



Roger Chartier  
**NA OKRAJI ÚTESU**

Pavel Mervart 2010

v rozpoznatelných hranicích) společenské totality, toto dělení se již zdá nepřijatelné. Ve skutečnosti je třeba promýšlet, jak se všechny vztahy, a sem zahrnujeme vztahy, které označujeme jako ekonomické či sociální, organizují podle různých logik, které vskutku rozehrávají schémata vnímání a souzení různých sociálních subjektů, tedy konstitutivní reprezentace toho, co bychom mohli nazvat „kultura“, které jsou společné celku dané společnosti nebo které jsou vlastní určité skupině. V obvyklém chápání slova kultura tedy není nejzávažnější to, nakolik obecně pokrývá pouze intelektuální či umělecké výtvořiny elity, ale že nás nechává předpokládat, že „kulturno“ se investuje pouze ve zvláštním poli praxe a tvorby. Myslet jinak kulturu, tedy samotné pole intelektuální historie, vyžaduje pojímat ji jako soubor významů, které se vyjadřují v diskurzích nebo ve způsobech chování zdánlivě nejméně kulturních, jak to činí Clifford Geertz: „Pojem kultura, kterého se držím já (...), označuje historicky předávaný vzorec významů obsažených v symbolech, systém zděděných pojetí vyjádřených v symbolických formách, prostředky, kterými lidé komunikují, zachovávají a rozvíjejí svou znalost života a postoje k němu.“<sup>52</sup> Jde tedy o nové skloubení „kulturní struktury“ a „sociální struktury“, jež je třeba zkonstruovat bez toho, aby se do něj promítl obraz zrcadla, jež vytváří jeden z odrazů druhého, nebo obraz ozubeného soukolí, v němž každé kolečko pouze převádí prvočárteční pohyb, který vyvolal první článek řetězu.

52 Clifford Geertz, *The interpretation of Cultures*, Basic Books Inc., New York 1973, s. 89. (Český překlad Clifford Geertz, *Interpretace kultur*, Sociologické nakladatelství, Praha 2000, s. 105; přeložili Hana Červinková a Václav Hubinger, překlad mírně upraven.)

Editorial revue *Annales* z jara roku 1988 vyzval historiky ke společné reflexi na základě dvojího zjištění. Na jedné straně se tu vyhlašuje „obecná krize společenských věd“, spočívající v opuštění globálních systémů interpretace, oněch „dominantních paradigmat“, jimiž byly v jisté době strukturalismus nebo marxismus, stejně jako v proklamovaném odmítání ideologií, které přinesly jejich úspěch (povšimněme si vstřícnosti k modelu socialistické transformace západních kapitalistických a liberálních společností). Na straně druhé text nepoužil na historii tuto diagnózu v její úplnosti, protože uzavírá: „Nezdá se nám, že se blíží okamžik krize historie, jehož hypotézu mnozí tak pohodlně přijímají.“ Historie je tu tedy nahlížena jako stále ještě zdravá a zdatná disciplína, která však přesto prochází nejistotami kvůli vyčerpání svých tradičních spojenců (geografie, etnologie, sociologie) a kvůli vymizení pracovních technik jako způsobů porozumění, které dávaly jednotu svým předmětům a postupům. Stav neurčitosti, který zde historií charakterizuje, by tedy znamenal samotný rub vitality, jež svobodně a neuspořádaně rozmnožuje projekty, zkušenosti, setkání.

#### DIAGNÓZA UVEDENÁ V POCHYBNOST

K čemu takové východisko, které postuluje současně obecnou krizi společenských věd a trvalou vitalitu historie, byť za cenu

poněkud anarchického eklekticismu? Strategie, která pracuje v tomto textu (termín je tu pojímán nikoli ve smyslu racionálního a vědomého kalkulu, nýbrž jako označení více či méně automatického přizpůsobení dané situaci), se mi zdá řízena starostí o udržení disciplíny v dané situaci, jež je vnímána jako poznamenaná radikálním úpadkem teorií a vědění, na nichž v 60. a 70. letech dvacátého století zakládala své pokroky. Objevila se výzva, předložená nejnověji institucionalizovanými a intelektuálně nejprůbojnějšími disciplínami, jako je lingvistika, sociologie nebo etnologie. Útok na historii mohl nabývat různých forem, některé byly strukturalistické, jiné nikoli, ale všechny zpochybnily disciplínu v otázce jejích předmětů – totiž v otázce primátu, daného studiu ekonomických či demografických konjunktur a sociálních struktur – a jejích metodologických jistot, považovaných, měřeno novými teoretickými požadavky, za špatně zajištěné.

