

původně sepsány pro jiné účely a teprve následně s větším či menším úsilím pospojovány do jednoho svazku. Najdou se jistě čtenáři, kteří tuto formu naopak přivítají, těm ostatním pak mohou přece jen doporučit, aby se jí nenechali odradit.

///// recenze //////////////////////////////////

Paul VEYNE, *Jak se píšou dějiny*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010, 444 s. (*Comment on écrit l'histoire*, 1971, přeložil Čestmír Pelikán).

Jiří Růžicka

Renomovaný francouzský historik Paul Veyne, který se českým čtenářům představil dosud pouze jedinou knihou (*Věřili Řekové svým mýtům?* Praha: Oikuméné 1999) se ve světě proslavil jako odborník na dějiny Římské říše. V jeho bibliografii vyniká zvláště monumentální kniha *Chléb a hry* (fr. vyd. *Le pain et le cirque*. Paříž: Seuil 1976), v níž podrobně analyzuje tzv. „evergetismus“, tj. celý systém darů, který vytváří sociální pouto římské společnosti.¹ V poslední době zaujal

především svou knihou o zrození křesťanského světa ve čtvrtém století našeho letopočtu (*Quand notre monde est devenu chrétien*. Paříž: Albin Michel 2007) a souborem studií *L'Empire gréco-romain* (Paříž: Seuil 2005), v němž zkoumá široké spektrum jevů od problematiky vztahu řecko-římské identity, role umění a propagandy ve společnosti až k otázce římské zbožnosti a morálky. Nově česky vydaná kniha *Jak se píšou dějiny* patří mezi Veynovy ranější práce (poprvé vydaná v roce 1971, podruhé pak v roce 1979 s přidruženou statí *Foucault revolucionarizuje historii*, která je obsažena také v tomto překladatelsky výborně zvládnutém českém vydání) a s trochou nadsázky lze říci, že jde o objemný pamflet proti vědeckému a teoretickému chápání historie.

Tomuto označení bychom ale neměli, alespoň v prvním sledu, rozumět špatně či zjednodušeně. Veynovi nejde (či spíše nemělo by jít) o nějaký návrat do předkritického či předpozitivistického chápání historiografie. Jeho terčem se stávají ty koncepte historiografie, jež se snaží kopírovat metodologii přírodních věd, uchopit dějiny či alespoň jejich větší úseky do obsáhlého výkladového rámce, stanovit zákony a určit determinanty. Samozřejmě bychom z výše řečeného mohli říci, že Veyne je pluralista a jeho nejvlastnějším zájmem je obrana mnohosti přístupů oproti imperiálnímu nároku

¹ Jako „evergetismus“ je obecněji označována praxe hodnostářů, kteří nechávají ze svého bohatství těžit společnost.

jediné historiografické *vědy*, která ze své mocenské pozice určuje, co ještě náleží do dějin a co nikoliv. Pravdou je, že Veyne je spíše skeptik, který sice klade mnoho otázek (nebo, abychom se vyjádřili přesněji, něco, co jako otázka má vypadat, ale v posledku se ukáže jako promyšlený rétorický tah), nicméně poskytuje jen velmi málo či žádné *vsutku* pozitivní odpovědi. Tento poněkud bezstarostný postoj mu pak dovoluje přehlížet jednotlivé filosofy, historiky, celá staletí a umožňuje mu tak vystavovat na odiv svou opravdu nemalou erudici. Zdálo by se nakonec, že z historiografie samotné toho v konečném soudu mnoho nezbyvá. Podle Veyna žádná metoda historie neexistuje (s. 21), pravidla její syntézy jsou „prázdné stránky“ (tamtéž), nedokáže ani rozhodnout o tom, jaký fakt je doopravdy historický, protože každý je relativní (s. 35), a proto „vše je nakonec historické a tudíž Historie neexistuje“, jakýkoliv pokus o filosofii dějin je poctěn označením „lež“. S tím lze již dnes asi těžko polemizovat, zvláště když jste při sebemenším takovém polemickém pokusu ihned označeni za totalitáře, v lepším případě naivku, nebo stoupence historismu (což je asi největší urážka). Čím tedy nakonec je „psaní“ dějin?

