelze směšovat ani s cenou, ani s psychologickou skutečností, jako je touha mít nějakou věc. Vezměme si teorii kapitálového úroku podle Boehm-Bawerka: fakt, že výměna současného zboží za budoucí se provádí srážkou z úroku, není objektivní nutnost, instituce či psychologická pohnutka; znamená to, že logika jednání tuto srážku vyžaduje; její „náležitost“ plyne z toho, že k budoucímu zboží se váže menší subjektivní hodnota; tím, že

je menší, má být řečeno, že si ji takovou představujeme. Vezměme si nakonec slavný paradox vody a diamantu: neužitečný diamant je velmi drahý a voda, která je nepostradatelná, nestojí nic; její směnná hodnota se rovná nule, ačkoli její užitná hodnota je vysoká. Jestliže v rámci ekonomie přijmeme rozlišování reprezentací a funkcí, pak nerovnost hodnoty mezi vodou a diamantem, připisovaná na první pohled reprezentaci, bude muset být vytlačena do vnějších temnot, což ovšem nebránilo neoklasikům objevit před stoletím její příčinu; stejně tak strategie trhu, jistě vysvetlitelná způsobem, jímž si jednotlivci či skupiny představují své obchodní partnery, musela být odmítnuta jako věda příliš lidská: ovšem matematická teorie her se věnuje jejímu teoretickému zpracování.<sup>15</sup> Ekonomie vděčí za svou exemplární hodnotu faktu, že překonává dualismus reprezentace a objektivních podmínek; rozštěpení, které ustavuje, je ustavující pro každou vědu. Toto rozštěpení vede mezi tím, co věda zpracovává teoreticky, a tím, co díky abstrakci ponechává mimo teorii a co může být věc psychologie (například burzovní panika nebo obecněji vše, co se nazývá ekonomická psychologie) nebo nemusí (například ekonomické instituce). Psychologie a instituce se jistě vyžadují, ale nejsou nutnými požadavky fungování teorie; naopak, teorie nikdy nefunguje tak dobře jako tehdy, když je neobsahuje; jsou to požadavky nutné pro zapojení teorie do konkrétní skutečnosti. Podobně newtonovská mechanika vyžadovala existenci Měsíce, Slunce a planet; dokonce můžeme říct, že chceme-li, aby kantovský kategorický imperativ fungoval ve skutečnosti a čistý respekt k „musíš“ vás přiměl k vydání částky, která vám byla svěřena, musí existovat psychologický požadavek (lásku k ctnosti či strach z policie) a také požadavek institucionální (existence oné svěřené částky).

Ekonomická teorie je jako každá teorie teoretická. Bylo by tedy neužitečné fikci *homo oeconomicus*, ovládaného pouze egoistickými instinkty, nadále popírat.<sup>16</sup> Mimoto nejde v tomto případě o fikci egoismu, ale o fikci rationality. Podívejme se na věc z perspektivy neoklasicismu, která je dnes poněkud zastaralá, ale zachovává si cenu příkladu: ekonomická analýza nestuduje, co lidé dělají proto, aby dosáhli s větší či menší účinností svých ekonomických cílů, ale co by dělali, kdyby byli racionálnějšími *homo*-

*nes oeconomiči*, jimiž obecně nejsou, nezávisle na cílech, které si zvolili, a na psychologických pohnutkách, které je k těmu volbám vedly; pro apoštola, jenž je rádný člověk, je jedna koruna stále jedna koruna, tak jako pro finančního spekulanta. Ekonomie připomíná logiku i jako mez jednání; jako v případě kantovské morálky (kde morální jednání, nakolik má původ ve sklonech činitele, „nemá skutečnou morální hodnotu, jakkoli by bylo v souladu s povinností a jakkoli chvályhodné by mohlo být“) si i zde můžeme myslet, že „žádné aktuální jednání“ nebylo uskutečněno díky čiré ekonomické racionalitě. Ani chemicky čistá tělesa v přírodě neexistují. Což ovšem nebrání kantovské morálce, ekonomii a chemii brát v úvahu poměrně značnou část konkrétna, a jasné od něj oddělit tu část, která jim uniká; jestliže na „mussiš“ ekonomické racionality odpoví člověk: „A co když to neuděláš?“, ekonomie může odvětit: „Událost mě pomstí.“ Teorie je tak nástrojem analýzy a intervence; ať je člověk racionální či nikoli, teorie vysvětluje, co se mu stane a proč. Ukažuje například, že teorie kapitálového úroku zůstává platnou i v komunistickém systému, kde ekonomické instituce, jako je kapitál a úroková sazba, ani neexistují; jasné to vyložil již v roce 1889 Boehm-Bawerk;<sup>17</sup> neboť aby si plánovač racionálně vybral mezi dvěma programy, jejichž návratnost je více či méně vzdálená, bude cítit povinnost vytvořit na papíře, bez ohledu na to pod jakým názvem, index rovnající se úrokové míře, aby vycíslil srovnatelné náklady na umrtvení veřejných prostředků. Sovětí ekonomové, pro něž je takovýto problém principiální starostí této doby, uznali, že i když má teorie čisté ruce, má přinejmenším alespoň ty ruce.

Nedorozumění jako to s *homo oeconomicus* se opakuje v každé praxeologii. Není vůbec pravda, že *Kritika praktického rozumu* představuje morální doktrínu čiré poslušnosti zákonů oponující antickému eudaimonismu nebo hodnotové morálce; poskytuje spíš, řečeno Kantovými slovy, jistou „formulaci“ mravnosti; analyzuje logiku morálního jednání nezávisle na mentalitě jednajícího, na jeho filozofických či náboženských racionalizacích, na jeho pohnutkách a na všem, o čem bychom se mohli dočíst v sociologii morálního života.<sup>18</sup> Kant neukazuje, co musí morálně jednající lidé dělat, a nepropůjčuje se k napomínání: říká, jaký je

význam toho, že jednají efektivně; jestliže je v jejich zájmu soudit věci jinak, pak proto, že nedokázali odkrýt vzorec toho, co dělají. Stejně tak nelze Kantovi namítat, že pozorování nepotvrdilo, že by člověk jednal z čiré poslušnosti zákonů, nebo interpretovat kantismus jako sublimaci ducha protestantismu či maloburžoazie. Bylo by to stejné jako věřit, že *Kritika soudnosti* vychvaluje formalismus v umění; i ta se ovšem spokojuje s odkrytím estetického soudu jako takového, a každá sociologie umění, která by rozpoouštěla estetickou praxeologii v sociologismu, by se sama vyprázdnila, neboť aktivita, kterou by chtěla popisovat, by již ztratila význam.

Neoklasičtí ekonomové nejsou ideologové liberální buržoazie,<sup>19</sup> tak jako Clausewitz není doktrinářem války až do konečného rozhodnutí: pouze v abstraktním prostoru „absolutního násilí“ zformuloval „tréní skutečné války“,<sup>20</sup> logiku a určitou hranici každého ozbrojeného konfliktu. Každá oblast jednání má svou skrytou logiku, která orientuje jednající nezávisle na povědomí, jež o ní mají, na jejich motivech či na racionalizacích, které jim poskytuje jejich společnost; mentality a struktury nejsou *ultima ratio* a sociologie není tribunálem světa. Různé doktríny politické autority a weberovská sociologie moci se svými třemi ideálními typy se pouze točí okolo neredučovatelného faktu, jímž je politická autorita, ať tradiční, konstitutivní či charizmatická. Studovat lidské jednání pouze sociologicky znamená smířit se s tím, že tu není nic jiného k porozumění. Dvě Kantovy *Kritiky*, Clausewitz či ekonomická teorie, nebo ještě neuspřádaný soubor, který se označuje jménem operativní výzkumu, to jsou zlomky budoucí vědy; tak se krok za krokem, za hranicemi psychologie a sociologie, v ještě ne pojmenovaném *no man's landu* buduje věda o jednání, která je v současnosti nejjasnější nadějí humanitních věd.<sup>21</sup>

## PROČ HISTORIE ASPIRUJE NA VĚDU

Je ale tato věda nadějí i pro historika? Co může historik očekávat od humanitních věd? Rád by od nich očekával mnoho, neboť žije v nejistotě, kterou mu způsobuje absence teorie a množící se beznadějné pokusy uniknout této nejistotě můžeme dnes sledovat ve výkladech knihkupectví; nazývá se to „módu“ humanitních věd. I pouhý rádek vyprávění (utlačovaní povstali, utlačovaní se smířili se svým osudem) se dovolává dvojího zdůvodnění: tedy že lidská přirozenost obsahuje možnost věci zvané „útlak“, který vyvolánebo nevyvolá (a nutně se objevuje otázka, proč je tu tento rozdíl) povstání; není možné se natrvalo spokojit s konstatováním, že podle Weberových slov útlak „favorizuje“ vzpouru. Od Thukydida, který podléhal přitažlivé síle ionské fyziky a medicíny, až po Marka Blocha, který začal tím, že obcházel okolo Durkheima, nepřestávala být teoretická nejistota, ačkoli neustále potlačována, stejně viditelná. „Tudy procházel Jan Bezzemek.“ Historické tvrzení, kdyby to tak bylo. Víckrát tudy neprošel, to je jasné, ale jak to, že se neptáme, proč tudy vůbec šel? Od psychoanalýzy Jana Bezzemka po sociologii poutnictví, a nesmíme zapomenout na obchodní cesty a fenomenologii časovosti, lze všude hledat odpověď na toto proč. Skončíme tak u poznání, že o cestě Jana Bezzemka víme tolik co o cestě jednoho z našich sousedů nebo o cestě, kterou jsme sami kdysi podnikli; více toho k životu nepotřebujeme; více toho nepotřebujeme ani k psaní historie. Historik skončí s nalezením plně postačujícího jednoduchého faktu, že Jan Bezzemek tudy prošel, a především s etablováním tohoto faktu, což se pochopitelně neobejdje bez potlačování lítosti, že nemohl učinit více. Přesto se s tím smíří, protože to už dříve konstatoval; pokud vypráví svou historii ve vší jednoduchosti a nevyžaduje od svého pera víc, než by od něj vyžadoval romanopisec, tedy přesvědčení, že všemu rozumí, vše je v pořádku; špatně to naopak začne být v okamžiku, kdy se pokouší učinit víc, tedy chropit se na závěr znova svých principů vysvětlování, generalizovat je a prohlubovat: všechno mu uniká mezi prsty, verbalizuje se nebo vede k omylu. Přesto mu zbývá lítost, neboť potřeba určení je stejně naléhavá jako rozum; je potom odhodlán věřit každé naději:

strukturalismu, funkcionalismu, marxismu, psychoanalýze, sociologii, fenomenologii.

## ZMATENÍ ESENCE

A je tu ještě něco navíc: pozorování historické krajiny se podobá pozorování krajiny pozemské; formy reliéfu nejen jako by vypovídaly o problému, ale rovněž se zdají nabízet řešení nebo ukazovat umístění budoucí vědy; neboť koneckonců, jablka by nemusela padat na zem<sup>22</sup> a lidé by nemuseli poslouchat jen některé ze svého středu. Autorita, náboženství, ekonomie, umění mají skrytu logiku, jsou určitými regionálními esencemi.<sup>23</sup> Jejich reliéf není důsledkem náhody; jejich svahy se neorientují nahodile, existuje v nich jakýsi přísný nárok. Nejpřekvapivější charakteristikou této krajiny je nakonec její monumentalita: všechno se proměnuje na instituci, diferenciaci nebo na rozptýlení, všechno se tu vyvíjí a komplikuje se, říše, náboženství, systémy příbuznosti, ekonomie nebo intelektuální dobrodružství. Historie má podivný sklon budovat gigantické struktury, způsobovat, že lidská díla jsou též tak komplikovaná jako výtvory přírody.

Z toho všeho vyplývá, že i když napišeme historii jednoho z těchto děl od začátku do konce, nemáme z toho ještě pocit, že by bylo skutečně vysvětleno: historik prochází svou dobou a krouží okolo esencí, které mají svou tajnou praxeologii, aniž by kdy dospěl k poslednímu slovu o tom, o čem mluví. Musí si na jedné straně přiznat, že neexistuje nic mimořádného, co by bylo společné antickému státu a státu modernímu, že když mluví o řeckém náboženství a o náboženství křesťanském, zneužívá homonymii tohoto slova. Na druhé straně však nepřestává pocítovat, že za všemi jejich historickými variantami existuje nějaká esence veřejné autority či náboženství; nikdo neví, co tyto esence jsou. Přesto, chtít psát historii a předstírat přitom ignoranci toho, co zná od počátku každý cestovatel, který po přistání na neznámém ostrově rozpozná, že záhadná gesta, která předvádějí domorodci, jsou ná-

boženskou ceremonií, znamená redukovat historii na chaos. Rovněž historie, od Platona po Husserla, tak jako všechno prožívané, si nepřestala klást otázku esence; naše vidění prožíváního světa je viděním esencí, ale tyto esence jsou zmatené: přesto právě ony zajišťují, že toto představení má pro nás smysl.

Zkrátka, v historii se nikdy nestane (a který historik nepoznal rozčarování z této nemožnosti?), abychom dospěli k tomu, co Wittgenstein nazývá tvrdost poddajného, jehož uchopení je podmínkou a východiskem každé vědy: naopak, prožívané se všude prohýbá pod rukama. A to dvojnásobně. Zaprvé, kauzalita není konstantní (příčina nevyvolává vždy svůj účinek, navíc, jak jsme viděli v předešlé kapitole, nejsou to vždy stejně příčiny, například ekonomické příčiny, které jsou nejúčinnější). Dále, nedokážeme přejít od kvality k esenci: umíme poznat, že nějaké chování může být kvalifikováno jako náboženské, ale přesto nedokážeme říct, co je to náboženství; tato nedostatečnost se projevuje především existenci smíšených hraničních oblastí, například mezi náboženstvím a politikou, které se poté redukují na banality („marxismus je chiliastické náboženství“), s jejichž formulacemi se nemůžeme spokojit, které však nemůžeme ani ignorovat, protože v sobě skrývají určitý – neznámo jaký – díl pravdy; jenže toto „neznámo jaký“ uniká mezi prsty ve slovních šarvátkách, jakmile se je pokoušíme fixovat. Tato směs, protřečení, zmatek nás podněcuje stanovit, mimo oblast prožívání, formální, vědecký rád; neboť věda se rodí spíš z protřečení a ze zmatku jevů, než že by byla zavedena na základě jejich podobnosti. Tak se neustále opakuje starý konflikt mezi aristotelovským světem prožívání a platonským formalismem; každá věda je více či méně platonská.

Historika přitahuje svět prožívání. Musí tedy neustále odolávat pokušení zlikvidovat tento zmatek, s minimálními náklady, pomocí reduktionismu. Bylo by přece tak snadné všechno vyvěslit tím, že bychom to zjednodušili na něco jiného; náboženské války se zjednoduší na politické vášně; tyto vášně se nebudou už dále vztahovat k chorobě společenského tělesa jako takového, kterou na sobě individuum pocituje a která mu jako úzkost či stud brání vůbec usnout, ačkoli ve svém soukromém životě jí netrpí: tyto vášně se budou redukovat na sféru jeho osobního

zájmu a tento zájem sám bude ekonomického rádu. Zde máme materialistický reduktionismus, ale existují i jiné reduktionismy, idealistické, které nejsou o nic lepší. Redukuje se tak například politika na náboženství; namísto toho, aby se usuzovalo, že římský císař či francouzský král byli obklopeni charizmatickou *aurou* (císařský kult, svatost, léčba krtice), protože byli panovníky, že láka lidu k panovníkovi je cit nezávislý na jakékoli době a že každá autorita se zdá být více než lidská, usuzuje se naopak, že monarchický kult byl „fundamentem“ královské moci. Podobně se redukuje ekonomie na psychologii; jestliže si primitivové směňují zboží, bude to díky psychologii daru na oplátku a díky usilování o prestiž. Vše lze převést na něco ještě banálnějšího: jestliže měli císaři zvyk zanechávat po sobě památníky svého panování, vítězné oblouky či Trajánův sloup, nepovažuje se to za projev touhy zanechat stopu po svém vládnutí tváří v tvář nebo a rozhlašovat svou slávu, i když by tomu nikdo nenaslouchal: bylo to prý kvůli „imperiální propagandě“. Lze připustit, že až do našich dnů spočívá formování historikovy osobnosti, získávání této klinické zkušenosti, o které jsme mluvili výše, z velké části v likvidování těchto reduktionismů, které visí ve vzduchu, a v opětovném hledání původnosti rozmanitých esencí; dospěli jsme tedy k protřečícímu si a klamnému závěru: každá esence se vysvětuje jen sama sebou, náboženství náboženským čtením, „nefigurativní“: nenese v sobě hierarchickou strukturu, která by umožňovala převést tyto různé city na jeden hlubší cit, trídí zájem či skryté hloubky náboženství. A přece, třebaže nevidíme jejich fundament, nelpí tyto city o nic méně urputně na svém bytí; koexistují, nezávislé, arbitrární a nereduovatelné, jako starobylé národy. Překvapivý kontrast mezi jejich absencí principů a jejich houževnatostí lze vysvětlit jen pomocí nějaké skryté příčiny a odkazuje tak k nějaké budoucí vědě.

## OD VĚDY MŮŽE HISTORIE OČEKÁVAT JEN MÁLO

Jaký však bude účinek této budoucí vědy na řemeslo historika? Bude slabý, protože, jak víme, zákony *historie* neexistují. Z toho plyne, že historik musí „vědět vše“ jako ideální řečník nebo jako detektiv či podvodník, ale mohl by se jako oni spokojit i s poznáním amatéra. Detektiv i podvodník se musí vyznat ve všem, pro-tování kriminální zápletky. Ovšem ačkoli může tato zápletka uplatnit vědecké poznatky, neexistuje věda o této zápletce, jejíž odvějení nemá zákony. Jak se nám již dnes zdá vzdálená doba, stará jen půl století, kdy Simiand radil hledat v historii obecnost a regularity, aby z nich byla vyvozena induktivní věda o válkách a revolucích, kdy se doufalo, že nadchází chvíle pro vysvětlení výrovy evoluce dané společnosti.

Nejenže žádná událost není podřazena nějakému zákonu, do-konec zákony, které interferují s průběhem nějaké události, z ní vysvětlují pouze nepatrnu část. Parsons měl pravdu, které možná ani sám nevěřil, když napsal,<sup>24</sup> že historie je „empirickou syntetickou vědou, která musí mobilizovat všechny teoretické poznatky, jež jsou nezbytné k vysvětlení historického procesu“; přesně tak, „poznatky, jež jsou nezbytné“: tedy poznat zákony detailu v té míře, v jaké dávají dohromady porozumění zápletce a vstupují do sféry sublunární kauzality. Spinozův sen o úplné determinaci historie je jen snem; věda nebude nikdy schopna vysvětlit román lidstva, ať už jej bude brát po kapitolách nebo po jednotlivých odstavcích. Vše, co může dělat, je vysvětlovat některá izolovaná slova, vždy tataž, která nachází na mnoha stranách textu, a její vysvětlení budou jednou instruktivní pro porozumění, jindy však budou pouze zbytečnými glosami.

Důvodem této roztržky mezi historií a vědou je princip historie, kterým je fakt, že historií je vše, co bylo hodno jí být: nemá právo si vybírat, omezovat se na to, co podléhá vědeckému vysvětlení. Výsledkem je, že ve srovnání s historií je věda příliš chudá a hrozně se opakuje. Ať už popisujeme jakoukoli ekonomiku nebo jakoukoli společnost, obecná teorie státu jako prostoru střetávání a ekonomie jako rovnováhy trhu bude pravdivá; aby se

však Walrasovy rovnice staly událostí, musela by se země stát rájem, kde by zboží nebylo vzácné, nebo alespoň polovičním rájem, kde by bylo vše vzájemně směnitelné. Čím by mohla být prospěšná budoucí matematika politické autority historikovi římského císařství? Jistě ne vysvětlením, že císaře poslouchali kvůli týmž důvodům, kvůli nimž lidé poslouchají i jiné vlády. Tato teorie by mu poskytla spíš negativní službu: pomohla by mu nepodléhat reduktionismu a falešným teoriím, tedy nemluvit příliš o charizmatu; nabídla by mu zkrátka kulturní servis. Shrňme to slovy Ludviga von Mises: „I když historie uvádí do hry určité vědecké poznatky, historik dosahuje pouze nízkého stupně poznání (*a moderate degree of knowledge*) v oblasti dané vědy, stupně, který nepřekračuje úroveň znalostí normálně vzdělaného člověka.“<sup>25</sup>

Věda může být navíc natolik abstraktní, že už nevíme, co s ní dělat. Teorie strategických her je v současnosti stejně tak velkolepá jako zbytečná, podobně jako počet pravděpodobnosti za časů Pas-cala, a celý problém je v tom přijít na to, na co ji použít. Vidíme opatrnost autorů, kteří by ji rádi použili, ale dotýkají se jí pouze konečky prstů.<sup>26</sup> Ve skutečnosti se tu totiž mohou snadno spálit. Vezměme si například slavné „dilema dvou vězňů“: dva podezřelí vědí, že pokud budou oba zapírat, vyvázou oba s mírným trestem, ale když se jeden z nich přizná, bude osvobozen, zatímco druhý bude odsouzen k těžkému trestu za to, že se nepřiznal jako první.<sup>27</sup> Zde máme něco, co musí zaujmout každého, kdo má alespoň minimální sociologickou představivost: zde máme doklad, proč je společenský život podepřen dialektikou „všichni“ a „každý“,<sup>28</sup> všichni chtějí, aby vláda pracovala, ale žádný nechce platit daně, pokud si není jistý, že platí také druzí. Máme tu potvrzení nutnosti autority, rádu, vysvětlení solidarity, obezřetnosti, jíž se prokazuje *homo historicus*; máme tu definitivní odmítnutí anarchismu a máme tu zdůvodnění, proč nedochází k revolucím; a ještě víc, z tohoto neřešitelného dilematu se dedukuje nutnost formálního pravidla: „konej svou povinnost, ať se stane cokoli“ a bude zakotvena kan-tovská morálka... Je to příliš krásné, bylo by to příliš, kdyby to nebyla jen alegorie. Nejmenší monografická studie, která by podala ověřitelné důsledky této teorie, by byla naši nejlepší prací. Bohu-

žel, člověk je bytost natolik nestálá a rozmanitá, že humanitní vědy musí být příliš abstraktní, neboť proto, aby odkryly invariant, musí zacházet příliš daleko.

### PŘÍKLAD: EKONOMICKÁ TEORIE A HISTORIE

Humanitní vědy budou vysvětlovat jen málo z historie a zůstane pro historika příliš abstraktní; potvrdí nám to příklad jedné z nich, která již existuje, ekonomické teorie. Známe dilema, které před nás staví: bud je deduktivní, a může si tedy právem dovolit budovat „věčné“ pravdy mimo oblast rozmanitosti institucí; ovšem v takovém případě jsou její praktické či historické aplikace velmi chudé. Nebo nabízí aplikace, více či méně pracné a přibližné; to ale za cenu institucionálního, datovaného obsahu, jež ji činí pro historika nepoužitelnou, neboť ji už nemůže přenést do „své doby“ bez anachronismu. Neoklasická ekonomie docela dobře ztělesňuje první člen tohoto dilematu, a makroekonomie po Keynesovi je bližší tomu druhému; důležité je jasné je rozlišovat, a na to se nyní zaměříme. Je notoricky známo, že mnoho historiků hospodářských dějin nezná příliš ekonomickou teorii, a necítí se proto o nic hůře; hospodářské dějiny jsou mnohem více spjaty s popisováním ekonomických faktů než s jejich vysvětlováním; rekonstruuje cenové a platové křivky, čísla přerozdělení pozemkového vlastnictví, popisuje ekonomické instituce, obchodní a fiskální politiku, a také ekonomickou psychologii; mapuje hospodářskou geografii minulosti. Když spekuluje o monetárních problémech (jak činí mistrovsky Ch. Wilson), podobá se mnohem víc zručnosti techniků než vědění teoretiků: čistý ekonom by v této zručnosti viděl pouze „materiál“ pro kvantitativní teorii peněz.

Chceme-li hovořit řečí logického empirismu, souhrn „údajů“ institucionálního a historického typu je v hospodářských dějinách mnohem větší než počet „zákonů“. Teorie nemůže vůbec sloužit k rekonstruování faktů; spíš je glosuje, než vysvětluje. Nebudeme

přece mluvit o von Thünenových okruzích pokaždé, když půjde o otázkou distance, která odděluje dvě ekonomické metropole.<sup>29</sup> Naopak, teorie bude mít velmi důležitou negativní roli: bude bránit tomu, aby zdravý rozum neupadl do předsudků. Nezrodila se tato teorie koneckonců z reakce proti těmto předsudkům ohledně měny a celního protekcionismu? Dnes může tato teorie historika Říma poučit, že slavné Pliniovovo tvrzení, „*latifundia* zruinovala Itálii“,<sup>30</sup> nemá pro hospodářské dějiny žádnou cenu (ačkoli může mít cenu pro historika populárních myšlenek o ekonomické morálce); že je třeba vážit slova předtím, než řekneme, že římská Itálie byla ruinována konkurencí zbytku Impéria; že problém inflace není jednoduchý a není nesmyslné uvažovat o tom, nakolik znehodnocení peněz v 3. století mohlo zvýhodňovat chudé.<sup>31</sup> Zkrátka, teorie hraje roli určitého vzdělání: učí nás, že „věci jsou vždy komplikovanější, než se zdá“. Ale pokud jde o to říct, jaké jsou...<sup>32</sup> Nenechme se oklamat úspěchy našich dnešních vlád v makroekonomii; šikovnost nezaručuje poznání. Z toho, že ministr financí zná recept na ozdravení měny, nevyplývá, že byla objevena kvantitativní teorie peněz; historik navíc nemůže přenášet do minulosti poučení z dnešních ekonomických praktik, protože do poznání příčiny přenáší pouze to, co dokáže dedukovat. Jestliže nevíme, proč je ten recept úspěšný, jak bychom mohli vědět, zda byly tyto podmínky úspěšnosti realizovány v minulosti? Historik, který bere Keynesova slova o „zákonu relativního vzhledem ke sklonům spotřebitele“ (podle něhož roste spotřeba pomaleji než zisk) příliš doslově, by se měl připravit na rozčarování: údajný „zákon“ je jen empirickým konstatováním, které bylo v naší době vyvráceno novými fakty.

Jestliže lze s jistotou přenášet pouze to, co je možné dedukovat, pak se množství ekonomické vědy, které mohou historikové s jistotou použít, zmenšuje jako šagrénová kůže; toto značné ochuzení je výkupným za anachronismy, jimž se snažíme uniknout. Podle našeho názoru představuje neoklasická ekonomie kulturu nejvhodnější pro potřeby historika<sup>33</sup> jen proto, že neoklasickí ekonomové mají jasné povědomí o metodě a přísně dodržují rozlišení mezi čistou teorií a institucionálními a empirickými daty, mezi „tím, co naleží k podstatě ekonomického systému

v tom smyslu, že se to nutně odvíjí od jednání ekonomických činitelů, zkoumaných jako takové<sup>34</sup>, a tím, co sice také patří do řádu ekonomie (různé instituce či panika na burze), ale je to „oblasti čisté ekonomii cizí“.<sup>34</sup> Rozlišení o to nezbytnější, že sama ekonomická teorie, i když je čistá, má za východisko současný ekonomický život (a v ještě užším smyslu národní ekonomiku, „bohatství národů“).

Neoklasická ekonomie, redukovaná na svou čistou složku, tedy nemůže historika nic naučit ve dvou bodech, které jej nejvíce zajímají, v otázce spotřeby a v otázce společenského přerozdělování bohatství. Přesněji řečeno, nechává všechnu práci na něm, neboť v jejích očích jsou to otázky výlučně psychologické či institucionální, to znamená empirické, deskriptivní a historické. Dejme tomu spotřeba zboží, způsob, jakým společnost využívá své bohatství, jak je zužitkovává ve stavbách hrází, dálnic, ve válkách, kostelech či potlačích. Ekonomie nás o těchto způsobech využití, které společnost zvolila, ani o motivech, na jejichž základě je volí, nemůže nic naučit; jediné, co může ekonom učinit, je ptát se lidí, jak zamýšlejí své bohatství využít. Zná-li žebříček jejich preferencí a příjem každého z nich, sestrojí křivky nezájmu a bude předpokládat, že spotřebitel hodlá ze svých prostředků vytěžit maximum; to mu indikuje optimální kombinaci, kterou spotřebiteli umožnuje jeho příjem: tolik a tolik másla, tolik a tolik děl, podle toho, co je známo o více či méně živém zájmu o ten či onen produkt. Nesmíme si tedy pod pojmem teorie chování spotřebitele plést to, co je skutečně teoretické, a to, co je pouze psychosociálním popisem. Ekonomická analýza ve vlastním slova smyslu nemůže zajít dále než k tranzitivitě volby,<sup>35</sup> křivkám nezájmu a efektu směny;<sup>36</sup> vysvětlovat volbu jako takovou není její věc; ekonomie nestuduje ekonomické cíle, ale důsledky těchto cílů ve světě, v němž je zboží vzácné a neúplně vzájemně směnitelné. Část studií o spotřební funkci nejsou studie ekonomické, tak jako by jí nebyla studie o technologických datech výrobní funkce; tyto studie jsou ve skutečnosti studie sociologické a historik od nich nemůže očekávat nic velkolepého, neboť bude nepochybně preferovat možnost vytvořit si sám sociologii, jakou potřebuje. Sociolog ekonomie mu řekne, že určití spotřebitelé kupují drahý výrobek proto, že je drahý, aby všem dokázali, že jsou

dostatečně bohatí na to, aby si to mohli dovolit, a že toto chování se nazývá *conspicuous consumption*;<sup>37</sup> historikovi to však nestačí: ostentativní spotřeba může nabývat těch nejrozmanitějších podob a on bude chtít vědět, kdo ostentativně spotřebovává, jak, proč a komu tím chce vytířit zrak. Jiný ekonom mu odhalí, že nějaký národ nebo třída pocitují frustraci z předvádění jiné třídy či národa, které jsou bohatší, že jejich sklon ke spotřebě v důsledku toho roste a že tato reakce byla pojmenována *demonstration effect*. Takové pojmenování znamená příliš mnoho, pokud chceme jen dát jméno té nejbanálnější reakci; neznamená však dost, pokud chceme této reakci porozumět, tedy sledovat působení historického kontextu: například maloburžoazie, která napodobuje velkokapitál, nebo bída třetího světa tváří v tvář americké civilizaci. Sociologický ekonom se spokojí s pojmenováním truismů, všechna ostatní práce zůstává na historikovi.

#### JINÝ PŘÍKLAD: PŘEROZDĚLOVÁNÍ BOHATSTVÍ

Případ přerozdělování statků je odlišný od případu spotřeby; tentokrát jde o problém uvnitř oblasti čisté ekonomie a jejích dedukcí, a jde právě o to, že je tato ekonomie čistá: nesnaží se uvažovat o skutečném, historickém přerozdělení statků mezi členy společnosti; chce dedukovat abstraktní model, který by historik nebo sociolog mohli vždy konfrontovat se skutečností; zde vidíme, jaký je rozdíl mezi konkrétním objektem a objektem poznání. Naneštěstí, nic se nesmaže snadněji než vědomí tohoto rozdílu: dospěje se přitom často k údivu nad tím, že teorie je vůbec teoretická. Jistě, v Schumpeterových očích je zcela evidentní, že teorie může dedukovat pouze teoretické přerozdělení;<sup>38</sup> naopak v očích jiných autorů by to bylo pouhé konstatování, nebo dokonce skandální odhalení. Zjevně tu máme před sebou dvě rozdílné, nebo nestejně jasné koncepce povahy ekonomie.

V případě přerozdělování, stejně jako v jakékoli jiné záležitosti, není čistá ekonomie popisem toho, co se děje, ale dedukcí

toho, co by se dělo, kdyby byly ekonomické mechanismy ponechány samy o sobě a od všeho ostatního izolovány (hypotéza, která je v případě liberálního kapitalismu o něco méně vzdálená reálitě než v jiných ekonomických systémech); je na historikovi, aby posoudil rozdíl mezi touto fikcí a skutečností, a je-li tento rozdíl příliš veliký, je na něm, aby řekl, jak se logika ekonomického jednání pomstila opovržením, které jí bylo určeno. Zdá se to jasné: bohužel existuje trvalé nebezpečí záměny mezi hlediskem teoretika a hlediskem historika. Po makroekonomické revoluci a poté, co se zasahování státu do ekonomiky stává skutečně čím dál důležitější, rozvinula se jakási nová forma kameralismu, která proměnila ekonomiku v poradce vlády nebo v konstruktéry modelů růstu; totiž, mluví-li ekonom o přerozdělování, nerůká tímto slovem totéž, je-li kameralista a je-li teoretik. Teoretik uvažuje jen o ekonomických činitelích, o jejich důchodech, platech, kvazidůchodech a eventuálních ziscích; kameralista vychází z reality, každé hospodářské politiky. Bude tedy mít sklon uvažovat o plátech funkcionářů a mzdách služebnictva, které figurují v jeho přehledu, které však teoretik přehlížel (ledaže by se je pokusil redukovat postupně na teorii).<sup>39</sup>

Rozdíl mezi teoretickým a historickým přerozdělováním je na konec tak velký, že teorie přerozdělování jako taková tvoří sotva jednu kapitolu: „mzdy“ a „renty“ nejsou skutečné mzdy a renty, nýbrž představují spíš určité indicie, jimiž se měří marginální produktivita práce a půdy, a přerozdělování je pouze dodatem kapitoly o výrobě. Na tomto stupni obecnosti už ani nemůžeme rozlišit otroctví od námezdní práce. Připustme, že teoreticky se mzda zaměstnance rovná marginální produktivitě jeho práce;<sup>40</sup> ale tento placený zaměstnanec není nicím jiným než položkou zdůvodnění, jež má jen minimum individuality, nezbytné pro usnadnění výkladu. Ve skutečnosti se jeho mzda od této produktivity, kterou je ostatně těžké přesně měřit, jistě značně liší a je pevně určena zaměstnavatelem, odbory a vládou. Ovšem „pravou“ mzdou zůstává ta, kterou určuje teorie, v tom smyslu, že se vymstí každému, kdo se od ní příliš odchylí. Co se potom děje v otrokářském státě, kde pracující mzdu nedostává? Můžeme

předpokládat, že si tuto mzdu bere majitel otroka, který jej ovšem musí zase živit,<sup>41</sup> což představuje prostředek pro výpočet příjmu majitele otroků a pro zjištění, zda je otrokářství rentabilní; nebo zda by rentabilním bylo, kdyby byl takový výpočet možný. Ale sám otrokářský režim teorii uniká, přesněji klade se jí jako danost; přerozdělování tedy znamená nikoli vědecké vysvětlení, nýbrž sociohistorický popis, jehož klasickým příkladem pro současný svět zůstává *Přerozdělování národního důchodu* od J. Marchala a J. Lecaillona.<sup>42</sup> Je to diferenciace prožívaného a formálního, sublunárního a vědeckého, *doxa* a *epistémé*.