Tím, že společenské vědy nabídlly objekty studia, jež až dosud zůstávaly historii, hromadně odkázané ke zkoumání ekonomické či sociální oblasti, značně cizí, tím, že nabídlly normy vědeckosti a způsoby práce, napodobující exaktní vědy (například formalizace a modelování, explikace hypotéz, skupinový výzkum), podkopaly dominantní pozici, kterou historie zaujímal na poli univerzity. Zavádění nových principů legitimizace v oblasti „literárních“ disciplín diskvalifikovalo empirismus historie právě ve chvíli, kdy se snažila o proměnu institucionální křehkosti nových disciplín v intelektuální hegemonii.<sup>1</sup>

Odpověď historiků byla dvojitá. Uplatnili strategii zachytávání, když vystoupili na frontách, otevřených druhými. Z toho vyplynulo objevení se nových objektů v jejich dotazníku: postoje k životu a smrti, rituály a víry, struktury příbuzenství, formy socialibility, fungování škol atd. – to vše konstituovalo nová teritoria historika

<sup>1</sup> Data, týkající se morfologických transformací (početní zastoupení, školní kapitál a sociální kapitál vyučujících) univerzitních disciplín během 60. let 20. století, shromáždili Pierre Bourdieu, Luc Boltanski a P. Maldidier v „La défense du corps“, *Information sur les sciences sociales* 10, 1971, č. 4, s. 45–86. Představují statistický podklad knihy Pierra Bourdieua *Homo academicus*, Editions de Minuit, Paříž 1984.

díky anexi teritorií ostatních (etnologů, sociologů, demografů). Odtud také následně masivní návrat k jedné ze zakladatelských inspirací prvních *Annales* ze 30. let: ke studiu mentální výbavy, jež nadvláda dějin společností poněkud odsunula do pozadí. Termínem *dějiny mentalit* nebo někdy také *historická psychologie* byla vymezena oblast výzkumu, odlišná jak od starších dějin idejí, tak od historie konjunktur a struktur. Na těchto nových (či znovuobjevených) objektech mohly být vyzkoušeny dosud neznámé způsoby práce, vypůjčené ze sousedních disciplín: techniky lingvistické a sémantické analýzy, statistické nástroje sociologie nebo určité antropologické modely.

Ovšem toto zachytávání (oblastí, technik, znaků vědeckosti) může být plně prospěšné pouze za podmínky, že nebude opuštěno nic z toho, co zakládalo sílu oné disciplíny, opřenou o kvantitativní zpracování hromadných či seriálních pramenů (farní matriky, kurzovní listy plodinové burzy, notářské registry atd.). Ve svých většinových formách se tedy dějiny mentalit konstruovaly tak, že na nové objekty aplikovaly principy porozumění, předem vyzkoušené v hospodářských a sociálních dějinách. Z toho plynou jejich specifické charakteristiky: upřednostňování velkých počtů, tedy zkoumání kultury považované za lidovou, důvěra v čísla a série, záliba v dlouhém trvání, připisování přednosti socioprofesionálnímu rozdělení. Charakteristické rysy, vlastní takto definované kulturní historii, která vyjadřuje konstituování nové oblasti výzkumu, věrné postulátům sociálních dějin, jsou překladem strategie disciplíny, která si uděluje obnovenou vědeckou legitimitu – záruka udržení jejího centrálního postavení v institucích – tím, že si přivlastňuje ve svůj prospěch zbraně, jimiž byla dříve nutně porážena. Operace měla, jak známo, opravdový úspěch a navázala úzké a důvěrné spojení mezi historií a disciplínami, které se jednu dobu zdály být jejími nejnebezpečnějšími konkurenty.

Výzva předložená historii v nedávných letech je jakoby opakem té předcházející. Není již zakotvena v kritice zvyklostí disciplíny vedené ve jméno inovací společenských věd, ale v kritice postulátů samotných společenských věd. Intelektuální základy tohoto útoku jsou zřejmé: na jedné straně je to návrat k filozofii

subjektu, která odmítá sílu kolektivních určení a sociálních podmíněností a která hodlá rehabilitovat „explicitní a reflektovanou stránku jednání“; na straně druhé prvenství, připisované politice, předpokládá ustavení „co nejširší roviny“ organizace společností, a tím pádem předložení „nového klíče k architektuře totality“.<sup>2</sup> Historie je tedy vyzývána, aby přeformulovala své objekty (nově sestavené na základě otázky po pravé povaze politiky), své kontakty (přednost má být dána navázání dialogu s politologií či teorií práva) a – což je ještě zásadnější – svůj princip srozumitelnosti, oddělený od „kritického paradigmatu“ a redefinovaný filozofií vědomí. V této perspektivě je tedy nejnaléhavější separovat tak jasně, jak je to jen možné, historickou disciplínu (zachráněnou za cenu „srdcervoucích revizí“) od dříve dominantních společenských věd (sociologie a etnologie), obviněných z převažující náklonnosti k zastaralému paradigmatu.