Veyne nám svou odpověď prozradí docela rychle: je jím vyprávění o pravdivých událostech. Tím se také liší od literatury, která

se může v poklidu pohybovat v živlu fikce. Zdá se nakonec, že to je jediné omezení, které Veyne historii klade. Žádný přístup není předem vyloučený, žádnému faktu není a priori upřen vstup do vyprávění. To jediné, co nás pak ochraňuje před pádem do chaosu, je prostě a jednoduše konstrukce zápletky – jejím následkem některá fakta zapadnou do konstruované řady, jiná pak nikoliv. To je gesto, které Veyna dosti jasně přibližuje k Weberovu nominalismu: Weberovy ideální typy jsou pojmové nástroje, jež nám právě umožní tuto změť faktů „zvládnout“ a vyhnout se tak neblahým důsledkům naivního pozitivismu. Nicméně ani Veyne není hluchý (alespoň se mi tak zdá) ke klíčovému nedostatku této weberianské metody: konstrukce samotného ideálního typu nám nakonec nic neřekne o jeho vlastní platnosti – vztah k tomu, o čem vypovídá, nakonec zůstává poněkud „zamlžený“. Konfrontace s realitou se přitom nemůže stát korektivem či instancí ideálního typu právě proto, že realita sama je chaotická. Neobsahuje tedy v sobě nic, co by mohlo cokoliv regulovat či opravovat. Veyne ovšem v tuto chvíli sám tahá za záchrannou brzdu a obrací se znovu k povaze samotného faktu. Ten podle něj nakonec není atomární povahy – neexistuje izolovaně, ale váží jej k ostatním faktům „objektivní vztahy“ (s. 50). To je do-

cela překvapivé tvrzení, zvláště když se hned na další stránce dozvíme, že fakt neznamená nic bez své zápletky (s. 51). O této tenzi Veyne sice ví, ale nijak zvláště ho netrápí. Jaký je pak vztah této subjektivní zápletky s oněmi objektivními vztahy? Kde je hranice jednoho a druhého? Je-li historické poznání relativní, jak se to má s „objektivitou“ faktů a jejich vztahů? Zdá se, že je Veyne buď sám se sebou v rozporu, anebo že svůj neopyrrhonismus (či sofismus) nedokáže či nechce dotáhnout dost daleko.

Připusťme ovšem na chvíli Veynovi toto možné napětí a zaměřme se na klíčový pojem jeho narativní koncepce – pojem události. Ta není podle Veyna ani nějakou totalitou (jako je třeba pojem „války“ či „daru“), není ovšem ani prchavou singularitou, nýbrž uzlem vztahů. O jaké vztahy tu jde? O vztahy objektivní patrně nikoli, protože když Veyne začne mluvit o srozumitelnosti události, uchyluje se znovu k zápletce a tím i k vyprávění (a ty již objektivní, jak dobře víme, nejsou). Právě zápletky je onen faktor, na základě něhož vůbec můžeme mluvit o události (s. 79). Proto dle Veyna nemluvíme o singularitě události, ale o její specifičnosti! Zápletky je pak výsledkem určité historikovy perspektivy, z níž přichází k pramennému materiálu. Odkud se ale tato perspektiva bere? Veyne se v tuto chvíli opět konfrontuje s We-

berem a jeho naukou o „vztaženosti k hodnotám“. Zjednodušeně řečeno, ideální typy, kterými zvládáme chaos skutečnosti, mají svůj původ v našem vztahu k tradici, k hodnotám, k naší přítomnosti a v posledku tyto rozhodují, proč naše tázání, naše ideální typy, naše „zápletky“ vypadají právě takto a ne jinak. Jinými slovy, podle Webera je „vztaženost k hodnotám“ odpovědná za to, která „fakta“, „události“ vybereme jako vskutku „historická“, tj. pro nás důležitá. Podle Veyna je tomu (či mělo by být) ovšem trochu jinak. Historie je podle něj nezainteresovaná, tj. náš vztah přítomnosti nijak nemůže ospravedlnit důležitost (tím i „historičnost“) toho kterého aktuálního výběru. Ten je sice nutný obecně, ale nikoliv jediný možný ani důležitější. Dnes již prostě nemůžeme říci, že „historie Kafrů“ nemůže mít stejnou hodnotu jako „historie Řeků“ (s. 86). Otázka se nám tedy znovu vrací: odkud naše tázání (konstrukce zápletky) pochází? Veynova odpověď nás možná překvapí, ale pravděpodobně ještě spíše zklame: čistě z našeho zájmu pro poznání. Tento vysoce intelektualistický (s. 85, 112), ba přímo aristotelický motiv Veyne staví do protikladu k motivu existencialistickému, který připsuje marxistům (ale vešel by se sem i Heidegger a pravděpodobně i Weber). Veyne dokonce dochází k tvrzení, že celý existencialistický podnik je ve vztahu k historii