### PRAVDA HISTORICKÁ A PRAVDA VĚDECKÁ

Humanitní vědy mohou změnit historii v té míře, v jaké může technika měnit nás život; máme elektřinu a atomovou energii, ale naše zápletky se stále skládají z příčin, cílů a náhod. Žádný způsob psaní historie nemůže být revoluční, stejně jako nemůže život přestat být každodenní. Lingvistika neslouží lepšímu porozumění textům, stejně jako teorie světla neslouží k vycvičení oka na rozeznávání barev; filologie tedy není aplikací lingvistiky, která, jako každá teorie, nemá žádná jiný účel mimo sebe samé. Sémiologie nás možná bude zítra učit, co je krása, což uspokojí naši zvědavost, ale nezmění to nás způsob vnímání krásy. Tak jako filologie, nebo ještě lépe jako geografie, je i historie „vědou pro nás“, která se skutečnou vědou souvisí jen do té míry, v jaké tato věda zasažuje do života. Nepocitujte však v tom, že se drží tohoto hlediska, žádné estetické či antropologické zalíbení; kdyby mohla prakticky vyměnit *doxa za epistémé*, neváhala by výměnu provést. Naneštěstí je pro naši schopnost poznávání charakteristické, že se obě tyto roviny vědění nemohou propojit, ačkoli se v detailech protínají. Jsoucno je současně komplikované i přesně dané; je možné se buď pustit do popisování této komplikovanosti bez naděje na ukončení, anebo hledat počátek onoho přesného vědění, aniž bychom kdy dospěli k jeho komplexnosti. Ten, kdo se upne k rovi-

ně prožívání, z ní nikdy nevyjde; ten, kdo konstruuje formální objekt, odplouvá do jiného světa, kde objeví nové, ale nenajde tu klíč k viditelnému. O ničem nemáme úplné poznání; i událost, do níž jsme tím nejosobnějším způsobem zapojeni, poznáváme pouze prostřednictvím stop. Můžeme na dosažení úplného poznání rezignovat: dospějeme tak někdy k reprodukování omezených modelů skutečnosti; vědecké poznání, které je vždy možné, dokonce i o člověku, nás zprostřuje konkrétního poznání, které není nikdy úplné. Zbývá dodat, že věci se do nás plně neukládají, že v nás figurují pouze částečně či nepřímo; nás duch dochází k přesnému či důkladnému poznání, ale nikdy přitom nenahlíží původní text.<sup>43</sup>

Historie je palác, který nikdy neodhalíme v celém jeho rozsahu (nevíme, kolik nám toho ještě zbývá zhistorizovat z neudalostního pole) a jehož dlouhé řady pokojů nemůžeme vidět všechny najednou; také se v tomto paláci, ve kterém jsme zavřeni, nikdy nenudíme. Absolutní duch, který by poznal jeho izometrické zobrazení a neměl by již co dalšího objevovat či popisovat, by se tu nudil. Pro nás je tento palác opravdový labyrint; věda nám poskytuje dobré sestavené vzorce, které nám umožňují najít výjeví sile myšlenku, že věda je ustavičně nedokončená; címkž nemá být pouze řečeno, že si nejsme ničím jisti, že celek našich znalostí není chráněn před omylem, ale že takový celek vůbec neexistuje. Věda připojuje objev k objevu a pod těmito připojeními nenačrtává žádnou souvislost. Vědecká tvrzení jsou omezena na ně samé a nepředpokládají nic, co by někala. Vezměme si newtonovskou gravitaci; zdálo se, že ta předpokládá nemyslitelnou představu působení na dálku a někteří současníci z toho vyvozovali, že se Newton mýlí; ukázalo se, že předpokládá jinou záhadu, přitažlivou sílu: Voltaire z toho vyvodil, že tato síla musí být podstatou věcí a že stvořitel jí obdařil hmotu.<sup>44</sup> To platilo až do dne, kdy Einstein objevil platnost obecnějšího tvrzení, že ve fyzikálním prostoru tvoří nejkratší cestu mezi dvěma body křivka a že přitažlivost není nic jiného než právě toto. Nevyvozujme však z toho, že prostor je skutečně zakřiven, neboť fyzika se s tím nespokojila: bude třeba, aby relativita vyšla ze své okázané izolace, která jí dnes náleží. Po-

dobně když Walras a Jevons objevili zákon marginální užitečnosti, neopomněli mu dodat realistickou verzi: dovolávali se poklesu našich potřeb, Weberova a Fechnerova zákona; nechyběly nicméně ani námitky: určité potřeby, jak je třeba připomenout, s uspořejením rostou, namísto aby klesaly. Jedni z toho vyvodili, že marginalismus je zbytečný či chybný; jiní, moudřejší, to komentovali tím, že důležité jsou verifikovatelné dedukce, které je na něm možné založit; vidíme tu ovšem, že matematika her možná umožní dovést dedukci ještě dále a interpretovat vše jinak.

Závěr toho všeho zní, že historická pravda je velmi odlišná od pravdy vědecké: obě dvě jsou provizorní, ale každá svým způsobem. Jestliže je věda, jak bylo řečeno, ustavičně nedokončená, není na tom v tomto ohledu stejně jako historie? Nejsou historické pravdy, které postupují vpřed nabýváním poznatků, vystaveny hrozbe, že budou novými objevy vyvráceny? Ať jsme fyzici nebo historici, nejsme si nikdy ničím jisti. To je pravda, ale zároveň pocitujeme, že tyto argumenty obcházejí základní rozdíl. Věda je nedokončená proto, že ji nikdy nelze totalizovat, zatímco historie je nedokončená proto, že její totalizace jsou předmětem revize z důvodu chyby či opomenutí. Případ fyzika je tak trochu případ důvtipného divocha,<sup>45</sup> který tím, že ohmatával řízení auta, přišel na to, že otočením klíčku v zapalování a sešlápnutím plynu lze uvést do chodu motor, jenž pro něj zůstává skrytý pod pevně uzavřenou kapotou. Na základě svého „modelu“ uvedené do chodu nebude mít nouzi o vytváření hypotéz, cím by tento motor mohl být, ale nebude mít nikdy možnost vidět jej na vlastní oči. Může se dokonce stát, že se mu podaří osvětlit funkci všech tlačítek a nebude mít už na palubní desce co dalšího objevovat: ale ani tehdy nebude moci vědět, je-li jeho věda o motoru dokončená, a bylo by zbytečné, aby se na to ptal, neboť je marné tázat se po tom, co uniká našemu dosahu.

Tvrdit, že prostor je zakřiven, neznamená ve skutečnosti, že by byl zakřiven; naopak, tvrdit, že existovali Sokrates nebo Ježíš a že nejde o myty, znamená skutečně tvrdit, že existovali: tvrzení je třeba brát doslova a nehledat v něm žádné další vědění. Může se jednoho dne ukázat jako mylné a veškerý historický proces je vždy revidovatelný; ale jeho poznání nemůže být prohlubováno:

verdikt se traduje pouze ve formě ano či ne. Epistemolog by řekl: empirický fakt je faktem; naopak vědecká teorie není pozitivně pravdivá, je nanejvýš dosud nevyvrácená. Křestan by řekl: může existovat konflikt mezi historií a Zjevením, ale nikoli mezi vědou a vírou.

## POZNÁMKY

- <sup>1</sup> Viz například J. Ullmo, *La Pensée scientifique moderne*, Flammarion, 1958, kap. 1 a 2; týž, „Les concepts de la physique“ v edici *Encyclopédie de la Pléiade, Logique et connaissance scientifique*, s. 701.
- <sup>2</sup> Například strukturalismus, k němuž viz G. Granger, „Événement et structure dans les sciences de l'homme“, *Cahiers de l'Institut de science économique appliquée*, č. 55, květen–prosinec 1957; týž, „Předmluva k druhému vydání“ v *Pensée formelle et science de l'homme*; R. Boudon, *A quoi sert la notion de structure?*, Gallimard, 1968.
- <sup>3</sup> G. Barracough, „Scientific method and the work of the historian“, v *Logic, methodology and philosophy of science, Proceedings of the 1960 International Congress*, Stanford University Press, 1962, s. 590: „Volba, kterou historik provádí mezi ideografickým a nomotetickým postojem a zejména jeho odmítnutí přejít od deskriptivního vyprávění k teoretické konstrukci, mu není vnučena povahou faktů, jak se snažil dokázat Dilthey a jiní. Je to volba čistě dobrovolná. Není obtížné ukázat, že z tohoto hlediska neexistuje podstatný rozdíl mezi fakty, které používá historik, a fakty, které používá fyzik. Rozdíl je pouze v důrazu, který pozorovatel klade na individualitu.“
- <sup>4</sup> F. von Hayek, *Scientisme et sciences sociales*, s. 78.
- <sup>5</sup> Idea společenské rovnováhy, příhodná a nepostižitelná jako vše, co vychází z lidové moudrosti, ze rčení, v nichž Aristoteles spatřoval nejstarší filozofii, se nicméně stala přinejmenším lákadlem ke zpracování: E. Dupréel, *Sociologie générale*, PUF, 1948, s. 263–274. Problém je transformován na teorii her, kde velice abstraktní pojem rovnováhy může být reprezentován na základě „charakteristické funkce“ přerozdělení zisků.
- <sup>6</sup> O epikurejských *foedera naturae*, jež nejsou zákony, ale konstitučními mezemi (kůň se nemůže narodit z ovce; tím má být řečeno, že příroda má právo dělat vše, v čem jí tato *foedera* nebrání), viz P. Boyancé, *Lucrèce et l'épicurisme*, PUF, 1963, s. 87 a 233.
- <sup>7</sup> Z toho plyne jedna humorná stránka Noama Chomského, *Syntactic Structures*, Mouton, 1957, s. 93 (*Syntaktické struktury*, Academia, Praha 1966, český překlad Zdeněk Hlavsa, s. 91): „Vynaložilo se nemálo úsilí, aby byla nalezena odpověď na otázku: Jak můžete sestavit gramatiku bez zřetele k významu? Avšak již sama tato otázka je špatně položena; zjevně totiž implikuje ničím nepodloženou představu, jako kdyby bylo možno sestavit gramatiku se zřetelem k významu... Správná otázka by měla znít: Jak můžete sestavit gramatiku?“
- <sup>8</sup> H. A. Simon, „Eine Normale Theorie der Interaktion in sozialen Gruppen“, německý překlad, in: Renate Mayntz (ed.), *Formalisierte Modelle in der Soziologie*, Berlin, Luchterhand, 1967, s. 55–72; R. Boudon, *L'analyse mathématique des faits sociaux*, Plon, 1967, s. 334.
- <sup>9</sup> Necker, citovaný B. de Jouvenelem, *Du pouvoir*, 2. vyd., 1947, s. 31. Stabilita koalic se nezdá vysvětlitelná v rámci her s nulovým zůstatkem: W. H. Riker, *The Theory of political coalitions*, s. 30.
- <sup>10</sup> Alain, *Propos*, 3. ledna 1931, (vydání v Pléiade, s. 985).
- <sup>11</sup> L. Walras, *Éléments*, s. 43n.
- <sup>12</sup> J. Schumpeter, *History of economic analysis*, s. 27; Týž, *The Theory of economic development*, Oxford University Press, 1961, s. 213. O zákonu klesajících výnosů, který má vyjadřovat skutečnost, že faktory nejsou zcela zaměnitelné, srov. Joan Robinson, *The Economics of imperfect competition* (Macmillan, Papermacs, 1969), s. 330. Jak říká F. Bourriau (v předmluvě ke svému překladu Parsonsových *Éléments pour une sociologie de l'action*, s. 95), lze říct, že ekonomie, jako systém pravidel, který určuje alternativy využití vzácného zboží, je současně subjektivistická (protože existuje volba) a behavioristická (protože existují „zjevné preference“, vyjadřované chováním spotřebitelů); ekonomové se o to však nestarají, protože si nekladou za cíl vytvořit teorii totality nějakého chování; jejich teorie je abstraktní, to znamená zámerně parciální.
- <sup>13</sup> *History of economic analysis*, s. 1058. K psychické povaze ekonomie viz také L. von Mises, *Epistemological problems of economics*, Van Nostrand, 1960, s. 152–155; F. von Hayek, *Scientisme et sciences sociales*, s. 26.
- <sup>14</sup> L. Robbins, *Essai sur la nature et la signification de la science économique*, fr. překlad, Librairie de Médicis, 1947, s. 87–93.
- <sup>15</sup> Přes jinak značně rozdíly mezi nimi, viz výkazy R. D. Luce a H. Raiffa, *Games and decisions*, Wiley, 1957, s. 208; dále výklad G. Grangera, „Épistémologie économique“, v řadě *Encyclopédie de la Pleiade, Logique et Connaissance scientifique*, s. 1031; a W. J. Baumola, *Théorie économique*.

<sup>16</sup> Příklady, mřící proti *homo oeconomicus*: B. Malinowski, *Une théorie scientifique de la culture*, fr. překlad, Maspéro, 1968, s. 43, či E. Sapir, *Anthropologie*, fr. překlad, Éditions de Minuit, 1967, sv. I, s. 113. Proti tomu L. Robbins, *Essai sur la nature et la signification de la science économique*, s. 96; a už Ph. Wicksteed, *The Common Sense of political economy* (1910, nové vydání 1957 v Routledge and Kegan Paul), s. 163 a 175. Jedna zajímavá poznámka Wicksteedova byla, nepochyběně závisle na něm, rozvinuta Rickerem v jeho *Theory of political coalitions*, s. 24: když spravujeme své vlastní peníze, můžeme se klidně chovat jako špatní *homines oeconomici* a své peníze promrhat nebo rozdat; ovšem pokud se staráme o peníze druhých (o majetek státu nebo svých svěřenců), je morální povinností chovat se jako nelítostný *homo oeconomicus*; a protože v moderních společnostech jsou peníze nejčastěji spravovány třetími osobami, *homo oeconomicus* se stává čím dál skutečnějším. – *K vexatissima quaestio užitečnosti a egoismu* je třeba citovat přinejmenším pátou kapitolu z *Fondements de l'analyse économique* od P. A. Samuelsona (fr. překlad Gaudot, Gauthier-Villars, 1965); nejsem si ovšem zcela jistý, nakolik jsem této knize porozuměl, neboť je psána na vysoké matematické úrovni. – V současné situaci humanitních věd nejde o otázku „hmoty“ a „vědomí“ a o poznání, zda „reprezentace“ jsou či nejsou prostým požadavkem objektivních procesů; tyto staré otázky můžeme považovat za naprostě překonané. Otázkou je, jak známo, problém racionálních a neracionálních způsobů chování; humanitní vědy, tak jak dnes existují, jsou, jak říká Granger, technikami intervence; jsou zároveň částečně deskriptivní i částečně normativní: jsou to praxeologie. Díky své hypotéze rationality zůstávají humanitními, mají mimo svůj zřejmý smysl ještě lidský význam; jestliže si dva domorodé kmeny vyměňují zboží v rámci potlače, sociolog bude popisovat ceremoniální a psychologický aspekt této směny, bude psát odstavce plné jemných narážek na to, jaký smysl má dar pro příslušníky téhoto kmene; zatímco ekonom rozvine ekonomický význam této směny: maximizovat zisk, dosáhnout touto směnou „přebytku spotřeby“. Od tutu plyne Grangerova diagnostika v *Pensée formelle et sciences de l'homme*, s. 66: „Dvojí pokusení, které číhá na humanitní vědy, spočívá ve snaze držet se jednoduše prožívaných událostí, nebo špatně pojatým úsilím o dosažení pozitivity přírodních věd zlikvidovat každý význam, aby se lidský fakt redukoval na model fyzikálních jevů. Konstitutivní problém věd o člověku může být v tomto ohledu popsán jako transmutace prožívaných významů do univerza významů objektivních.“ To ovšem vyvolává několik problémů: 1. Humanitní vědy jsou nyní stejně tak

normativní, jako deskriptivní; proto si může Eric Weil v *Philosophie politique* (s. 72, pozn. 1) doprát formulaci hypotetico-deduktivní teorie politiky, srovnatelné s ekonomií, která by byla intervenční vědou. Zbývá jen sledovat, do jaké míry je člověk konformní či nikoli s normativním optimem; každá normativní praxeologie se musí spojit s deskriptivní etologií, která porovnává reálné chování s normou. 2. Nejdříve však racionální chování ten nejmenší podíl na celkovém chování člověka? Tak jako instinkt má svá selhání, své absurdity, nemá je také lidské chování? Srov. Stegmüller, *Probleme und Resultate*, s. 421. Od tutu pramení oprávněná námitka F. Bourricauda proti eklekticismu, který se snaží dokazovat Parsons ve své „velké teorii“: je možné dnes budovat teorii jednání, která bude platit pro neracionální chování stejně jako pro chování racionální? 3. Není fakt, že humanitní vědy jsou dnes technikami intervence a že zdůrazňují význam člověka, pouze zcela provizorním stadiem jejich vývoje? Také fyzikové si od dob Galilea do konce 18. století často myšleli, že příroda bude chtít následovat jednoduché matematické cesty, přijímat elegantní matematická řešení: právě proto začali objevovat ty nejjednodušší zákony. Není tedy vůbec jisté, že pojem významu je pro humanitní vědy podstatný; dnes je ale nutně ten nejpříhodnější.

<sup>17</sup> E. von Boehm-Bawerk, *Positive Theorie des Kapitals*, vydání z roku 1889, s. 390–398; Pareto tento důkaz pouze převzal.

<sup>18</sup> H. J. Paton, *Der kategorische Imperativ, eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie*, De Gruyter, 1962, s. 41 a 77.

<sup>19</sup> V této formulaci odkazuje tento žánr tvrzení zjevně k populárnímu polemickému výpadu; odhaluje však také jeden vážný problém (podobně jako populární myšlenka, že humanitní vědy jsou nástrojem chladných technokratů, odhaluje problém jejich současné povahy jako např. normativní). Problém, o který tu jde, není nic jiného než slavný *Methodenstreit*: je ekonomie vědou historickou, jak si přál německý historismus, nebo vědou teoretickou? Pro Maxe Webera byla ekonomie prostě ideálním typem, historickou realitou, liberální ekonomií. V reakci na tuto historickou a institucionální tendenci německé školy (tendenci i dnes velice živou) zdůrazňovali Rakušané, od Boehm-Bawerka po Schumpetera, von Misesa a von Hayeka, teoretickou povahu ekonomie, její „čistotu“, přísnost doktríny, a poukazovali na rozdíl mezi univerzálními zákony a empirickými, psychologickými či institucionálními danostmi, až potud, že pranýrovali Keynese jako přestrojeného empiristu. Kniha F. A. von Hayaka, *The Pure Theory of Capital*, Routledge and Kegan Paul, 1941, nové vydání 1962, představuje „rakouské“ pokusení překládat Keynese do jazyka čisté teorie.

- <sup>20</sup> Metafora tření, kterou nacházíme u Clausewitze, *O válce*, český překlad Zbyněk Sekal, Praha 1996 (2.vyd.), s. 70n a 618n, se nachází rovněž u Walrasa, *Éléments d'économie politique pure*, (1900), 4. vyd. Dalloz 1952, s. 45.
- <sup>21</sup> G. Th. Guilbaud, *Éléments de la théorie mathématique des jeux*, Dunod, 1968, s. 22.
- <sup>22</sup> Anekdot o Newtonově jablku je autentická, viz A. Koyré, *Études newtoniennes*, Gallimard, 1968, s. 48, pozn. 35.
- <sup>23</sup> Srov. pluralistický esencialismus J. Freunda, *L'essence du politique*, Sirey, 1965. – Aby bylo jasno, nedáváme slovům regionální esence natolik přesný význam, jaký mají u Husserla.
- <sup>24</sup> T. Parsons, *The Social System*, s. 555.
- <sup>25</sup> L. von Mises, *Epistemological Problems of economics*, s. 100. Podtrhne velký zájem, který tato kniha věnuje epistemologii historie a sociologie; musíme jen litovat, že jsme si nemohli opatřit knihu *Theory and History* od téhož autora (Yale University Press, 1957), která je vyprodána. Jasnost ducha, kterou ve věci epistemologie dějin prokazují autoři, jejichž prvotní vzdělání bylo vědecké (jako fyzika u Poperra či ekonomie u von Misese nebo u Hayeka), stojí za zamýšlení.
- <sup>26</sup> Například strana 210 z knihy G. Grangera *Essai d'une philosophie du style*, A. Colin, 1968. Jiný příklad: W. J. Baumol prohlašuje v *Théorie économique et analyse opérationnelle*, s. 395, že „hra dvou věžňů“ odhaluje základní příčinu přetrvávání státní kontroly i v té nejdemokratictější společnosti; odkazuje na to i ve své knize *Welfare Economics and the theory of the State*, Longmans, 1952; po přečtení této poslední knihy můžeme konstatovat, že ve skutečnosti tu není ani nejmenší narážka na teorii her, ale čtenář tu najde popsány mnohé situace, které svádějí k aplikování této teorie, jako jisté sváděly i autora při psaní jeho knihy.
- <sup>27</sup> R. D. Luce a H. Raiffa, *Games and Decisions*, s. 94; W. J. Baumol, *Théorie économique et analyse opérationnelle*, s. 395; W. Edwards, „Behavioral decision theory“, v W. Edwards a A. Tversky (edd.), *Decision Making*, Penguin Modern Psychology, 1967, s. 88; v *Times Literary Supplement* bylo ohlášeno vydání knihy A. Rapoporta a A. M. Chammatha *Prisoner's Dilemma*, Ann Arbor, 1970.
- <sup>28</sup> J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, s. 306–377.
- <sup>29</sup> J. H. von Thünen, *Der isolierte Staat*, reedice z roku 1968, kterou vydala Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- <sup>30</sup> Uvedme pouze několik bodů, i když by tato věc stála za další studii: 1. Plinius nedisponoval žádným archivním dokumentem, který by mu umožňoval tvrdit takovou věc. Tvrzení kvantitativního, demografického či ekonomického rádu vyžaduje archivy a statistickou práci. Římský stát nedisponoval archivy tohoto druhu a statistika neexistovala.
- <sup>31</sup> I kdyby měl Plinius k dispozici archivy a kompiloval sloupce číslic, pokud by z nich chtěl vyvodit závěr, že velcí vlastníci byli zodpovědní za ruinování zemědělství v Itálii, vyžadovalo by to technologickou a ekonomickou studii, jaká byla v jeho době nepředstavitelná: dokonce i v naší době by to bylo téma na nekonečné vědecké diskuse. Ostatně, ekonomie v Pliniově době neexistovala o nic víc než statistika. Hodnota této věty pro hospodářské dějiny Říma se přesně rovná hodnotě, kterou by pro fyziku mělo nějaké Lucretiovo tvrzení z oblasti fyziky. Opět zde nacházíme problém kritiky, který jsme zmínili na konci sedmé kapitoly: vědět, o jakém druhu faktů nás poučuje daný druh dokumentů. Pliniovo tvrzení není pramenem pro římskou ekonomii, ale je pramenem pro dějiny lidových idejí v Římě, týkajících se ekonomie a společenské morálky. Neboť toto tvrzení je dokonale srovnatelné s moderními slogany typu: „Co je dobré pro General Motors, je dobré pro naši zem“, nebo „Trusty ruinují francouzskou ekonomiku“, nebo „Návrat k půdě bude spásou pro francouzskou ekonomiku“; na této rovině nejsou diskuse či dokonce prosté expozé této problematiky vůbec možné.
- <sup>32</sup> Znehodnocení peněz zvýhodňovalo chudé, kteří byli zadlužení: viz realistické stránky Marka Blocha v *Esquisse d'une histoire monétaire de l'Europe*, s. 63–66. Než budeme kritizovat teorii S. Mazzarina ve jménu příslušených předsudků o znehodnocené měně a inflaci, je třeba si přečíst F. A. von Hayeka, *Prices and Production*, Routledge and Kegan Paul, 1935 (2. vyd. 1960), kde ukazuje, že vliv měnové injekce na ceny závisí na tom, ve které bodě injekci do systému provedeme.
- <sup>33</sup> A. Marshall, *Principles of Economics*, 1920, (8. vydání Macmillan Paperbacks, 1966); J. Schumpeter, *History of economic analysis*, Allen and Unwin, 1954 (nové vyd. 1967); J. Schumpeter, *The Theory of economic development*, Oxford, Galaxy Books, 1967 (pravděpodobně hlavní dílo učitele a celé jeho školy); K. Wicksell, *Lectures on political economy*, Routledge and Kegan Paul, 1934.
- <sup>34</sup> J. Schumpeter, *Economic Development*, s. 218; srov. s. 10 a 220–223. Rakušané rozlišovali změny endogenní, které se rodily uvnitř systému, a změny, které byly vůči předkládaným hypotézám vnější.
- <sup>35</sup> Spotřebitel, který preferuje délka před máslem a atomové bomby před děly bude muset preferovat tyto bomby i před máslem, jinak by byl nekoherentní a značně by zkomplikoval naše kalkulace.

<sup>36</sup> K efektu substituce a zisku viz J. R. Hicks, *Valeur et Capital*, fr. překlad Dunod, 1956, s. 23n.

<sup>37</sup> Th. Veblen, *Teorie zahálcivé třídy*, 1899 (české vydání Sociologické kladatelství, Praha 1999). Viz ovšem také pronikavé poznámky R. Ruyera v *Cahiers de l'institut de science économique appliquée*, č. 55, květen–prosinec 1957.

<sup>38</sup> J. Schumpeter, *Economic Development*, s. 145–147 a 151. Neměl jsem k dispozici Schumpeterovu studii „Das Grundprinzip der Verteilungstheorie“, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 42,

<sup>39</sup> To činí například J. Ullmo, „Recherches sur l'équilibre économique“, *Annales de l'Institut Henri-Poincaré*, díl VIII, sv. I, s. 49–54; srov. též Schumpeter, *History*, poznámky na s. 929 a 630.

<sup>40</sup> Přesněji řečeno, že ponecháme-li ekonomické fakty samy o sobě, tedy když existuje dokonalá konkurence a je dosaženo rovnováhy, pak se výše platu prostřednictvím pracovní nabídky a poptávky ustaví na úrovni marginální spotřebitelské užitečnosti části výrobku, která se začítavá marginálnímu zaměstnanci každého podniku. Jiná, mnohem více institucionální formulace, by zněla takto: výše platu je „institucionální“, fixována zvykem či politickým bojem, a zapisuje se do úsečky jako nezávislá proměnná, kde je jednou ze závislých proměnných objem vynaložené práce. Výše platů tak uniká mechanismu započítávání (podle Rakušanů hodnota „redescenduje“ etapy zpracování konečného produktu z prvotních materiálů: nevyužívá se prvotní materiál, z něhož nelze získat nic, co by se dalo prodat); naopak stroje, jiná závislá proměnná, mechanismu započítávání neunikají.

<sup>41</sup> J. Schumpeter, *Economic Development*, s. 151; o pochybné rentabilitě „plantážového“ otrokářství viz Marshall, *Principles*, Papermac edition, s. 466.

<sup>42</sup> J. Marchal a J. Lecaillon, *La Répartition du revenu national*, 3 sv., Librairie de Médicis, 1958; jiným, velmi zajímavým typem ekonomicko-sociologické analýzy je práce J. Fericelliho *Le Revenu des agriculteurs, matériaux pour une théorie de la répartition*, Librairie de Médicis, 1960, např. s. 102–122. Německý historismus, na nějž v tomto bodě navázal logický empirismus, pokračuje ve svém boji proti čisté teorii a prodlužuje *Methodenstreit* v další knize Hanse Alberta, *Marktsoziologie und Entscheidungslogik, ökonomische Probleme in soziologischer Perspektive*, Berlin, Luchterhand, 1967, zejména s. 429–461.

<sup>43</sup> M. Guérout, stavící proti sobě Leibnize a Spinozu: *Spinoza*, sv. I, *Dieu, Aubier-Montaigne*, 1969, s. 10.

<sup>44</sup> Naopak Euler zůstával v tomto bodě u rezervované moudrosti a spokojoval se s prohlášením: „vše se děje, jako by...“; ve svých *Lettres à une princesse d'Allemagne sur divers sujets d'histoire et de philosophie*, 2, 68, napsal: „Abychom se vyhnuli každému zmatení, které může zapříčinit způsob vyjadřování, měli bychom spíš říkat, že fyzikální tělesa se pohybují tak, jako kdyby se skutečně navzájem přitahovala.“

<sup>45</sup> Poznáváme tu pastiš na skvělou bajku o hodinkách, dobré uzavřených ve skřínce, kterou nacházíme u Einsteina a Infelda, *L'évolution des idées en physique*, fr. překlad Solovine, s. 34.

## Kapitola dvanáctá

### HISTORIE, SOCIOLOGIE, ÚPLNÁ HISTORIE

Nemíříme však příliš vysoko? Nepodobá se historie spíš geologii než fyzice? Formalizované vědy nejsou všechny vědy a není důvod se domnívat, že mezi *mathemata* a historickou filologií nic neexistuje; ve skutečnosti existují vědy, které ačkoli nejsou hypoteticko-deduktivní, nejsou proto méně vědecké tím, že vysvětlují konkrétní na základě uspořádání konkrétních faktů, které bylo skryté a jež odhalily: geologie vysvětuje současný zemský reliéf jeho strukturou a erozí, biologie vysvětuje mechanismy dědičnosti pomocí chromozomů, patologie vysvětuje infekční nemoci prostřednictvím mikrobů. Otázka možnosti vědecké historie či sociologie stojí tedy takto: Existuje uspořádání faktů, které přinejmenším zhruba řídí jiné fakty? Může se historie stát geologií lidského vývoje? Jak jsme již viděli, najít takové uspořádání je dávny sen; bylo hledáno postupně v podnebích, v politických režimech (*politeiai*), v zákonech, v mravech, v ekonomii; nejznámějším z těchto pokusů o konstituování geologie lidstva zůstává patrně marxismus. Kdyby se povedlo ji konstituovat, historie a sociologie by se staly vědami, umožnily by intervenovat či přinejmenším předvídat; obě by se podobaly historii Země a obecné geologii, historii sluneční soustavy a astrofyzice, fonetice konkrétního jazyka a fonologii. Přestaly by být popisy a staly by se vysvětleními, historie by se stala aplikací sociologických teorií. Bohužel víme, že tento sen je pouhým snem: neexistuje uspořádání faktů, které by bylo vždy stejně, které by soustavně řídilo jiné fakty; historie a sociologie jsou odsouzeny zůstat porozumivými popisy. Přesněji řečeno existuje vlastně pouze historie: sociologie je mar-

né úsilí kodifikovat *ktéma es aei*, tuto profesionální zkušenosť, ktorá zná jen konkrétní případy a neobsahuje takové trvalé principy, ktoré jediné by z ní mohly vědu učinit.

Z čeho tedy vyplývá, že sociologie skutečně existuje a že její užitečnosť je vyšší než užitečnosť frazeologie, používané historiky? Z faktu, že historie nedělá vše to, co by dělat měla, a nechává sociologii, aby to dělala za ni, i kdyby tak míjela cíl. Omezena optimálností, jdoucí den po dni, přenechává historie současnosti neudálostní popis současné civilizace na sociologii. Historie mimo starou tradici narrativních či národních dějin, se upíná příliš výlučně k vyprávění, postupujícímu podle časoprostorového *kontinua* („Francie v 17. století“); jen zřídka se odváží alespoň tím, co se tak nazývá („město v průběhu staletí“). Můžeme tedy konstatovat, že pokud se historie rozhodne být „úplná“, stát se zcela a úplně tím, čím je, učiní sociologii zbytečnou.

Jistě, vůbec není důležité, že jedna část oblasti, legitimně náležející historii, byla označena jako sociologie; byl by tu zcela oprávněně korporativní zájem. Potíž je v tom, že z tohoto omylu v přířazení vyplývají důsledky: historie tu nedělá dost (jednota času a místa limituje její vidění, dokonce i uvnitř oblasti, která byla vždy uznávána jako její vlastnictví) a sociologie tu dělá příliš mnoho; protože neuznala, že je jen nepojmenovanou historií, věří, že směruje k tomu stát se vědou; totéž lze říct i o etnologii. Sociologie je pseudověda, zrozená z akademických konvencí, které omezily svobodu historie; její kritika není dokonce ani úkolem epistemologie: je to úkol pro historii žánrů a konvencí. Mezi historií, která by byla konečně úplná, a formální vědou o člověku (která má v současnosti podobu praxeologie), není prostor pro žádnou jinou vědu. Stát se úplnou historií je skutečným posláním historie, která má před sebou nevyčerpatelnou budoucnost, protože popisovat konkrétní je nekonečný úkol.

## PODMÍNKY VĚDECKÉ HISTORIE

„Vědecká historie“, ta slova mohou označovat dvě zcela různé záležitosti: vědecké vysvětlování událostí pomocí různých zákonů, v něž každá z těchto událostí vyúsťí, nebo také vysvětlování historie jako celku, objevení klíče k historii, hledání hybatele, který ji celou posouvá vpřed. Již jsme viděli, že první pojetí je nemožné; takové vysvětlení by bylo krajně neúplné, nebo by nebylo k ničemu. Druhé pojetí představuje zejména marxistický přístup: je možné vysvětlit stavbu historie jako celek, nebo, chcete-li, nacházet za každou událostí, ať už je to první světová válka, ruská revoluce nebo kubistické malířství, stejný řád příčin, poznání kapitalistických výrobních vztahů? Není možné namísto vysvětlování okolností, kde by povaha příčin byla případ od případu různá, odhalit určitou kategorii faktů, vždy stejných, která by alespoň zhruba vysvětlovala ostatní fakty historie? Budeme tedy uvažovat o tom, že historie funguje podle kategoriální struktury, že je rozčleněna na ekonomii, společenské vztahy, právo, ideologii atd.; je to jako když se 18. století tázalo, která ze dvou kategorií, jimiž jsou zákony a mravy, vysvětuje tu druhou.

Když chceme v geologii vysvětlit reliéf nějaké oblasti, nestudujeme jednotlivé příběhy každého oblázku – jeden byl odštěpen mrazem, druhý ovcí, která tudy procházela; spokojíme se se studiem struktury a typu eroze, protože je zřejmé, že jejich studium postačí k pochopení toho podstatného: klima, flóra a lidská činnost mají daleko omezenější účinky, či přesněji jen zřídka dosahují účinků rozsáhlejších. Podobně budeme v historii sledovat, že jedna z kategorií příčin, ekonomie, má mnohem mocnější účinky než ostatní kategorie, které na ni mohou jistě reagovat, ovšem rozsah těchto reakcí zůstává vždy omezený. A stejně jako geolog vytuší povahu podloží, když vidí, jaká vegetace pokrývá povrch nebo že společenství živočichů je soustředěno okolo vzácných zdrojů vody, tak i geolog historie, když vidí tyto podivné květy, které se jmenují *Don Quijote* či *Balzac*, by měl vytušit, z jakých základů vykvetly.

Takový marxismus by byl pouze hypotézou, ovšem hypotézou rozumnou; vše se omezuje na otázku faktu: má určitá kategorie

příčin trvale masivnější účinky než jiné kategorie? Jak jsme viděli, v geologii zní odpověď ano; v medicíně by zněla spíš ne: když hledáme vysvětlení neinfekční nemoci, odkazujeme od anatomicie aniž by některá z těchto instancí byla rozhodnější než ostatní.<sup>1</sup> Kdyby měla v historii existovat rozhodující instance, je na místě domnívat se, že by to byla ekonomie: odhlédneme-li od posvátného chaosu velkých událostí a velkých postav, je zřejmé, že největší část života lidstva se odehrává při práci na obstarávání živobytí.