Zdá se mi, že diagnóza, tak diskrétně a eufemicky podaná v editoriale revue *Annales*, v níž se rozdílně pojednává o historii, jako by byla prodělala „kritický obrát“, a o společenských vědách, jako by zakusily „všeobecnou krizi“, něco z této pozice sdílí. Z toho plyne předběžná otázka: Lze ono předložené zjištění přijmout bez výhrad? Prohlašovat, spolu s mnoha dalšími, že společenské vědy jsou v krizi, ke stanovení této krize nestačí. Ústup marxismu a strukturalismu neznamena sám o sobě krizi sociologie a etnologie, protože ve francouzském intelektuálním poli byly ty nejzásadnější výzkumy konstruovány právě v distanci vůči objektivizujícím reprezentacím, nabízeným těmito dvěma referenčními teoriemi, a odvolávaly se proti bezprostředním determinacím invenčních schopností aktérů strukturami a proti mechanickému podřízení se strategiím, vlastním praxi. Stejná poznámka platí *a fortiori* pro historii, která se stále silně vzpírala (až na několik významných výjimek) užívání výkladových modelů, ukutých marxismem či strukturalismem. Podobně se nezdá, že by účinek „návratu z Číny“, užívaný pro označení mnoha rozčarování a zřeknutí

2 Pro koherentní a radikální formulaci těchto tvrzení ve formě konstatování viz Marcel Gauchet, „Changement de paradigme en sciences sociales?“, *Le Débat*, č. 50, květen–srpen 1988, s. 165–170.

se ideologie v 80. letech 20. století, nějak zvlášť přispěl ke znepokojení historiků a ke změně jejich praxe, protože jen velmi malý počet jich podnikl cestu do Pekingu. Jinak tomu bylo nepochybně v 60. letech pro generaci historiků, kteří vyhlášením návratu z Moskvy stavěli proti dogmatickému přístupu ortodoxního marxismu nový projekt – dnes odmítaný – kvantitativní sociální historie.

## POSÍLENÍ FORMOU TROJÍHO POSUNUTÍ

Chtěl bych proto prohlásit, že opravdové proměny historické práce, k nimž došlo v posledních letech, nebyly výplodem „obecné krize společenských věd“ (kterou by bylo třeba spíš dokázat než proklamovat) nebo „změny paradigmatu“ (která se nestala skutečností jen proto, že si ji někteří dychtivě přáli), ale že jsou spojeny s distancí, zaujatou samotnými praktikami historického bádání, vůči principům srozumitelnosti, které vládly koncepci historie již dvacet či třicet let. Podstatné byly tři: projekt globální historie, schopné skloubit v tomtéž uchopení různé roviny společenské totality; teritoriální definice předmětů zkoumání, lehce identifikovaných popisem společnosti, usazené v nějakém charakteristickém prostoru (město, „krajina“, region) – což bylo podmínkou nutnou k tomu, aby bylo možné shromážďovat a zpracovávat data, vyžadovaná totální historií; primát, udělený sociálnímu rozdělení, považovanému za schopné organizovat porozumění různým typům kulturního rozrůznění a rozdělení. Ovšem tento soubor jistot se postupně rozpadl a ponechal volné pole pluralitě přístupů a pochopení.

Když se historikové fakticky zřekli popisu společenské totality a braudelovského modelu, zalekli se a pokoušeli se myslet chod společnosti mimo rámec přísně hierarchizovaného rozdělení praxí a temporalit (ekonomických, sociálních, kulturních, politických) a bez toho, aby byl udělen primát nějakému zvláštnímu souboru determinací (ať už technických, ekonomických nebo demografických). Odtud pokusy jinak rozluštit společnost

proniknutím do spleti vztahů a napětí, které ji ustavují, na základě zvláštního vstupního bodu (významná či skrytá událost, líčení příběhu života, síť specifických praktik) a uvažováním o tom, co nepochází ani z praxe, ani ze struktury, co je produkováno rozporuplnými a vzdorujícími reprezentacemi, jimiž jednotlivci a skupiny dávají smysl světu, v němž žijí.