(a možná nejen k ní) naprosto pomýlený, protože naše ideje se přeci rodí „tam, kde mohou“ (s. 113–114), ať už z potřeb dneška nebo pouze ze zájmu či „četby ve slonovinové věži“, a nikoliv pouze (či možná vůbec) ze „společenských podmínkách historického poznání“ (s. 114). Ty nakonec pro Veyna představují jen „vágní a banální konstatování“ bez hlubšího dosahu (*ibid.*).

Ponechme stranou některé marxistické teorie dějin, které rozhodně nejsou „vágní“ a „banální“ (za zmínku stojí alespoň koncepce Althusserovy a jeho žáků, které Veyne ostatně musel velmi dobře znát), a podívejme se, jaké odpovědi nám ještě Veyne dává, aby upřesnil svou představu o historii. Tak především proti „existencialistům“ se tvrdí, že „historie je depolitizovaná“, „je jedním z nejneškodnějších výtvorů, jaký kdy zplodila chemie intelektu“ (s. 114). Nevím, zda chtěl Veyne tímto prohlášením někoho šokovat, provokovat nebo urazit, v celém textu (a mnoha jiných, které zplodilo 20. století o povaze historie) ale nenajdeme nejen vágnější a banálnější, ale především ani žádnou jinou tolik zaslepenou a naivní myšlenku. Ovšem co naplat, Veyne všechny tyto kritiky samozřejmě tuší (tak naivní zase není), jen si s nimi neláme hlavu a jakýkoli výpad s námitkou, že přeci existovaly, existují a patrně budou existovat takové historie,

kteří jsou manipulativní, falešné, legitimizační, odbývá tím, že i 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“ (s. 108). Avšak takové povahy jsou pro Veyna nakonec všechny dějiny (ty jeho nevyjímaje) a tušíme tedy již, proč jeho postoj musí být i k takovýmto „šovinistickým“ dějinám v podstatě velmi shovívavý, jakkoliv by se tomu sám vzpouzel. Veyne nakonec nemá naprosto nic po ruce (a pravděpodobně ani nechce mít), čím by rozlišil takové „šovinistické“ od těch „nešovinistických“ historiografií nebo čím by vůbec hájil stejnou hodnotu historie Kafrů a Atéňanů. Jak daleko je pak od tohoto postoje k tezi, že dějiny jsou nakonec pouze nezávazným spisováním minulých dějů? Jak vůbec lze říci, že některé dějiny nám dnes nic neříkají, jsou nezajímavé a jiné ano? Jak to, že již dnes nechceme psát dějiny v podobě kronik nebo tisícistránkových svazků obsahujících holá fakta? Možná menší zamýšlení nad funkcí historiografie v minulosti (té se sice dočkáme, ale až zcela na konci knihy, a to ještě ve velmi redukované podobě, která historiografii nakonec stejně činí velmi nevinnou, srov. s. 376–378) by Veyna donutilo k reflexi nad tím,

zda historie vůbec někdy byla onou intelektuální kratochvílí, kterou by z ní snad opět chtěl mít.