Zbývá jen ověřit, zda ekonomická aktivita, která je tak důležitá ve vztahu k jiným aktivitám, jde až tak daleko, že je řídí, a tedy vysvětuje. Vždyť co to znamená vysvětlovat? Vysvětlení existuje, jen když existuje něco trvalého; umíme něco vysvětlit, když můžeme říct, jaké příčiny, zhruba, povedou pravidelně k danému účinku, nebo jaký účinek, zhruba, bude pravidelně vyvolán danými příčinami; všechno spočívá na tomto „zhruba“: je nutné, aby rozptýl přiblížnosti dosahoval určité šíře.<sup>2</sup> Zákony fyziky jsou takové, že mám-li uvařit hrnek vody, mohu jen zhruba odhadnout objem vody a teplotu, a dosáhnou žádaného účinku; když jsem dělostřelec, ani to nejpřesnější zaměření nezabrání tomu, aby se mé střely nerozptýlily, ale pouze v době známých mezích počtu pravděpodobnosti: takže nakonec se do černého trefím.

### PROČ JE NEMOŽNÁ

Kdyby se dospělo k tomu, že ekonomické vztahy jsou, alespoň v hrubých rysech, příčinou, na niž se lze alespoň zhruba spoléhat, nebo by se objevily účinky, které odpovídají našemu očekávání, marxismus by měl pravdu a historie by byla vědou. Měla-li by být revoluce dříve nebo později jistá, bylo by nutné, aby se příčiny, které by k ní vedly (postoj proletariátu, národností zvláštnosti, generální linie strany), měnily pouze v rozumných mezích; bylo by nutné, aby přesné základně (kapitalismu) odpovídaly různé nadstavby (realistický román nebo román úniku), ale nikoli libo-

volné (epopej ne). Je však dostatečně známo, že to tak není a že marxismus nikdy nic nepředpověděl ani nevysvětlil, a my se jím dále nebudeme zdržovat. Je ovšem třeba mít na paměti, co přesně znamená tento neúspěch pro epistemologii historie; tento neúspěch vůbec neznamená, že by například nebylo možné poezii vysvětlovat pomocí ekonomie: znamená to pouze, že tento vztah neplatí *trvale* a že v literární historii, tak jako všude v historii, existují pouze vysvětlení na základě okolností. Je naprostě evidentní, že poezie má svou vlastní hodnotu a svůj vlastní život; jakým právem však můžeme prorokovat, že nikdy nedojde k tomu, aby se báseň dala principiálně vysvětlit pomocí ekonomie? Neživí se snad poezie také chlebem vezdejším? Byl by to pouze projev vysokého stylu či metafyzického předsudku, který by protiřečil principu interakce. Kultura, jako každá historie, se skládá z jedinečných událostí, a nelze předem usuzovat o explikační struktuře, kterou každá z nich vyžaduje. Proto nelze vytvořit teorii kultury či historie, ani povýšit to, co zdravý rozum či spis moderní jazyky nazývají „kultura“, na kategorii. Jde o charakteristický rys společenského života a zdroj nekonečných diskusí, o ten polotekutý stav, v němž není nic trvale pravdivé, kde nic není rozhodující, kde vše závisí na všem, jak to vyjadřuje množství průpovídek: „Peníze nepředstavují štěstí, ale přispívají k němu“, „námět románu není sám o sobě ani dobrý ani špatný“, „napůl viník, napůl oběť, tak jako všichni“, „nadstavba reaguje na základnu“. To redukuje politiku, dokonce i když se zaštítuje svými cíli, na povrchní záležitosti vlády a historii to zbavuje možnosti být vědou: historik ví ze zkušenosti, že když se pokusí zobecnit vysvětlující schéma, vytvořit z něj teorii, toto schéma se mu rozhodne pod rukama. Zkrátka, historické vysvětlení nesleduje jednou provždy stanovené cesty; historie nemá anatomii. Není možné v ní hledat „tvrdost poddajného“.

Příčiny není možné, dokonce ani v hrubých rysech, roztrídit podle hierarchie důležitosti a nelze se domnívat, že ekonomie má přesto silnější účinky, než by mělo i to nejvágnější kručením historie idejí; relativní význam kategorii příčiny se mění od jedné události k druhé. Mohli jsme pozorovat, jak národní ponížení dovedlo do stadia dodnes nepřekonaného barbarství národ, který byl po

dobu jednoho a půl století považován za Atény Evropy, a maloměšták, pohrouzený do svého bohemství, rozpooutal světovou válku se dvěma válečnými cíli: vyhladit židy, což je jedna z forem dějin idejí, a dobýt pro svůj národ úrodné země na východě.<sup>3</sup> Jde o starou aspiraci, vycházející z minulých agrárních společností a z antického „hladu po půdě“, takže je ohromující, že se s něčím takovým setkáváme ve století průmyslu a keynesiánství. Absence trvalé hierarchie přičin se dobré ukáže, když se pokusíme do běhu událostí zasahovat: máme příliš nízkou úroveň dělnického vzděláni, a náhle je pětiletka i nadřazenost socialismu k ničemu. Vedení (*leadership*) přebírají postupně rozmanité příčiny a z toho plyně, že smysl historie není ani v cyklech, nýbrž že jde o otevřený systém; o tomto bodě již dokáže náš kybernetický věk říct něco přesného.<sup>4</sup>

Plyně z toho také, že věda o dějinách nemůže existovat, neboť k tomu, aby bylo možná nějaká věda, nestačí jen determinismus: věda je možná jen v sektorech, v nichž univerzální determinismus (který je nemožné dovést všude do jeho nevyčerpatelné podrobnosti) dokáže zpřítomnit celkově ještě obecnější účinky a může být tedy dešifrován a zpracován stručnější metodou, která se aplikuje na tyto makroskopické účinky, metodou modelů či metodou převládajících účinků. Jestliže determinismus není schopen prokázat takové účinky v uvažovaném prostoru, pak je zde dešifrování nemožné a nelze provozovat odpovídající vědu. Představme si kaleidoskop: není nic determinovanějšího než rozmanitost vzorů, do nichž se organizují malé kousky barevného skla. Lze jistě vyprávět historii následnosti těchto vzorů, je však možné z toho učinit vědu? Ano, ale za jedné z těchto podmínek: je nutné, buď aby byl kaleidoskop zkonztruován takovým způsobem, který by umožňoval v rámci variací těchto vzorů rekurenci určitých struktur, jejichž návrat by bylo možné vypočítat; nebo aby se ukázalo, že, jako v případě falešných kostek, to či ono gesto provedené rukou diváka odkazuje v hrubých rysech vždy k tomu či onomu vzoru. Pokud tyto podmínky nejsou splněny, nemůžeme dělat nic lepšího než vyprávět příběh. Bylo by také možné, to je pravda, věnovat se úkolu sestavení topiky těchto vzorů, přehledu barev všech kousků skla a základních typů konfigurací, které představu-

jí; bylo by zkrátka možné vytvořit jejich obecnou sociologii. Byl by to však marný úkol, protože tyto barvy a jejich konfigurace existují pouze v promluvách a jsou rozleněné tak „subjektivně“ jako souhvězdí, kterými tradice rozčlenila hvězdnou oblohu.

Historie nemá ani anatomii, ani převládající příčiny, tak jako nemá své vlastní zákony, a je tedy třeba vzdát se comteovské myšlenky, že se v tomto okamžiku nachází v předvědeckém stadiu a lze očekávat její povýšení na rovinu vědy, a že tou vědou je sociologie. Comte pod tímto pojmenováním nechápal evidentně onu formální vědu o určitých sektorech lidské aktivity, jíž se dnes dává spíš jméno praxeologie: jeho sociologie byla vědou o historii „en bloc“, *historickou vědou*; měla ustavit zákony historie jako například „zákon tří stadií“, který je popisem pohybu historie, pojímané „en bloc“. Ovšem tato historická věda se ukázala jako nemožná (nikoli z metafyzických důvodů – lidské svobody –, nýbrž z důvodů faktických z rádu „kybernetiky“). To, co dnes známe pod pojmem sociologie, není věda; je to buď popis, tedy historie bez tohoto jména, nebo historická topika či frazeologie (to je obecná sociologie). Je tváří v tvář tomuto zmatení ještě vhodné využívat každý den stále naléhavější historiky a sociology k interdisciplinární spolupráci? Vyzývat historiky či ekonomy, aby využívali výsledky dnešní sociologie (neboť se nikdo neptá, co jsou tyto výsledky)? Vyjasnění se zdá být naléhavější než spolupráce, a historie potřebuje v této věci stejné vyjasnění jako sociologie.

#### SOCIOLOGIE NEMÁ PŘEDMĚT

Každá věda má nějaký předmět; co je předmětem sociologie? Zdá se, že sociologie žádný nemá. Je známo, jak tento problém klade Durkheim v *Pravidlech sociologické metody*:<sup>5</sup> aby byla sociologie možná, musí existovat sociální typy, společenské druhy; kdyby byl naopak pravdou „nominalismus historiků“, kteří se těchto typů drží, aby jimi rozlenili skutečnost *ad libitum*, pak by „sociální realita mohla být předmětem pouze abstraktní a vágní filozo-

fie nebo čistě deskriptivních monografií", prací historiků a cestovatelů. Což je možné vyjádřit stejně dobře i takto: aby byla sociologie možná, nesmí být přítomnost pouze tím, co z ní učinila minulost, nemůže být čímkolи díky svým předchůdcům, ale musí mít v každém okamžiku svou vlastní strukturu; musí se podobat spíš organismu než kaleidoskopu. Je proto třeba, aby ji udělil formu určitého rádu dominantních faktů. Marx připisoval tuto nadvládu silám produkce, Durkheim ji připisuje tomu, co nazývá „sociální prostředí“, vybavenému vlastnostmi, které metaforicky pojmenoval „objem“ a „koncentrace“; v každém okamžiku vykonalá toto prostředí „jistý druh nadvlády“ nad ostatními doprovodnými faktory; díky němu není společenské těleso pouhým výsledkem své minulosti, ale má definovanou anatomii, „tak jako soubor anatomických prvků konstituuje vnitřní prostředí organismů“. Toto prostředí poskytuje vysvětlení událostem: „Primární původ všech sociálních procesů jakékoli důležitosti musí být hledán v konstituci sociálního prostředí.“ Kdyby neexistovala tato nadvláda určitého rádu faktů, pak by sociologie stála před „nemocností ustavit jakýkoli kauzální vztah“; ještě přesněji, neměla by co říct: vše by bylo historií. Tak to ale není: naopak, ať uděláme v kterémkoli okamžiku dějin příčný řez společnosti, najdeme v ní sociální typy a globální struktury, které nejsou redukovatelné na své předchůdce; to jsou vlastní předměty sociologické vědy; můžeme dokonce říct, že tyto dva předměty tvoří ve skutečnosti pouze jeden, neboť „existují-li sociální kategorie, je to proto, že kolektivní život závisí především na průvodních podmínkách, které představují určitou diverzitu“; ve skutečnosti existují různé formy organizace, které musí sociologie popsat. Takové sociální prostředí, které uděluje společnosti tu či onu anatomii, také způsobuje, že společnost má ten či onen typ orgánu; vše se vším souvisí. Sociologie je určitým druhem biologie společnosti; představme si jí třeba jako Montesquieova *Ducha zákonů*, kde převažujícími faktory byly rozsah a koncentrace prostředí.

Od zveřejnění těchto mimořádně jasných stránek uplynulo již tři čtvrté století. Jestliže za tu dobu sociologie neodhalila žádný sociální typ, žádné uspořádání převládajících faktů, jestliže je nutné jít až k matematické praxeologii, abychom odhalili invarianty,

je tedy třeba z toho vyvodit, že „nominalismus historiků“ byl pravdivý a že sociologie nemá předmět; protože přesto existuje, nebo existují přinejmenším sociologové, dělají tito sociologové pod jménem sociologie něco jiného než sociologii. Není možné vysvětlovat společnost nebo úsek historie jako organismus; existuje pouze prach událostí – koalice z roku 1936, recese roku 1937, spadlá taška ze střechy –, z nichž každá vyžaduje své zvláštní vysvětlení. Francouzská společnost roku 1936 má pouze nominální realitu; neexistuje věda, která by mohla vysvětlit artikulaci jejích složek, stejně jako neexistuje věda, která by poskytla celkové vysvětlení bezpočtu fyzikálních a chemických faktů všeho druhu, které se v každém okamžiku odehrávají uvnitř nějaké oblasti, náhodně vykrojené na zemském povrchu. Výše jsme si ukázali, že slova vědecké poznání historie mohou být chápána ve dvojím, jasné odlišeném smyslu: vysvětlení historie jako celku, vysvětlení každé události v rámci její kategorie. Bud je tedy společnost vysvětlitelná jako celek, což předpokládá převažující uspořádání faktů, které jí uděluje určitou formu, takže sociologie je možná a historie je pouze aplikovanou sociologií (odvýjení se života v nějaké společnosti by potom bylo v zásadě možné pochopit na základě poznání jejího organismu); nebo naopak různé události vytvářejí celek pouze na verbální rovině: potom již nemá sociologie žádné opodstatnění, protože pro ni neexistuje místo mezi nominalismem historie a vědeckým vysvětlením událostí prostřednictvím různých zákonů, pod které tyto události spadají.

Problém sociologie, který je otázkou nominalismu, položil již před čtyřiceti lety Hans Freyer v knize, jež nese příznačný titul „Sociologie jako realistická věda“ (*Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*).<sup>6</sup> Budto jsou sociologické typy jako archaické „společenství“, římský klan či rod a moderní „společnost“ pouze různá hlediska směřující k jedné skutečnosti a jsou stejně legitimní jako bezpočet jiných možných hledisek; v takovém případě se sociologie redukuje na akumulaci empirických (řekněme: historických) poznatků; nebo tyto typy reálně existují a v takovém případě je třeba je objevit v historii. Sociologie je biografií lidstva; ukazuje, jak lidé postupovali od klanového společenství ke společnosti určitého rádu či sociálních tříd. Tím nemá být řečeno, že by v dané

dobe a dané skupině nemohly existovat současné společenství i společnost, ale jejich koexistence nepředstavuje koexistenci dvou částečných hledisek v duchu sociologa, je to koexistence dvou nekompatibilních forem organizace, která vyvolává společenské antagonismy. Tak se ostatně vysvětluje, jak věří Freyer, i krize současného světa. Měli bychom si tedy položit otázku, čím si Freyerova sociologie zaslhuje název sociologie: ve skutečnosti pod tímto jménem popsal dějiny společenské organizace dvou či tří tisíciletí.

Ale sociologie trvá neústupně na tom, že je něco jiného než historie. Výsledkem této ambice je, že sociologie již nemá co říct: vždyť buď mluví naprázdno, nebo říká něco jiného. Obecně vztato mohou být knihy, které se publikují pod názvem sociologie, zařazeny do tří oddílů: nepřiznaná politická filozofie, historie soudobých civilizací a konečně svůdný literární žánr, jehož hlavním představitelem by mohla být Halbwachsova kniha *Sociální rámce paměti* a který nevědomky navázel na moralisty a traktátisty 17. a 18. století. Obecná sociologie spadá téměř úplně do tohoto třetího oddílu. V prvním oddílu může sociologie vykládat, jako by byla vědou, pokrokové či konzervativní názory na politiku, na vzdělání či na roli lžury v revolucích; je tedy politickou filozofií. Naopak, a to se ocitáme v druhé oddílu, když sociolog vypracuje statistickou studii populace studentů na univerzitě v Nanterre a vyvodí z ní vysvětlení, jak porozumět univerzitní revoltě z roku 1968, píše soudobé dějiny, a budoucí historikové budou jeho práci brát v potaz a studovat její interpretaci; tomuto sociologovi se tímto pokorně omlouváme za vše špatné, co jsme zdánlivě řekli o sociologii, a prosíme ho, aby uznal, že zpochybňujeme značku a nikoli obsah.

Zbývá obecná sociologie. Tak jako část dnešní filozofické produkce nahrazuje vzdělávací literaturu a sbírky kázání, které v 16. až 18. století představovaly nezanedbatelný podíl produkce (v určitých dobách téměř polovinu publikovaných knih), podobně pokračuje obecná sociologie v umění moralistů. Říká nám, jak je utvořena společnost, jaké existují druhy uskupení, jaké jsou lidské postoje, jejich rituály, jejich sklonky, podobně jako popisovaly maximy a traktáty o člověku či o duši rozmanitost chování, spo-

lečnosti a předsudků člověka; obecná sociologie zobrazuje věčnou společnost, jako moralisté zobrazovali věčného člověka; je to „literární“ sociologie v tom smyslu, v jakém se mluví o „literární“ psychologii moralistů či romanopisců. Jako tato literatura může i obecná sociologie vytvářet velká díla; ostatně *Dvořan Baltazara Graciana* je sociologie (psaná, tak jako Machiavelli, v normativním jazyce). Nicméně převážné části této traktátové literatury souzeno přežít a ještě menší část z ní zahají nějaký kumulativní proces; může se zachovat jen díky svým uměleckým či filozofickým kvalitám. Ve skutečnosti jde u moralistů a obecných sociologů vždy o popisy známého; ovšem zákon ekonomie myšlení se vzpírá uskladnit ve svém trezoru popis, jakkoli by byl věrohodný, jestliže je tento popis jen jedním možným popisem mezi nekonečným počtem jiných, které jsou stejně pravdivé, a jestliže každý člověk má v sobě schopnost sám si jeden takový popis v případě potřeby vytvořit; uschovává ve svém trezoru pouze „věci paměti“, historii a filologii, a vědecké objevy.

Ovšem obecná sociologie nemůže být ničím jiným než „literární“ sociologií, popisem, frazeologií. Zádný z těchto popisů nemůže být pravdivější, vědeckejší než jiné popisy. Popis, nikoli vysvětlení. Zrekapitulujme si, zcela didakticky, tři stupně poznání. Newtonova rovnice vysvětuje Keplerovy zákony, které vysvětlují pohyby planet; mikrobiální patologie vysvětuje vzteklinu; daňová zátěž vysvětuje nepopulárnost Ludvíka XIV. V prvních dvou případech tu máme vysvětlení vědecká a ve třetím popis a porozumění. První dva vyžadovaly objevy, ten třetí je dítětem paměti. První dva stupně umožňují dedukce nebo předpovídání a zasahování, třetí je věcí rozumnosti (politika není ničím jiným než porozuměním). První kategorie odpovídají velice abstraktní pojmy, „práce“ či „přitažlivost“; druhé kategorie odpovídají pojmy vědecké, vzniklé očištěním pojmu zdravého rozumu („pobřeží“ je v geologii mnohem přesnější výraz než to, co běžný jazyk označuje slovem pobřeží a co se obvykle staví do protikladu k *cuesta*). Třetímu vysvětlení odpovídají sublunární pojmy. Toto třetí vysvětlení je historie; pokud jde o sociologii, která není ani prvním ani druhým typem, může být pouze historií či parafrází historie. Historické popisy jsou přece utvořeny ze slov, pojmu, univerzálií;

vždy bude možné jednu z těchto řad univerzálií vyjmout, aby chom z ní udělali obecnou sociologii; také bude vždy možné použít pouze tyto univerzálie, což otevře cestu k sociologii deduktivní. Ta ovšem, třebaže deduktivní, nebude vědou o nic víc než Spinozova *Etika*, nebo právo či teologie. Výsledek je vždy stejný: obecná sociologie je frazeologie a počet možných sociologií je konečný; což bylo právě dokázáno.

### SOCIOLOGIE JE JEN POPIS

Sociologie je, jak píše Parsons, soubor deskriptivních kategorií, „pečlivě vypracovaný systém pojmu, jež lze koherentním způsobem aplikovat na všechny části a všechny aspekty konkrétního systému“.<sup>7</sup> To je příliš málo, nebo je to příliš ambiciozní. Je-li třeba pouze popsat všechn společenský život, nezáleží na tom, jaký z již existujících jazyků na to bude použit, protože každý z nich dovoluje říct vše; je-li třeba jazyk, jehož koherence nebude nikdy zpochybňena protiřečením fenoménů, bude tento jazyk předmětem dokonalé obecné sociologie: nebude, jak se domnívá Parsons, předběžnou podmínkou tohoto velkého díla. Stejně tak Parsonsův „pečlivě vypracovaný systém“ nemá větší ani menší cenu než kterýkoli jiný; zajímá nás u něj pouze, je-li vhodnější, nikoli pravdivější, jako například u esperanta. Jistě je hezké, jak to dělá Parsons, popsat společnost tím, že všude rozumíme přes slova – struktura, funkce, kontrola, role a statut. To nijak nebrání, aby (vrátíme-li se o dobrou třetinu století) jazyk L. von Wiese, který do všeho vnáší sliby, postoje a situace, byl neméně dobrý. Že jde dnes o popis lidských uskupení? Nikdo nepopírá, jak by chtěl Tönnies, že lidské vztahy oscilují mezi dvěma ideálními typy, typem společenství čili *Gemeinschaft* a typem společnosti neboli *Gesellschaft*. První z nich je založen na sentimentálním pudu (*Weisenwille*) a ten druhý na racionální vůli (*Kürwille*); avšak Parsons se nemýlí o nic víc, když soudí, že stejně vztahy oscilují mezi abstraktními a univerzálními pravidly a mezi osobními a celkovými

svazky. První popis říká, že to, co spojuje akcionáře v průmyslové společnosti, není rodinné pouto, a druhý to, že pouto, které spojuje římského klienta s jeho patronem, není téhož druhu jako jeho vztah k vlastním správním úředníkům. Sociologie má prospěch z jakéhokoli jazyka: nejenže umožňuje říkat určité věci, ale dokonce dovoluje lépe vidět, brát na vědomí implicitní aspekty. Právě proto má obecná sociologie tendenci se rozmnogožovat: každý profesor má tendenci připisovat mimořádnou důležitost aspektům věcí, které sám konceptualizoval tak špatně, jak jen to bylo možné.

Sociologická teorie je pouze popis a bylo předem jasné, že sociologické vysvětlení vyúsťí v to, co dominuje již nějaké desetiletí intelektuální scéně, tedy ve funkcionalismus:<sup>8</sup> nespočívá snad ten ve vysvětlování věcí pomocí toho, čím jsou? Můžeme-li tedy popsat volební korupci jako vedoucí přinejmenším ke šťastnému výsledku, který zajistí ochranu marginalizovaných jednotlivců, vyvodí se z toho, že funkci korupce (latentní funkci, která se liší od funkce vědomé) je funkce ochrany. Protože funkci sociálního faktu je to, čím sám je, a protože sociální fakt je faktorem skupinovým, můžeme říct, že všechny fakty mají nakonec jednu hlavní funkci, funkci integrovat jednotlivce do skupiny, což platí pro národní svátky i pro anarchistické vzpoury, které zpečetují svatou jednotu proti nim a představují ventil nutný k udržení rovnováhy. Stejně tomu bude i s manžetovými knoflíky; Kluckhorn se skutečně tázal, jaká byla funkce těchto knoflíků, a zjistil: plnily funkci „zachovávat zvyky a udržovat tradici“; ve skutečnosti zakoušíme obecně pocit bezpečí, když máme „dojem, že následujeme ortodoxní a společensky přípustné zvyklosti“;<sup>9</sup> ve smyslu kritéria verifikace funkcí podle Parsonse je to dokonalé vysvětlení: pro ověření funkcionalistického vysvětlení je třeba se ptát, „jaké by byly diferenciální důsledky pro systém při dvou či více vzájemně se vylučujících výsledcích dynamického procesu, jestliže se tyto důsledky vysvětlují v termínech udržení stability nebo provedení změny, integrace do systému či roztržky s ním“.<sup>10</sup> To zcela zjevně znamená, že funkcionalismus spočívá v tom, že se funkci nazývají účinky všech sociálních faktů na společnost; protože chléb a hry integrují plebs do sociálního tělesa, je jejich funkci tato integrace. Zdá se, že Parsons by chtěl,

abychom uvažovali o společnosti stejně, jako uvažoval Kant o přírodě: jako o uměleckém díle provedeném podle stanovených cílů; nedodává však jako Kant, že nás tento finalismus nikdy nenaučí nic ani o přírodě, ani o společnosti.

## POTÍŽE SOCIOLOGIE

Pro nikoho není tajemstvím, že sociologie dnes zažívá potíže a že *melior et major pars sociologů* bere vážně už jen „empirickou práci“, to znamená dějiny současné společnosti. Neboť co si máme myslet o jiné sociologii, o té, která není než historií bezevná distingovanými duchy, kteří plní tisícovky stránek a kteří otevírají závažné diskuse, a která je na druhé straně falešným žánrem, jemuž lze prorokovat, že se jeho výdobytky narodí mrtvé, znetvořené jako výsledky psychologie z doby okolo roku 1800? Ve skutečnosti se nic nepodobá takovému Gurvitchovi nebo Parsonsovi více než *Pojednání o způsobilostech duše* od Laromiguera, jak se může čtenář přesvědčit, když přeskočí na příslušnou poznámku.<sup>11</sup> Shledá se tu s obsahem i s duchem těchto svazků sociologie, jejichž stránky se nutil obracet, když bojoval proti nudě už dávno známého, nudě té směsi truismů, přiblížností, logomachie a polopravdy, kterou se probíral, protože zde bylo možné zachytit tu a tam drobný poučný fakt, důvtipnou myšlenku či zdařilý obrat; tyto svazky jsou ve většině případů sbírkou truismů (přečtěte si Lintonova *Člověka*) a v těch nejlepších případech by mohly být zajímavé jako každý historický či etnografický popis, kdyby, bohužel pro nás, autor nebyl přesvědčen, že musí být víc než pouhý historik, když se chce ukázat jako sociolog, který musí zaměřit svůj zájem nikoli na to, co vypráví, ale na slova, která používá k tomu, aby něco vyprávěl, což jej vede k pouhému načrtávání v nevýrazném stylu, k rozředování a banalizování obrysů kvůli potěšení z toho, že může všude umístit tytéž pojmy.

Sociologie, tedy obecná sociologie, neexistuje. Existuje fyzika, ekonomie (a to jedna jediná), ale neexistuje *jedna* sociologie; každý si dělá tu svou, stejně jako si každý literární kritik vytváří frazeologii podle své chuti. Sociologie je věda, která by chtěla existovat, ale jejíž první rádek ještě nebyl napsán a jejíž vědecká bilance je přesně nulová; neodhalila nic, co by již nebylo známo: žádnou anatomii společnosti, žádný kauzální vztah, na nějž by zdravý rozum již nepřišel. Naopak, přínos sociologie pro historickou zkušenosť, pro prodlužování dotazníku, je pozoruhodný, a byl by ještě větší, kdyby důvtip byl tou nejlépe rozdělenou věcí na světě a kdyby jej občas nepotlačovaly vědecké záměry; tento důvtip je ostatně na sociologii tím nejzajímavějším. Kardinerova teorie základní osobnosti je stejně tak vágní, jako verbální, vztahy, které chce stanovit mezi „primárními institucemi“ a touto osobností, buď evidentní, nebo nahodilé, či dokonce naivní, ale jeho popis duše domorodce na souostroví Markézy je jednou z nejkrásnějších exotických pasáží historie současnosti. Vyplývá z toho, že v sociologické knize jsou podrobná líčení, která profesionálové odsuzují jako literární či žurnalistická, tím nejlepším z celého díla, a pasáže profesionálně uznávané jsou mrtvou tkání; mazání autoři na to nezapomínají, a píšou-li o šílenství z osamění nebo o sociologii fotografie, udržují moudrou rovnováhu mezi tím, co se líbí oběma kategoriím čtenářů.

## SOCIOLOGIE JE FALEŠNÁ KONTINUITA

Sociologie je zkrátka jen slovo, homonymum, pod nějž lze umísťit různé heterogenní aktivity: frazeologii a topiku historie, politickou filozofii chudoby nebo historii soudobého světa. Představuje tedy dobrý příklad toho, co jsme výše nazvali falešnými kontinuitami; psát dějiny sociologie od Comta a Durkheima po Webera, Parsonse a Lazarsfelda by neznamenalo psát dějiny jedné disciplíny, ale dějiny jednoho slova. Od žádného z těchto autorů k jinému neexistuje kontinuita základu, předmětu, záměru a me-

tody; „sociologie“ není jedna disciplína, která by se vyvíjela; její kontinuita existuje jen skrze její jméno, jež ustavuje čistě verbální spojení mezi intelektuálními aktivitami, které mají jako jedinou společnou věc to, že se ustavily na okrajích tradičních disciplín. Prostor mezi těmito disciplínami je prázdný (historie je neúplná historie); je tu také pokušení dělat „vědeckou“ politickou filozofii a pokušení založit vědu o historii. V tomto nejasném terénu mezi starými disciplínami se postupně utábořily na různých místech různorodé aktivity, které právě kvůli své pouhé okrajovosti musely dostat jméno sociologie. Úkolem tedy není zkoumat, co má například Durkheimova sociologie společného se sociologií Weberovou, protože nemají společného nic, ale proč Weber převzal název sociologie (protože jeho koncepce historie byla velmi úzce omezena jeho teorií vztahování se k hodnotám). Od svého počátku byla sociologie spolu s Durkhiemem velice jasnou disciplínou, která měla velmi přesně definované své podmínky možnosti. Postupně se ukazovalo, že tyto podmínky jsou nesplnitelné, ale název sociologie už zůstal: přešel na jiné disciplíny, často méně jasné. Cožpak neexistovalo pole sociálních faktů, které je třeba studovat? Každá aktivita, vztahující se k tomuto poli, která nebyla možno se jednat o aktivity legitimní, které vyplňovaly mezery příliš událostní historiografie nebo které zaváděly nové metody do historie současnosti (dotazník, průzkum); možno se jednat také o méně legitimní pokušení. Vývoj sociologie je vývoj používání tohoto názvu, je tu propastný rozdíl mezi vývojem skutečné vědy, geometrie či ekonomie, která bez ustání „dialekticky“ proměňuje vše, přičemž zůstává věrná svému základu, a vývojem tak vágního místa, jako je sociologie, který odkazuje k sémantice. Sociologie patří do dějin současné kultury, ale nikoli do dějin věd.

Vše lze říct několika slovy: sociologie nikdy nic neobjevila; neodhalila nic, co nebylo možné najít v popisu. Nepatří k těm vědám, které se zrodily či přesněji byly doopravdy založeny v důsledku nějakého objevu; vznikla pouze tak, že se řeklo: „zde jsou sociální fakty, studujme je“. Sociální fakty poskytují teoreticky místo pro vznik vědy, tak jako chemické či ekonomické fakty, ale k tomu, abychom tuto vědu měli, nestačí pozorovat, čemu se tyto

fakty podobají, a svědomitě je mezi sebou usouvzažnit: dosáhne me tím pouze přirozených dějin nebo historie. Humanitní věda, která nic neobjevuje, není vědou; je to buď historie, nebo filozofie (například politická filozofie), ať s tím souhlasí či nikoli. Protože na účet sociologie nemůžeme připočít žádný objev, je pochopitelné, že ze tří čtvrté století trvající existence sociologie nezůstane nic než její způsob vyjadřování; čím víc bude mít čtenář tendenci nám vyčítat, že povšechně a celkově odsuzujeme jednu nezměrnou intelektuální aktivitu, která byla mimořádně proměnlivá podle jednotlivých autorů a národních škol, tím více je třeba připomenout, že tato proměnlivost má přesto něco společného, a to fakt, že nám nezanechává nic v rukou. Co zbývá z německé sociologie, od Tönniese po nacismus, kromě několika přijatelných (*zweckrational* či „charizmatických“) výrazů, které nicméně nemohou přerůst v teorii jednání nebo autority, a několika filozofických témat, jako opozice morálky intence a morálky odpovědnosti? Jedno znamení nás nezmaze: studovat sociologii neznamená studovat jádro doktríny, jako se studuje chemie či ekonomie; znamená to studovat po sobě jsoucí sociologické doktríny, *placita* minulých i současných sociologů, neboť existují vládnoucí doktríny, národní školy, dobové styly, velké teorie, pohřbené v zapomenutí, a jiné, které jsou sociologií jen proto, že „velký patron“, jenž je jejich autorem, kontroluje přístup k sociologickým kariérám: neexistuje tu však proces kumulace vědění.

#### SOCIOLOGIE JE HISTORIE NEBO RÉTORIKA

Pročež bude lépe raději skončit a přestat dále těžit z četby: sociologie ztroskotala na tom, že dělala navíc to, co dělá nebo by měla dělat historie; také je tím zajimavější, čím méně je sociologií a čím více je historií, čím více se omezí na to být vztahem mezi událostmi. Vezměme si klasickou kapitolu z dnes nejrozšířenější doktríny, jíž je teorie sociální role, převzatá od stoiků. Rozhlédneme-li se okolo sebe, vidíme, že naši bližní, ať už jsou to pekaři, voliči

nebo cestující v metru, jsou limitování ve své svobodě jednání zase svými bližními (to je jejich statut), že jednají obecně v souladu s tím, co se od nich očekává (to je jejich role) a že myslí zhruba stejně, jako jednají (to je jejich postoj); kdyby se opovážili jednat jinak, jejich odchylka by byla potlačena (to je kontrola). Tento striktní slovník (nutná podmínka rozvoje každé vědy) dovoluje například odhalit, že profesor latiny bude mít spíš ambice profesoře latiny než ambice instalatéra či hráče pola; protože rovina cílů, které si určitá osoba stanovuje, nebo, abychom se vyjádřili v jednoduchých termínech, výše jejích ambicí, závisí na představě, kterou si o sobě samé utvořila: a konstatuje se, že tato představa se obecně inspiruje statutem této osoby.<sup>12</sup>

Zde je možné vyvodit ještě poučnější závěry. Existuje důležitá studie o *Učincích změny rolí na postoje nositelů těchto rolí*.<sup>13</sup> Uvidíme, jak se zde kombinuje historie, topika a frazeologie. Autor začíná připomenutím, že podle Newcomba, Parsonse a jiných teoretiků je vnitřní postoj nějaké osoby ovlivněn její rolí: neříká se snad „Vy to již neuznáváte od té doby, co jste se stal šéfem?“ Nicméně, obecné pozorování není vědeckým důkazem; jistě, máme zde již náznaky dokazování: „S. A. Stouffer například objevil, že kariérní důstojníci jsou na tom v armádě lépe než běžní odvedenci.“<sup>14</sup> Zbývá však ještě vysvětlit vztah příčiny a účinku. Autor vycházel z velice demokratického principu, podle něhož to, co lidé sami o sobě svobodně říkají, musí být považováno za pravdivé. Rozdal 2354 dělníkům v jedné továrně dotazník a zjistil, že 62,4 % dílenšských mistrů a odborových funkcionářů zastává postoje, které jsou v opozici proti vedení továrny: mistři byli spíš pro, odboráři spíš proti. Zbývá to jen vysvětlit; autor uvažuje o dvou faktorech: „Jeden z těchto faktorů je spojen s ovlivněním v rámci referenčních skupin: změna role implikuje změnu referenční skupiny, která vede ke změně postoje, což způsobuje změnu chování; jiný faktor je založen na postulátu, podle kterého člověk cítí potřebu uvádět své vnitřní postoje do souladu se svým vnějším chováním.“

Žádné z těchto dvou vysvětlení nepředstavuje objev pro naše-ho čtenáře, který ví, proč vysoké daně způsobily nepopuláritu Ludvíka XIV., a který nezapomíná, že by bylo možné nekonečné

množství jiných vysvětlení téhož. Ví rovněž, že většina lidí jistě hraje svou roli, neboť se mohl ujistit, že většina lidstva nežije ve stavu schizofrenie, věčné nespokojenosti či vnitřní emigrace. Co tedy nakonec tato statistická studie přináší? Především je příspěv-kem k dějinám amerického dělnického hnutí: ukazuje, že v polo-vině 20. století zaujímaly dvě třetiny odborářských funkcionářů nepřátelské postoje vůči vedení továren; dále zprostředkovává zkušenosť o životě v továrně, jakési *ktema*: že toto nepřátelství je věcí, která je v souladu s lidskou povahou, či přinejmenším s povahou člověka 20. století, a tuto zkušenosť lze retrodikcí přenášet i jinam. Pokud jde o to, zda postoje ovlivňují role, nebo naopak, a zda mají slova jen jeden smysl, není to zde důležité, třebaže to má být vlastní sociologický aspekt této studie. Jak se přesně vyjá-dřil F. Bourricaud,<sup>15</sup> o vědu jde, když se nacházíme v procesu hy-poteticko-deduktivního systému, který imituje *pravidla hry* (což skutečně činí ekonomie); naopak, nacházíme-li obecné kategorie, vhodné k aplikování na každou situaci, jde jen o to zjistit, jakým slovníkem lze popsat společenský život, tedy jak všude nacházet postoje a role, tak jako iónští fyzikové všude nalézali vodu a oheň, tedy nechat triumfovat analogie. Ze stejné frazeologie nemůže nic dedukovat ani předvídat: abychom se mohli do něčeho pustit, je třeba, aby to bylo hypoteticky určeno, aby to mělo nějaký obsah namísto formální hodnoty, zkrátka aby to mělo nějaké historické zařazení: neboť tato pseudověda žije jen ze svých „pokoutných vý-měn“ s konkrétnem a vděčí konkrétnu za svůj nabubřelý styl. V konkrétnu nejsou kauzální vysvětlení nikdy jistá a vždy se ob-klopují mentálními omezeními, a proto nejsou také nikdy zobec-nitelná a nemohou být oddělena od specifické situace.