Tím, že odmítli chápat teritoriální odlišnosti jako povinný rámec svého výzkumu, oddělili francouzští historikové svou disciplínu od inventarizačního přístupu, který přejali od geografické školy. Geografii zvláštností, jejíž smysl spočíval v rozmanitosti geografických podmínek, nahradilo zkoumání pravidelností – což znamená znovunavázání na tradici durkheimovské sociologie, odmítnutou revuí *Annales* v 30. letech, a upřednostnění určování obecných zákonů, jak to žádala sociální morfologie, před popisem regionálních jedinečností.<sup>3</sup> Ale jak myslet přístup k obecnému od chvíle, kdy se již nepovažuje za kumulovanou sumu jedinečných zjištění? Je známo množství mimořádně rozmanitých odpovědí, od těch, jež zůstávají věrné statistickému rozdělení korelací a konstant, až po ty, které se zasazují za příkladnost odchylky a které tím, že trvají na paradoxním pojmu „výjimečné normální“, hledají to nejobecnější v tom nejméně obvyklém.<sup>4</sup>

Konečně, odmítnutím tyranského primátu sociálního rozdělení při uvažování o kulturních odchylkách ukázala historie ve svých posledních fázích vývoje naprosto jasně, že je nemožné kvalifikovat kulturní motivy, objekty nebo praktiky bezprostředně sociologickými termíny a že se jejich distribuce a jejich užívání v dané společnosti neorganizuje nezbytně podle předchozích sociálních rozdělení, identifikovaných na základě rozdílů v postavení a majetku. Nové perspektivy, otevřené pro myšlení na základě jiných způsobů skloubení děl či praktik a sociálního světa, jsou tedy citlivé současně vůči pluralitě štěpení, procházející

3 Roger Chartier, „Science sociale et découpage régional. Note sur deux débats 1820–1920“, *Actes de la recherche en sciences sociales* 35, listopad 1980, s. 27–36.

4 E. Grendi, „Micro-analisi e storia sociale“, *Quaderni Storici* 35, 1972, s. 506–520.

napříč společností, a vůči diverzitě zapojování různých materiálů či kódů.

## OD SOCIÁLNÍ HISTORIE KULTURY KE KULTURNÍ HISTORII SOCIÁLNÁ

V souladu s těmito třemi přesuny, osvobozujícími ve vztahu k institucionalizované tradici, ale také produkuje nejistotu v tom, že samy o sobě neustavují jednotný systém porozumění, bych nyní rád formuloval několik propozic, organizovaných kolem historie přivlastňování.

Tento pojem se zdá být centrální pro kulturní historii, ovšem pod podmínkou, že bude přeformulován. Přeformulování, které klade důraz na pluralitu užívání a porozumění a na tvůrčí svobodu – i když ta je do jisté míry vymezena – činitelů, kteří nejsou podřízeni ani textům, ani normám, se především odchyluje od smyslu, který dal tomuto pojmu Michel Foucault, když zkoumal „sociální přivlastnění diskurzů“ jako jednu z hlavních procedur, jimiž si diskurzy podrobují a konfiskují je jednotlivci či instituce, které si nad nimi nárokují výlučnou kontrolu.<sup>5</sup> Je rovněž odlišný od smyslu, který dává pojmu přivlastnění hermeneutika, jež je myslí jako okamžik, v němž „aplikace“ určité jedinečné narativní konfigurace na situaci čtenáře změní jeho porozumění sobě a světu, tedy jeho fenomenologickou zkušenost.<sup>6</sup> Přivlastnění, tak jak jej budeme chápat, vede k sociální historii zvyklostí a interpretací, vypozených z jejich základních určení a vepsaných do specifických praktik, jež je produkují.<sup>7</sup> Věnovat takto pozornost podmínkám

5 Michel Foucault, *L'Ordre du discours*, Gallimard, Paříž 1969, s. 45–47.

6 Paul Ricoeur, *Temps et récit*, sv. III, *Le Temps raconté*, Editions du Seuil, Paříž 1985, s. 229. (Český překlad Paul Ricoeur, *Čas a vyprávění*, sv. III, OIKOYMENH, Praha 2007, s. 240; přeložil Miroslav Petříček.)