Bylo by nicméně chybou se domnívat, že by se Veyne spokojil s tímto poněkud laciným soudem a nepokusil se o širší rozpracování, neřku-li filosofického „ospravedlnění“ svého „epistemologického“ postoje. Na pomoc si přitom bere Aristotelovo rozdělení na supralunární a sublunární svět. Není asi těžké uhodnout, kam patří historie – té je samozřejmě vyhrazen svět sublunární, kde klíčovou roli hrají čtyři prvky: příčina, účel, náhoda a svoboda (s. 127). Historik zde nemůže postupovat jako matematik či fyzik – nemůže stanovovat zákony s obecnou platností ani se nemůže spolehnout na deduktivní metodu. Lze-li pak podle Veyna v této kosmologické doméně ještě použít slovo „vysvětlovat“, které normálně vyhrazujeme aktivitě přírodních věd, pak pouze ve smyslu racionálního (Veyne věří, že psaní historie je v posledku racionální aktivita, viz s. 301) porozumění konkrétní události. Již víme, jaký prostředek nám k tomu pomůže – jde samozřejmě o konstrukci zápletky. K lepšímu porozumění konkrétní události pak dospějeme pomocí co nejrozsáhlejšího výčtu „míst“, tj. zhruba řečeno faktorů a úhlů pohledu, které obklopují událost a tvoří tak její „mimoudálostní pole“. Veyne tomuto výčtu říká rovněž topika

a klade jej do protikladu k vědecké metodě.

Zatímco vědě je vymezeno poznání v klasickém smyslu *epistémé* (vědění o stálém či pravidelně se opakujícím), čerpá historiografie svůj zdroj poznání z *doxa* (s. 228), tj. oblasti „běžné zkušenosti“. Veyne, ač tuto myšlenkovou stopu dále nerozvádí, zjevně následuje pro potřeby historie Aristotelovu koncepci *frónésis*, tedy té části rozumu, jejíž funkce spočívá právě v orientaci ve velmi proměnlivém světě, kde věci mohou být i jinak. Historikův úkol pak spočívá nikoliv v přetavení výše uvedené běžné zkušenosti do vědeckých zákonů, tedy v metaforickém postupu vzhůru do supralunární sféry, ale v jistém smyslu v setrvání na úrovni této zkušenosti a její racionalizaci prostřednictvím kauzálního (a nikoliv již nomologického) vysvětlení. Jediné a neopakovatelné události mají samozřejmě své příčiny, jež je nutné uchopit, abychom dosáhli jejich porozumění. Pro Veyna to však neznamená, že by kauzální vysvětlení ještě zavazovalo k nějaké možné predikci, tj. předpovídání na základě postulátu „konkrétní příčina vyvolává vždy konkrétní účinek“ – ve hře jsou, jak již víme, i další faktory: účely, svobody a nahodilosti. Nabízí se samozřejmě rétorická otázka, zda lze nějakým způsobem na konceptuální úrovni určit poměr těchto faktorů. Odpo-

věd' by nepochybně dle Veyna musela být negativní. Konkrétní určení jejich poměru je vždy záležitostí konkrétní, tj. empirické situace. Lze nicméně nějakým způsobem vyšetřit, které z nahodilostí mají tak řečeno sílu změnit běh událostí zcela jiným směrem daleko od všech očekávání? Patrně ano, odpověděl by snad Veyne. Tento postup je již ale v zásadě nekonceptualizovatelný a závisí spíše na historikově citu či erudici. A právě historikova erudice je něčím, co vůbec umožňuje sestavit rozumnou topiku, která nahrazuje historikovi metodu.

Veyne nicméně velmi dobře ví, že pokud chce zachovat alespoň zdání racionality vlastního historicko-epistemologického modelu, musí se vystříhat jakéhokoli odkazu na intuici, introspekci či znovuprožívání ve smyslu diltheyovské hermeneutiky. Nezbytná erudice nemůže (či neměla by) vést k uchopování historických událostí prostřednictvím intuice a prožitku. Proto Veyne neváhá vyzdvihnout nepostradatelnou roli pojmů, které pro něj ovšem nepředstavují nějaké obecniny či univerzálie, nýbrž jakési vysoce fluidní útvary bez možnosti zakotvení v nějaké konkrétní, přesné definici. Ta je dokonce prohlášena za „brzdu“ (s. 184), jakákoliv klasifikace pomocí takovýchto pojmů pak za nebezpečí (s. 186). Odkud tedy tyto „pojmy“ pocházejí? Veyne odkazuje k „zdravému rozumu“, jehož

živlem je „historická zkušenost“. V jakém smyslu můžeme ale mluvit o historické zkušenosti?: „Historická zkušenost se tedy skládá ze všeho, co se historik může naučit tu a tam ve svém životě, na svých přednáškách a ve společnosti.“ Je důvěrnou znalostí „všech obecností a pravidelností historie, ať už se představily v jakémkoliv balení“ (s. 213).