Sociologie je historie, která o sobě neví a která, řečeno metodolo-gicky, je ještě v předthukydidovském stadiu. Je-li historií, nemů-že jít dál, než kam sahá pravděpodobnost, přibližnost, může říkat jako Thukydiides, že „v budoucnu budou události, díky svému lid-skému charakteru, který je jím vlastní, představovat podobnosti či analogie s událostmi minula“. Tyto pravděpodobnosti jsou však pouze truismy, jestliže je izolujeme od historického kontextu, v němž se vyskytují jako skutečně pravdivé. Právě proto nemluví Thukydiides ani o historických zákonech, ani o sociologii války:

mluví pouze o pravděpodobnostech. Máme-li citovat J. de Romilly, pak v pozadí Peloponéské války je komplexní a koherentní systém navrhovaných pravděpodobností, ale nikoli formulované zákony, neboť tento druh obecnosti neumožňuje formulovat adekvátně;<sup>16</sup> Thukydides neustále na tyto zákony myslí – víme, že historik něn podstaty –, ale nikdy je nevysloví. Toto odmítání formulovat neboť „obecné ponaučení, odvozované z historie, by bylo suspekt na vyprávění a ani existovat nemůže. Není zarázející, že tentýž Thukydides, který vidí v *ktema* to, co jeho kniha předává nejpřesněji, nepochybňuje, že toto *ktema* je nekonečné, a rozhodl se nechat na každém čtenáři, aby si je odvodil z vyprávění; neboť toto *ktema* je pokaždé jiné, mění se v závislosti na konkrétní válce, se kterou každý čtenář srovnává válku peloponéskou. Thukydides nechtěl překročit rovinu zkušenosti individuálního případu; třebaže současní fyziků a sofistů, zřekl se možnosti napsat historii jako umění, *techné*, sociologii. Jeho kniha tak klade klíčovou otázku historického poznání: Jak se stane, že ačkoli se domníváme, že všude spatřujeme poučení z historie, je přesto nemožné toto poučení vyjádřit černé na bílém, aniž bychom upadli do falše či jalovosti? Odpověď známe: historický nominalismus, vágní povaha sublnární kauzality, způsobuje, že se žádné uspořádání příčin neukazuje trvale jako rozhodující vůči než ostatním.

Mnohá sociologická kniha má také větší cenu díky historickým údajům, které přináší, než díky idejím, které z nich vyvzouje. Montesquieu je nenahraditelný, když popisuje monarchii či umírněnou aristokracii a když píše neudálostní historii státu za Starého režimu pod hlavičkou nečasových kapitol; naopak, když má sklon vysvětlovat tuto historii různými proměnnými a zákonami, nezajímá to nikoho mimo dějiny idejí; *Duch zákonů* je ve svých sociologických ohledech zastaralou knihou, ale přežívá triumfálně jako kniha srovnávací historie; doplňuje historii státu za Starého režimu, kterou historici 18. století napsali příliš událostně.

### SOCIOLOGIE JE DŮSLEDKEM PŘÍLIŠ ÚZKÉ KONCEPCE HISTORIE

Situace se nezměnila již dvě století: sociologie se zrodila z neúplnosti historie a žije díky nim; není-li jen planou frazeologii, je historií současnosti nebo nepojmenovanou srovnávací historií, a dobrá sociologie, ta, která si zaslouží být čtena a která se čte se zájmem, je jednou z těchto dvou historií. Je tedy třeba, aby si historikové uvědomili, že sociologie je historie, jejíž psaní oni zanedbávají a jejíž absence mrzačí to, co oni píšou, a aby sociologové a etnografové pochopili, že nemůžou být vědečtější než historikové. Výše jsme viděli, že událostní historie minulosti je uvězněna optikou dokumentů, které ve své době zaznamenávaly aktuální dění, každodenní události; dějepisectví současnosti, které pokračuje ve stopách této historie, tak činí v rámci stejné optiky a přenechává sociologii vše, co nepatří do politické kroniky. Přesto je těžké pochopit, proč by kniha o *Byrokratickém fenoménu* měla být sociologií, zatímco kniha o fenoménu evergetismu by byla historií, proč by *Auxerre v roce 1950* bylo dílo méně historické než Auxerre v roce 1850, co by mohlo odlišovat knihu *Modré košile* od knihy o helénistickém efébství a studii o příbuzenství u současných Karierů od studie o byzantském příbuzenství.<sup>17</sup> Nejde nicméně o to chápat systém věd na základě rozdělení kateder na Sorbonně nebo si představovat, že rozmanitost dokumentů, které umožňují poznávat prozívání světa (jednou helénistické tezané nápis, jindy výzkumy mínění, anebo dokonce celý kmen Karierů), způsobí, že se toto prozívání, zde snadněji než jinde, promění ve vědu. Jistě, protože se historie píše za pomoci dokumentů a protože jeden člověk může sotva zvládnout zároveň řecenkou epigrafiku i statistickou metodu, má aktuální rozčlenění disciplín, které do značné míry kopíruje rozdíly v dokumentaci,<sup>18</sup> své právo na existenci; rozdíl v dokumentech však není nutné chápat jako rozdíl epistemologický.

Přesto se to často děje. O sociologovi se tvrdí, že jako sociolog musí dělat více než jen „akumulovat empirická data“ (*rein empirische Erhebungen, Materialhuberei*) – rozumějme tomu takto: chovat se jinak než historik; musí se povzpnout k vědě o společnos-

ti, dosáhnout věčných či alespoň „téměř věčných“ zákonů, *fast ewige*, jak to napsal L. von Wiese. Podobně jestliže místo toho, aby člověk jako historik studoval starověkou aténskou rodinu, studuje současnou karierskou rodinu a přebírá tak jméno etnograf, věří, že je tím autorizován nebo přizván k tomu, aby filozofoval o antropologii; primitiv, jak již jeho pojmenování napovídá, odkrývá člověka nepochybně do mnohem větší hloubky. Studujeme-li spolčovací fenomén v současné společnosti, spoléháme se na to, že vycházíme z teorie spolčování: současný svět není, tak jako Historie, nehybný muzeální kousek ve vitríně; je to věc sama, o které můžeme přemýšlet. Naopak, když studujeme fenomén spolčování v antickém světě, domníváme se, že jsme zproštěni přemýšlení o takové věci a zkoumání něčeho, co by sociologové nazvali fenomén spolčování (o němž ovšem napsali zajímavé věci, například ohledně metropolí; vytvořili tak vynikající díla neudálostní historie). Takové je závaží žánrových konvencí, *geprägte Formen*, které třízí naše myslí; viděli jsme bohy, kteří se zrodili z kalambúru, a viděli jsme falešné vědy, které se zrodily z tradičního rozdělení žánrů.

#### DVĚ KONVENCE, KTERÉ MRZAČÍ HISTORII

Historie, která existuje již několik tisíciletí, měla špatný začátek. Nikdy se zcela nevyprostila ze své sociální funkce, již je zachovávat památku na život národů či králů; ačkoli se brzy stala dílem čiré zvědavosti a zájmu o zvláštnosti a ačkoli Herodotos brzy sloučil historii, dějiny současnosti a neudálostní historii, zůstala nicméně pod vlivem dvou druhů konvence. První konvence žádala, aby existovala pouze historie minulosti, toho, co se ztratí, pokud se o tom nezachová památká; poznání přítomnosti se naopak zdalo samozrejmé. Druhá konvence žádala, aby historie vyprávěla minulý život jednoho národa, aby se soustředila na výjimečnou individualitu tohoto národa a aby se instalovala do časoprostorového *kontinua*: řecké dějiny, dějiny Francie, dějiny

16. století. Nikoho nenapadlo, že by bylo stejně legitimní rozkouskovat látku historie podle *items*: město v proměnách staletí, chiliaasmus napříč epochami, válka a mír mezi národy.

První konvence nás naučila stavět do opozice přítomnost, která jako by byla skutečnou věcí, a minulost, která je poznamenána známením historičnosti, jež ji činí například neskutečnou. Tato falešná opozice je zdrojem dvou pseudověd, sociologie a etnografie, které si rozdělily historii současných civilizací, první převzala historii těch civilizovaných, druhá těch primitivních (Herodotos daleko jasnozřivěji popisoval společně civilizaci Řeků a civilizace barbarů). Nepoznamenány známením historičnosti, rozvíjejí se tyto dvě disciplíny volně ve věčné přítomnosti: studují „role“ v současné společnosti, tedy studují „role“ jako takové. Zjevně to není naivita, ale konvence žánru,<sup>19</sup> mimoto podnikne sociologie čas od času odskok do minulosti; u knihy se tak děje často v přemluvě, v níž se neopomene prohlásit, že práce chce ukázat, jak může srovnávací historie poskytnout sociologii nový „materiál“. Nacházíme se, jak je vidět, v pekle konfuze, v jedné z těch nechutných situací, kdy se o věcech přemýšlí polovičatě, dost na to, aby to nemohlo být označeno jako naivní, ale ne dost na to, abychom se odvážili vyjasnit arbitrární konvence a falešné konsekvence, jež se z nich vyvazují. Mají-li sociologie a etnologie důvod mudrovat, proč to nedělá historie? Jestliže má historie důvod to nedělat, proč by měli mít sociologové a etnologové právo to dělat? Je pravda, že existenciální opozice mezi přítomností a minulostí modeluje i tradiční fiziognomii geografie a ekonomie. Geografové principiálně popisují aktuální stav zemského povrchu; jakmile v některé zemi vzroste počet kilometrů železniční sítě, neváhají číslo v tabulce, podle které učí na svých přednáškách, opravit. Existuje sice také historická geografie, ale ta je jen chudým příbuzným (což je škoda, protože „Lidská geografie Francie v roce 1815“ byla stejně tak zajímavá, jako proveditelná). Pokud jde o ekonomii, není to jen tak, že se u Němců nazývá „národním hospodářstvím“ a u Adama Smitha „bohatstvím národů“; ačkoli odkrývá, jak známo, věčné zákony, spontánně je současná a nacionální.<sup>20</sup>

Druhá konvence, konvence jednoty času a místa, svazuje historii s *kontinuem* a dělá z ní především biografii národní indivi-

duality: největší část historie, která se ještě dnes píše, je v různém stupni přistřížena podle historie nějakého národa; té, která uniká konvenci *kontinua*, se říká komparativní historie. Historie je v situaci, ve které by byla geografie, kdyby se omezila téměř výhradně na geografii regionální a kdyby byla obecná geografie považována za chudého příbuzného, nebo spíš za špičkovou techniku. Stejně je na tom literární historie, kde vládne ještě optika národních literatur do té míry, že když se literární historie této tradici vymkne, ignoruje hranice a stává se plně sama sebou, vzbuzuje dojem, že konstituuje poněkud stranou novou disciplínu, která se nazývá literární komparatistika. Přesto ani komparativní historie ani literární komparatistika nejsou ničím jiným než historií či literární historií v tom nejběžnějším slova smyslu; přesněji řečeno, jsou doplňkem oněch tradičních disciplín, které jsou zmrzačené. Nejsou to nové disciplíny, které musí nahradit ty tradiční; připojují se k nim, aby utvořily historii konečně úplnou, historii, která se dokázala odtrhnout od *kontinua*, která si dává úplnou svobodu ve volbě zápletky a pro kterou jednota času a místa, historie jednoho století či jednoho národa již představují pouze jedno z mnoha možných rozdělení.<sup>21</sup> Již výše jsme viděli, že pro historii není podstatný čas, ale pouze specifickost; respekt k jednotám, přimknutí se k časoprostorové jedinečnosti je poslední přežitek z počátků historie jako uchovávatelky národních či dynastických památek. Stejně jako je problém utlačovaných menšin ve skutečnosti problémem utlačujících většin, tak také komparativní (a hned řekneme: obecná) historie a literární komparatistika nejsou okrajovými disciplínami; jsou to naopak nacionální rozčlenění historie, které nemohou být brány jako celek dějin. Jestliže se geografie od 17. století stávala postupně úplnou disciplínou a uznala plnou legitimitu obecné geografie, je tomu tak pravděpodobně proto, že na rozdíl od historie, která je především národní, byla geografie z evidentních důvodů především geografií cizích národů, „historií cestování“. Zbytek dokonala Vareniová genialita.

## PŘÍKLAD „OBECNÉ“ GEOGRAFIE

Geografové mají totiž jeden velký princip, jímž jsou historikové absolutně povinni se inspirovat: nikdy neuvažovat o žádném jevu, aniž bychom ho neporovnali s jevy podobnými, které jsou roztroušeny na různých místech zeměkoule; když studují ledovec Talefre v masivu Mont Blanku, neopomenou jej porovnat s ostatními alpskými ledovci, ba dokonce s ledovci celé planety. Ze srovnání se rodí světlo: „princip srovnávací geografie“ zakládá obecnou geografii a oživuje geografii regionální.<sup>22</sup> Geografové nazývají tyto dvě možné orientace každého popisu „horizontální dimenze“ a „vertikální dimenze“,<sup>23</sup> kde ta první sleduje *kontinuum*, jímž je region, zatímco druhá postupuje pomocí *items*, jako je ledovec, eroze či osídlení. Epigrafici znají tyto dvě orientace a říkají jim regionální třídění a třídění seriální. Tento dualismus je zároveň dualismem historie a komparativní historie, a také literární historie a literární komparatistiky; všechny tyto deskriptivní disciplíny mají za svůj předmět fakty, které po sobě následují v čase či v prostoru, a pokud se pozorují pod odpovídajícím úhlem, vykazují často vzájemné podobnosti; můžeme tedy buď popsat určitou část prostoru či času spolu s fakty, které obsahuje, nebo popsat sérii faktů, které vykazují nějakou podobnost. Literární fakty mohou být vyprávěny jako souvislá historie (román ve Francii, literatura a společnost ve francouzském 18. století, evropská literatura) nebo podle kategorií: román v první osobě, literatura a společnost.<sup>24</sup> Je celkem lhostejné, kterou z těchto dvou orientací zvolíme, ani jedna není obecnější či sociologičtější než druhá. „Pole“ historických či geografických faktů nemá hloubku, je zcela ploché; je možné jej pouze rozsekat na kousky, které jsou větší nebo menší a které mají nebo nemají jediného držitele, tedy studovat „francouzský román“ nebo „romány v první osobě“, „řecké město“ (tedy řecká města) nebo „města v běhu dějin“. Ale ať už byla zvolena kterákoli orientace, v jejím pozadí je prakticky přítomno vědomí i orientace druhé. Kdo by si dovolil zkoumat ledovec Talefre bez znalosti získané pozorováním jiných ledovců, bez znalosti toho, co je to ledovcový systém, neporozumí nicemu ze svého ledovce nebo z něj zachytí jen ty nejbanálnější rysy; kdo

by studoval antický román a představoval by si, že literární komparatistika je pro něj jen okrajovou disciplínou, ten by dospěl pouze ke sterilizaci svého studia. Kdo by studoval oblíbence Ludvíka XIII., aniž by studoval i „řadu“ oblíbenců za Starého režimu, nepochopí, co vlastně tento systém oblíbenců znamenal a co díky tomu představovali oblíbenci Ludvíka XIII.: bude dělat úzce událostní historii. Abychom porozuměli jednomu oblíbenci a mohli vyprávět jeho historii, je nutné jich studovat více; v důsledku toho je třeba vystoupit ze své epochy, neomezovat se již jednotou času a místa. Jedině srovnávací historie umožňuje uniknout optice pramenů a učinit zjevným neudálostní pole.

Předsudek jednoty času a místa měl tedy dva nepříjemné účinky: srovnávací či obecná historie byla až do nedávného data obětována ve prospěch „kontinuitní“ či národní historie, a to vedlo k neúplné historii. Protože neměla srovnání, zmrzačila tato národní historie sama sebe a zůstala uvězněna ve své příliš událostní optice. Co si tedy máme přát? Aby byla srovnávací historie plným právem citována? Aby se množily knihy nazvané *Naivní rebelové*, *Revoluční mesianismy třetího světa*, *Kultura měst* či *Politické systémy říší*.<sup>25</sup> Jistě, neboť to jsou dobré knihy. Nicméně zůstává možné dělat srovnávací historii i uvnitř těch nejtradicionalističtějších, nejvíce „kontinuitních“ dějin: stačí vyprávět o samotném faktu až tehdy, když jsme jej prozkoumali v rámci jeho série. Studovat komparativně několik revolučních mesianismů znamená pouze napsat lépe historii každého z nich.

Přejme si, aby se rozvíjela historie, která by byla protějkem obecné geografie a která by oživila „kontinuitní“ historii, tak jako obecná geografie oživuje geografii regionální a učí ji vidět. Opuštění jednoty dává historii svobodu rozčlenění, objevování nových *items*, které je zdrojem nekonečného obnovování. Měli bychom si dokonce přát, aby se kontinuitní historie stala tou nejmenší součástí historie nebo byla jen oblastí pro výcvik erudice. Je-li jednotu času a místa odstraněna, stává se zásadní jednota zápletky; bylo totiž vzácností, když tradiční rozčlenění poskytovala koherentní a zajímavé zápletky. Geografové již dlouho odmítají rozdělovat regiony podle politických hranic; rozdělují je v závislosti na čistě geografických kritériích. Historie se musí pokusit je napodobit

a udělit si úplnou svobodu itineráře napříč událostním polem, je-li opravdu uměleckým dílem, je-li pravda, že se zajímá o čistě specifické, a je-li konečně pravda, že „fakty“ existují pouze díky zápletce a že rozčlenění zápletky je svobodné. První povinností historika není pojednat o svém předmětu, nýbrž objevit jej. Taková svobodná historie, zbavená svých konvenčních omezení, je úplná historie.

### ÚPLNÁ HISTORIE EVAKUUJE SOCIOLOGII

Tato úplná historie totiž činí sociologii zbytečnou: dělá všechno to, co dělala ona, a dělá to lépe. Hranice mezi těmito dvěma disciplínami se již stává nepostřehnutelnou; již dobrou třetinu stoléců dělají historici pod názvem neudálostní historie (ve Francii) to, čemu se dříve říkalo sociologie.<sup>26</sup> Ovšem dělají to zajímavějším způsobem: důraz není kladen na pojmy, na způsob mluvení, ale na historický materiál, na věci, o nichž se mluví; pojmy nabírají svou závažnost díky svobodným výměnám, které vykonávají se skutečností.

Chceme-li naopak vidět, k čemu vede sociologický přístup k historickým problémům, měli bychom si přečíst rozsáhlou knihu S. N. Eisenstadta o politických a administrativních systémech středověkých říší.<sup>27</sup> Jak bychom mohli neočekávat mnoho od této srovnávací historie, kde popis každé z těchto říší musí dosahovat ostrosti díky podobnosti či kontrastu při zkoumání všech ostatních? A jak nelitovat, že tolik práce a pronikavosti vyústilo v komparativní obraz mlhavé kresby, málo instruktivní, úzce závisející na tom, co již existuje v konvenčnější podobě v událostní historiografii? Jaká osudovost tomu chtěla, že autor, příliš sociolog, se upnul především k odkrývání sítě univerzálií, místo aby oživil a akcentoval historické obrazy? Chyba není na straně autora: byl by to špatný nápad historiků vyčítat sociologovi, že se pokusil obdělat pole, které ke své škodě nechali ležet ladem.

## WEBEROVO HISTORICKÉ DÍLO

Aby se historie stala úplnou, musí se osvobodit od celkem tří omezení: od protikladu současného a historického, od konvence *kontinua* a od událostní optiky; záchrana se nachází v „sociologii“ a „etnografii“ současných společností, ve „srovnávací“ historii, a konečně v neudálostní historii s jejím rozkladem „hloubkových temporalit“. Historie, která se tak stala úplnou, je pravdou sociologie. Nejpříkladnějším historickým dílem dvacátého století je dílo Maxe Webera, které stírá hranice mezi tradiční historií, z níž čerpá realismus, sociologii, z níž přijímá ambice, a srovnávací historií, z níž si bere její formát. Weber – pro něhož byla historie vztahováním se k hodnotám – byl nicméně paradoxně tím, kdo dovedl vývoj tohoto žánru k jeho logickému konci: k historii, která se zcela osvobodila od časoprostorové jedinečnosti a která, protože vše je historií, si svobodně vybírá své předměty. Dílo Maxe Webera – které, jsouc sociologií, tedy „porozuměním“, neusiluje o stanovení zákonů – je ve skutečnosti historií. Za svůj zdánlivě systematický rys vděčí faktu, že je srovnávací historií, v jejímž pozadí stojí určitá topika; shromažďuje a klasifikuje jednotlivé případy téhož typu událostí v průběhu staletí. *Město* je rozsáhlá komparativní studie o městském osídlení napříč všemi epochami a civilizacemi. Ze srovnání Weber nevyvozuje pravidla; zcela naopak konstatuje, že z pochopitelných důvodů (a v důsledku toho neoddělitelných od konkrétní historické situace, s níž formální pravidlo provádí pokoutní směny) určitý druh událostí „favorizuje“ jiný: utlačované třídy cítí přirozeně jistou náklonnost k tomu či onomu druhu náboženské víry, třída válečníků má stezí racionalní náboženskou etiku; je lidsky pochopitelné, že to tak je, a je neméně pochopitelné, že toto pravidlo má i výjimky. Vše je tu oslabené, vše je *více či méně*, jako vždy v historii; výroky obecné povahy ve skutečnosti oznamují pouze „objektivní možnosti, které jsou podle případů více či méně typické, nebo více či méně blízké adekvátní kauzalitě či slabě upřednostňovanému jednání“.<sup>28</sup> Weber zkrátka načrtává síť variant; charismatická moc, říká například, se může udržet a stát se dědičnou, nebo naopak zmizí se smrtí milovaného vůdce: rozhodnou o tom historické nahodnosti.

Není proto udivující, že tato *topoi* jsou nejmenší částí jeho díla; podali bychom nevyváženou představu o povaze Weberova díla, kdybychom neřekli, že celkem představují jen několik vět, které se objevují tu a tam v běhu dlouhých stránek historických popisů a že záměrem jeho díla jsou spíš ony srozumitelné popisy než vynášení podobných závěrů. Popravdě řečeno, s výpověďmi tohoto druhu se setkáváme i u historiků, pokud je v jejich povaze libovat si v sentencích, a přesto se můžeme domnívat, že Weberovo dílo je něčím jiným než nepojmenovanou historií. Fakt, že se toto dílo nepodobá historickému dílu, jak jej tradičně chápeme, spočívá ve třech věcech: v rozchodu s *kontinuem*, protože Weber vyráží hledat své plody na všechna možná pole; v uvolněném tónu tohoto *outsidera*, který ignoruje zvyky stavovských korporací a konvenční styl, jenž slouží jako znak uznání u specialistů každé doby; a konečně v tom, že srovnání mu umožňuje klást otázky, o nichž se těmto specialistům nikdy ani nesnilo.

Jak tedy píše Ludvig von Mises,<sup>29</sup> Weberova sociologie je ve skutečnosti historie v obecnější a souhrnnější formě. Pro něj nemohla být sociologie už dále ničím jiným než historií tohoto druhu, protože v jeho očích nemohou mít lidské záležitosti univerzální zákony a umožňují pouze historické výroky, jimž byl přívlastek historický upírán pouze proto, že byly komparativní a neudálostní. Podle něj patřily do sociologie, do vědy, protože jinou vědu o člověku mít nemohl. Ve skutečnosti víme, jaká byla epistemologická pozice Webera jako dědice Diltheye a jeho historismu v „boji o metodu“, v němž se střetávali zastánci ekonomie jako historické a deskriptivní disciplíny. Weber, pro něhož nebyla ekonomická teorie deduktivním poznáním, ale ideálním typem liberální ekonomie kapitalismu, a podle nějž nejsou humanitní vědy na stejně rovině jako vědy přírodní, si mohl udržet svůj obsárný způsob psaní historie, který vyhradil své vědě o člověku, a název historie vymezil pro historii událostní. Po třech čtvrtinách století se věci stávají jasnejší; my jsme nyní náchylní vidět v jeho *Hospodářství a společnost* nebo v *Městě* historii, a vyhrazujeme si pojmenování věda pro ekonomickou teorii a obecněji pro matematickou praxeologii.

V dějinách idejí přichází okamžik, kdy jsou staré problémy od základu zlikvidovány, ačkoli se o nich ze zvyku ještě stále hovoří.

Stále se ještě hovoří o rozkladu historického předmětu, stále se zažehnává přízrak vědecké koncepce historie, stále se mnozí bojí strašidla historického relativismu, a dokonce se ptají, zda má historie skutečně smysl, avšak viditelné přesvědčení tu již neexistuje, bud proto, že idejí již bylo dosaženo (například u rozkladu historického „faktu“ a u nevědeckého charakteru historie), nebo proto, že jsou překonány nebo se stávají věcí ideologické či náboženské víry. Objevily se naopak dva nové, klíčové problémy, které leží na mnohem skromnější úrovni: historie je to, co z ní činí dokumenty, historie je to, co z ní činí, bez našeho vědomí, konvenční žánru.

*Université d'Aix (Lettres)  
duben 1969–srpen 1970*

#### Poznámky

- <sup>1</sup> F. Dagognet, *Philosophie biologique*, PUF, 1955; srov. W. Riese, *La Pensée causale en médecine*, PUF, 1950.
- <sup>2</sup> D. Bohm, *Causality and Chance in modern physics*, Routledge and Kegan Paul, 1957.
- <sup>3</sup> Neboť to byly dva základní cíle Hitlerovy války: odplata za Versailles byla pouze úvodní etapou. Bylo třeba porazit Francii a Anglii, aby měl volné ruce na východě. Viz H. R. Trevor-Roper: „Hitlers Kriegsziele“, *Vierteljahrsschfte für Zeitgeschichte*, 1960, a E. Jäckel, *Hitlers Weltanschauung. Entwurf einer Herrschaft*, Tübingen, Rainer Wunderlich Verlag, 1969.
- <sup>4</sup> E. Topitsch, „Gesetzbegriff in den Sozialwissenschaften“, v R. Klabin-sky (ed.), *Contemporary Philosophy* (International Institute of Philosophy), sv. 2, *Philosophie des sciences*, Florence, La Nuova Italia, 1968, s. 141–149. V otázce, zda je možné vysledovat v dějinách lidstva obecný vývoj, panují rozdílné, avšak stejně rozumné názory; viz K. Popper, *Bída historicismu*, oddil 27, včetně významných údajů, které podává předmluva k francouzskému vydání, s. X; J. Maritain, *Pour une philosophie de l'histoire*, fr. překlad Journet, Seuil, 1957; N. Georgescu-Roegen, *La Science économique, ses problèmes et ses difficultés*, fr. překlad Rostand, Dunod, 1970, s. 84.

<sup>5</sup> E. Durkheim, *Pravidla sociologické metody*, Praha 1969, český překlad M. Huttar, s. 63–64, 105–118. Patrně jde o Durkheimovu repliku na pasáž, kde Stuart Mill klade jako podmínu sociologické vědy prostou existenci determinismu, aby každý stav věcí, v každém okamžiku, jednoduše vyplýval ze stavu předchozího; předmětem sociologie by tedy podle Milla bylo odkrývání pravidelností posloupnosti; v tomto případě „je vzájemná korelace mezi různými prvky každého stadia společnosti jen odvozeným zákonem, který plyně za zákonů, jež vládnou posloupnosti různých společenských stadií“ (*A System of Logic*, kniha VI, kapitola 10). Je pravda, že Mill ihned dodává, že v případě předvídaní společenského vývoje „by nás úkol velmi usnadnilo, kdyby se ukázalo, že jeden z prvků společenského života převažuje nad ostatními a že je prvoradým činitelem společenského dění“. Mill zde ukazuje, že tento prvek existuje: je jím „stav spekulativních schopností lidského ducha“, neboť spatřuje v pokroku techniky a osvícenství osu univerzální historie, takže hybatelem dějin je podle něj „vývoj vědění či převládajících přesvědčení“.

<sup>6</sup> Hans Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft: logische Grundlegung des Systems der Soziologie*, 1930 (nové vydání Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964). Freyer sice neklade problém *expressis verbis* v termínech nominalismu, lze je do nich však přepsat.

<sup>7</sup> T. Parsons, *The Social System*, Free Press, Paperbacks, 1968, s. 20.

<sup>8</sup> K funkcionalismu viz A. R. Radcliffe-Brown, *Structure et Fonction dans la société primitive*, fr. překlad Marin, Éditions de Minuit, 1968; R. K. Merton, *Éléments de théorie et de méthode sociologiques*, 2. vydání, fr. překlad Mendras, Plon, 1965, s. 65–139 (srov. též R. Boudon, *A quoi sert la notion de structure?*, s. 186); stranou musíme nechat funkcionálismus Malinowského v *Une théorie scientifique de la culture*, fr. překlad, Maspéro, 1968. Je třeba mít na paměti, že *Structures élémentaires de la parenté* Clauza Lévi-Strausse jsou stejně funkcionalistické, jako „strukturnalistické“. Ke kritice funkcionalismu viz E. E. Evans-Pritchard, *Anthropologie sociale*, fr. překlad, Payot, 1969, 3. kapitola; K. Davis, „Le Mythe de l'analyse fonctionnelle“, fr. překlad v H. Mendras (ed.), *Éléments de sociologie, textes*, A. Colin, 1968, s. 93n; G. Carlsson, „Betrachtungen zum Funktionalismus“, v E. Topitsch (ed.) *Logik der Sozialwissenschaften*, 6. vydání, Kiepenheuer und Witsch, 1970, s. 236–261; a především W. Stegmüller, *Probleme und Resultate...*, sv. I, *Wissenschaftliche Erklärung und Begründung*, 1969, s. 555–585. – Dovolime si tu odkázat ještě na nás postoj ke strukturalismu a funkcionalismu v *Annales, économies, sociétés, civilisations*, 1969, č. 3, s. 797n.

<sup>9</sup> Citováno v R. K. Merton, c. d., s. 79.

<sup>10</sup> T. Parsons, *The Social System*, s. 21–22.

<sup>11</sup> „Systém duševních způsobilostí se skládá ze dvou systémů, ze systému způsobilostí usuzování a systému způsobilostí vůle. První s sebou nese tři zvláštní způsobilosti, pozornost, porovnání a zdůvodnění. Druhý obsahuje rovněž tři způsobilosti, touhu, přízeň a svobodu. Jako je pozornost koncentrací činnosti duše na předmět, aby z něj byla dosažena idea, je touha koncentrací téže činnosti duše na předmět, z něhož má být dosaženo slasti. Porovnání je přiblížení dvou objektů; přízeň je volbu mezi dvěma objekty, které byly porovnány. Zdůvodnění a svoboda na první pohled zdánlivě neposkytují takovou analogii; nicméně...“ atd. Citováno Tainem v jeho úžasných *Philosophes classiques du XIX<sup>e</sup> siècle en France*, s. 14.

<sup>12</sup> Srov. J. Stoetzel, *La Psychologie sociale*, Flammarion, 1963, s. 182.

<sup>13</sup> S. Lieberman, *The Effect of changes in roles on the attitudes of role occupants*, fr. překlad publikovan v *Éléments de sociologie, textes*, H. Mendrase, s. 377.

<sup>14</sup> Rozumějme tomu správně: není nijak přehnané tvrdit, že kariérní důstojníci v americké armádě v polovině 20. století na tom byli lépe než odvedenci, ačkoli to nebylo jisté předem, a je to přesně ten druh věcí, o nichž ve společnosti kolují legendy. Méně přesvědčivé už je chtít na základě toho stanovit nikoli moment historie, ale moment doktríny, týkající se korelace mezi rolemi a postoji.

<sup>15</sup> V předmluvě ke svému překladu *Éléments pour une théorie de l'action*, s. 94–104, publikovaném roku 1955. Bylo velmi záslužné vidět tak jasné tyto věci v roce 1955.

<sup>16</sup> J. de Romilly, „L'utilité de l'histoire selon Thucydide“, v Fondation Hardt, *Entretiens sur l'Antiquité classique*, sv. IV, *Histoire et historiens dans l'Antiquité*, Genève, 1956, s. 62. Thukydides se tu a tam snaží „vynutit překročení dvou nebezpečných prahů“; jednak aby „prezentoval zřetězení, která přivádí na světlo, jako nutnosti, neboť vyprávění, dokonce ani opakování, nemůže přejít od častého opakování k trvalosti“, protože tato trvalost je „znemožňována svobodou člověka a překvapeními náhody“; druhým nebezpečím je „prezentovat tyto pravděpodobnosti jako nezávislé, izolované a postačující samy o sobě“, zatímco v praxi je danosti kontextu „kompletují, omezují a podepírají“ (J. de Romilly, s. 59). Kapitola osmá této knihy je komentářem k této thukydidovské praxi.

<sup>17</sup> *Le Phénomène bureaucratique* od M. Croiziera; *Auxerre en 1950* od Ch. Bettelheima a S. Frérea; *Les Blousons bleus* od N. de Maupeou-Abouda. Jedné z těchto knih bylo vycítáno, že je příliš málo spekulativní, sociologická, a že se spokojuje se shromažďováním faktů a podává je

„literárním“ (rozumějme „historickým“) způsobem. Není to ale spíš kompliment?

<sup>18</sup> Je osudné, že periodizace v historii kopíruje z velké části povahu dokumentů. Zlom mezi raným a pozdním římským císařstvím je zlomem mezi literární a epigrafickou dokumentací a mezi dokumentací produkovánou patristikou a *Theodosiovým kodexem*. Politické dějiny naší lišné dokumenty a metody. Role, kterou nevědomky hraje povaha dokumentů v našem rozdělení historického pole, musí být vzata na vědomí a dějiny historiografie by jí měly věnovat zvýšenou pozornost.

<sup>19</sup> Srov. J. G. Droysen, *Historik*, s. 138.

<sup>20</sup> J. Robinson, *Philosophie économique*, fr. překlad Stora, NRF, 1967, s. 199.

<sup>21</sup> Z vývoje filologie lze vyvodit retrospektivní srovnání: je to již jeden a půl století, co A. Boeckh v *Formale Theorie der philologischen Wissenschaft* podnikl reformu filologie, to znamená, že uvedl onu filologii, která byla založena filology, do stavu vyšší *koherence* tím, že dovezl do důsledků *vlastní* principy filologů: tak se reformují vědy, mohli bychom dodat. Musel proto odmítout zlom považovaný za absolutní mezi studiem antiky a studiem moderní doby a zavést na svou dobu překvapivou myšlenku, že komentování Shakespeara či Danta není nijak odlišné od komentování Homéra nebo Vergilia.