7 Tato perspektiva vděčí za mnohé práci Michela de Certeau, zejména jeho knize *L'Invention du quotidien*, díl I, *Arts de faire*, 10/18, Paříž 1980.

a procesům, které velice konkrétně plodí operace konstruování smyslu (ve vztahu ke čtení, ale také k mnoha jiným), znamená oproti staré intelektuální historii uznávat, že ani intelligence, ani ideje nejsou odhmotněné, a oproti myšlenkách o univerzalitě uznávat, že kategorie dané jako invarianty, ať filozofické či fenomenologické, jsou konstruovány diskontinuitou historických trajektorií.

Tento postup předpokládá zaujetí odstupem vůči principům, jež zakládaly sociální historii kultury v jejím klasickém smyslu. První odchylka byla vytyčena tváří v tvář úzce sociografické koncepci, která postuluje, že kulturní štěpení jsou nutně organizována podle předem ustavených sociálních rozdělení. Tuto závislost, která vztahuje rozdíly v kulturních zvyklostech k sociálním opozicím, daným *a priori*, buď v měřítku makroskopických kontrastů (mezi elitami a lidem, mezi vládnoucími a ovládanými), nebo v měřítku jemnějších odlišností (například mezi skupinami, sociálně hierarchizovanými na základě majetkových úrovní a profesionálních aktivit), je, domnívám se, třeba zrušit.

Ve skutečnosti se kulturní dělení neřídí nutně podle jedinečné mířky sociálního rozdělení, jež by měla určovat nepravidelnou přítomnost předmětů stejně jako rozdílů v chování. Perspektivu je tedy nutné obrátit a načrtnout nejprve sociální prostor (často kompozitní), kde cirkuluje korpus textů, třída tiskovin, kulturní produkce či norma. Vyjít tedy od předmětů, forem, kódů a nikoli od skupin znamená přiznat si, že sociokulturní historie žila příliš dlouho se zmrzačenou koncepcí sociální. Privilegovala jediné socioprofesionální třídění a zapoměla, že i jiné principy diference, rovněž plně sociální, by mohly mít význam, dokonce přílehavější, pro vystižení kulturních rozdílů. Jsou jimi například příslušnost k určitému pohlaví či generační příslušnost, příklon k náboženství, vzdělávací tradice, územní solidarita, profesní zvyklosti.

Jinak řečeno, operace, která směřuje k charakterizaci kulturních konfigurací na základě materiálů, jenž se pro ně považuje za specifický (klasickým příkladem je tu ztotožnění kolportážní literatury a populární kultury), se dnes zdá dvojnásobným způsobem reduktivní. Na jedné straně asimiluje rozpoznání rozdílů v samotné

nerovnoměrnosti distribuce; na straně druhé ignoruje proces, jímž text, předpis, norma dávají smysl těm, kteří se jich zmocňují nebo je přijímají.

Vezměme si za příklad oběh tištěných textů ve společnostech za Starého režimu. Pochopení vyžaduje dvojí posunutí vzhledem k počátečním přístupům. První umístí uje rozpoznání nejvíce sociálně zakořeněných odchylek do kontrastních užití sdílených materiálů. Ačkoli se o tom již dlouhou dobu psalo, jde stále o jedny a tytéž texty, které si přivlastňují jak lidoví čtenáři, tak ti, kteří jimi nejsou. Buď se čtenářům ze skromných poměrů dostávají do rukou knihy, které jim nebyly přímo určeny (to je případ furlanského mlynáře Menocchia, čtenáře Mandevillova *Cestopisu*, *Dekameronu* či *Fioretto della Bibbia*, nebo případ Ménéttra, pařížského sklenáře, zaníceného obdivovatele Rousseaua),<sup>8</sup> nebo podnikaví a vynalézaví knihkupci či tiskaři zprostředkovali širokému okruhu zákazníků texty, které dosud kolovaly pouze v úzkém okruhu vzdělanců (to je případ vydavatelské značky, známé pod obecným označením Modrá knihovna, nabízené těm nejchudším čtenářům od konce 16. století tiskaři z Troyes). Podstatné je tedy pochopit, jak tytéž texty – pravděpodobně v různých formách tisku – mohly být tak rozmanitě přijímány, zpracovávány, chápány.

Odtud plyne nutnost druhého posunu, věnujícího pozornost síti praktik, které organizují různé, historicky a sociálně diferencované typy vztahu k textům. Čtení není jen abstraktní operace intelektu: uvádí do hry také tělo, zápis do prostoru, vztah k sobě samému a k druhým. Proto musí být rekonstruovány způsoby čtení vlastní každému společenství čtenářů, každé z těch „*interpretative communities*“, o nichž mluví Stanley Fish.<sup>9</sup> Dějiny četby

8 Carlo Ginzburg, *Il formaggio et i vermi. Il cosmo di un mugnaio del'500*, Einaudi, Turín 1976 (český překlad Carlo Ginzburg, *Sýr a červi. Svět jednoho mlynáře okolo roku 1600*, Argo, Praha 2000; přeložil Jiří Špaček) a *Journal de ma vie. Jacques-Louis Ménéttra, compagnon vitrier au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Daniel Roche (ed.), Montalba, Paříž 1982.