Tato „historická zkušenost“ se pak pro Veyna stává rovněž nutným předpokladem pro zdařilé kauzální vysvětlování pomocí toho, co nazve „retrodikcí“, tj. díky schopnosti připsat událostem příčiny, které nám ovšem prameny neukazují. Jejím základem musí ovšem dle Veyna být ještě cosi jiného, co není téhož řádu jako vysoce subjektivní zkušenost historická. Veyne se tak znovu uchyluje k jistému typu objektivity, totiž k existenci zvyků, konvencí a typů, ba dokonce k opakování – ač k opakování „do jisté míry“ – epoch (s. 208). Mluvíme zde o objektivitě právě proto, že kdyby tyto opakovatelnosti závisely zcela na subjektivní historikově zápletky, pak by celá koncepce retrodikce stála na dosti vratkých nohou. Veyne ovšem (znovu!) tuto kolizi subjektivního a objektivního neřeší! Je-li historie cele věcí zápletky (jak se Veyne dost často vyjadřuje – např. s. 214), kde se nachází místo pro toto opakování? Je-li toto opakování důsledkem konstrukce (a proto

nemáme u Veyna textovou oporu), jak může mluvit o *existenci* „zvyků“, „konvencí“, „typů“ a „opakování“ vůbec? Problém je o to naléhavější, když Veyne začne mluvit o „velké události“, jež musí nastat, „aby bylo možné rozlišit, zda se nacházíme v oblasti, kde se odehrává opakování, nebo s tím nemůžeme počítat“ (s. 209), což je dále vyhoceno tvrzením, že „existují (sic!) excentrická či invenční období, kde jsou odchylky mnohem rozsáhlejší než jindy“ (tamtéž). Jak poznáme, která událost je dost „velká“, jaká epocha je „excentrická“ či „invenční“? To jsou nepochybně velice subjektivně (či dokonce hodnotově) zabarvené soudy, o jejichž predikátech („velký“, „excentrický“) by snad (i když kdo ví?) Veyne nechtěl říci, že opravdu existují objektivně (tj. nezávisle na zápletce).

Výše jsme se pozastavili nad tím, jak je možné, že Veyne neprovádí alespoň částečnou kritickou reflexi funkce historie v dějinách. V poslední části svého spisu nám Veyne ale postupně (jakkoliv nepřímou a implicitně) prozradí, proč vlastně ani takovou reflexi nechce a nemůže provést. Brání mu v tom jednak jeho odpor proti (sociologickému) funkcionalismu, jednak jeho opovržení marxistickou teorií a kritikou ideologie. Ta je pro něj nakonec jen „nafukováním praktických pravd“, resp. „teorií sofizmat“ (s. 254). Je jasné, že pokud

někdo použije ten typ příkladů, jenž nám servíruje Veyne, nezbyvá nám pravděpodobně nic jiného než přitakat jeho úsudku a v pravdě si přiznat, že to, čím nás (nebo alespoň některé) kdysi Marx ohromil, již de facto věděl starý dobrý Aristoteles, neřku-li prachšproská lidská slovesnost (s. 254–255): opilec bude prosazovat své právo na osvěžení, jakkoliv je to pro něj pouze „ideologická“ zástěrka pro nezřízené opijení; buržoa bude chránit své právo na výdělek či rentu jako univerzální nárok a jakékoliv zdanění bude považovat za krádež. Vskutku takto primitivně nechápal ideologii snad ani samotný Marx. Ideologie u něj plní nejen funkci jakéhosi „závoje“ (což je, mimochodem řečeno, velmi neobratná metafora), který předkládá lidem jejich reálné podmínky v převrácené podobě či „vzhůru nohama“ (slavný obrat „camera obscura“ z *Německé ideologie*), ale rovněž působí jako diskurz, jenž doslova „čistí“ společnost od všech možných rozporů a poruch a umožňuje tak (přínejmenším na povrchu, tj. v rámci nadstavby) její hladké fungování. Kritika ideologie nám rovněž dovoluje pochopit i pravý opak toho, co nám chce vnutit Veyne jako její jedinou výkladovou roli: jak je možné nikoliv jen to, že určitá třída či skupina halí své partikulární zájmy do univerzalistického oděvu, ale rovněž co a jak způsobuje, že si některé skupiny či třídy volí