<sup>22</sup> A. Bonifacio v souboru *Encyclopédie de la Pléiade*, *Histoire des sciences*, s. 1146.

<sup>23</sup> K rozlišení mezi „horizontální“ a vertikální orientací viz Schmittner a Bobek v W. Storkebaum, *Zum Gegenstand und Methode der Geographie*, s. 192 a 295.

<sup>24</sup> Ke konvenci *kontinua* se v literární historii připojuje ještě druhá: pole literárních událostí je rozdeleno podle jazyků, v nichž jsou díla napsána; jazyk a hrdost, kterou nějaký národ vyvazuje ze své národní literatury, rozdělují obvykle pole literatury na národní cely. Literární komparatistikou se nazývá veškerá literární historie, která se osvobozuje bud od této konvence *kontinua* (a může tedy studovat *items*: „román v první osobě“, „literatura a společnost v průběhu věku“), nebo od konvence národních literatur; viz velmi jasnou pasáž v Cl. Pichois a A. M. Rousseau, *La Littérature comparée*, A. Colin, 1967, s. 176. Jinak řečeno, literární komparatistika znamená dvě věci: bud „obecnou literaturu“ ve smyslu „obecné geografie“ (na niž není nic obecného: pouze svůj předmět rozčleňuje na *items*, místo aby jej rozčleňovala v souladu s *kontinuem*); nebo literární historii, která sleduje *kontinuum* (jak to dělá tradiční historiografie nebo regionální geografie), ale ne-

rozděluje ho podle národních hranic: ta bude studovat helénisticko-románskou literaturu nebo řecko-latinskou literaturu v rámci Římské říše, nebo evropské baroko.

<sup>25</sup> *Primitive Rebels* od E. Hobsbawma, *Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde* od W. E. Mühlmannna, *The Culture of cities* od L. Mumforda, *The Political Systems of Empires* od S. N. Eisenstadta. – Nic neukazuje lépe marnost rozlišování mezi historií a etnografií než Mühlmannova kniha; francouzský titul je spíš etnografický, ale původní název (*Chiliasmus und Nativismus*) je spíš historický; autor na straně 347 prohlašuje, že chtěl oživit studium historicky známých revolučních mesianismů, o nichž nám středověké a moderní doklady poskytují jen matnou a falešnou představu ve srovnání s tím, co nám umožňuje konstatovat současné pozorování u méně rozvinutých národů.

<sup>26</sup> Zde máme jeden z tisíců příkladů tohoto překrývání mezi historií a sociologií a oné velmi úzké koncepce, s níž se sociologové věnovali tomu, co je dnes historií: F. G. Bailey v knize *Stratagems and Spoils, a social anthropology of politics* (Blackwell, 1969) prohlašuje: jestliže studujeme pád Asquitha v roce 1916, když unionisté z jeho kabinetu přešli do koalice Lloyd George, „neměli bychom zkoumat, chceme-li zůstat antropology, osobní historii každého z nich, abychom odhalili, které zkušenosti určovaly jejich postoj vůči autoritě, vůči Walesanům, které drobné rozdíly a intimity měly vliv na jejich jednání: to je věc historiků; zobecňující vědy jako politologie či antropologie [Francouzi by spíš řekli etnografie] se přednostně zajímají o kulturní kód, podle nějž tito lidé jednali, popisovali a ospravedlňovali své činy. Budeme tedy nejprve zkoumat, jaké důvody se obvykle uváděly v roce 1916 ve Spojeném království pro podobné politické manévrování, a dále budeme zkoumat typ gramatiky, který stojí za tímto jazykem. Ukáže se, že tento jazyk byl konstituován normativními tématy. Naopak u Pathanů [pákistánský národ, jehož politickou hru autor studoval v předchozí kapitole] mění lidé tábor, aby si zajistili bezpečnost, z materiálních příčin, které jsou stejného rádu jako ty, jichž se člověk může dovolávat při ospravedlnování činů v soukromém životě. V určitých indických vesnicích jsou napak normativní téma jiná: vítězi jsou ti, kteří mohou ukázat, že jednali čestně, v obecném zájmu a že jejich protivníci jsou egoisté či lidé nečestní. Také kultura doby Jiřího V., stejně jako viktoriánská doba, upřednostňovala jazyk „obecného zájmu“. – Vzneseme dvě námitky: 1. Aniž by se dnešní historikové snížovali k anekdotičnosti (osobní historie každého politika), studují běžné jazyky či gramatiku politiků dané epochy: to je neudálostní historie; filologové to dělají po svém již o století dříve (dějiny idejí v klasickém starověku, dějiny slov); 2. není zcela zřejmé, jak by mohl být relativní výrok „v roce 1916 ve Spojeném krá-

lovství“ kvalifikován jako „zobecňující“: nemůže být ničím jiným než historickým výrokem.

<sup>27</sup> S. N. Eisenstadt, *The Political Systems of Empires*, New York, Free Press, 1963 a 1967.

<sup>28</sup> R. Aron, *La Sociologie allemande contemporaine*, 2. vyd., PUF, 1950, s. 150.

<sup>29</sup> Zcela sdílíme pozici L. von Misesa a jeho *Epistemological Problems of Economics*, Van Nostrand, 1960, s. 105, srov. s. 74 a 180 (a pro termín praxeologie viz Předmluvu, s. VIII): „Weber sepsal rozsáhlá díla, která označil jako sociologická. Toto označení nemůžeme uznat; v žádném případě to nemá být znevažující soud: výzkumy, které jsou shrnutý ve *Wirtschaft und Gesellschaft* patří k vrcholu německé vědecké produkce. To nic nemění na faktu, že z velké části nejsou tím, co se obvykle nazývá sociologií a co bychom raději nazývali od nynějška praxeologií. Nejsou však ani historií v obvyklém smyslu tohoto slova. Historie hovoří o nějakém městě, o německých městech nebo o evropských městech za středověku. Před Weberem nebylo možné vidět nic, co by se podobalo brilantní kapitole jeho díla, která pojednává čistě a jednoduše o městě obecně a která je studií o městském osídlení všech dob a u všech národů. Weber nemohl nikdy připustit, že by věda měla usilovat o univerzálně platné výroky: domnival by se tedy, že zde dělal vědu, sociologii. Nepřijímáme slovo sociologie v tomto smyslu, abychom vyjádřili naše rozlišení, abychom mohli dát jiné jméno tomu, co Weber nazýval sociologií; mnohem vhodnější je bezpochyby označení ‚obecné rysy historie‘ či ‚obecná historie‘.“ – Raději jsem se vyhnul tomuto klamnému epitetu „obecná“, neboť „obecná“ historie či geografie nejsou o nic obecnější než historie nějaké epochy nebo geografie nějakého regionu; dávám přednost spojením jako historie *items* či kategoriální historie.

## **FOUCAULT REVOLUCIONIZUJE HISTORII**



*Věnováno Irène*

Protože jméno Michela Foucaulta zná celý svět, není třeba dlouhého úvodu. Bude lépe přejít ihned ke konkrétním příkladům, abychom ukázali praktický užitek Foucaultovy metody a pokusili se rozptýlit předpojatosti, jež bychom mohli vůči tomuto filozofovi právem pocítovat: totiž že Foucault reifikuje určitou instanci, která uniká lidskému jednání a historickému vysvětlení, že privileguje zlomy nebo struktury před spojitostí či evolucí, že se nezajímá o sociální rozměr... Kromě toho vyvolal tento „diskurz“ stručně řečeno mnoho zmatků;<sup>1</sup> řekněme zkrátka, že Foucault není Lacan, a není to ani sémantika; slovo „diskurz“ je u Foucaulta použito ve velmi speciálním technickém smyslu a neoznačuje přesně to, co říká: sám titul jedné z jeho knih, *Slova a věci*, je ironický.<sup>2</sup>

Rozptýlíme-li tyto pravděpodobně nevyhnutelné omyly,<sup>3</sup> odhalíme v tomto obtížném myšlení jednu velice jednoduchou a zcela novou věc, která musí historika plně uspokojit a v níž se cítí hned jako doma; něco, v co doufal a co již poněkud zmateně dělal; Foucault je dokonalý historik, představuje dovršení historie. Tento filozof je jedním z největších historiků naší doby, o tom není pochyb, ale mohl by být rovněž autorem vědecké revoluce, kolem níž opatrně přešlapují všichni historikové. Pozitivisté, nominalisté, pluralisté i ti, kteří nemají rádi slova končící na *-ismus*, jsme to my všichni: on je první, kdo dokázal být úplný. Je prvním úplně pozitivistickým historikem.

Mou první povinností tedy bude mluvit spíš jako historik než jako filozof – a mám pro to důvod. Mou druhou a poslední povinností bude mluvit v příkladech; vyberu jeden, který nepochází ode mne, ale vzal jsem jej tam, odkud čerpám všechny své úvahy: bude to vysvětlení konce gladiátorských soubojů, které objevil Georges Ville a které čteme na počátku jeho velké, posmrtně vydané knihy o římských gladiátorech.

Původní Foucaultovo vnuknutí není ani struktura, ani zlom: je to *řídkost*, „*rarita*“ v latinském smyslu tohoto slova; lidské fakty jsou zřídkavé, nejsou nastoleny v plnosti rozumu, existuje okolo nich prázdnota, prostor pro jiné fakty, které naše moudrost nerozluší; neboť to, co je, by mohlo být jinak; lidské fakty jsou arbitrární v Maussově smyslu, nejsou samozřejmé, třebaže se samozřejmě zdají být v očích současníků, a dokonce i v očích historiků, pokud je vůbec vnímají. Ale přestaňme o tom v tuto chvíli hovořit a přejděme k faktům. Díky mému příteli Georgesovi Villemu vyslechneme dlouhou historii: historii ukončení gladiátorských soubojů.

Tyto souboje přestaly náhle, či přesněji naráz, ve čtvrtém století naší éry, když vládli křesťanští císaři. Proč došlo k jejich zastavení a proč v tento okamžik? Odpověď se zdá jasná: tyto ukrutnosti byly zastaveny díky křesťanství. Ale ne, tak to vůbec není; ani otrokářství, ani gladiátorství nevděčí za své zmizení křesťánům. Ti odsuzovali gladiátorství jen v obecných odsudcích, které pronášeli na adresu všech druhů podívané, jež odváděly duši od myšlenky na spásu; divadlo se svými neslušnostmi se jim zdálo mezi všemi druhy podívané více odsouzení hodné než gladiátorství: zatímco slast vidět téct krev nachází završení sama v sobě, slast z neslušnosti na scéně strhává diváka k tomu, aby žil dále lascivně ve městě. Máme tedy hledat vysvětlení na straně humanitářství, které by bylo šíre humánní než křesťanství, nebo spíš na straně pohanské moudrosti? Ani tam, ani tam; humanitářství existuje jen v malé minoritě lidí s křehkými nervy (v každé době se dav žene za podívanou na popraviště a Nietzsche popsal větami salonního myslitele svaté divoštví silných národů); toto humanitářství lze snadno zaměnit za jen nepatrné odlišný pocit, za rozumnost: Řekové nemohli s nadšením přijmout římské gladiátor-

ství, protože se obávali především jeho krutosti, jež s sebou přinášela nebezpečí, že si populace na násilí navykne; je to stejné jako náš strach, aby násilné scény v televizi nezpůsobily nárůst kriminality. Není to úplně totéž jako lítost nad osudem samotných gladiátorů. Pokud jde o mudrce, pohanské, ale i křesťanské, ti se domnívali, že krvavá podívaná na souboje poskváří duše diváků (to je pravý smysl velice slavných odsouzení, která vynášeli Seneka či Augustina); ale jedna věc je odsuzovat pornografické filmy za to, že jsou nemorální a poskváří duši veřejnosti, a jiná věc je odsuzovat je proto, že přeměňují na objekty lidské bytosti, které jsou jejich aktéry.

Právě gladiátoři měli ve starověku ambivalentní pověst pornografických hvězd: když nefascinovali jako hvězdy arény, vzbuzovali hrůzu, protože tito dobrovolníci hry smrti byli současně vrahové, obětmi, kandidáty na sebevraždu a budoucími živými mrtvolami. Byli považováni za nečisté z naprosto stejných důvodů jako prostitutky: obě skupiny představovaly ohniska infekce uvnitř měst, bylo nemorální se s nimi stýkat, protože jsou prodejní, je třeba se od nich držet raději dál. Vysvětluje se to takto: ve velké většině populace vyvolával gladiátor, tak jako kat, ambivalentní pocity, přitažlivost i obezřetný odpor; na jedné straně tu byla chuť vidět utrpení, fascinace smrti, potěšení z pohledu na mrtvá těla, a na straně druhé úzkost z toho vidět, jak uprostřed veřejného pořádku umírají lidé, kteří nejsou nepřátelé ani zločinci: společenský pořádek již není bráněn proti zákonu džungle. V mnoha společnostech nabyl tento politický strach vrchu nad přitažlivostí: právě díky němu se ustoupilo od lidských obětí; v Římě naopak převážila přitažlivost, a tak se tu ustavila instituce gladiátorů, která je v celých dějinách jedinečná; směs hrůzy a přitažlivosti vyústila v rozhodnutí tytéž gladiátorů, kteří byli současně oslavováni jako hvězdy, zavrhnout a považovat je za nečisté, tak jako krev, sperma a mrtvoly. To umožňovalo asistovat jejich bojům a vzájemným popravám v aréně s dokonale čistým svědomím: ty nejděsivější scény z arény byly oblibenými motivy „uměleckých předmětů“, které zdobili interiéry vybraných jedinců.

Nejvíce nás však neudivuje tato zcela neočekávaná absence humanitářství, ale fakt, že tato upřímná záliba v krutosti byla legi-

timní, dokonce legální, ba co víc, byla dokonce organizovaná veřejnou mocí; panovník, garant společenského pořádku, stojícího oproti rádu přírody, byl sám organizátorem těchto smrtonosných her uprostřed spořádaného veřejného prostředí, a v amfiteátru při nich rozhodoval a předsedal jim. Podobně lichotili dvorní básníci panovníkovi tím, že mu blahopřali k zábavné vynáležavosti veřejných poprav, které organizoval pro potěšení všech (*voluptas, laetitia*). Problémy tedy nezpůsobuje hrůza, dokonce legální, neboť i v jiných staletích dav spěchal na upalování kacířů, jemuž často předsedali křesťanští králové: jde o to, že se tato hrůza nezakrývá žádnou zámkou. Upalování kacířů se nekonalo pro zábavu; jestliže pochlebník vzdával hold králi Francie či Španělska za to, že poskytl svým poddaným tuto *voluptas*, ukládal tím zároveň o králu majestát a o důstojnost spravedlnosti a jejích trestů.

Za téchto podmínek se zakončení gladiátorských soubojů ve století křesťanských císařů zdá být neproniknutelnou záhadou; co zrušilo onu ambivalence a způsobilo, že hrůza převázila nad přitažlivostí? Nemohla to být ani pohanská moudrost, ani křesťanská doktrína, ba ani humanitářství. Byla to politická moc, která se humanizovala či christianizovala? Ale křesťanští císaři nebyli profesionálními humanisty a jejich pohanští předchůdci vůbec nebyli nehumánní, zakázali lidské oběti u svých keltských a kartaginských poddaných, tak jako zakázali Angličané v Indii upalování vdov zaživa. Sám Nero nebyl sadista, jak se někdy uvádí, Vespasianus či Marcus Aurelius nebyli Hitler; jestliže pokrtění císaři postupně ukončili gladiátorské zápasy díky křesťanství, bylo to zároveň příliš mnoho a příliš málo: křesťané totikéž nepožadovali a měli zájem především o zákaz divadla; ale právě divadlo se všemi jeho neslušnostmi fungovalo více než kdy jindy, a bude velmi populární i v Byzanci. Bylo by možné říct, že pohanský Řím byl „společností spektáku“, kde moc dávala lidu cirk a gladiátory z důvodů vysoké politiky? Tato nabubřelá tautologie nevysvětluje, proč byly společnostmi veřejných představení také křesťanský Řím a Byzanc. A přesto se nám tu klade nepřehlédnutelná pravda: nedáří se nám představit si byzantského císaře či ryze křesťanského krále, jak nabízí svému lidu gladiátory. Od konce starověku už moc ne-zabíjí pro zábavu.

A má pro to důvod: dobré vysvětlení gladiátorství a jeho potlačení se totiž skrývá právě v politické moci, nikoli v humanitářství, zvaného „politika“, neboť právě zde došlo ke změně něčeho, co učinilo gladiátorství v Byzanci či ve středověku nemyslitelným. Je třeba obrátit se k „politice jako takové“, abychom zpozorovali vzácnou formu, politickou drobnost té doby, jejiž nečekaná vymělkovanost poskytuje klíč k záhadě. Jinak řečeno, je třeba obrátit zrak k přirozeným objektům, abychom zpozorovali určitou, velmi dávnou praxi, která je zkonzervovala v ohledu stejně starém jako ona praxe; vše se totiž děje, protože existuje něco, co jsem výše označil poněkud lidovým výrazem „skrytá část ledovce“: protože zapomínáme na praxi, když vidíme jen objekty, které ji v našich očích zpředmětňují. Udělejme to tedy naopak; za cenu tohoto kopernikovského obratu již dále nebudememe zmnožovat mezi přirozenými objekty ideologické epicky, aniž bychom se je pokusili zapojit do reálných hnutí. To je metoda, kterou spontánně sledoval Georges Ville. Velmi dobře ilustruje Foucaultovo myšlení a ukazuje jeho plodnost.

Místo abychom věřili, že existovalo něco takového jako „ovládaní“, vzhledem k nimž vystupovali jejich „vládnoucí“, uvažujme o tom, že o „ovládaných“ můžeme pojednat podle praktik v různých dobách natolik odlišných, že v nich výše řečení ovládaní nemají nic společného, jen toto označení. Lze je disciplinovat, to znamená předepisovat jim, co mají dělat (nemají-li nic předepsáno, ani se nehnou); lze je pojímat jako právní subjekty: jisté věci jsou zakázány, ale uvnitř těchto mezi se mohou svobodně pohybovat; lze je vykořisťovat, a to činí většina monarchií: panovník se zmocnil založeného území, jako by se jednalo o nějakou pastvinu či zarybněný rybník, a aby mohl žít a vykonávat své povolání panovníka mezi ostatními panovníky, odebrával část produkce té lidské fauny, která ono území obývala (veškeré umění spočívalo v tom neodírat je až na kost). Tuto faunu, abychom pokračovali v satirickém tónu, uvrhá panovník do stavu politické zanedbanosti, ve stylu lichotníka, který „zajistuje“ štěstí svého lidu; řečeno zcela nezaujatě – nechává svůj lid, aby byl šťastný a měl své slepice v hrnci, pokud jsou doby pro drůbež příznivé; v každém

případě své poddané nesouží, nemá v úmyslu nutit je k věčné spáse ani je hnát do nějakého velkého podniku: nechává působit přirozené podmínky, nechává své poddané pracovat, rozmnožovat se, prosperovat víceméně podle střídání příznivých a nepříznivých období; takový je farmář-gentleman, který přírodu nenutí silou. Je samozřejmé, že je vlastníkem a že oni sami jsou pouze přírodním druhem, který žije na jeho majetku.

Jsou možné i jiné praxe, například již zmíněný „velký podnik“: důsledky nechť si čtenář vyvodí sám. Jindy není přírodní objekt zvaný „ovládání“ ani lidskou faunou, ani náruďkem, který je veden více či méně o své vůli do země zaslíbené, ale „populaci“, kterou je třeba spravovat způsobem vrchního rady pro vodní a lesní hospodářství, jenž ovládá a usměrňuje přirozené proudění vody a flóru, tak aby v přírodě vše dobře fungovalo, aby flóra nechrádla; nenechává jednat přírodu: plete se jí do toho, ale dělá to proto, že se to ukazuje jako lepší. Nebo chcete-li, podobá se dopravnímu strážníkovi, který „usměrňuje“ spontánní cirkulaci vozů tak, aby dobře probíhala: takový je úkol, který je mu přidělen. Takže automobilisté bezpečně cirkulují; nazývá se to *welfare state* a my v něm žijeme. Jaký rozdíl ve srovnání s panovníkem za starého režimu, který se při pohledu na pohyb po cestách spokojil s vyhlášením práva průchodu! Ne vždy bylo ve spravování pohybu vše na světě dokonalé, protože přirozená spontaneita se nedá řídit podle přání: je třeba rozčlenit cirkulující proud, aby bylo možné nechat procházet proud transverzální; takže řidiči, kteří možná spěchají více než jiní, přitom na červené stojí stejně dlouho.

Je tedy vidět, že „postoje“ vůči přirozenému předmětu zvanému „ovládání“ jsou značně rozdílné, že existují různé způsoby, jak s ovládanými nakládat „objektivně“, nebo chcete-li, že jsou tu různé „ideologie“ týkající se vztahu k ovládaným. Můžeme říct: jsou tu různé praktiky, které zpředmětňují – jedna populaci, druhá faunu, další lid atd. Zdánlivě tu jde pouze o způsob mluvení, o změnu konvencí slovníku; ve skutečnosti se v této změně slov odehrává vědecká revoluce: představy jsou převráceny, jako když obráťme naruby rukáv obleku, přičemž falešné problémy se náhle zadusí a „kápneme“ právě na skutečný problém.

Aplikujme tuto metodu na gladiátory; ptejme se, v jaké politické praxi jsou lidé objektivováni tak, že gladiátory chtějí a gladiátoři jsou jim velkoryse dáváni, a v jaké praxi by bylo nemyslitelné jim je dávat. Odpověď je snadná.

Předpokládejme, že bychom měli odpovědnost za stádo při jeho přesunu po cestě, že jsme tuto odpovědnost „přijali“ od pasů. Nejsme majiteli tohoto stáda: majitel se omezuje na to, že je stríhá kvůli zisku, a ve zbývajících věcech ponechává zvířata v jejich přirozené bezstarostnosti; my, kteří nejsme majiteli, musíme zajistit pochod stáda, neboť to není na pastvě, nýbrž na velké cestě; musíme zabránit jeho rozprchnutí, což je pochopitelně v jeho vlastním zájmu. „Nejsme průvodci, kteří znají jeho cíl, kteří jsou rozhodnuti tam zvířata dovést a postrkuji je tam; stádo se přemisťuje samo od sebe, či přesněji, jeho cesta se pohybuje podle něj, neboť stádo je na velké cestě Historie, a je na nás, abychom zajistili jeho přežití jakožto stáda, navzdory všem nebezpečím číhajícím na cestě, navzdory mylným zvířecím instinktům, jejich slabosti, ochablosti. Zajišťujeme to ranami holí, je-li jich třeba, kterou řídíme vlastníma rukama: bijeme zvířata, nejde tu o výkon spravedlnosti v jejím majestátu. Toto stádo je římský lid a my jsme zde senátoři; nejsme vlastníky, protože Řím nebyl nikdy teritoriálním majetkem s podrobenou lidskou faunou: zrodil se jako kolektivita lidí, jako město; my, senátoři, jsme na sebe vzali vedení tohoto lidského stáda, protože víme lépe, co potřebuje, a abychom své poslání mohli vykonávat, necháváme předstupovat „liktory“, kteří nesou „svazky“ knut, aby jimi bičovali ta zvířata, jež vnášejí do stáda neklid nebo se od něj snaží odtrhnout. Neboť svrchovanost a nízké policejní praktiky se neliší na žádném stupni důstojnosti.“

„Naše politika se omezuje na zachování stáda na cestě dějin; pokud jde o zbytek, víme dobré, že zvířata jsou prostě zvířata. Snažíme se nezanechávat na cestě ležet příliš mnoho vyhladovělých kusů, protože to vylidňuje stádo: dáváme jim najíst, když je třeba. Dáváme jim také cirk a gladiátory, které tolik milují. Protože zvířata nejsou morální ani nemorální: jsou sama sebou; není naším zájmem odepřít římskému lidu krev gladiátorů, tak jako pasák ovčího či dobytčího stáda nepomýslí na dohled nad kopu-

lací svých zvířat, aby zabránil incestním svazkům. Nemilosrdní jsme pouze v jednom bodě, a to nikoli ve věci morálky zvířat, nýbrž v otázce jejich energie: nechceme, aby stádo propadlo změkčilosti, neboť to by byla zkáza jeho i naše; odpíráme mu například změkčilé veřejné představení, „pantomimu“, kterou budou v pozdější době nazývat opera. Domníváme se naopak, spolu s Ciceronem a senátorem Pliniem, že souboje gladiátorů jsou ze všech druhů představení tou nejlepší školou odolnosti. Jistě, někteří tato představení nepodporují a považují je za krutá; ale naše sympatie pastýřů patří instinktivně zvířatům tvrdým, silným, bezcitným: právě díky nim stádo dobře prospívá. Mezi dvěma póly ambivalentního pocitu, který vzbuzuje gladiátorství, tedy neváháme příknout vítězství sadistické přitažlivosti nad ustrašeným odporem a udržujeme gladiátorské zápasy jako představení zajištované a organizované státem.“

Toto vše by klidně mohl říct římský senátor či císař z pohanských dob. Jistě, kdybych znal jeho řec dříve, napsal bych svou velkou knihu o chlebu a hrách jinak: obráceně. Vraťme se však k našim ovcím. Kdyby nám byly místo ovcí svěřeny děti, tedy kdyby naše praxe objektivovala lid jako děti a my bychom byli chápáni jako královští rodiče, naše chování by bylo zcela odlišné: brali bychom ohled na citlivost těchto nebohých lidí a měli bychom pro ustrašené odmítnutí gladiátorství důvod; měli bychom soucit s hrůzou, s níž by sledovali, jak se neoprávněné zabíjení usídlilo uvnitř prostoru veřejného míru. „Sekta křesťanů,“ mohli bychom dodat, „by si přála, abychom udělali ještě více: aby bychom byli králové-kněží, a nikoli králové-rodiče, a aby bychom nehýčkali děti, nýbrž aby bychom považovali své poddané za duše, které je třeba energeticky přivést na cestu ctnosti, aby byly spaseny, byť by to bylo jím samým navzdory; křesťané by chtěli, aby bychom zakázali současné divadlo i všechna ostatní představení. My však víme, že děti se musí bavit. Pro sekty, jako jsou křesťané, jsou mnohem urážlivější nahé postavy než krev gladiátorů. Ale my vidíme věci více z hlediska celé říše a myslíme si spolu se zástupy prostých lidí a v souladu s méněním všech národů, že tou nejvážnější věcí je bezdůvodné zabítí.“

Jaké podminování a vyhození do povětrí racionalizující se politické filozofie! Jaké prázdroj se nachází okolo těchto *vzácných*

drobností a okolo epochy, co místa je mezi nimi pro jiné objektivace, které nás ani nenapadly! Neboť seznam objektivací zůstává otevřený, na rozdíl od přírodních objektů. Musíme však rychle uklidnit čtenáře, který se bude nutně ptát, *proč* byla praxe „vedení stáda“ nahrazena praxí „hýčkání dětí“. Z těch nejpozitivnějších, nejhistoričtějších důvodů, z důvodu téměř nejmaterialističtějších, na světě; z důvodu přesně téhož rádu, jako jsou ty, jež vysvětlují jakoukoli jinou událost. Jedním z příležitostních důvodů bylo, že v onom čtvrtém století, kdy se císaři stali křesťany, ukončili na druhé straně světě způsob vládnutí prostřednictvím třídy senátorů; stručně řečeno, římský Senát se v žádném případě nepodobal našim senátmům, národním radám či zastupitelským shromážděním; byl to druh věci, kterou dnes neznáme: Akademie, ale politická, Konzervatoř politického umění. Abychom pochopili, jakou změnu mohlo toto vládnutí bez senátu znamenat, měli bychom si představit literaturu, která byla vždy podřízena Akademii a náhle by její podřízenost skončila; nebo kdybychom předpokládali, že moderní intelektuální či vědecký život by náhle přestal spočívat na univerzitě nebo spadat pod ochranu univerzity. Senát sloužil k zachování gladiátorství, jako francouzská Akademie zachovávala francouzský pravopis: protože jeho stavovský zájem spočíval v tom být ochráncem a udržovatelem tradice. Odklizením senátu, který vládl prostřednictvím sboru obyčejných funkcionářů, přestal hrát císař roli šéfa vůdců stáda: zaujal jednu z rolí, které se nabízejí skutečným monarchům, roli otce, kněze atd. Také proto, že se stal křesťanem. Nebylo to křesťanství, které by způsobilo, že se císaři chopili paternalistické praxe, což poté vedlo k tomu, že zakázali gladiátorské hry: byla to celá historie (odklizení senátu, nová etika těla, které není pouhou hračkou, vše ostatní, o čem zde nemohu hovořit atd.), která vyústila ve změnu politické praxe se dvěma spízněnými konsekvensemi: císaři se zcela přirozeně stali křesťany, protože měli otcovskou autoritu, a ukončili gladiátorské hry, protože měli otcovskou autoritu.

Vidíme zde důslednou metodu: spočívá ve zcela pozitivním popisu toho, co otcovský císař dělá, *bez předpokládání čehokoli jiného*. Bez předpokladu, že existuje nějaký cíl, objekt, materiální příčina (trvale ovládaní, výrobní vztahy, věčný stát), typ chování

(politika, depolitizace). Soudit lidi podle jejich jednání a eliminovat věčné fantomy, které v nás drží při životě jazyk. Praxe není nějaká záhadná instance, je to substrát historie, skrytý hybatel: praxe je to, co dělají lidé (to slovo přesně říká, co chce říct). Je-li v jistém smyslu „skrytá“, a mohli bychom ji provizorně nazvat „skrytá část ledovce“, pak jednoduše proto, že se skládá z části ze zdánlivé totality našeho chování a z části z univerzální historie. Často si to uvědomujeme, ale nemáme pro to pojem. Podobně když mluvím, jsem si obecně vzato vědom toho, že mluvím a nejsem v hypnotickém stavu: naproti tomu nemám gramatickou koncepci, kterou bych v daném okamžiku aplikoval; věřím, že se vyjadřuji přirozeně, abych řekl to, co je třeba říct, a nevím, že přitom aplikuju omezující pravidla. Stejně tak vládce, který rozdává zdarma chléb svému stádu nebo který mu odpírá gladiátory, věří, že dělá to, co je z povahy politiky uloženo činit všem vladarům tváří v tvář ovládaným; neví, že jeho praxe, pokud ji zkoumáme jako takovou, se podřizuje určité gramatice; neví, že je to určitá politika, stejně jako neprolomíme ticho jinak, než že budeme mluvit určitým jazykem, například francouzsky nebo latinsky, ačkolи věříme, že abychom řekli, co je třeba říct a co máme na srdci, můžeme mluvit bez jakýchkoli nutných předpokladů.

Soudit lidi podle jejich činů znamená nesoudit je podle jejich ideologií; znamená to také nesoudit podle velkolepých věčných pojmu jako ovládání, stát, svoboda, esence politiky, které banalizují originalitu po sobě jdoucích praxí a činí ji anachronickou. Jestliže jsem předtím, poněkud nešťastně, řekl: „tváří v tvář císaři existovali *ovládání*“, když jsem konstatoval, že téměř ovládaným nabízel císař chléb a gladiátory, a ptal jsem se proč, dospěl jsem k závěru, že to bylo z neméně věčného důvodu: aby jej poslouchali, aby je depolitizoval nebo aby se tvářil, že je miluje.

Ve skutečnosti máme zvyk vysvětlovat věci jako funkci nějakého cíle nebo na základě nějaké věčné příčiny. Například, byl jsem neprávem přesvědčen a napsal jsem, že chléb a cirk měly za cíl ustavit vztah mezi ovládanými a vládnoucími nebo odpovědět na objektivní výzvu, kterou představovali tito ovládaní. Ale jestliže jsou poddaní vždy stejní, jestliže mají přirozené reflexy všech poddaných, jestliže mají přirozenou potřebu dostávat chléb a hry, nebo

se nechat depolitizovat či nechat se od svého pána milovat, proč dostávali chléb, cirk a lásku jen v Římě? Je proto třeba obrátit termín výpovědi: protože poddaní byli svým pánum vnímáni pouze jako objekty k depolitizování, k milování či k vodění do cirku, museli být objektivováni jako lid-stádo; protože pán byl svými poddanými vnímán pouze jako ten, kdo se chce stát před svým stádem populárním, muselo dojít k tomu, že se objektivoval spíš jako vůdce než jako král-otec či král-kněz. Právě tyto objektivace, korelaty určité politické praxe, vysvětlují chléb a hry, které se nám nikdy nepodaří vysvětlit tak, že budeme vycházet od věčných představ poddaných a vládnoucích a od věčných vztahů poslušnosti či depolitizace, které je spojují; neboť tyto klíče pasují do všech klíčových dírek. Neotevřírají však nikdy porozumění natolik jedinečnému a tak přesně datovanému fenoménu, jakým je chléb a cirk; nanejvýš mohou rozmnožit specifikace, historické nahodilosti a ideologické vlivy, ovšem za cenu enormní upovídanosti.

Zdá se, že objekty určují naše chování, ale naše praxe nejprve určuje své objekty. Vycházejme tedy raději z této praxe samé, takže objekt, na nějž se tato praxe aplikuje, je tím, čím je, pouze vzhledem k této praxi (v tom smyslu, že „uživatel“ je uživatelem tehdy, když jej nechávám užívat nějakou věc, a jestliže někoho vedu, pak je „vedený“). Vztah determinuje objekt a objekt existuje pouze tehdy, když je determinován. Ovládaný, to je příliš vágní označení a nic takového neexistuje; existuje pouze lid-stádo, a později lid-dítě, který je hýčkán: což je jen jiný způsob jak říct, že v jedné době spočívala pozorovatelná praxe ve vedení a v jiné době v hýčkání (stejně jako být veden znamená jen určitý způsob, jak říct, že vás někdo právě nyní vede: není tu nějaký „vedený“, ani tu nemáme žádného vůdce). Objekt je pouze korelát praxe; mimo tu praxi neexistuje žádný věčný ovládaný, jehož bychom více či méně dobře postihli a vzhledem k němuž bychom změnili zaměření, abychom jej vystihli ještě přesněji. Vladař, který se svým lidem zachází jako s dítětem, si neumí představit, že by dělal něco jiného: dělá to, co je samozrejmé, kdy věci jsou tím, čím jsou. Věčný ovládaný nemůže překročit to, co jej stvořilo, neexistuje mimo praxi, která se na něj aplikuje, jeho existence, pokud tu lze mluvit o nějaké existenci, nezprostředkovává nic skutečného.

(lid-stádo neměl sociální zabezpečení, a nikdo neměl ani nápad mu něco takového nabídnot nebo to alespoň nikdo nikomu nevycítal). Pojem, který nezprostředkovává nic skutečného, je pouhé slovo.