9 Stanley Fish, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretative Communities*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1980, s. 1–17.

se nemohou omezit na jedinou genealogii našich způsobů čtení, mlčenlivého, čtení jen očima; mají za úkol znovu objevit zapomenutá gesta, vymizelé zvyky. Jde o důležitou věc, protože se tu neodkrývá pouze vzdálená cizost starých společenských praktik, ale také specifické uspořádání textů, sestavených pro způsoby užívání, jež se liší od způsobů dnešních čtenářů. Ještě v 16. a 17. století se implicitní četba textu, ať už literárního či neliterárního, tak často odehrává jako oralizace a čtenář se chová jako předčítač, čtoucí nahlas a obracející se k publiku posluchačů. Takové dílo, určené spíš uchu než oku, rozehrává formy a postupy schopné podřídit psaní požadavkům vlastním orální „performanci“. Z motivů, zapracovaných *Donem Quijottem* do struktur knih, jež tvořily Modrou knihovnu, jsou mnohé příklady stále udržovaných spojení mezi textem a hlasem.

„Ať už dělají autoři cokoli, knihy nepíší. Knihy se vůbec nepíší. Jsou vyráběny písaři a jinými umělci, mechaniky a jinými techniky, a tiskařskými lisami a jinými stroji.“<sup>10</sup> Tato poznámka uvádí ještě další revizi. Oproti reprezentaci, vypracované samotnou literaturou, podle níž text existuje sám o sobě, oddělen od veškeré materiality, je třeba připomenout, že opora, která umožňuje čtení (a poslouchání) textu, neleží nikde mimo něj a že porozumění textu, ať už jakéhokoli, nutně závisí na formách, v nichž se dostává ke svému čtenáři. Odtud vyplývá nepostradatelné rozlišení mezi dvěma soubory dispozitivů: těmi, které zdůrazňují strategie psaní a intence autora, a těmi, které vyplývají z rozhodnutí vydavatele nebo omezení dílny.<sup>11</sup>

Autoři knihy nepíší: ne, píší texty, které jiní proměňují v tištěné předměty. Na tento rozdíl, jenž tvoří právě prostor, v němž se konstruuje smysl – nebo smysly –, příliš často zapomínaly nejen dějiny klasické literatury, které myslí dílo o sobě jako abstraktní text, jehož typografické formy jsou bezvýznamné, ale

10 R. Stoddard, „Morphology and the Book from an American Perspective“, *Printing History* 17, 1987, s. 2–14.

11 Roger Chartier, „Texts, Printing, Reading“, *The New Cultural History*, vydala a úvod napsala Lynn Huntová, University of California Press, Berkeley 1989, s. 154–175.

také *recepční estetika*, která postuluje, navzdory své touze historizovat zkušenost, že čtenáři mají díla, tedy čistý a bezprostřední vztah mezi „signály“ emitovanými textem – které odpovídají přijatým literárním konvencím – a „horizontem očekávání“ publika, jemuž jsou adresovány. V této perspektivě „produkovaný efekt“ nijak nezávisí na materiálních formách, které text nesou.<sup>12</sup> Přesto plně přispívají k utváření očekávání čtenáře tváří v tvář textu a přivolávají nové publikum nebo neznámá využití.

### KOLEKTIVNÍ REPREZENTACE A SOCIÁLNÍ IDENTITY

Na základě tohoto příkladu, kde se splétá text, kniha a čtení, můžeme formulovat několik tvrzení, která novým způsobem artikulují sociální rozdělení a kulturní praktiky. První tvrzení chce odstranit falešné diskuse rozvíjející se okolo rozdělení, pokládá něho za univerzální, mezi objektivitou struktur (jež by byla místem té nejjistější historie, která by zpracováním hromadných, seriálních, kvantifikovatelných dokumentů rekonstruovala společnosti takové, jaké skutečně byly) a subjektivitou reprezentací (k níž by se pojila jiná historie, odkázaná na diskurzy a situovaná v distanci vůči realitě). Takové rozštěpení hluboce proniklo celou historií, ale rovněž jinými společenskými vědami, jako je sociologie či etnologie, a stavělo proti sobě strukturalistické přístupy a fenomenologické postupy, přičemž ty první pracovaly v širokém měřítku s pozicemi a vztahy různých skupin, často identifikovaných jako třídy, zatímco ty druhé dávaly přednost studiu hodnot a chování úžeji vymezených společenství, často považovaných za homogenní.<sup>13</sup>