zcela proti očekávané logice svých zájmů porobu namísto svobody a stvrzují tím pro ně represivní řád. Tato (možná záměrná) nevědomost z Veynovy strany by se snad dala přejít s vysvětlením o jeho touze po provokaci, kdyby si o několik let později sám nekladl podobnou otázku v již zmíněné významné práci *Chléb a hry* (1975). Veyne se zde po své opravdu brilantní analýze „evergetismu“ sugestivně ptá, co vlastně „drželo pohromadě [cimentait] režim notáblů, neboť tímto tmelem [ciment] nebyl evergetismus“.² Jeho první odpověď spočívající v tom, že podrobení na sebe bere formu ochotné poslušnosti [obéissance consenti], zdaleka nestačí a Veyne to dobře ví, proto je stále ještě na místě otázka, „proč ale lidé chápou tuto nadřazenost [notáblů] za legitimní?“.³ Následující definitivní Veynova odpověď je vzhledem k jeho radikálně historizujícím postojům poněkud překvapivá a, jak jsme mohli výše nahlédnout, dosti se vzdaluje stanovisku *Jak se píšou dějiny*: je to prý „obecně lidský fenomén [un phénomène très largement humain]: přinejmenším za určitých podmínek mají lidé sklon uvést v soulad své myšlení s jednáním, ke kterému jsou vedeni, jakkoliv je velmi ošemetné rozlišovat mezi

ochotnou poslušností a nesnází odmítnout poslušnost.“⁴ Veyne tak z nedostatku vysvětlení v klíčovém momentu výkladu utíká k jakési antropologické semikonstantě,⁵ jakkoliv by mu to jeho radikálně historizující postoj měl znemožnit.

Právě z této perspektivy ale lze rovněž kriticky nahlédnout Veynův frontální (a v mnoha svých prohlášeních vyloženě dehonestující) útok proti sociologii a potažmo i etnologii. Tento útok je veden především ze dvou úhlů, které ovšem při bližším pohledu tvoří spíše svorník. Na jedné straně jsou sociologii vytýkány její vědecké pretence, tj. snaha o jednoznačné určení společenských typů jednání, resp. zákonů, jimiž se toto jednání řídí, a samozřejmě stanovení pevné metody. Na straně druhé Veyna irituje sociologické chápání společnosti jako organického celku s vlastní strukturou. Takové pojetí nutně musí odporovat tomu, jak si sám Veyne narýsoval svůj charakter historie. V plném znění vypadá formulace takto: „aby byla sociologie možná, nesmí být přítomnost pouze tím, co z ní učinila minulost, nemůže být čímkoliv díky svým předchůdcům, ale musí mít v každém okamžiku svou vlastní strukturu; musí se podobat

⁴ *Ibid.*

⁵ Slovo „semikonstanta“ zde užívám proto, neboť ona „obecnost“ je oslabena spojením „za určitých podmínek“ a slovesem „mít sklon“.

² Paul VEYNE, *Le pain et le cirque*. Paříž: Seuil 1975, s. 325.