Takové slovo má pouze ideologickou, či spíš idealistickou existenci. Vezměme si například vůdce stáda: ten dává zdarma chléb zvířatům, která má na starosti, protože jeho posláním je dovést celé stádo bezpečně do cíle a nezanechávat za sebou příliš mnoho mrtvých těl vyhladovělých zvířat; protídlé stádo se navíc již nebude moci bránit vlkům. Zde máme reálnou praxi, ze které vyplývají fakty (a to zejména tento fakt: chléb zdarma byl poskytován nikoli bídňím otrokům, nýbrž jedině občanům). Zbyvá jen, aby ideologie tuto kruté přesnou praxi vágně a vznešeně interpretovala: vychvalovala senát tím, že jej prohlašovala otcem lidu a tím, kdo chce jen dobro svých poddaných. Ale stejná ideologická banalita se opakuje o zcela rozdílných typech praxe: panovník, který se zmocnil rybníka plného ryb a využil jej ve svůj prospěch ke zvýšení daní, je rovněž považován za otce, který prokazuje dobrání svým poddaným, ačkoli ve skutečnosti je nechal potýkat se s nástrahami přírody, v dobrém i zlém. A je tu ještě jiný dobrodipec svých poddaných jako vrchní rada pro vodní a lesní hospodářství, který spravuje přírodní vodní toky, nikoli pro zisky, které by z nich bylo možné z fiskálního hlediska vytěžit, ale pro dobrou správu samotné přírody, nad níž se ujal vedení. Začínáme chápát, co je to ideologie: vznešený a vágní styl, vlastní určité idealizaci praxe, prováděné pod rouškou deskripce; je to nákladný záves, který zakrývá prapodivné obrysů a rozdíly pomíjivých reálných praktik.

Odkud však vychází každá taková praxe se svými nenapodobitelnými obrysů? No přece zcela prostě z historických změn, z tisíců transformací historické skutečnosti, to znamená ze zbytku historie, jako všechny věci. Foucault neobjevil nějakou novou instanci, nazývanou „praxe“, která by byla do té doby neznámá: vynaložil úsilí na to, aby viděl lidskou praxi *takovou, jaká skutečně je*; nemluví o ničem jiném, než o čem mluví každý historik, totiž o tom, co lidé dělají: jen se o tom snaží mluvit *exaktně*, popisovat ostře obrysů místo toho, aby mluvil ve vágních a vzne-

šených termínech. Neříká: „Odkryl jsem určitý druh historického nevědomí, předpojmovou instanci, která se nazývá praxe či diskurz a která podává pravdivé vysvětlení historie. No ano, ale co si mám nyní počít, abych vysvětlil samu tuto instanci a její transformace?“ Nikoli, Foucault hovoří o *tomtéž co my*, a to například o praktickém chování vlády; pouze je ukazuje takové, jaké skutečně je, tím, že strhává závěs. Je proto naprostým omylem obviňovat jej z redukování naší historie na intelektuální proces, stejně neúprosný, jako nezodpovědný. Nicméně lehce pochopíme, proč je tato filozofie pro nás tak obtížně přijatelná: nepodobá se ani Marxovi, ani Freudovi. Praxe není nějaká instance (jako freudovské Ono), ani první hybatel (jako výrobní vztahy), a ostatně u Foucaulta nemáme ani instanci, ani prvního hybatele (nalezneme u něj ovšem hmotu, jak ještě uvidíme). Je to proto, že mu nečiní příliš velké obtíže označit tuto praxi provizorně jako „skrytu část ledovce“, aby vysvětlil, že se našemu spontánnímu vidění ukazuje pouze za příliš důkladnými závěsy a že je do značné míry předpojmová; vždyť skrytá část ledovce není žádnou odlišnou instancí oproti části viditelné: je z ledu, tak jako ta druhá; není žádným hybatelem, který by ledovcem pohyboval; je prostě pod linií viditelnosti, a to je vše. Vysvětluje se stejným způsobem jako zbytek ledovce. Všechno, co Foucault říká historikům, by se dalo shrnout takto: „Můžete nadále vykládat historii tak, jak jste ji vždy vykládali; pouze je třeba dávat pozor: když se díváte přesně, po odstranění šablon zpozorujete, že najednou existuje něco, na co jste nepomysleli: jsou tu ostré obrys, které jste předtím nevnímali.“

Bude-li se nyní historik zabývat nikoli tím, co lidé dělají, ale tím, co říkají, metoda, kterou bude sledovat, bude stejná: slovo *diskurz* přichází člověku do pera k označení toho, co bylo řečeno, stejně přirozeně, jako slovo *praxe* k označení toho, co se praktikuje. Foucault neodkrývá nějaký záhadný diskurz, který by byl jiný než to, co všichni slyšíme: pouze nás zve, abychom přesně pozorovali, co je takto řečeno. Nebot toto pozorování dokazuje, že oblast toho, co je řečeno, obsahuje předpoklady, zámlky, neočekávané výčnělky a prohlubně, které si mluví v žádném případě neuvědomují. Lze říct, že pod vědomým diskurzem existuje gra-

matika, určovaná praktikami a sousedními gramatikami, kterou lze odhalit pozorným zkoumáním diskurzu, pokud si dovolíme odstranit velkolepé závěsy, jež mají jména jako Věda, Filozofie atd. Podobně si panovník myslí, že vládne, panuje; ve skutečnosti pouze spravuje toky, nebo hýčká děti, nebo vede stádo. Vidíme tedy, čím diskurz není: ani sémantika, ani ideologie, ani implicitní předpoklad. Foucault nás rozhodně nevyzývá soudit věci podle slov, naopak ukazuje, že slova nás zneužívají, že nás nutí věřit v existenci věcí, přírodních objektů, ovládaných nebo státu, zatímco tyto věci jsou pouze koreláty odpovídajících praxí; neboť sémantika je inkarnací idealistické iluze. Diskurz nadto není ani ideologie: byl by téměř jejím protikladem; diskurz je to, co se skutečně říká, aniž by si to mluvčí uvědomovali; ti věří, že mluví neomezeně a svobodně, zatímco si neuvědomují, že říkají věci omezené, ohrazené chybnou gramatikou; ideologie je nesrovnatelně širší a svobodnější, a to z tohoto důvodu: je racionalizací, idealizací; je širokým závěsem. Vladař chce dělat a věří, že dělá vše tak, jak se to má dělat, že věci jsou tak, jak mají být; ve skutečnosti se nevědomky chová jako vlastník rybníka plného ryb; a ideologie jej velebí jako Dobrého Pastýře. Konečně, diskurz či jeho skrytá gramatika nejsou implicitním předpokladem: nejsou logicky obsaženy v tom, co se říká či dělá, nejsou zde axiomatikou či souborem předpokladů, protože to, co je řečeno či učiněno, má svou náhodnou gramatiku, a nikoli gramatiku logickou, koherentní, dokonalou. Náhody, historie, výčnělky a prohlubně sousedících praxí a jejich transformací způsobují, že politická gramatika dané epochy spočívá v hýčkání dětí nebo ve spravování toků: není to Rozum, který by budoval koherenční systém. Historie není utopie: politiky nerovnájejí systematicky velké principy („každému podle jeho potřeb“, „vše pro lid a nic skrže něj“). Jsou to výtvory historie, a nikoli výtvory vědomí či rozumu.

Co je tedy ta ponovená gramatika, kterou Foucault nabízí naši pozornost? Proč ji naše vědomí a vědomí samotných jednajících ignoruje? Protože ji potlačuje? Nikoli, ale proto, že tato gramatika je předpojmová. Rolí vědomí není nechat nás vnímat svět, ale umožnit nám jej řídit; král si nemusí být vědom toho, čím on sám a jeho praxe jsou: stačí, že prostě jsou. Měl by si být vědom udá-

lostí, které se v jeho království odehrávají; to mu bude stačit k tomu, aby se choval v souladu s funkcí, jejíž náplň si neuvědomyje. Nemusí pojmově vědět, že spravuje toky: bude to dělat v každém případě; stačí mu být si vědom toho, že je králem, bez nějakého dalšího upřesnění. Lev také nemusí vědět, že je lev, aby se choval jako lev; musí jen vědět, kde je jeho kořist.

Lvovi jde natolik o něj samého, že ignoruje to, že je lev; podobně králové, hýčkající lid nebo pečující o toky, nevědí, čím jsou; jsou si pochopitelně vědomi toho, co dělají, nepodepisují dekreyty v náměsíčném stavu; mají svou „mentalitu“, která odpovídá jejich „materiálním“ činům, což by ostatně bylo absurdní odlišovat: máme-li nějaké jednání, máme nutně i odpovídající mentalitu; tyto dvě věci existují společně a dohromady tvoří praxi, jako například mít strach a chvět se, mít radost a smát se na celé kolo; reprezentace a výpovědi tvoří součást praxe, a právě proto ideologie neexistuje, snad jen pro pana Homaise, slavného materialisty: aby bylo možné vyrábět, jsou potřeba stroje, jsou potřeba lidé a je potřeba, aby tito lidé věděli, co dělají, místo aby jen podřímovali, je potřeba, aby si uvědomovali určitá technická či společenská pravidla, a je potřeba, aby měli odpovídající mentalitu či ideologii, a to vše společně tvoří praxi. Oni prostě jen nevědí, že je to praxe: ta pro ně funguje „samozřejmě“, jako pro krále či pro lva, kteří si také neuvědomují, čím jsou.

Ještě přesněji, sami ani nevědí, že něco nevědí (to je smyslem slov „fungovat samozřejmě“), stejně jako automobilista, který *nevidí, že něco nevidí*, když se děst spojí s nocí; neboť nejenže nevidí nic mimo dosah svých světlometů, ale nadto nerozliší jež jasné konečnou linii osvětlené oblasti, takže již nevidí, kam až vlastně vidí, a růží se příliš rychle vstříc oblasti, kterou nezná. Je to jistě kuriózní věc, hodná pozornosti filozofa, tato schopnost lidí ignorovat své meze, svou *řídkost*, nevidět tuto prázdnnotu okolo sebe, domnívat se, že jsou v každém okamžiku zasazeni v úplnosti rozumu. Zde možná leží smysl Nietzscheovy myšlenky (nezakládám si ovšem na tom, že rozumím tomuto obtížnému mysliteli), že vědomí je pouze reaktivní. Král vykonává, prostřednictvím „vůle k moci“, řemeslo krále: aktualizuje virtuality své historické doby, které mu bod po bodu vyznačují cestu, jak vést stádo, nebo –

zmizí-li senát – jak hyčkat svůj lid; pro něj je to samozřejmé, vůbec nepochybuje o tom, zda tu kvůli něčemu je, věří, že věci samu den za dnem diktují jeho chování; nepochybuje dokonce ani o tom, že by mohly být jinak. Přitom zcela ignoruje svou vlastní vůli k moci, kterou vnímá zvěčněnou v přirozených objektech, je si vědom jen svých reakcí, to znamená, že ví, co udělal, pouze tehdy, když reaguje na události, které vyžadují jeho rozhodnutí: neví však už, zda jsou tato jeho rozhodnutí funkci určité královské praxe, stejně jako když lev rozhoduje ve lvích vězech.

U Foucaulta tedy spočívá metoda v porozumění tomu, že věci jsou pouze objektivace určených praxí, jejichž určení je třeba vyneřít na světlo, protože vědomí je nechápe. Toto vyvádění na světlo, ve smyslu úsilí o určitý způsob vidění, je původní a dokonce přitažlivá zkušenosť, kterou si můžeme dovolit nazvat „zředování“. Výsledek této intelektuální operace je pochopitelně abstraktní: není to obraz, na němž pozorujeme krále, sedláky či různá hnutí, není to ani nějaká obecně přijímaná idea, na niž je naše vědomí natolik zvyklé, že ji již nepocítuje jako abstrakci.

Nejcharakterističtější je tu okamžik, kdy se tvoří ona řídkost, kdy dochází ke zředění; tato řídkost nemá formu, je to naopak jistý druh rozpojení. Okamžik předtím tu není nic než hrubá, nevýrazná věc, kterou lze stěží vidět, jakkoli je samozřejmá, a která se nazývá „Moc“ nebo „Stát“; my ostatní se právě pokoušíme srovnat si v hlavě alespoň kousek historie, kde toto hrubé, průsvitné jádro hrálo jen bezvýznamné role vedle obecných pojmenování a konjunkcí; to však nefunguje, některé věci nejdou hladce a falešné problémy typu „ideologie“ či „výrobní vztahy“ se samy točí v kruhu. Náhle „zjišťujeme“, že všechno zlo pochází z onoho hrubého jádra s jeho falešnou přirozeností; že je třeba přestat věřit v jeho samozřejmost a že je nutné redukovat jej na obecné podmínky, historizovat jej. A tak se na místě, které zabírála tato hrubá „samozřejmost“, objevuje cizí, podivný „dobový“, zřídkavý, ještě nikdy nespatřený objekt. Zhlédnout jej představuje nicméně vhodný okamžik pro melancholické povzdechnutí nad lidským údělem, nad nebohými nevědoucími a absurdními věcmi, jimž jsme, nad racionalizacemi, které si vyrábíme a jejichž objekt vypadá, jako by se smál.

Během okamžiku tohoto povzdechnutí se zcela o samotě odehrál kousek historie, falešné problémy zmizely, všechny spoje do nové dějství staré hry: na chvíli jsme na tom byli jako Blaise Pascal, pevně jsme drželi oba konce historického řetězce (ekonomie a společnost, vládnoucí a ovládaní, zájmy a ideologie) a právě uprostřed toho všeho začal ten zmatek. Jak to vše udržet pohromadě? Potříž je nyní v tom, že to nedrží: „dobrá forma“ je uprostřed a rychle dosahuje okrajů obrazu. Neboť od té chvíle, co jsme historizovali nás falešný přirozený objekt, je tu již jen objekt prakse, která je objektivní: právě praxe se svým objektem je tím, co se klade, co přichází první, právě ona představuje přirozenou jednotu: základna a nadstavba, zájmy a ideologie atd., jsou již jen zbytečná fašinka, vyrobena z praxe, která velmi dobře fungovala taková, jaká byla, a která znova dost dobře funguje: právě díky ní se stávají pochopitelnými okraje obrazu. Jaká zuřivost jí musela rozsekat, že z ní zbyly dva pahýly? Bylo to tím, že se nenalezl prostředek, jak se jinak dostat z falešné situace, do níž jsme se zapletli, aby bylo možné uchopit problém za jeho konce a nikoli uprostřed, jak říká Deleuze. Tato lživost si objekt praxe přivlastnila jakožto přirozený objekt, vždy stejně dobře známý, zdánlivě materiální: kolektivita, stát, špetka šílenství.

Tento předmět byl dán předem (jak se sluší na hmotu) a praxe na něj reagovala: přijímala „výzvu“, stavěla na této základně. Přehlížíme fakt, že každá praxe, tak jak ji předkládá celek historie, plodí předmět, který jí odpovídá, stejně jako plodí hrušen hrušky a jabloni jablka; neexistují přirozené předměty, neexistují věci. Věci, předměty jsou jen korelaty praxí. Iluze přirozeného předmětu („ovládaní v celém průběhu dějin“) zamlčuje heterogenní povahu praxí (hyčkat děti je něco jiného než spravovat toky); z toho pramení všechny dualistické zmatky, odtud vychází také iluze „rozumné volby“. Tato poslední iluze existuje, jak uvidíme, ve dvou formách, které si na první pohled vůbec nejsou podobné: „Dějiny sexuality jsou dějinami věčného boje mezi touhou a represí“, to je ta první forma; a druhá: „Michel Foucault bojuje proti všemu; do jednoho pytle hází otřesné mučení Damicense i věz-

nění, jako kdyby nebylo možné dát něčemu přednost.“ K tomu, aby nasytíl tuto dvojí iluzi, je náš autor příliš pozitivistou.

Nebot „ovládaní“ nejsou ani jedno, ani mnohé, tak jako tím není „represe“ (či její „různé formy“) nebo „stát“ (či „jeho formy v dějinách“), z jednoho prostého důvodu – neexistuje: existuje pouze množství objektivací („populace“, „fauna“, „právní subjekty“), korelativních k heterogenním praxím. Existují četné objektivace, a to je vše: vztah tohoto množství praxí k nějaké jednotě se klade pouze tehdy, když se snažíme připisovat jim jednotu, která neexistuje; zlaté hodinky, citronová kůra a mýval jsou rovněž multiplicity, a nezdá se, že by trpěli tím, že nemají společný ani původ, ani předmět, ani princip. Pouze iluze přirozeného předmětu vytváří vágní dojem jednoty; vidění se stává nezřetelným, vše jako by se navzájem podobalo; fauna, populace i subjekty práva se zdají být tímtož, a to ovládanými; mnohé praxe pohledu unikají: stávají se ponorenou částí ledovce. Neexistuje nevědomí, potlačení, ideologická leštění ani pštrosí politika v této záležitosti, to je jisté; je tu pouze věčná teleologická iluze, Idea Dobra: všechno, co děláme, by tak směřovalo k dosažení ideálního cíle.

Vše se točí kolem tohoto paradoxu, který je centrální a nejoriginaльнější Foucaultovou tezí: *to, co se stalo*, předmět, se vysvětluje tím, že tu byl v každém historickém okamžiku určitý *čin*; a to navzdory naší představě, že tento *čin*, praxe, se vysvětluje na základě toho, co se stalo. Ukažme nejprve trochu abstraktněji, jak vše spočívá na této centrální tezi, a poté učiníme vše, co bude v našich silách, abychom se vyjádřili co nejjasněji.

Celé to neštěstí pochází z iluze, díky níž „reifikujeme“ objektivace na přirozené objekty: zaměňujeme důsledek za cíl, zaměňujeme místo, kde se sám od sebe roztríštíl projektil, za záměrně zvolený terč. Místo abychom uchopili problém přesně v jeho centru, jímž je praxe, vycházíme z okraje, jímž je předmět, takže se po sobě následující praxe zdají být reakcemi na jeden a tentýž předmět, „materiální“ či racionální, jenž byl dán předem. Tak vznikají falešné problémy dualistů, stejně jako různé racionalisty. Praxe bývá považována za odpověď na to, co je dáno, takže tu máme dvě části řetězu, které již nedokážeme znovu svařit: praxe je odpověď na výzvu, to ano, ale tatáž výzva nepřináší vždy

stejnou odpověď; základna determinuje nadstavbu, to ano, ale nadstavba reaguje po svém atd. Není-li nic lepšího, skončíme s tím, že oba konce řetězu svážeme kouskem provázku, zvaného ideologie. Je to však i vážnější. Zaměňujeme body působení náza cíl; šílenství nebo veřejné blaho byly chápány odlišně v průběhu staletí po sobě jdoucími společnostmi, jejichž „postoje“ nebyly stejné, takže zasáhly svůj cíl v různých bodech. Na tom nesejdě: můžeme si zachovat svůj optimismus i racionalismus; neboť tyto praxe, jakkoli se zdají různé (či spíš, jakkoli nestejně by byly při stejném úsilí), nicméně mají společný důvod, totiž terč, který se nemění (mění se pouze „postavení“ střelce). Jsme-li extrémními optimisty, jaké jsme tu již dobré století neměli, vydodíme z toho, že lidstvo dělá pokroky a že bude cíli cím dál tím blíž. Omezí-li se náš optimismus místo naděje spíš na retrospektivní shovívavost, řekneme, že lidé postupně v dějinách vyčerpávají totalitu pravdy, že každá společnost dosahuje části cíle a osvětluje jednu virtualitu lidského údělu.

Nejčastěji však jsme optimisty navzdory sami sobě: dobře víme, že shovívavost je zřídkakdy na místě a že společnosti jsou pouze tím, čím jsou historicky; například dobře víme, že každá společnost má svůj seznam a v něm to, co nazýváme úkoly státu: jedni chtějí gladiátory a jiní sociální zabezpečení; víme také, že různé civilizace zaujmají rozdílné „postoje“ k „šílenství“. Věříme zkrátka současně tomu, že žádný stát se nepodobá druhému, ale i tomu, že stát je prostě stát. Či spíš, věříme v tento stát pouze na rovině slov: neboť kdybychom byli rozumní, neodvážili bychom se již dále sepisovat úplný nebo ideální seznam úkolů státu – příliš dobře víme, že historie je mnohem nápaditější než my, a nemůžeme vyloučit, že jednoho dne bude stát uznán zodpovědným za smutek zamilovaných. Vyhne se tedy i tomu sepisovat teoretický seznam, budeme se v tomto případě držet jen empirického a otevřeného seznamu: „zaznamenáme“, jaké úkoly byly do dnešní doby státu kladený. Zkrátka, stát se svými úkoly je pro nás pouhé slovo, a optimistická víra, kterou máme v tento přirozený předmět, nemusí být příliš pevná, protože neučinkuje. Nic nebrání tomu, aby nás toto slovo dále nechávalo věřit v jakousi věc

zvanou stát. Jasně jsme poznali, že tento stát není předmět, který bychom mohli dopředu teoreticky zkoumat, nebo že dění v něm by nám umožnilo činit postupné objevy, nicméně nadále se na něj zaměřujeme, místo abychom se pokusili objevit pod vodou praxi, jejíž pouhou projekcí je.

Tím nemá být v žádném případě řečeno, že naší chybou je víra v pojem Státu, tedy že existují pouze určité státy: naší chybou je věřit v pojem Státu nebo ve státy, místo abychom studovali praxe, které promítají objektivace, jež pokládáme za Stát nebo za variace Státu. Skrze dění probleskují různé politické praxe, které se promítají jednou do sociálního zabezpečení, podruhé do zápasů gladiátorů; my však toto pole záblesků, v němž v každém smyslu vybuchují zásahy všeho druhu, zaměňujeme za jakousi soutěž ve střelbě. Velice se trápíme příliš širokým rozptylem zásahu do předpokládaného cíle; nazývá se to problém jednoho a mnohemého: „Ty zásahy jsou tak rozptýlené! Jeden zasahuje gladiátoři, druhý sociální zabezpečení. Budeme-li vycházet z takového rozptylu, dokážeme vůbec někdy určit, jaká je přesná pozice předpokládaného cíle? Jsme si vůbec jisti, že všechny vyšlané rány zasahují tentýž terč? Ach, problém mnohemého je tak obtížný, a možná dokonce neřešitelný!“ Jistě, protože neexistuje: zmizel, když jsme přestali považovat vnější určení za modality státu; zmizel, když jsme přestali věřit v existenci tohoto terče jako přirozeného předmětu.

Tuto filozofii předmětu, chápáního jako cíl či jako příčina, tedy nahradíme filozofií vztahu a uchopíme problém skrze jeho prostředí, praxi nebo diskurz. Tato praxe spouští objektivace, které jí odpovídají, a zakotvuje se v dobových skutečnostech, to znamená v objektivacích sousedících praxí. Či přesněji řečeno, aktivně vyplňuje prázdnou, kterou tyto praxe ponechávají, aktualizuje virtuality, které jsou v této prázdnotě předjímány; jestliže se sousední praxe mění, jestliže se přesouvají hranice oné prázdniny, jestliže je odstraněn senát a na světlo vystoupí nová etika těla, praxe bude aktualizovat tyto nové virtuality a nebude zůstat stejná. Císař, který byl vůdcem stáda, se nestává otcem lidu; dítěte díky svému přesvědčení nebo díky nějakému rozmaru; zkrátka, není tomu tak kvůli ideologii.

Tato aktualizace (scholastický slovník je tu na místě) je tím, co Augustin nazýval láskou a učinil z toho teologii; podobně jako Spinoza, ani Deleuze nedělá nic jiného, a nazývá to touha, slovo, které způsobilo mnoho komických omylů u části „nových filozofů“ (Deleuze nabízející drogu). Tato touha je tou nejsamozřejmější věci na světě, takže ji nevnímáme: je korelátem reifikace; procházet se je věc touhy, hýčkat děti také, spát i umírat rovněž. Touha je fakt, že mechanismy pracují, že fungují uspořádání, že virtuality, včetně virtuality spánku, se spíš uskutečňují, než aby se neuskutečňovaly; „všechna uspořádání vyjadřují a realizují touhu tím, že konstruují rovinu, která je činí možnými“. <sup>4</sup> *L'amor che muove il sole e l'altre stelle*. Když se například nějaké děťátko náhodou narodí v královské ložnici, stane se dědicem trůnu a automaticky se zajímá o povolání krále. Dědic by neopustil trůn pro nějakou říši, nebo přesněji ani by si nepoložil otázku po tom, zda má chuť být králem: prostě jím je, a basta; to je ta touha. Má tedy člověk takovou potřebu být králem? Zbytečná otázka: člověk má „vůli k moci“, k aktualizaci, která je neurčitá: není to dobro, které hledá; nemá seznam určitých potřeb, které je třeba vyplnit, a poté bude moci spočinout na křesle ve svém pokoji; je aktualizující živočich a uskutečňuje virtuality všeho druhu, které mu přicházejí pod ruku: *non deficit ab actuazione potentiae suae*, jak říká Tomáš Akvinský.<sup>5</sup> Bez toho se nepochybňě nikdy nic nepřihodí. Neboť jaká by byla fantomatická existence nerealizované potentiality, virtuality „v surovém stavu“? Čím by „materiálně“ bylo šílenství mimo rámec praxe, která jej dělá šílenstvím? Člověk si neřekne: „Dobре tedy, jsem syn císaře a senát už prostě neexistuje; ale nechme to být a ptejme se raději, jak máme nakládat s ovládanými. Nu ovšem, víra! Křesťanská ideologie se mi zdá v tomto bodě přesvědčivá“, zjistí, že je králem-otcem, aniž by měl vůbec čas na to pomyslet, prostě je králem-otcem, a protože jím je, chová se podle toho a „věci jsou tak, jak jsou“.

Aktualizace a kauzalita zajišťují oboje, a proto tu není ani ideologie, ani víra. Víra v paternalistickou povahu královské moci či ideologie welfare State nemohou působit na vědomí lidí, ovlivňovat praxi, protože je to naopak sama praxe, která objektivizuje nejprve krále-otce spíš než krále-kněze či krále-vůdce, a lid-dítě

spíš než lid, který má být veden k věčné spáse či jako stádo; vždyť suverén, který „je“ králem-otcem a který se nachází „objektivně“ tváří v tvář lidu-dítěti, nemůže nevědět, čím je a čím je jeho lid; má ideje nebo mentalitu své „objektivní“ situace, neboť lidé přemýšlejí o své praxi, víceméně si uvědomují, co dělají. Jejich praxe, zdvojená případně vědomím, které o ní mají, vyplňuje prázdno ponechané sousedícími praxemi a vysvětuje se následně na jejich základě; není to jejich uvědomění, které vysvětuje jejich praxi a které se vysvětuje samo na základě okolních podmínek, buď jako ideologie, nebo jako fakt víry, pověřivost. „Pro uchopení místa artikulace politické teorie a praxe by nebylo nutné procházen instancí individuálního či kolektivního vědomí; nebylo by nutné zkoumat, do jaké míry by toto vědomí mohlo na jedné straně vyjadřovat skryté podmínky, na druhé straně se viditelně projevovat v teoretických pravdách; nebylo by třeba klást psychologický problém uvědomění.“

Pojem ideologie představuje pouze maskování, pocházející ze dvou poměrně zbytečných operací: rozmlétnění a banalizace. Ve jménu materialismu se separuje praxe a vědomí; ve jménu přirozeného předmětu se již král-otec či péče o vodní toky nevidí přesně, nýbrž mnohem banálněji, jako ustavičně vládnoucí a ustavičně ovládaní. Člověk se potom omezuje na to dodat ideologii všechnou přesnost, všechnu řídkou a datovanou vyumělkovanost praxe; král-otec pak nebude nic víc než věčný suverén, ale ovlivněný určitou náboženskou ideologií, která dodává královské moci její paternalistickou povahu. Přirozený předmět je diverzifikován po sobě jsoucími ideologiemi. Geneze pojmu víra je přibližně stejná: lidskému chování, které se odchylí z banální cesty, se imputuje určitý předsudek, který se stává sám o sobě nepochopitelný. A hned tu máme důvod, proč je naše mentalita primitivní. Ale pokud mentalita či víra vysvětuje praxi, zbyvá ještě vysvělit nevysvětlitelné, totiž víru samotnou; omezíme se přitom na žalostné konstatování, že jednou lidé věří a jednou nevěří, že je nelze donutit věřit jakékoli ideologii prostě na požadání a že, jinými slovy, jsou snadno náchylní věřit všem, které jsou na rovině víry samy se sebou v rozporu, ačkoli se velmi dobře přizpůsobují praxi. Římský císař mohl současně nabízet gladiátorská předsta-

vení a zakazovat pro svůj humanismus lidské oběti, jichž se lid nedožadoval; tento rozpor neznamená nic pro vůdce stáda, jehož praxí je dávat svým zvířatům to, čeho se dožadují jejich instinkty; král-otec se bude zdát rozporuplný jiným způsobem: zakázel svým špatným dětem gladiátory, jichž se dožadovaly, a hanebné svůdce nechává umírat tím nejděsivějším způsobem při veřejných mučeních a popravách.

Zkrátka, ideologie neexistuje, navzdory posvátným textům, a bylo by vhodné odhadlat se toto slovo již nikdy nepoužívat. Jednou znamená abstrakci, totiž označení určité praxe (a v tomto smyslu jej budeme dále používat), jednou více či méně knižní skutečnosti, politické, filozofické či dokonce náboženské doktríny, tedy diskurzivní praktiky. V uvedeném příkladu představuje ideologie označení, které lze připsat doktríně krále-otce, již mohou historikové vysvětlovat na základě králova jednání: „Věci byly tím, čím byly,“ napíšou historici, „a lid byl pouhým dítětem, bylo třeba jej chránit před ním samým, rozmluvit mu jeho krvavé choutky a špatné mravy pomocí exemplárních trestů, ale teprve poté, co bylo veřejně vyplísněno, co mu bylo pohroženo tím, co jej čeká.“ (Nelze přirozeně vyloučit, že pokud měl král smysl pro humor a dar výmluvnosti, byl si toho všeho sám vědom stejně jako jeho budoucí historikové; to ovšem v tuto chvíli není nás problém.) Jinak řečeno, i v této době existovala ideologie, ale v onom druhém smyslu tohoto slova, totiž jako křesťanské náboženství; také ono odsuzovalo špatné myšlenky, ale zahrnovalo je pod poněkud odlišnou ideu: tělesná pokušení se mu zdála nebezpečnější než krev gladiátorů.

Zmizení gladiátorských zápasů se dlouhou dobu přisuzovalo vlivu, který měla křesťanská doktrína na vědomí lidí; ve skutečnosti bylo toto zmizení způsobeno transformací politické praxe, která změnila svůj význam a věci už nebyly „objektivně“ tím, čím byly dříve.<sup>7</sup> Transformace, která neprocházela vědomím lidí; nikt nepřesvědčoval krále, že lid je dítě: viděl to jasné zcela sám; jen v duchu a ve vědomí uvolnil prostředky k hýčkání tohoto dítěte a pečování o něj. Vidíme tu rozdíl mezi ideologií ve smyslu doktríny a ideologií ve smyslu významu určité praxe. (Výše řečená doktrína má sama také svou skrytou část ledovce a odpovídá jisté

diskurzivní praxi, ale to už je jiná věc.) Podobně diskutovali historikové o zostření trestního práva v dobách křesťanských císařů, zejména v oblasti sexuálních deliktů: jde tu také o vliv křesťanství? Stalo se právo lidovějším, protože císař byl v důvěrnějším otcovském vztahu se svým lidem, takže vši silou aplikoval populární ideál odplaty a dokonce jej překračoval? Druhé vysvětlení musí být správné.

V každém případě tu máme dvě heterogenní praxe: lid-stádo do jisté míry toleroval sexuální svobodu a umírající gladiátory, lid-dítě má méně tolerance a gladiátoři již neumírají. Poměrujeme-li tyto transformace měřítkem hodnot, říkáme, že vzrostl humanismus, že právo zesláblo a že zesílila represe, a není to úplně chybné vyjádření. Je to však pouze konstatování měřítek: není to vysvětlení proměn. V celku historie byla jedna prapodivná drobnost, lid-stádo, nahrazena jinou drobností, lidem-dítětem, která je rovněž prapodivná, ale jinak; tento kaleidoskop se ani trochu nepodobá po sobě jdoucím figurám dialektického vývoje, nevyšvěluje se pokrokem vědění, ostatně ani žádným úpadkem, dokonce ani bojem dvou principů, Touhy a Represe; každá taková drobnost vděčí za svou bizarní formu místu, které jí ponechaly soudobé praxe, jimž byla vytvarována. Tvarování různých drobností nemá nic společného: nejsou to prvky různých sad stavebnice Merkur, kde by jedna měla více prvků než druhá, více svobody, méně represe. Antická sexualita, máme-li hovořit o ní, nebyla v principu více či méně represivní než sexualita křesťanů, byla založena na jiném principu: nikoli na normalitě reprodukce, ale na aktivitě oproti pasivitě; rozčeňovala tedy jiným způsobem homofilii, aby akceptovala aktivní mužskou homosexualitu, odsuzovala pasivitu jakožto ženskou homofilii a jako odsouzeníhodné zahrnovala heterosexuální tázání po ženské rozkoši.

Jestliže se zdá, že Foucault postavil na stejnou úroveň děsivé mučení Damiense a vylepšené věznice filantropů 19. století, nechtěl tím jistě naznačit, že kdybychom si mohli vybrat století, ve kterém bychom se znova narodili, nedávali bychom žádnému z nich přednost; každá epocha má sice své přitažlivé stránky i různá rizika, vztah k nim se nicméně liší podle osobních zálib každého z nás; Foucault se pouze dovolává čtyř základních rysů: že tato

následnost heterogenit nevytyčuje žádný vektor pokroku; že hybatelem tohoto kaleidoskopu není rozum, touha ani vědomí; že aby bylo možné učinit racionální volbu, je třeba nikoli dávat něčemu přednost, nýbrž moc srovnávat, a tedy agregovat (podle jakého převodního poměru?) různorodé výhody a nevýhody, měřené naší subjektivní škálou hodnot; a především, že není potřeba vymýšlet racionalismy rationalizátorů a zastírat heterogenitu, spočívající pod reifikacemi; předvádíme-li moc rozumnosti, nelze porovnávat dva ledovce a při výpočtu jejich přednosti zapomenout na skrytu část jednoho z nich, ani nelze falšovat ocenění možného tvrzení, že „věci jsou takové, jaké jsou“, neboť přísně vzato žádné věci neexistují: existují jen praxe. To je konečné slovo této nové metodologie dějin spíš než „diskurz“ nebo epistemologické zlomy, které dosud přitahovaly pozornost veřejnosti; šílenství existuje jako předmět jen v rámci určité praxe a díky ní, ale tato praxe sama není šílenstvím.

To vyvolalo spoustu náramného povyku; přesto je myšlenka, že šílenství neexistuje, skutečně pozitivní: je to představa šílenství o sobě, která je čistě metafyzická, jakkoli je zdravému rozumu blízká. A přece... Kdybych řekl, že někdo, kdo jí lidské maso, ho jí naprsto skutečně, měl bych pravdu; nicméně měl bych stejně tak pravdu, kdybych tvrdil, že tento jedlík je kanibal pouze v určitém kulturním kontextu, v praxi, která „valorizuje“, objektivuje stejný způsob výživy, aby jej prohlásila za barbarský, nebo naopak posvátný, ale v každém případě z něj něco učinila; v sousedících praxích bude navíc tentýž jedlík objektivován jinak než jako kanibal: má dvě ruce a jednu pracovní sílu, má jednoho krále a objektivuje se jako člen lidu-dítěte nebo jako zvíře ve stádu. Brzy se vrátíme k rozpravě nad tímto druhem problému, která se v pařížském prostředí, na levém břehu Seiny, již jednou rozpoutala; je pravda, že to bylo v 19. století. Odhadláni se k rozhodnému kroku, k negaci přirozeného předmětu, dává Foucaultovu dílu jeho filozofický význam, mohu-li tyto věci posuzovat.