Úsilí o překonání tohoto rozdělení vyžaduje především držet se schémat, vytvářejících systémy klasifikace a vnímání jako opravdové „společenské instituce“, začleňující do formy kolektivních

12 Hans Robert Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt nad Mohanem 1970, s. 144–207.

13 Pierre Bourdieu, *Choses dites*, Éditions de Minuit, Paříž 1987, s. 47–71.



reprezentací i dělení společenské organizace – „první logické kategorie byly kategorie sociální; první třídy věcí byly třídy lidí, do nichž byly tyto věci integrovány“<sup>14</sup> –, ale následně se také držet těchto kolektivních reprezentací jako matric praxí, konstruuji- cích sociální svět jako takový – „dokonce i ty nejvýše situované kolektivní reprezentace mají svou existenci, tedy jsou skutečně takové, jaké jsou, jen v té míře, v jaké řídí nějaké jednání“.<sup>15</sup>

Tento návrat k Marcelu Maussovi a Emilu Durkheimovi a k pojmu „kolektivní reprezentace“ opravňuje, nepochybně lépe než pojem mentality, k formulování tří modalit vztahu k sociálnímu světu: nejprve je tu práce třídění a dělení, která vytváří mnohé intelektuální konfigurace, jimiž je realita rozporupně konstruo- vána rozmanitými skupinami, z nichž se skládá společnost; dále jsou tu praxe, které směřují k dosažení uznání sociální identity, vystavení vlastního způsobu bytí ve světě, symbolickému vyznače- ní svého statutu a postavení; a konečně jsou tu institucionalizo- vané a objektivizované formy, díky nimž „reprezentanti“ (kolek- tivní instance nebo jednotlivá individua) vyznačují viditelným a trvalým způsobem existenci skupiny, společenství nebo třídy.

Otevírají se tu tedy dvě cesty: jedna, která chápe konstrukci sociálních identit vždy jako výsledek nějakého silového vztahu mezi reprezentacemi, vnucenými těmi, kteří mají moc je klasifikov- vat a pojmenovávat, a definicí, podrobenou či odporující, kterou si každé společenství utváří samo o sobě;<sup>16</sup> druhá cesta je ta, která chápe objektivní sociální rozdělení jako překlad věrohodnosti,

14 Emile Durkheim a Marcel Mauss, „De quelque formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collec- tives“, *Année sociologique*, 1903, přetištěno v *Oeuvres complètes*, 2, *Représentations collectives et diversité des civilisations*, Edition de Minuit, Paříž 1969, s. 13–89 (citát ze s. 83).

15 Marcel Mauss, „Divisions et proportions de la sociologie“, *Année sociologique*, 1927, přetištěno v *Oeuvres complètes*, 3, *Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, Edition de Minuit, Paříž 1969, s. 178–245 (citát ze s. 210).

16 Srov. například Carlo Ginzburg, *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Einaudi, Turín 1966. (Český překlad Carlo Ginzburg, *Benandanti*, Argo, Praha 2002; přeložil Josef Hajný.)

přisuzované reprezentaci, kterou si každá skupina utváří o sobě samé, vycházejí ze své schopnosti nechat uznat svou existenci na základě vystavení své jednoty.<sup>17</sup> Svým zkoumáním bojů repre- zentací, při nichž je v sázce uspořádání samotné sociální struk- tury, se kulturní historie nepochybně odchyluje od příliš striktní závislosti vzhledem k sociální historii, odkázané na studium pouze ekonomických bojů, ale činí rovněž užitečný návrat k sociálnímu, protože upírá pozornost na symbolické strategie, které určují po- zice a vztahy a které konstruuji pro každou třídu, skupinu či prostředí její „být-vnímán“, konstituující její identitu.