³ *Ibid.*

spíše organismu než kaleidoskopu“ (s. 362). První nárok je odbyť s tím, že sociologie v tomto smyslu nakonec nic nevysvětluje, protože jednoduše nelze formulovat zákony a typy lidského jednání bez ohledu na jednotlivá konkrétní uspořádání společnosti, jež se ovšem mohou strukturně diametrálně lišit. Odmitnutí druhého nároku pak spočívá v domyšlení kroku prvního: pokud je společnost vysvětlitelná jako celek, pak předpokládá „převažující uspořádání faktů, které ji uděluje určitou formu, takže sociologie je možná a historie je pouze aplikovanou sociologií“ (s. 363). Takové nadřazené uspořádání jedněch faktů nad druhými ale pro Veyna zjevně nebylo (empiricky) prokázáno a sociologie se tím stává marným podnikem bez většího explikativního potenciálu (není schopna predikce jako přírodní věda). Jejím údělem je nakonec přesný opak toho, čím podle Veyna chtěla být vůči historii – přijmout nominalistické a pluralistické stanovisko možné existence mnoha zápletek a stát se tak *de facto* historií současných společností. Činí-li pak něco nad to, přestává být v úzkém slova smyslu sociologií (či nyní již historií) a stává se buď politickou filosofií (v případě, že pojednává o „pokrokových či konzervativních názorech na politiku, na vzdělání či na roli lůzy v revolucích“) nebo pouhým nevědomým dědicem moralistů 16. až

18. století (v případě, že nám „říká, jak je utvořena společnost, jaké existují druhy uskupení, jaké jsou lidské postoje, jejich rituály, jejich sklony“, s. 364). Žel nulová nebo naprosto minimální pozornost je věnována tomu, co je nepochybně jedním z neopominutelných základatelských momentů sociologie samotné, totiž otázka po tom, co vposled působí, že se nějaké sociální těleso opravdu nerozpadne, jaký je onen tmel tohoto uskupení (to by byl Durkheimův problém), jak se reprodukují sociální vazby mezi jejími členy a třídami (problém Marxe samotného a jeho následovníků – Althusser, Bourdieu) nebo jak je možné, že některá sociální jednání prostě a jednoduše nemají šanci se prosadit za daných sociálních podmínek (to by bylo patrně Weberovo hledisko). Veyne by samozřejmě mohl říci, že toto byl (či možná stále je) úkol politické filosofie (přinejmenším teoretikům společenské smlouvy bychom tento záměr připisat mohli), právě to ovšem v těchto pasážích nečiní. Vyžadovalo by z naší strany patrně mnohem více času, prostoru a erudice, abychom mohli posoudit, zda je dnes Durkheimův nebo Parsonsův projekt sociologie mrtvý (Weber je ve Veynových očích v poslední instanci spíše historik než sociolog ve výše uvedeném, vědeckém smyslu). Nicméně patrně jen za použití laciné rétoriky provokace lze upřít

sociologii (a etnologii) specifický způsob tázání, který snad možná přes zdánlivou samozřejmost tvoří její originální přínos k našemu poznání společnosti, kultury či čehokoliv podobného. Veayne však okázale pomíjí, že za každou vědou nemusí stát jako její hnací motor snaha o vlastní zvědečtění nebo (Foucaultovými slovy) překročení epistemologického, resp. formalizačního prahu, ale právě specifické kladení otázek a problémů, jež si z povahy věci prostě nemůže klást jiná věda nebo (abychom Veayna nedráždili) určitý typ kontrolovaného a kritického myšlení. Jak by v tomto srovnání obstála samotná historie? Zřejmě dost bídne – nejde snad o to, že by se historie netázala a nekladla problémy či nekonstruovala předměty zkoumání; jde spíše o to, že žádné z těchto aktivit jednoduše není „původcem“. Podíváme-li se alespoň letmo do dějin historiografie, zjistíme, že kritiku pramene převzala z filologie, koncepty tříd, společenských uskupení, jednání, kultury aj. ze sociologie a etnologie, mentality z psychologie, metody počítání obyvatelstva z demografie atd. Jen velmi málo z tohoto pochází z vlastní historické provenience. Historie vždy „parazitovala“ na jiných „vědách“; jejich postupy a problémy si přizpůsobovala svému účelu a svým potřebám. Možná, že v tom právě tkví její největší síla. Zdá se mi ale, že Veayne nakonec