Věta jako „postoje vůči *bláznům* se v průběhu dějin podstatně měnily“ je metafyzická; představovat si šílenství, které „materiálně existuje“ vně formy, která jej zformovala jakožto šílenství, je čistě verbální věc; nanejvýš existují nervové molekuly, vybavené

určitým způsobem větami a gesty, o nichž by pozorovatel, pocházející ze Sýrie, konstatoval, že se liší od těch, jimiž se vyjadřují jiné lidské bytosti, samy o sobě rovněž značně různé. Ale to, co zde existuje, není nic jiného než přirozené formy, trajektorie v prostoru, molekulární struktury či typy chování; ty jsou *látkou šílenství*, které v tomto stadiu ještě neexistuje. Pro úplnost dodejme, že v této polemice klade často odpor skutečnost, že všichni se domnívají, že diskutují o problému materiální či formální existence šílenství, ačkoli mají na mysli jiný, mnohem zajímavější problém: zda má smysl látce šílenství dávat formu šílenství, nebo se budeme muset vzdát racionalismu duševního zdraví?

Říkat, že šílenství neexistuje, neznamená tvrdit, že blázni jsou oběti předsudků, ani je nijak jinak popírat: smysl tohoto tvrzení je jiný; nijak netvrdí ani nepopírá, že by bylo třeba přestat vylučovat blázny ze společnosti nebo že šílenství existuje proto, že je společností fabrikováno nebo že je ve své pozitivitě modifikováno přistupem různých společností vůči němu, anebo že různé společnosti šílenství konceptualizovaly zcela odlišným způsobem; tvrzení nepopírá ani to, že šílenství má svou behavioristickou a možná i tělesnou materiálnost. Ale kdyby šílenství mělo tuto látku, nebylo by již dále šílenstvím. Otesaný kvádr se stává svorníkem či vazákiem až ve chvíli, kdy získá své místo v dané struktuře. Negace šílenství se nesituje na rovinu postojů vůči předmětu, nýbrž na rovinu objektivace; nechce říct, že šílenec je jen ten, o kom se tak soudí, ale že na nějaké rovině, která není rovinou uvědomění, je určitá praxe nezbytná k tomu, aby zde existoval pouhý předmět, „blázen“, posuzovaný podle duše a vědomí, nebo k tomu, aby společnost mohla šílenství „vyjádřit“. Popření objektivity šílenství je otázka historického odstupu a nikoli „otevřenosti k druhému“; změnit způsob léčby bláznů a přemýšlení o nich je jedna věc; změzení objektivace „šílenství“ je věc jiná, která nezávisí na naší vůli, jakkoli revoluční, ale která evidentně předpokládá metamorfózu určité praxe, ve srovnání s níž je slovo revoluce jen nudnou horlivostí. Zvířata neexistují o nic víc než blázni a i s nimi lze zacházet dobře nebo špatně; ale aby zvíře začalo ztrácat svou objektivaci, je k tomu třeba přinejmenším praxe eskymáckého iglu během dlouhého zimního spánku v sym-

bízce lidí a psů, kteří se navzájem dělí o své teplo. Faktem zůstává, že během pětadvaceti století historie lidských společností se objektivovaly značně rozmanité věci nazývané demence, šílenství či nerozum, abychom měli právo předpokládat, že se za těmito věcmi neskrývá žádný přirozený předmět a pochybovat o racionalitě duševního zdraví. Mimoto je zcela zřejmé, že například společnost může utváret blázna a my všichni takové případy bez pochyby známe: ale o tomto druhu věci věta „šílenství neexistuje“ neovoří. Ať se o ní opakuje nebo se jí podsouvá cokoli, tato filozofova věta, jejímuž smyslu by pařížtí mistři ze 14. století<sup>8</sup> okamžitě rozuměli, nevyjadřuje rozhodnutí či obsese svého autora. Jestliže čtenář z toho všeho triumfálně vyvodí, že šílenství skutečně existuje, i když možná spekulativně, a že o něm vždy přemýšlel, je to jeho věc. Pro Foucaulta, stejně jako pro Dunse Scota, existuje reálné látka šílenství (chování, mikrobiologie, neuroza), ale nikoli jakožto šílenství; šíleným lze být pouze materiálně, což právě znamená ještě jím nebýt. Člověk musí být objektivován jako šílený, aby se retrospektivně objevil prediskurzivní referent jako látka šílenství; neboť proč by mělo chování a nervové buňky platit spíš než otisky prstů?

Byla by proto chybou vinit takového myslitele, který věří, že látka je aktuální, z idealismu (v populárním smyslu toho slova). Když jsem Foucaultovi tyto stránky ukázal, řekl mi přibližně toto: „Osobně jsem nikdy nenapsal, že šílenství neexistuje, ale lze to takto napsat; neboť pro fenomenologii šílenství existuje, ale není věci, je tedy třeba naopak říct, že šílenství neexistuje, a že proto není ničím.“ Dokonce by bylo možné říct, že v historii nic neexistuje, protože vše zde závisí na všem, jak jsme viděli, to znamená, že věci existují pouze materiálně; existují bez tváře, ještě neobjektivované. Například to, že sexualita je praxí a „diskurzem“, neznamená, že neexistují pohlavní orgány nebo to, co se před Freudem nazývalo pohlavní instinct; podobně „prediskurzivní referenty“<sup>9</sup> představují zakotvení praxe ze stejného titulu jako význam či likvidace římského senátu. Nejsou to však záminky k racionalismu, a právě to je stežejní bod otázky. Prediskurzivní referent *není* přirozený předmět, cíl teleologie: nejde tu o návrat potlačeného. Neexistuje „věčný problém“ šílenství, chápaného jako přirozený

předmět, který by jako výzva vyvolával napříč staletími rozmanité odpovědi. Molekulární rozdíly nepředstavují šílenství, jako je ne-představují otisky prstů; rozdíly v chování a v uvažování nejsou nic víc než naše rozdíly v psaní či v názorech. To, co je u nás látkou šílenství, bude látkou každé jiné věci ve všech ostatních praxích. Protože šílenství není přirozeným předmětem, nemůžeme „rozumně“ diskutovat o „pravdivém“ postoji k „přijetí“ jeho hlediska. Neboť to, co se nazývá rozum (a čím se zabývají filozofové), se nerýsuje na neutrálním pozadí a nevypovídá o skutečnostech: mluví na základě „diskurzu“, který ignoruje, o objektivacích, které ignoruje (a jimiž se tedy mohou zabývat ti, jimž se říká historikové). Tím se přesouvají hranice filozofie a historie, protože se tím transformuje obsah jednoho i druhého. Tento obsah se transformuje, protože se mění to, co se považuje za pravdu. Již poměrně dluho se klade proti sobě příroda a konvence, později příroda a kultura, mnoho se namluvilo o historickém relativismu, o kulturní svěvoli. Historie a pravda. Jednoho dne to muselo prasknout. Historie se stává historií toho, čemu lidé říkají pravdy, a jejich zápasů o tyto pravdy.

Máme tu tedy zcela *materiální* univerzum, složené z predis-kurzivních referentů, které jsou virtualitami ještě bez tváře; vždy různé praxe tu vytvářejí v různých bodech vždy různé objektivace, tváře; každá praxe závisí na všech ostatních a na jejich transformacích, vše je historické a vše závisí na všem; nic není nehybné, nic není neurčené, a jak uvidíme, nic není nevysvětlitelné; svět určuje naše vědomí, aniž by na něm závisel. Hlavní důsledek: žádný referent nemá nadání stát se tou či onou tváří, vždy stejnou, stát se danou objektivací, státem, šílenstvím či náboženstvím; to je ona skvělá teorie diskontinuit: neexistuje „šílenství napříč dobami a věky“, náboženství či medicína napříč staletími. Medicína před vznikem kliniky nemá nic společného s tím, co značí jméno medicína v 19. století; naopak, pokud bychom hledali v 17. století něco, co by se alespoň trochu podobalo tomu, co se v 19. století nazývá historická věda, nalezneme to, ale nikoli v historickém žánru, nýbrž v žánru sporů (jinými slovy, tomu, co nazýváme historie, se podobají spíš Bossuetovy *Dějiny proměn církví protestantských*, kniha nadto stále obdivuhodná, kterou při čtení doslova

hlítáte, a nikoli jeho nečitelná *Rozprava o světových dějinách*). Zkrátka, v jisté době vytváří soubor praxí v určitém materiálním bodě jedinečnou historickou tvář, v níž se domníváme rozpoznávat to, co se mlhavě nazývá historická věda, nebo třeba náboženství; ale v jiné době se ve stejném bodě zformuje zcela jiná jedinečná tvář, a naopak v novém bodě se zformuje tvář přiblížně podobná té předešlé. To je smysl negace přirozených předmětů: v průběhu času neexistuje evoluce či přeměna téhož předmětu, který by vzcházel vždy na stejném místě. Je to kaleidoskop, a nikoli líheň. Foucault neříká: „Pokud jde o mne, dávám přednost nespojitosti, zlomům“, nýbrž: „Mějte se na pozoru před falešnými kontinuitami.“ Falešný přirozený předmět jako například náboženství nebo určité náboženské vyznání seskupuje dohromady velice různé prvky (rituály, svaté knihy, dodání pocitu bezpečí, rozmanité emoce atd.), které budou v jiných dobách ventilovány ve zcela odlišných praxích a budou jimi objektivovány s velmi odlišnými tvářemi. Jak by řekl Deleuze, neexistují stromy, existují pouze rizomy.

Vedlejší důsledky: ani funkcionalismus, ani institucionalismus. Historie je mlhavý terén a nikoli střelnice; napříč staletími neodpovídá instituce vězení jedné funkci, kterou by vyplňovala, a transformace této instituce nelze vysvětlovat úspěchy či selháním této funkce. Je třeba vycházet z globálního hlediska, to znamená z po sobě jdoucích praxí, neboť v různých dobách sloužila tatáž instituce různým a někdy i opačným funkcím; navíc, funkce existuje jen díky praxi, a není to praxe, která by odpovídala na „výzvu“ funkce (funkce „chléb a hry“ existuje pouze díky praxi „vést stádo“ a jen v jejím rámci; neexistuje věčná funkce redistribuce či depolitizace, sahající přes všechna staletí).

Opozice diachronie-synchronie je v důsledku toho falešný problém. Geneze není nic víc než aktualizace struktury;<sup>10</sup> aby-chom mohli stavět proti sobě strukturu „medicíny“ a její poma-lou genezi, bylo by třeba, aby existovala kontinuita, aby „medicína“ rostla jako tisíciletý strom. Geneze nejde od začátku do konce; počátky neexistují, nebo přesněji, jak řekl někdo jiný, zřídkakdy bývají pěkné. Medicína v 19. století se nevysvětluje podle Hippokrata a sledováním linie času, která neexistuje: byla tu přeskupení

kaleidoskopu a nikoli spojitost růstu; „medicína“ napříč věky neexistuje: existují pouze po sobě následující struktury (medicína doby Molièrovy, klinická medicína...), a každá z nich má svou genezi, která se částečně vysvětluje transformacemi struktury předcházející medicíny a částečně transformacemi zbývajícího světa, vše na základě pravděpodobnosti; neboť proč by se měla nějaká struktura úplně vysvětlovat strukturou předcházející? Proč by jí naopak neměla být naprostě cizí? Ještě jednou náš autor odklízí metafyzické fikce a falešné problémy, aby udělal místo pozitivistovi, jímž je. Je kuriózní, že někdy bývá nepřáteli genealogií považován za fixistu. Foucault je historik v čistém stavu: vše je historické, historie je úplně vysvětlitelná a je třeba vymýtit všechna slova končící na -ismus.

V historii existují pouze individuální nebo dokonce jedinečné konstelace, a každá z nich je úplně vysvětlitelná svými vlastními prostředky. Aniž bychom se uchýlili k humanitním vědám? Každá praxe, každý diskurz má svá zakotvení a své objektivace a zdá se těžké mluvit o těch či oněch, aniž bychom se otřeli například o lingvistiku či ekonomii, jde-li o ekonomická či lingvistická zakotvení; to je otázka, o které Foucault vůbec nemluví, buď protože se to rozumí samo sebou, protože tomu vůbec nevěří, nebo protože ho to nezajímá. Snad mne tu nezaslepila ješitnost, neboť ve své inaugurační přednášce jsem tvrdil, že historie se musí psát s pomocí humanitních věd a implikovat invarianty. Když se tu k tomu přiznávám, zdá se mi, že Foucaulta tento problém tříší: i kdyby byla historie schopna vědeckého vysvětlení, situovala by se tato věda na rovinu našich racionalismů? Jsou invarianty historického vysvětlení totéž jako „přirozené“ předměty?

Toto je, domnívám se, pravá otázka pro Foucaulta. Málo ho zajímá, že nevyhnutelné invarianty se organizují, přinejmenším z jistého hlediska, do systému vědeckých pravd, nebo že není možné jít za prostou typologii historických situací, nebo že invarianty se redukují na formální propozice, na filozofickou antropologii jako v třetím oddílu Spinozovy knihy nebo v *Genealogii morálky*. Klíčovým momentem je, že humanitní vědy, pokud už musí být vědami, nedokázou být racionalizací přirozených předmětů, věděním pro „énarques“;<sup>11</sup> předpokládají nejprve historick-

kou analýzu tohoto předmětu, to znamená genealogii, odkrytí praxe či diskurzu.

Jsou po předání historikovi invarianty organizovatelné do hypoteticko-deduktivního systému? To je faktická otázka, ale zájem o ni zůstává druhotný: věda neodkazuje ke konstitutivní aktivitě ducha, k souladu mezi bytím a myšlením, k rozumu, ale mnohem skromněji k faktu, že v jistých oblastech vykazují pohyby kaleidoskopu, rozdání karet či kombinatorika situací formování relativně izolovaných systémů, jistého druhu servomechanismů, které jsou samy o sobě repetitivní; často je tomu tak s fyzikálními jevy; pokud jde o vědění, pak otázka, zda v humanitních vědách jde o stejně vědění, přinejmenším z jistého hlediska, je zajímavá, ovšem dvojnásob omezená. Spočívá v tom ptát se, jak existují jevy, nikoli jaké jsou požadavky rozumu; nemůže v žádném případě vyústit v diskreditaci historického vysvětlení jako nevědeckého. Věda není vyšší forma poznání: je to poznání, které se aplikuje na „sériové modely“, zatímco historické vysvětlení pojednává, případ po případu, o „prototypech“; kvůli povaze jevů má první forma poznání za invarianty formální modely; druhá ještě formálnější pravdy. Abychom byli zcela konjunkturální, ta druhá se vyrovnaná oné první v přísnosti. Pozitivismus zavazuje.

Jistě, pozitivismus je pouze relativní a... negativní program: člověk je vždy pozitivistou něčeho, toho, co racionalizace popírá; po odklizení metafyzických fikcí zbývá rekonstruovat pozitivní vědění. Historická analýza začíná ustanovením, že neexistuje nic jako stát, ani římský stát, ale pouze korelaty (stádo, které je třeba vést, tok, o který je třeba pečovat) datovaných praxí, z nichž každá se ve své době zdá jako samozřejmost a politika jako taková. Tak jako existuje jen to, co je určené, historik nevysvětluje politiku jako takovou, ale spíš stádo, tok a jiná určení, neboť politika, stát a moc vůbec neexistují.

Jak tedy ale vysvětlovat bez spoléhání se na hybné síly, na invarianty? Ledaže by vysvětlení přenechalo místo intuici (modrá barva se nevysvětluje, ta se konstatuje) nebo iluzi porozumění. Jistě, jenže formální požadavek invariantů nerozhoduje předem o rovině, na které se tyto invarianty nacházejí; jestliže vysvětlení odkrývá v dějinách relativně izolovatelné subsystémy (jako ekonomický

proces či organizační strukturu), vysvětlení se spokojí s tím, že na ně bude aplikovat model nebo je přinejmenším přiřadí k nějakému principu („brána musí být otevřená nebo zavřená; algebraický součet vkladů do hry mezinárodní bezpečnosti musí být nulový, ať jsou zájmy známé nebo ne; jestliže je neznají nebo preferují jiný cíl, pak to vysvětluje, co se jim přihodilo“). Jestliže je naopak historická událost zcela konjunkturální, hledání invariantu se nezastaví před tím, že do něj vstupují antropologické propozice.

Jenže tyto antropologické propozice jsou samy o sobě formální a jedině historie jim dodává obsah: neexistuje konkrétní transhistorická pravda, materiální lidská přirozenost, návrat potlačeného. Neboť představa potlačené přirozenosti má smysl pouze v případě jednotlivce, který zná svou vlastní historii; v případě společnosti je potlačení jedné epochy ve skutečnosti jen odlišnou praxí jiné doby a případný návrat tohoto předpokládaného potlačení je ve skutečnosti genezí nové praxe. Foucault není francouzský Marcuse. Výše jsme hovořili o hrůze, kterou vyvolával u Římanů gladiátor, jež současně považovali za hvězdu; nebyla tato hrůza, která před érou Pozdního císařství nemohla vést k zákazu gladiátorství, potlačeným strachem z vraždění v době občanského míru? Byl by podobný strach z vraždění transhistorickou potřebou lidské povahy, kterou si vládcové všech dob dobře uvědomují, protože i když ji vyhodí oknem, vrátí se jí dveřmi? Nikoli, neboť především tento strach nebyl potlačen, ale byl modifikován reaktivitou (tou reaktivitou, o níž mluví *Genealogie morálky*: hle, invariantní pohnutka s filozofickým půvabem): bylo to farizejské znechucení před tímto prostitutem smrti, jímž byl gladiátor. Pak tento domnělý transhistorický strach z vraždění není vůbec transhistorický: je materiální, konkrétní, vztahuje se k určité praxi vládnutí; je to strach vidět umírat nevinné občany uvnitř města, kde vládne občanský mír, což implikuje určitý politicko-kulturní diskurz, určitou městskou praxi. Tento domnělý přirozený strach nelze vyslovit v čistě formálních termínech; formálně neexistuje; není to prostý strach ze smrti či z vraždění (neboť ten uznává vraždění za kriminální čin).

Pro Foucaulta nespočívá zájem historie ve vypracování invariantů, ať už filozofických nebo organizujících se v humanitních

vědách; používá invarianty k tomu, aby rozpustil racionalismy, a neustále je nechával znovu se rodit. Historie je nietzscheovskou genealogií. Proto Foucault bere historii jako filozofii (tedy to, co není ani pravdivé, ani lživé); v každém případě jsme tu velmi daleko od tradičního empirického určení, připisovaného historii. „Ať nevstupuje nikdo, kdo není filozofem nebo se jím nestává.“ Je to historie psaná spíš abstraktními slovy než sémantikou doby, je stále ještě zatížena lokálním zabarvením; historie, která jako by všude nacházela částečné analogie, načrtávala typologie, neboť historie psaná v síti abstraktních slov nepředstavuje ani tak pitoreskní rozmanitost, jako spíš anekdotické vyprávění.

Tato humoristická či ironická historie rozpouští zdání, což umožnilo považovat Foucaulta za relativistu („pravda je tu tisíce let, omyl dnes“); historie, která popírá přirozené předměty a stvrzuje kaleidoskop, zase dovoluje považovat našeho autora za skeptika. Není ani jedno, ani druhé. Neboť relativista si myslí, že si lidé napříč staletími mysleli různé věci o stejném předmětu: „O člověku, o dobru si jedni v jedné době mysleli to, a jiní si o též věci mysleli ono; pojďme tedy zjistit, co je pravda!“ V tomto případě se u našeho autora běduje pro nic za nic, neboť právě to, oč zde běží, není od jedné epochy k druhé stejně; a právě pravda o tom, co se v každé době ukazuje jako jí vlastní, je dokonale vysvětlitelná a nemá nic z neurčité kolísavosti. Je téměř jisté, že Foucault by se podepsal pod větu o lidstvu, které si klade jen takové úkoly, jež může vyřešit:<sup>12</sup> v každém okamžiku jsou lidské praxe tím, co z nich učiní celek dějin, takže v každém okamžiku je lidstvo shodné se sebou samým; což pro něj není nic lichotivého. Negace přirozeného předmětu nevede ani ke skepticismu; nikdo nepochybuje o tom, že rakety, vystřelené k Marsu, tam díky Newtonovým výpočtům jistě dorazí; ani Foucault o tom nepochybuje, doufám, že má rozum. Pouze připomíná, že předměty, jimiž se zabývají vědy, a dokonce i vědecké pojmy, nejsou věčné pravdy. A člověk je jistě falešný předmět: humanitní vědy se kvůli tomu ještě nestávají nemožnými, ale musí změnit svůj předmět, kteréžto dobrodružství znají fyzikální vědy také.

Zde ve skutečnosti problém neleží: jestli tomu dobře rozumí, pojmem pravdy je převrácený, protože tváří v tvář pravdám,

vědecky nabýtým poznatkům, byla filozofická pravda nahrazena historií; každá věda byla provizorní a filozofie to dobře věděla, každá věda je provizorní a historická analýza to neustále předvádí. Podobná analýza, analýza kliniky, moderní sexuality nebo moci Říma je nebo přinejmenším může být velice pravdivá. To, co napak pravdou být nedokáže, je poznání toho, co je to „ta“ sexualita a „ta“ moc: nikoli proto, že by pravda o těchto velkých objektech nemohla být dosažena, ale proto, že pro takovou pravdu není důvod, protože tyto velké objekty vůbec neexistují: velké stromy v kaleidoskopech nerostou. Když někteří lidé věří, že rostou, nechme je věřit, a když se za to bijí, je to jiná věc. Jisté však je, že pokud jde o sexualitu, moc, stát, šílenství a mnohé další věci, nemůžeme o nich mít ani pravdu, ani nepravdu, protože neexistují; neexistuje pravda ani lež o zažívání a reprodukci kentaurů.

Tento svět je stále tím, čím je: říkáme-li, že jeho praxe a předměty jsou řídké, že okolo nich existuje prázdnota, nemáme tím na mysli, že všude okolo existuje pravda, kterou lidé dosud nezachytili, budoucí figury kaleidoskopu nejsou ani pravdivější, ani falešnější než ty předcházející. U Foucaulta neexistuje potlačené a návrat potlačeného, neexistuje tu nevyslovené, které klepe na dveře: „pozitivity, které jsem se pokusil ustavit, nesmějí být chápány jako soubor určení kladených zvnějšku na myšlení jednotlivců či sídlících v jejich nitru a jakoby předem; spíš utvářejí soubor podmínek, za kterých je praxe vykonávána. Nejde ani tak o meze kladené iniciativě subjektů, jako spíš o pole, na němž se tato iniciativa artikuluje.“<sup>13</sup> Vědomí se nemůže vzpírat historickým podmínkám, protože není konstitutivní, ale konstituované; jistě, nestále se bouří, odmítá gladiátory a odhaluje nebo vynalézá chudého člověka: tyto revolty však znamenají příchod nové praxe a nikoli vpád absolutna. „Fakt, že je tu jisté zředění, nemá znamenat, že by pod nebo za diskurzy vládl nějaký velký, neomezený diskurz, spojity a mlčenlivý, který by byl těmito diskurzemi zakrytý či potlačený, a našim úkolem by bylo jej vyzdvihnout tím, že bychom jej opět přivedli ke slovu. Když se procházíme po světě, nesmíme si představovat něco neřečeného či nemyšleného, co bychom měli artikulovat a koneckonců i myslit.“<sup>14</sup> Foucault není ani Malebranche, který si neuvědomil, že není Lacanem historie.

Chci tím zkrátka říct: Foucault není humanista, protože co je to humanista? Člověk, který věří na sémantiku... Vždyť „diskurz“ by tu byl spíš negací. Ale ne, řeč přece neodkryvá skutečnost a spolehliví marxité to musí vědět první a historii slov vykázat na její pravé místo. Nikoli, řeč se nerodí na pozadí ticha: rodí se na pozadí diskurzu. Humanista je někdo, kdo zkoumá texty a lidi *na rovině toho, co říkají*, nebo spíš který vůbec netuší, že by tu mohla být ještě nějaká jiná rovina.

Foucaultova filozofie není filozofií „diskurzu“, ale filozofií vztahu. Neboť „vztah“ je jméno toho, co se označovalo jako „struktura“. Namísto světa tvořeného subjekty či spíš objekty nebo jejich dialektikou nabízí svět, kde vědomí zná své objekty předem, zaměřuje se na ně nebo je samo tím, co z něj tyto objekty učiní – máme tu prostě svět, kde jsou vztahy prvotní: jsou to struktury, které těmto objektům dávají jejich zhmotněné objektivní tváře. V tomto světě se nehrají šachy s věčnými figurkami, s králem či s bláznem: figurky jsou tím, čím je učiní posloupnosti konfigurací na šachovnici. Takže „by bylo třeba pokusit se studovat moc nikoli na základě primitivních prvků vztahu [jako právní subjekt, stát, zákon, suverén atd.], ale na základě samotného vztahu, natolik, nakolik vztah determinuje prvky, o něž se opírá; spíš než ptát se ideálních subjektů, co by mohli sami ze sebe nebo ze svých mocí poskytnout, aby se nechaly podrobit, je třeba zkoumat, jak mohou vztahy podrobení vytvářet subjekty“.<sup>15</sup> Jestli tu někdo ontologizuje moc nebo něco jiného, ať už je to cokoli, není to určitě tento filozof vztahu: jsou to spíš ti, kteří hovoří pouze o státu, aby jej blahořečili, prokleti či „vědecky“ definovali, ačkoliv stát je pouhý korelátní určité přesně datované praxe.

Šílenství neexistuje: jediné, co existuje, je jeho vztah ke zbytku světa. Chceme-li vědět, čím se tato filozofie vztahu projevuje, je třeba ji vidět při práci na slavném problému, problému obohacování minulosti, a v dílech, kde funguje jako interpretace, které jím v průběhu staletí dodá budoucnost; na jedné stránce své slavné knihy *Myšlení a pohyb* studuje Bergson toto zdánlivé působení budoucnosti na minulost;<sup>16</sup> o pojmu preromantismu píše: „Bez Rousseaua, Chateaubrianda, Vignyho nebo Victora Hugo by nejen nebyl nikdy rozpoznán romantisimus starších klasiků, ale také

by nikdy skutečně neexistoval, neboť tento romantismus klasiků byl vytvořen až výzevem jistého aspektu v jejich díle, a tento výzev ve své jedinečné podobě neexistoval v klasické literatuře před objevením romantismu, stejně jako v míjejícím mračnu neexistuje zábavná kresba, kterou v něm postřehne umělec, když beztvarou hmotu pořádá podle své fantazie.<sup>17</sup> Tento paradox výzevu se dnes nazývá paradox mnoha různých „čtení“ téhož díla. Celé je to problém vztahu, a je to předeším problém individuálního.

Leibniz kdesi napsal,<sup>18</sup> že cestovatel v Indii, jehož žena, která zůstala v Evropě, zemřela, aniž by to věděl, přitom nicméně podstoupil skutečnou proměnu: stal se vdovcem. Jistě, „být vdovcem“ není nic než vztah (tentýž jedinec může být současně vdovcem ve vztahu ke své nebožce, otcem ve vztahu ke svému synovi a synem ve vztahu ke svému otci); zbývá otázka, zda tento vztah přebývá v individuu, které jej nese (*omne praedicatum inest subiecto*): mít vztah ovdovění znamená *být* vdovcem. Ze dvou věcí je možná jen jedna, řeklo by se: buďto přichází toto určení k manželovi zvnějšku, stejně jako preromantický výzev je v očích některých jen interpretaci, vnučenou zvnějšku klasickým dílům, která za to však nemohou; v tomto případě bude pravdou textu to, co se říká o něm, a jedinec, otec, syn, manžel a vdovec, je tím, čím jej udělá zbytek světa. Nebo je vztah niterný a vychází ze samotného účastníka: po celou dobu bylo v monádě cestovatele vepsáno, že by mohl být vdovcem, a bůh mohl v této monádě číst jeho budoucí ovdovění (což evidentně předpokládá, že díky předzjednané harmonii monáda, se kterou se cestovatel oženil, sama změře v příhodný okamžik, stejně jako to, že dvoje hodiny, správně nařízené, ukážou ve stejný moment tentýž osudový okamžik); v tomto případě byla pravda vše, co se říká v textu. V prvním případě není pravda nic z jedince, cestovatele či díla; v druhém případě je pravda vše a text, naftouknutý k prasknutí, obsahuje předem i ty nerozporuplnější interpretace. Jde o to, co Russell nazývá problém vnitřních a vnějších vztahů.<sup>19</sup> Ve skutečnosti je to problém individuality.

Nemá dílo jen ten význam, který se mu dodá? Má dílo všechny významy, které je v něm možné odhalit? A co se děje s významem díla, který mu dodal hlavní účastník, jeho autor? Aby bylo

možné si tento problém položit, musí dílo existovat, vztyčené jako určitý monument; musí být plnoprávnou individualitou se svým smyslem, významem: můžeme se tedy jen podivovat tomu, zda toto dílo, jemuž nechybí nic, ani text (tištěný či rukopis), ani jeho smysl, je nadto schopné v budoucnosti ještě nové významy získávat, nebo snad již všechny další představitelné významy obsahuje. Ale když takové dílo neexistuje? Když získává svůj smysl pouze prostřednictvím vztahu? Jestliže jeho význam, který můžeme prohlásit za autentický, byl zcela jednoduše významem, který mělo toto dílo vzhledem ke svému autorovi či k době, v níž bylo napsáno? Jestliže podobně významy, které se v budoucnu objeví, obohatí nikoli toto dílo, ale jiné významy, odlišné a nesoupeřící? Jestliže všechny tyto významy, minulé i budoucí, jsou rozmanitými individualizacemi jedné látky, která je nabývá bez rozlišení? V tomto případě se problém vztahu rozplyne, jako se rozplyne individualita díla. Dílo jako individualita, u níž se předpokládá, že zachovává svou fyziognomii navzdory času, *neexistuje* (jediné, co existuje, je jeho vztah ke každému z interpretů), ale nedá se říct, že *by nebylo ničím*: je určeno v každém vztahu; význam, který mělo například ve své době, se může stát předmětem pozitivních diskusí. Naopak to, co existuje, je *látká* díla, ale tato látka není ničím, dokud z ní vztah neučiní to či ono. Jak říkal scotistický mistr, je to látka aktuální, aniž by byla aktem něčeho. Tato látka je text rukopisu či tištěného díla, pokud je tento text *způsobilý* přenášet *nějaký* smysl, je stvořena pro to, aby měla *nějaký* smysl a není to náhodná bláznivá hatmatilka psaná opicí na psacím stroji. Primární je vztah. Proto je východiskem Foucaultovy metody pravděpodobně reakce proti fenomenologickému hnutí, které ve Francii následovalo bezprostředně po osvobození na konci druhé světové války. Foucaultův problém bude možná tento: Jak dělat něco lepšího než filozofii vědomí, aniž by přitom člověk upadl do aporií marxismu? Nebo opačně, jak uniknout filozofii subjektu, aniž by upadl to filozofie objektu?

Chybou fenomenologie není to, že by byla „idealismem“, ale to, že je filozofií *Cogito*. Husserl neklade existenci boha a dábla do závorek, aby závorky později znova potměšile otevřel, jak napsal Lukács; když popisuje podstatu kentaura, nechává na staros-

ti vědám vyslovit se o existenci, neexistenci a fyziologických funkcích tohoto živočicha. Chybou fenomenologie není to, že nevysvětluje věci, protože jejím záměrem nikdy nebylo věci vysvětlovat; její chybou je, že je popisuje na základě vědomí, považovaného za konstituující a nikoli konstituované. Každé vysvětlení šílenství nejprve předpokládá, že jej korektně popíšeme; můžeme se při tomto popisu spoléhat na to, co nám dává nahlédnout naše vědomí? Ano, pokud je konstituující, pokud, jak praví rěční, zná skutečnost „tak dobře, jako by ji samo tvořilo“; ne, pokud je nevědomky konstituováno, pokud je oklamáno konstituující historickou praxí. Je přitom dobré oklamáno: věří, že šílenství existuje, i když přiznává, že to není nějaká věc, protože naše vědomí se tu dobrě vyzná za jediné podmínky, že se v těchto popisech učiní tak subtilním, aby se vplížilo k sobě domů. A je třeba přiznat, že subtilnost fenomenologických popisů vyvolává výkřiky obdivu.

Ovšem, což je podivuhodné, marxisté mají stejnou důvěru v objekt (a stejnou důvěru ve vědomí: ideologie působí na skutečnost prostřednictvím vědomí činitelů). Vysvětlení vychází od daného předmětu, výrobních vztahů, k dalším předmětům. Nebudem posléprací připomínat inkoherenči, k níž to vede: že v žádném případě historický předmět, událost, jakou jsou výrobní vztahy, nemůže být „poslední instancí“ vysvětlení, nemůže být prvotním hybatellem, protože sama je událostí podmíněnou; jestliže užívání vodního mlýna způsobuje nevolnictví, je tedy třeba se ptát, z jakých historických důvodů začal být tento mlýn užíván, místo toho, aby se lidé drželi osvědčeného způsobu, takže nás prvotní hybatel zde nebude jediný. Nemůžeme tu mít *událost poslední instance*, to je kontradikce v termínech; scholastici to vysvětlovali svým způsobem, když říkali, že prvotní hybatel nemůže zahrnovat sílu: je-li virtuálního rádu, ještě než existuje, je-li událostí, potřebuje příčiny, aby se mohl uskutečnit, a není tedy poslední pohnutkou. Přeskočíme následující zmatky, které již výkřiky obdivu nevyvolávají: skončíme tím, že výrobními vztahy nazveme vše, co je užitečné k vysvětlení světa takového, jaký je, počítaje v to symbolické statky, což je jako schovat se z deště pod okap: to, co mély výrobní vztahy vysvětlit, tvoří nyní součást výrobních

vztahů. Vědomí samo tvoří součást předmětu, který mělo určovat. To ovšem není důležité: důležité je, že předměty nadále existují; nadále mluvíme o státu, o moci, o ekonomii atd. Nejenže tak spontánní teleologie zůstávají na místě, ale předmět, který má být vysvětlen, je chápán jako vysvětlení, a toto vysvětlení jde od jednoho předmětu k druhému. Viděli jsme potíže, které to způsobuje, viděli jsme také, že to udržuje teleologickou iluzi, idealismus v Nietzscheově smyslu, aporii „historie a pravdy“. Foucault oproti tomu klade pozitivismus: eliminovat nehistorizované poslední předměty, poslední stopy metafyziky; a navrhoje určitý materialismus: vysvětlení již nejde od jednoho předmětu k druhému, ale od všech ke všem, a to objektivuje datované předměty ve hmotě bez tváře. Protože byl mlýn vnímán pouze jako výrobní prostředek a protože jeho využití převrátilo celý svět, bylo nejprve třeba, aby byl objektivován prostřednictvím postupného převracení okolních praxí, převracení, které samo... a tak dále *ad infinitum*. Poprvadě řečeno, to jsme si, stejně jako pan Jourdain, my, ostatní historici, v podstatě vždy mysleli.

Historie-genealogie à la Foucault tedy zcela plní program tradiční historie; neponechává stranou společnost, ekonomii atd., ale strukturuje tuto látku jinak: nikoli podle staletí, podle národů či podle civilizací, ale podle praxí; zápletky, které vypráví, jsou dějiny praxí, kde lidé viděli pravdy a své boje o tyto pravdy.<sup>20</sup> Tato historie nového typu, tato „archeologie“, jak ji nazval její objevitel, „se rozvíjí v dimenzi obecné historie“;<sup>21</sup> nespecializuje se na praxi, na diskurz, na skrytu část ledovce, či přesněji řečeno, v případě diskurzu ani praxe nelze skrytu část oddělit od zjevné. V tomto ohledu nedošlo u Foucaulta k nějakému vývoji a *Dějiny sexuality* neinovovaly nic z toho, co spojuje analýzu diskurzivní praxe se sociálními dějinami buržoazie: již kniha *Zrození kliniky* zakotvila transformaci medicínského diskurzu v institucích, v politické praxi, ve špitálu atd. Celá historie je archeologická svou povahou, nikoli volbou: vysvětlovat a objasňovat historii spočívá v tom vnímat ji především v její úplnosti, jako celek, vztahovat zdánlivě přirozené předměty k přesně datovaným a řídkým praxím, které je objektivují, a vysvětlovat tyto praxe nikoli na základě jedinečného hybatelé, ale na základě všech okolních praxí, v nichž

jsou zakotveny. Tato malířská metoda vyprodukovala podivné obrazy, v nichž vztahy nahradily předměty. Jistě, tyto obrazy odpovídají obrazům světa, jaký známe: Foucault nedělá o nic abstraktnější malby než Cézanne; krajina z okolí Aix je rozpoznatelná, jen je obdařena násilnou citlivostí: jako by pocházela ze zemětřesení. Všechny předměty, včetně lidí, jsou zde přepsány do abstraktní škály barevných vztahů, kde tah štětce vymazává jejich praktickou identitu<sup>22</sup> a kde se proplétají jejich individualita a jejich hranice. Zasněme se na okamžik po těchto čtyřiceti stranách pozitivismu a mysleme na svět, kde látka bez tváře a neustále rozbořená nechá na svém povrchu, ve vždy různých bodech, zrodit se vždy různé tváře, které neexistují a v nichž je vše individuální, ačkoli to nicméně není.

Aix a Londýn  
duben 1978

## Poznámky:

<sup>1</sup> Chyba není na straně čtenářů. *Archeologie vědění* je nešikovná a geniální kniha, kde si byl autor plně vědom toho, co dělá, a dovedl svou teorií až k její logické dokonalosti (*Archeologie vědění*, Herrmann & synové, Praha 2002, přel. Č. Pelikán, s. 76): „Stručně řečeno: chceme se prostě obejít bez „věcí“; srov. s. 29 a sebekritika *Dějin šílenství a Zrození kliniky*, dále s. 76, pozn. 1 a s. 86, pozn. 2); byla napsána v silném strukturalistickém a lingvistickém zápalu; kromě toho, historik Foucault začal studovat spíš diskurzy než praxe, či přesněji praxe prostřednictvím diskurzů. Nicméně vazba Foucaultovy metody k lingvistice je pouze částečná, nahodilá či daná okolnostmi.

<sup>2</sup> *Archeologie vědění*, s. 77–78, srov. celou pasáž s. 74–79.

<sup>3</sup> Mimoto, „ve Slověch a věcech chyběla jakákoli metodologická opora, a tak bylo možné tyto analýzy chápout ve smyslu nějaké kulturní totality (*Archeologie vědění*, s. 29). Dokonce i filozofové blízcí Foucaultovi se domnívali, že jeho cílem bylo ustavit existenci nějaké *epistémé*, společné celé époše.“

<sup>4</sup> G. Deleuze, C. Parnetová, *Dialogues*, Flammarion, 1977, s. 115.

<sup>5</sup> Jinými slovy, pojem touhy chce říct, že neexistuje lidská přirozenost, nebo přesněji, že tato přirozenost je pouze forma, která nemá jiný než

historický obsah. Chce také říct, že opozice jedinec a společnost je falešný problém; jestliže chápeme jedince a společnost jako dvě navzájem vnější skutečnosti, mohli bychom si poté představit, že jedna je příčinou druhé: kauzalita předpokládá exterioritu. Když však vezmeme v úvahu, že to, co nazýváme společnost, již zahrnuje i podíl jednotlivců, problém zmizí: společenská „objektivní realita“ zahrnuje skutečnost, že jednotlivci se na ní podílejí a zajišťují její fungování; či chcete-li, jedině virtuality, které může uskutečňovat jedinec, jsou detailně vykresleny v okolním světě a jedinec je aktualizuje tím, že se na nich podílí; jedinec vyplňuje prázdnou, kterou plasticky vykresluje „společnost“ (tedy druzí neboli kolektiv). Kapitalismus by nebyl „objektivní realitou“, kdyby neobsahoval kapitalistickou mentalitu, která mu umožňuje fungovat: bez ní by vůbec neexistoval. Pojem touhy chce tedy rovněž říct, že opozice jako materiální–ideální či základna–nadstavba jsou nesmyslné. Idea účinné příčiny v opozici k ideji aktualizace je idea dualistická, tedy otřepaná. Ve slavné studii o pojmu osobnosti, založeném na Kardinerovi, ukazuje Claude Lefort jasně aporie, v něž ústí myšlenka, že jedinec a společnost jsou dvě navzájem vnější skutečnosti, které by sjednocoval kauzální vztah (*Les Formes de l'histoire*, Gallimard, 1978, s. 69n). Proč tedy nazývat fakt, že se lidé podílejí na virtuálních uspořádáních a umožňují jim fungovat, „touhou“? Protože, zdá se mi, afektivita je znakem našeho zájmu o věci: touha je „souhrn afektů, které se transformují a cirkulují v symbiotickém uspořádání, definovaném společným fungováním heterogenních částí“ (Deleuze, Parnetová, *Dialogues*, s. 85); tato touha, tak jako *cupiditas* u Spinozy, je principem všech ostatních afektů. Afektivita a tělo o tom vědí déle než vědomí. Král věří, že vidí své stádo pást se, protože se mu to tak předkládá, věci jsou takové, jaké jsou, vědomí věří, že vnímá reifikovaný svět; pouze jeho afektivita dokazuje, že tento svět je jen aktualizovaný, protože jej aktualizuje král, jinými slovy, protože se na něm podílí. Jistě, lidé se také mohou na „něčem“ nepodílet, potom ale řečené „něco“ objektivně neexistuje: tak nikdy neexistoval kapitalismus v zemích třetího světa s feudální mentalitou. Výraz „stroj touhy“ na počátku knihy *Anti-Oedipe* je velmi spinozovský (*automaton appetens*).

<sup>6</sup> *Archeologie vědění*, s. 290–291.

<sup>7</sup> Vědecké revoluce mají své předzvěsti. Pojem „samozřejmého“ prorázel nesměle tu a tam ve fenomenologii a také jinde: Wölfflinovy *Kunstgeschichtliche Grunbegiffe* jako by předem realizovaly to, co je na s. 289–290 v *Archeologii vědění*. Pokud jde o „samozřejmé“, bylo by třeba sledovat stopu výrazů *fraglos* a *taken for granted* u sociologických žáků Edmunda Husserla, jako byli Félix Kaufmann (*Grundprobleme der Lehre von der Strafrechtsschuld*), Alfred Schutz (*Phenomenology of*

*the social world*) a dokonce i u Maxe Schelera (*Die Wissensformen und die Gesellschaft*, s. 61). Fenomenologie však nemohla zajít dál, nepochybň ani ne tak kvůli Ego Cogito (neboť byla dostatečně subtilní na to, aby dokázala rozlišit samozřejmosti ve velice přívětivých „řezech“ podvědomí svého Cogita), jako spíš kvůli svému optimistickému racionalismu: tak čteme u Schutze studie o sociální distribuci vědění, vydané znovu v jeho *Collected Papers* (sv. I, s. 14n a sv. II, s. 120n), a vidíme, jak lze pomocí přehnaného racionalismu přejít na stranu obdivuhodného subjektu.

<sup>8</sup> Například scotistický mistr, autor pojednání *De rerum principio*, v pasáži VII, 1, 4: „U takového předmětu je třeba vědět, jaká látká je aktuální, ačkoli nic není aktem (*materia est in actu, sed nullius est actus*); je něčím aktuálním, protože je spíš věcí než ničím (*est quoddam in actu, ut est res quaedam extra nihil*), je uskutečněním díla Božího, dokončeným stvořením. Není-li aktem ničeho, je to proto, že slouží jako základ všech uskutečnění“ (citováno podle Dunse Scota *Opera*, vydání L. Waddinga, sv. III, s. 38B).

Krátil jsem si chvíli překládáním do scotistických termínů toho, co je patrně základním problémem historie-filozofie podle Foucaulta; jakmile překonáme problematiku marxistického materialismu, jehož se mnoho historiků drží (ale filozof formace, přinejmenším má-li nějaké „předsvedčení“, jej nemůže dlouho považovat za seriozní), je současně nutné popřít transhistorickou realitu přirozených předmětů a ponechat této předmětům přece jen dostatek objektivní reality, aby nám zůstalo něco k vysvětlování, a nikoli subjektivní fantomy k pouhému popisu; přirozené předměty nemohou existovat a historie musí zůstat skutečnosti k vysvětlování. Podobně pro Dunse Scota není hmota ani rozumovým jsoucнем, ani fyzicky oddělitelnou realitou. Pro Foucaulta (který četl Nietzscheho v letech 1954–1955, pokud mne pamět neklame) představovala první způsob, jak tuto obtíž vyřešit, fenomenologie: podle Husserla nejsou „věci“ extramentální *res*, ale nejsou přesto ani prostými psychologickými obsahy vědomí; fenomenologie není idealismus. Pouze esence takto chápané byly bezprostředními danostmi a nikoli pseudoobjekty vědeckého či historického vysvětlení: fenomenologie popisuje vrstvu jsoucích předcházejících vědění; jakmile se přejde k vysvětlení této jsouciny, fenomenologie rozvážně vědě ustoupí, zatímco esence se znova stanou věcmi. Nakonec Foucault potíž vyfoušil nietzscheovskou filozofií, kde je primární vztah: *věci existují pouze ve vztahu k něčemu*, jak ještě uvidíme, *a určení tohoto vztahu je právě jejich vysvětlení*. Zkrátka, vše je historické, vše závisí na všem (a nikoli pouze na výrobních vztazích), nic neexistuje transhistoricky a vysvětlit domnělý předmět spočívá v tom, že ukážeme, na jakém historickém

kontextu je závislý. Jediný rozdíl mezi touto koncepcí a marxismem je ten, že obecně vzato marxismus staví na naivní ideji kauzality (jedna věc závisí na jediné jiné věci, není kouře bez ohně); nicméně pojem jedinečné, určující příčiny je předvědecký.

<sup>9</sup> *Archeologie vědění*, s. 75–76.

<sup>10</sup> G. Deleuze, *Différence et Répétition*, s. 237–238.

<sup>11</sup> „Énarque“ – student či absolvent prestižní École national d’Administration. (Pozn. překl.)

<sup>12</sup> F. Nietzsche, *Radostná věda*, Československý spisovatel, Praha 1992; přel. Věra Koubová. Paragraf č. 196: „Slyšíme jen ty otázky, na něž jsme s to nalézt odpověď.“ Marx říká, že humanita vyřeší všechny problémy, které se kladou, Nietzsche říká, že se kladou jen ty problémy, které se vyřeší; srov. Foucault, *Archeologie vědění*, s. 71–72; G. Deleuze, *Différence et Répétition*, s. 205.

<sup>13</sup> *Archeologie vědění*, s. 311.

<sup>14</sup> M. Foucault, *L’Ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971, s. 54. Překládáme podle Veynovy citace; srov. nepřesný český překlad: M. Foucault, *Diskurz, autor, genealogie*, Svboda, Praha 1994, s. 26.

<sup>15</sup> M. Foucault, „Il faut défendre la société“, *Annuaire du Collège de France*, 76e année, 1976, s. 361.

<sup>16</sup> Bergsonovská idea obohacování minulosti budoucností se čte u Nietzscheho v *Radostné vědě*, paragraf č. 94 („Růst po smrti“); srov. též *Lidské, příliš lidské*, část druhá, „Rozmanité názory a sentence“, č. 126 a *Vůle k moci*, č. 974.

<sup>17</sup> H. Bergson, *Myšlení a pohyb*, Mladá fronta, Praha 2003, s. 24–25. Tuto pasáž přeložil Josef Hrdlička; překlad mírně upraven. (Pozn. překl.)

<sup>18</sup> G. W. Leibniz, *Philosophische Schriften*, sv. VIII, s. 129; Gerhardt, citovaný Y. Belavalem, *Leibniz critique de Descartes*, s. 112.

<sup>19</sup> B. Russell, *Principles of Mathematics*, § 214–216; J. Pariente, *Le Langage et l’Individuel*, Armand Colin, 1973, s. 139.

<sup>20</sup> Foucaultova metoda je pravděpodobně výsledkem meditace o *Genealogii morálky*, Druhé pojednání, 12. Primát vztahu implikuje obecněji vůli k moci; Foucaultovo dílo by mohlo nést jako epigraf dva Nietzscheovy texty z *Vůle k moci* (*Der Wille zur Macht*, vydání Kröner), č. 70: „Proti teorii vlivu prostředí a vnějších příčin: vnitřní síla je nekoněně vyšší. Mnohé z toho, co vypadá jako vliv z vnějšku, je pouze adaptace této vnější síly z vnitřního zdroje. Naprostě stejná prostředí mohou být interpretována a využívána protikladnými způsoby: žádná fakta neexistují (*es gibt keine Tatsachen*).“ Jak vidíme, fakta neexistují

## REJSTŘÍK

nejen na rovině vědomí, které interpretuje, ale ani na rovině reality, kde se využívají. Což vede ke kritice ideje pravdy, *Vůle k moci* (vydání Kröner), č. 604: „Co může být pouhé vědomí? Interpretace, darování významu, a nikoli vysvětlení... Neexistuje žádný stav věci (*es gibt keine Tatbestand*).“ Slovo interpretace tu neoznačuje pouze smysl, který člověk nachází ve věci, její interpretaci, ale také čin interpretování, to znamená smysl, který jí člověk dává.

<sup>21</sup> Archeologie vědění, s. 248.

<sup>22</sup> Kurt Badt, *Die Kunst Cézannes*, s. 38, 121, 126, 129, 173.

- A**  
Aelius Aristides 197  
Akvínský, Tomáš 89, 98, 116,  
148, 161, 278, 287, 288, 413  
Alain 347  
Albert, H. 195, 352  
Alembert, J 151  
Alexandr Balas 314  
Alexandr I. 13  
Alexandr Severus 117  
Alexandr Veliký 270  
Alexandr z Afrodisiady 146, 161,  
308  
Alkibiades 78, 302  
Alžběta II. 78  
Ammianus Marcellinus 45  
Andriscos z Adramyttia 314  
Antal 45  
Antigonos Gonatas 113  
Antonius 50, 129, 130, 142, 144  
Anytos 151  
Apollinaire, G. 261  
Ardant du Picq 64  
Archimedes 323  
Ariès, P. 38  
Aristoteles 8, 22, 25, 42, 43, 47,  
48, 78, 83, 88, 98, 111, 158,  
161, 168, 255, 308, 312, 320,  
324, 346  
Aron, R. 8, 24, 72, 158, 159, 173,  
197, 214, 389
- Arrow, K. 322  
Aubigné 117  
Auerbach, E. 46, 188  
Augustín, Aurelius 40, 46, 395, 413  
Augustus, císař 115, 288
- B**  
Bacon, F. 256, 279, 297  
Badt, K. 436  
Bailey, F. G. 280, 388  
Balzac, H. 37, 188, 320, 357  
Bardotová, B. 78, 79, 80  
Barracough, G. 346  
Barthes, R. 238  
Bastide, R. 197  
Battaglia, E. 119  
Baudelaire, Ch. 95, 96, 318, 325  
Baumol, W. J. 347, 350  
Belaval, Y. 435  
Béranger, P. J. de 95, 96  
Bergson, H. 63, 68, 428, 435  
Bernanos, G. 212  
Bettelheim, Ch. 386  
Biotteau, M. 40  
Bismarck 13, 51  
Bloch, M. 8, 32, 148, 173, 196,  
233, 246, 267, 278, 282, 290,  
304, 305, 306, 332, 351  
Blum, L. 126, 230  
Bobek, H. 68, 98, 99, 387  
Bodin, J. 312

Boeckh, A. 121, 162, 236, 387  
Boehm-Bawerk, E. von 328, 330,  
349

Boethius 327

Bohm, D. 384

Bolkestein, H. 68

Bonifacio, A. 387

Borkenau, F. 162

Boudon, R. 237, 278, 346, 347, 385

Bourbaki, N. 278

Bourdieu, P. 239

Bourriaud, R. 347, 349, 373

Boyancé, R. 346

Braudel, F. 132

Breton, A. 96

Brichot 113

Brissot, J.-P. 161

Buffon, G. L. L. 85

Burckhardt, J. 37, 288, 289

Butterfield, H. 48

## C

Canguilhem, G. 162

Carlsson, G. 385

Carol, H. 68

Carr, E. H. 235

Cassirer, E. 99, 238, 281

César, J. 65, 97, 237, 288

Cézanne, R. 432, 436

Cicero 29, 192, 279, 280, 305, 400

Clark, K. 315

Clausewitz, C. P. G. von 250, 331,  
350

Cohen, R. S. 160

Collingwood, R. G. 43, 118, 156,  
157, 163

Columella 117

Comte, A. 46, 47, 147, 361, 369  
Concini 297

Confino, M. 281, 282

Cournot 11, 19

Croce, B. 48, 90, 97, 98, 119, 192,  
197, 287, 311

Cromwell, O. 142  
Crozier, M. 282  
Cumont, F. 233  
Cuvier, G. de 174

## Č

Čuang-c' 193

## D

Dagognet, F. 384

Damiens 409, 416

Dangeau 73

Dante 115, 117, 119, 161, 387

Danto, A. C. 236

David, král 302, 303

Davidson 282

Davis, K. 385

De Martino 281

Deleuze, G. 409, 413, 421, 432,  
433, 435

Descartes, R. 162, 253, 435

Dilthey, W. 16, 24, 128, 193, 194,  
197, 218, 236, 242, 247, 346,  
383

Dion Cassius 313

Dion z Prusy 179, 180, 181, 196,  
197

Dostojevský, F. M. 273

Dray, W. 47, 234, 236

Droysen, J. G. 135, 160 196, 197,  
311, 312, 315, 387

Duby, G. 278

Dumézil, G. 196

Dupréel, E. 346

Durkheim, E. 332, 361, 362, 369,  
370, 384

## E

Edwards, W. 282, 350

Einhard 288

Einstein, A. 22, 344, 353

Eisenstadt, S. N. 312, 381, 388,  
389

Elton, G. R. 25  
Engels, B. 30  
Epikuros 105, 118  
Eukleides 156, 289  
Euler, L. 353  
Eusebius 298  
Evans-Pritchard, E. E. 385

## F

Fechner 345

Fénéon, F. 20

Ferguson, A. 48

Fericelli, J. 352

Fermat, P. 22

Filip II., španělský král 50, 132

Filostratos 313

Flacelièrová, H. 8

Flaubert, G. 233

Fleury, abbé 48, 289

Foucault, M. 14, 277, 281, 393-435

Francesca, P. della 311

Frazer, J. G. 174, 196

z Freisingu, O. 117

Frére, S. 386

Freud, S. 273, 405, 419

Freund, J. 45, 92, 96, 197, 350

Freyer, H. 363, 364, 385

Fridrich II. 52, 168, 171, 172, 173

Fridrich Vilém I. 53

Fridrich Vilém IV. 72, 73, 79, 80

Frobenius J. 86

Froissart, J. 39, 302

Fustel de Coulanges, N. D. 21, 66

## G

Galileo Galilei 19, 23, 50, 94, 147,  
317, 320, 321, 323, 324, 325,  
349

Gardiner, P. 234, 236, 237

Gehlen, A. 282

Genette, G. 13

Gentile, 119

George, S. 185

Georgescu-Roegen, N. 313, 384

Gerhardt 435

Gilson, É. 47, 291, 305, 311

Ginsberg, M. 160

Glock, C. Y. 197

Goblot, E. 235, 236

Godefroy 304, 308, 309

Goethe, J. W. 24, 48, 106, 194,  
195, 197

Goubert, R. 38, 94

Gracian, B. 365

Gramsci, A. 76

Granger, G. 8, 159, 217, 236, 237,  
282, 346, 347, 348, 350

Gredt, J. 158

Griaule 120

Grouchy 126, 127, 247

Guadet, M. E. 161

Guérout, M. 352

Guilbaud, G. Th. 350

Gurvitch, E. 169, 311, 368

Guterman 162

## H

Hadrián, císař 305, 314

Halbwachs, M. 311, 364

Hamburger 121

Hayek, F. A. von 53, 67, 346, 347,  
349, 350, 351

Hedinger, H.-W. 68

Heeren, A. H. L. 121

Hegel, G. W. F. 43, 48, 116, 119,  
152, 156, 162, 194, 197

Heidegger, M. 85, 102, 116

Hekataios z Milétu 48

Hempel, C. G. 195, 236

Hennis, W. 312

Herder, G. 43, 48, 67

Herodots 15, 31, 77, 112, 147,  
300, 302, 376, 377

Herskovits, M. J. 239

Hicks, J. R. 352

Hintze, O. 165, 195

Hippias 107, 119  
Hippokrates 422  
Hitler, A. 384, 396  
Hobbes, T. 181  
Hobsbawm, E. 313, 388  
Homér 155, 194, 263, 264, 387  
Hours, J. 67  
Hugo, V. 63, 427  
Huizinga, J. 46  
Humbert Droz, J. 280  
Humboldt, W. von 146, 157, 161  
Hume, D. 117, 182, 197, 238, 241  
Husserl, E. 24, 102, 103, 119, 162,  
239, 251, 334, 350, 430, 434

**Ch**  
Chaldún, Ibn 112  
Chammath, A. M. 350  
Chateaubriand, R. de 63, 427  
Châtelet, F. 214, 314  
Chenu, M. D. 117  
Chlodvík 186  
Chomsky, N. 347  
Chruščov, L. I. 131, 214

**I**  
Infeld, L. 353

**J**  
Jäckel, E. 384  
Jaeger, W. 262  
Jan Bezzemek 17, 18, 228, 238, 332  
Jaurésová, J. 167  
Jeroným, svatý 45  
Jevons 345  
Jindřich III. 34  
Jindřich IV., císař německý 218  
Jiří V. 388  
Josef II. 171, 172  
Jouvenel, B. de 327, 347  
Julian, C. 97

**K**  
Kant, I. 40, 45, 46, 47, 114, 148,  
197, 330, 331, 349, 368  
Kardiner, 38, 369, 433  
Karel Veliký 125, 128, 288  
Kaufmann, E. 433  
Kautilya 45  
Kelsen, H. 96  
Kepler, J. 94, 365  
Kerenski, A. 11  
Keynes, J. M. 338, 339, 349  
Kierkegaard, S. 115  
King 217, 220  
Kleopatra 50, 130, 135, 142  
Kluckhorn 367  
Konfucius 24  
Koperník, M. 109  
Koyré, A. 33, 45, 76, 94, 280, 350  
Kriegelová, A. 97  
Kroll, W. 25  
Kuhn, H. 312  
Kusánský, M. 287

**L**  
La Bruyère 120  
La Fayette 113  
La Rochefoucauld 255, 288  
La Valliere, komtesa 73  
Lacan, J. 393, 426  
Lagrange, J. L. de 151  
Lamarck, J.-B. 86  
Lamprecht, K. 198  
Landru 33, 34  
Langlois, Ch. V. 90, 158  
Laromiguere 368  
Laslett, P. 197, 281, 311  
Lavater, H. 194, 197  
Lavisse, E. 36  
Lavoisier, A. L. de 147  
Lazarsfeld 369  
Le Bon, G. 269  
Le Bras, G. 38, 212, 215  
Lebrun, G. 119

Lecaillon, J. 343, 352  
Lefebvre, H. 162  
Lefort, C. 433  
Lefranc, A. 291  
Leibniz, G. W. 204, 315, 352, 428,  
435  
Lenin, V. I. 142, 143, 144, 160,  
165  
Lenoble, R. 163  
Lévi-Strauss, C. 14, 27, 44, 266,  
281, 385  
Lieberman, S. 386  
Lichnerowicz, A. 239  
Linton, R. 239, 368  
Lipson, L. 160  
Lloyd George, D. 388  
Locke, J. 238  
Longhi, R. 96  
Löwith, K. 118  
Luce, R. D. 347, 350  
Luciánus 196  
Lucretius 117, 118, 178, 192, 322,  
346, 351  
Ludvík Filip 141, 189  
Ludvík IX. Svatý 249  
Ludvík XIII. 98, 296, 297, 299,  
380  
Ludvík XIV. 32, 33, 36, 37, 49, 73,  
76, 81, 84, 92, 94, 99, 120, 156,  
200, 201, 202, 205, 206, 210,  
216, 219, 220, 224, 244, 296,  
299, 302, 365, 372  
Ludvík XV. 34,  
Ludvík XVI. 189  
Lukacs, G. 162, 429  
Luther, M. 246, 259  
Luynes 297

**M**  
Mach, E. 238  
Machiaveli, N. 27, 45, 98, 143,  
160, 365,  
Malebranche, N. 426

Malinowski, B. 120, 348, 385  
Mallarmé, S. 188  
Mallory, G. 45  
Malraux, A. 243  
Mandelbaum, M. 24  
Marcus Aurelius 396  
Marcuse, H. 424  
March, J. G. 282, 312  
Marchal, J. 343, 352  
Maritain, J. 212, 236, 384  
Markov 47  
Marrou, H.-I. 8, 23, 54, 58, 62,  
68, 170, 214, 246, 293, 312  
Marshall, A. 169, 351, 352  
Marwick, A. 48  
Marx, K. 36, 146, 255, 362, 405,  
435  
Maupeou-Abboud, N. de 386  
Maurras, Ch. 270  
Mauss, M. 38, 53, 59, 77, 169, 293,  
394  
Mazzarino, S. 351  
Meinecke, F. 48, 194, 197  
Mendras, H. 160, 385, 386  
Mérimeée, P. 314  
Merleau-Ponty, M. 158, 161, 162  
Merton, R. K. 385  
Meyer, E. 45  
Michaelis 121  
Michelet, J. 67, 129, 289, 290, 291  
Michotte, A. 234,  
Mikuláš II., car 158  
Mill, S. 238, 384, 385,  
Mises, L. von 337, 347, 349, 350,  
383, 389  
Mitteis, H. 173  
Molière 422  
Molino, J. 8, 194, 238, 314  
Mondrian, P. 162  
Monod, J. 89, 98  
Montaigne, M. de 14  
Montesquieu, Ch. L. de 302  
Moore, B. 196, 281

Morin, E. 79  
Mühlmann, W. E. 196, 388  
Mumford, L. 388  
Münzer, T. 256, 259  
Musil, R. 168

## N

Napoleon I. 12, 13, 51, 60, 130,  
131, 158, 224, 226, 238, 241,  
247  
Nero 51, 166, 313, 396  
Newcomb 372  
Newton, I. 20, 151, 217, 322, 344,  
350, 365, 425  
Ney, maršál 59  
Nietszche, F. 24, 75, 394, 407, 431,  
434, 435  
Nilsson, M. 116, 233, 289, 304  
Nock, A. D. 233  
Norden, E. 159, 235  
Norton Cru, J. 259, 280

## O

Oakeshott, M. 96, 282  
Optát z Mileve 259

## P

Palmer, R. 173  
Panofsky, E. 148, 150, 162  
Paracelsus 321  
Pareto, V. 254, 319, 349  
Pariente, J. 435  
Parsons, T. 270, 272, 281, 282, 311,  
336, 347, 349, 350, 366, 367,  
368, 369, 372, 385  
Pascal, B. 14, 324, 337, 409  
Passerin d'Entrèves, A. 196  
Passeron, J. C. 239  
Paton, H. J. 349  
Pavel, svatý 159, 246  
Péguy, C. 90, 114, 115, 117  
Peirce, C. S. 234, 236  
Peregrinos Proteus 196

Petronius 16, 188  
Picard, R. 94  
Pichois, C. 387  
Pirenne, H. 129, 148, 289  
Platon 94, 98, 117, 119, 161, 162,  
191, 197, 282, 334  
Plechanov, G. 142  
Plinius Mladší 211, 314, 339, 350,  
351, 400  
Plinius Starší 45, 11  
Plutarchos 70  
Poincaré, H. 144  
Pollaiuolo, A. 311  
Polybios 98, 143, 160  
Pompeius 65, 250, 251  
Pompidou, G. 79, 80, 83, 186  
Popper, K. R. 41, 47, 67, 236, 237,  
239, 350, 384  
Posener, G. 120  
Protarchos 190  
Proust, M. 20  
Ptolemaios 186  
Ptolemaios III. Evergeta 171, 172  
Publicius Eros 82, 83  
Pugačov, J. I. 295  
Pyrrhos 225, 226, 229, 237

## R

Rabelais, F. 291, 292  
Racine, J. 66, 93, 94  
Radcliffe-Brown, A. R. 195, 281,  
385  
Raffael 93  
Raiffa, H. 347, 350  
Ranke, L. von 134, 306  
Rapoport, A. 236, 350  
Reichenbach, H. 234, 235  
Reitzenstein, R. 25  
Renan, E. 118, 302, 303  
Rickert, H. 24, 99, 348  
Ricoeur, P. 23  
Riese, W. 384  
Riesman, D. 120

Richelieu 165  
Riker, W. H. 226, 227, 239, 347  
Ritter, C. 67, 68  
Robbins, L. 313, 347, 348  
Robert, L. 235, 304, 305  
Robertson, R. 197  
Robinson, J. 347, 387  
Rodinson, M. 235  
Rohde, E. 281  
Romilly, J. de 98, 374, 386  
Romulus 210  
Rosenthal, H. 239  
Rostagni, A. 25  
Rostowzew 165, 166, 167, 313, 351  
Rothacker, E. 196  
Rousseau, A.-M. 387  
Rousseau, J.-J. 63, 273, 427  
Russell, B. 24, 428, 435  
Ruyer, R. 352

## S

Sallustius 279  
Samuelson, P. A. 348  
Sapfó 35  
Sapir, E. 348  
Sartre, J.-P. 90, 121, 161, 167, 350  
Saussure, F. de 155, 163  
Sauvy, A. 126, 226, 238, 239  
Say, J. B. 121  
Scot, D. 419, 434  
Seignobos, Ch. 90, 130, 141, 142,  
158  
Seneka 104, 273, 395  
Seurat, G. 150  
Shakespeare, W. 117, 244, 309, 387  
Shalom, A. 163  
Scheffler, L. 236, 237  
Scheler, M. 434  
Schieder, Th. 195, 196  
Schilpp, P. A. 160  
Schleiermacher, F. 194  
Schmittthenner, H. 67, 68, 387  
Schopenhauer, A. 97

Schumpeter, J. 282, 328, 341, 347,  
349, 351, 352

Schutz, A. 433  
Siegel 282  
Siegfried, A. 160  
Signac, P. 150  
Simiand, F. 336  
Simmel, G. 311  
Simon, H. A. 282, 312, 326, 347  
Smith, A. 121, 312, 313, 322, 377  
Sokrates 107, 151, 345  
Sombart, W. 106, 269

Soraya 79  
Spartakus 207, 235  
Spengler, O. 45, 46, 156, 306  
Spinoza, B. 220, 235, 336, 352,  
366, 413, 422, 433

Spitzer, L. 194  
Stalin, J. V. 131, 143, 314  
Stark, R. 197  
Stegmüller, W. 221, 222, 234, 236,  
237, 238, 278, 282, 349, 385  
Stoetzel, J. 386  
Storkebauma, W. 67, 68, 99, 387  
Stouffer, S. A. 372  
Strauss, L. 24, 251, 252, 278  
Suetonius 288  
Suppes 282  
Syme 145, 148, 160, 305

## T

Tacitus 161, 188, 202, 313, 314  
Taine, H. 130, 147, 158, 246, 386  
Taylor, L. R. 179  
Tereza, svatá 215, 244  
Thackeray, W. M. 143  
Thémistius 161  
Thierry, A. 36  
Thukydides 8, 19, 43, 72, 86, 89,  
90, 98, 106, 112, 147, 188,  
201, 212, 280, 287, 288, 289,  
300, 302, 304, 308, 332, 373,  
374, 386

Thünen, J. H. von 38, 339, 350

Tiberius 61, 313

Togliatti, P. 131, 214

Tolstoj, L. N. 51

Tönnies 366, 371

Topitsch, E. 384, 385

Toulemont, R. 162, 239

Toynbee, A. 38, 43, 44, 45, 54,  
67, 68

Treitschke, H. 197

Trevor-Roper, H. R. 384

Trockij, L. D. 27, 143, 158, 160,  
258

## U

Ullmo, J. 313, 346, 352

## V

van Gennep 38

van Meegeren 21

van Nostrand 347, 389

Varenfors 378

Vasarely, V. 162

Veblen, Th. 352

Vergilius 36, 315, 387

Vergniaud 161

Vermeer 21

Vespasiánus, císař 313, 396

Vialatoux, J. 67

Vico, G. 311, 312

Vidal-Naquet, R. 120, 236

Vigny, A. de 63, 427

Ville, G. 8, 394, 397

Villeroi, maršál 296, 297

Villon, F. 46

Volney 16

Voltaire 25, 32, 37, 48, 287, 290,  
344

## W

Wagner, F. 48

Walras, L. 327, 337, 345, 347, 350

Warbecken, R. 314

Warburg, A. 160

Weber, M. 8, 24, 45, 48, 65, 66,  
70, 71, 72, 73, 74, 75, 80, 86,  
91, 92, 94, 95, 96, 112, 135,  
148, 159, 169, 175, 193, 194,  
195, 197, 198, 252, 278, 289,  
304, 312, 332, 345, 349, 369,  
370, 382, 383, 389

Weguelin 314, 315

Weil, E. 314, 349

Wicksell, K. 313, 351

Wicksteed, Ph. 348

Wiese, L. von 366, 376

Wilson, Ch. 338

Windelband, W. 16

Wittgenstein, L. 334

Wittram, R. 195, 196, 197

Wolfelsperger, A. 68

Wölfflin, H. 133, 159, 162, 433

## X

Xenofon 112

Xénopol, A. 236

## Z

Zittel, B. 195

# OBSAH

## *Úvod*

7

### I. PŘEDMĚT HISTORIE

1. Nic než pravdivé vyprávění	11
2. Vše je historické, takže historie neexistuje	27
3. Ani fakty, ani izometrické zobrazení, ale zápletky	49
4. Čirou zvědavostí vstříc zvláštnímu	69
5. Intelektuální činnost	101

### II. POROZUMĚNÍ

6. Porozumět zápletce	125
7. Teorie, typy, koncepty	165
8. Kauzalita a retrodikce	199
9. Vědomí není zdrojem jednání	241

### III. POKROK HISTORIE

10. Prodlužování dotazníku	287
11. Sublunárno a humanitní vědy	317
12. Historie, sociologie, úplná historie	355

### FOUCAULT REVOLUCIONIZUJE HISTORII

391

### Rejstřík

437

Paul Veyne  
**JAK SE PÍŠOU DĚJINY**

Z francouzského originálu  
*Comment on écrit l'histoire, suivi  
Foucault révolutionne l'histoire,*  
vydaného v nakladatelství Seuil  
v roce 1996,  
přeložil Čestmír Pelikán  
Redakce Dagmar Magincová  
Návrh obálky Petr Cempírek  
Sazba MM  
Vydalo nakladatelství Pavel Mervart,  
P. O. Box 5, 549 41 Červený Kostelec,  
v roce 2010

Tisk PBtisk, s. r. o., Příbram  
Distribuce Kosmas, s. r. o., Praha

[www.pavelmervart.cz](http://www.pavelmervart.cz)  
[www.kosmas.cz](http://www.kosmas.cz)

**ISBN 978-80-87378-26-7**