nic jiného netvrdí – sociologii a etnologii je nakonec připsána jistá zásluha v tom smyslu, že tyto disciplíny značně rozšířily historikovo působení. Kde se ovšem bere Veaynova odvaha tvrdit, že tento zisk, ze kterého historie profituje, je pouze a jenom důsledkem jakéhosi historikova opomenutí či „nevšimnutí“ (s. 381)? Z tvrzení tohoto typu lze velice snadno (a dle našeho názoru nikoliv nesprávně) vyvodit, že za vskutku bdělého stavu by historie na vše nakonec přišla sama a nemusela by již „pseudovědám“ jako je sociologie a etnologie nic dlužit. Přívál otázek by pak na sebe samozřejmě nedal dlouho čekat: Kde, jak a proč se toto neblahé zaspání stalo? Za jakých podmínek se tomu stát nemuselo? Jde opravdu v historii v průběhu jejích dějin pouze a jen o to samé (tj. o pravdivé vyprávění)? Jako bumerang by se pak Veaynovi vracely otázky, na které tak bezstarostně odpovídal v průběhu celé knihy: Čím je pak nakonec historie pro nás? Říká nám něco dnes? Pokud ano, co? Pokud ne, proč vůbec konstatovat nějaké její opomenutí?

Co říci na závěr? Veaynova strategie je pochopitelná a ve zkratce jsme ji uvedli již na začátku tohoto textu – zbavit historii vědeckých nároků na objektivitu, vyjmout ji z pravidel přísné metodologie a vrátit ji trochu té nevázanosti a kratochvíle z poznávání pro poznávání samé.

K tomu by ovšem stačil spisek o sto stranách namísto předložených čtyř set. Rovněž se lze ptát, proč neustále šermovat pojmem (historická) epistemologie, když tu v podstatě o žádnou epistemologii nejde? Přeci jen epistemologie (alespoň jakožto filosofická disciplína) ráda pracuje s konzistentně utvořenými pojmy a jasnými postupy a snaží se, pokud možno, vyvarovat rozporů a nejasností. Samozřejmě bychom to vše mohli zachránit tím, že se řekne, že Veynovi nakonec o nic „filosofického“ nejde (nebo že mu jde spíše o opak). Zdá se mi ale, že v žánru jisté „meta-historické“ kritiky, o který Veyne alespoň na rétorické rovině usiluje, právě takto postupovat nelze. I ten nejzapálenější empirik či skeptik musí koncipovat velice racionální a konzistentní argumenty proto, aby obhájil, že zde v posledku žádné navýsost racionální či konzistentní poznání být nemůže. Veyne se ale tímto žánrem svázat nenechává a tvrzení, že historie nemá metodu ani konzistentně ustavené a definované pojmy, mu dovoluje s grácií říci jednou to podruhé ono, aniž by mu nějak vadila povážlivá protichůdnost řečeného. Navíc opravdu nevím, co nakonec Veyna opravňuje urážet jiné (s historií ostatně spřízněné) obory jako je sociologie a etnologie a brát si na paškál zbytečnost a banalitu jejich výpovědí (s. 356), když sám na tom s originalitou není zrovna

nejlépe – citace typu „K tomu, abychom viděli, jak jsou lidé originální, je třeba hodně duchaplnosti, říká La Rochefoucauld“ samy mnoho originality nevykazují, nepomůže ani doplnění, že „podmínkou vnímání jedinečnosti a obohacení vidění je schopnost položit si o nějaké události více otázek než obyčejný člověk“ (s. 288). To je tvrzení, které bychom asi stěží dokázali popřít, kdyby kromě své jednoduchosti nebylo zcela naivní: nejde ani o to, kolik otázek si dokážeme položit, ale především o to, jaké otázky si klademe. Existuje nepochybně mnoho badatelů, kteří bezpečně znají okruh svých pramenů a možná i mnoho jiného (a jsou i duchaplní!), žádnou zajímavou otázku si ale položit nedovedou možná právě proto, že jim chybí jakákoliv propracovanější teoretická pozice (tedy to, co Veyne odmítá jako pro historii přímo škodlivé). To je ale pouze jedna strana problému. Je totiž dost pravděpodobné (a již jsme na to narazili na začátku našeho textu), že se za těmito Veynovými soudy skrývá prostě a jednoduše až zoufale naivní pohled na povahu této „vědy“ (a možná i vědy vůbec). Přeci jen věta „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“ (s. 289; podobné vyjádření rovněž na s. 304) svědčí