Vypracovat pojem reprezentace jako základní nástroj kulturní analýzy znamená pro historika společností Starého režimu udě- lit operativní náležitost jednomu z klíčových pojmů, užívaných v samotných společnostech. Poznávací činnost je tak připoje- na k pojmovému vybavení, které užívali současníci k tomu, aby učinili vlastní společnost méně temnou pro vlastní pochopení. Ve starých definicích (například v té z Furetièrova *Dictionnaire universel* ve vydání z roku 1727)<sup>18</sup> jsou významy slova „reprezen- tace“ doloženy ve svou skupinách, jejichž smysl si zdánlivě od- poruje: na jedné straně nechává reprezentace vyvstat absenci, což předpokládá jasné rozlišení mezi tím, co reprezentuje, a tím, co je reprezentováno; na straně druhé je reprezentace vystavením určité přítomnosti, veřejnou prezentací nějaké věci nebo osoby.

V prvním významu je reprezentace nástrojem zprostředko- vaného poznání, který ukazuje nepřítomný objekt tím, že jej nahradí „obrazem“, schopným jej připomenout a „vykreslit“ jej takový, jaký je. Vztah reprezentace, chápaný jako vytvoření vztahu mezi přítomným obrazem a nepřítomným objektem, kdy jedno stojí místo druhého, takto rozvrhuje celou teorii znaku v klasickém myšlení, vypracovanou ve své maximální komplex-

17 Srov. například Luc Boltanski, *Les Cadres. La formation d'un groupe social*, Editions de Minuit, Paříž 1982.

18 Furetière, *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots français tant vieux que modernes et les termes des sciences et des arts*, redakcí pana Basnage de Bauval a přehlédnuto panem Brutel de la Rivière, La Haye 1727, heslo *Représentation*.



nosti logiky z Port-Royalu.<sup>19</sup> Na jedné straně jsou to jeho různé modality, které umožňují rozlišovat rozmanité kategorie znaků (jisté či pravděpodobné, přirozené nebo utvořené, přímkykající se k tomu, co reprezentují, nebo od toho oddělené atd.) a charakterizovat symbol jeho odlišností vůči jiným znakům.<sup>20</sup> Na straně druhé, identifikaci dvou podmínek, nutných k tomu, aby byl tento vztah pochopitelný (totiž rozpoznání znaku jakožto znaku, v jeho odchylce vůči označované věci, a existenci konvencí, které upravují vztah mezi znakem a označovanou věcí) stanovuje *Logika* Port-Royalu body fundamentální otázky: otázky po možnostech neporozumění reprezentaci, buď kvůli nedostatečné „přípravě“ čtenáře (což odkazuje k formám a způsobům vštěpování konvencí), nebo kvůli „výstřednosti“ arbitrárního vztahu mezi znakem a označovaným (což vyvolává otázku po samotných podmínkách produkce přijatých a sdílených ekvivalencí).<sup>21</sup>

Nejzjevnější příklad převrácení vztahu reprezentace podávají formy teatralizace společenského života ve společnosti Starého režimu. Vše směřuje ve skutečnosti k tomu, aby věc existovala pouze v zobrazení, které ji vystavuje, aby reprezentace maskovala, místo aby adekvátně označovala to, co je jejím referentem.

19 Antoine Arnaud a Pierre Nicole, *La Logique ou l'Art de penser*, P. U. F., Paříž 1965. O teorii znaku v Port-Royalu viz základní studii Louise Marina *La Critique du discours. Etude sur la Logique de Port-Royal et les Pensées de Pascal*, Editions de Minuit, Paříž 1975.

20 Antoine Arnaud a Pierre Nicole, *cit. d.*, kniha I, kapitola IV, s. 52–54. Pokud jde o diskusi o definici symbolického, viz sérii článků, publikovaných v *Journal of Modern History* po vydání knihy Roberta Darntona *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, Basic Books, New York 1984; Roger Chartier, „Texts, Symbols and Frenchness“, *Journal of Modern History* 57, 1985, s. 682–685; Robert Darnton, „The Symbolic Element in History“, *Journal of Modern History* 58, 1986, s. 218–234; D. La Capra, „Chartier, Darnton and the Great Symbol Massacre“, *Journal of Modern History* 60, 1988, s. 95–112; a J. Fernandez, „Historians Tell Tales: of Cartesian Cats and Gallic Cockfights“, *Journal of Modern History* 60, 1988, s. 113–127.

21 Antoine Arnaud a Pierre Nicole, *cit. d.*, kniha II, kapitola XIV, s. 156–160.

Vztah reprezentace je tak zakalen slabostí imaginace, která chystá místo pravdy vějíčku, jež nese viditelné znaky jistých indicií reality, kterou však není. Takto zpronevěřená reprezentace se mění v stroj na vytváření respektu a podrobení, na nástroj, který produkuje zvnitřněné omezení, nutné tam, kde není možné uchýlit se k užití hrubé síly.

Každá reflexe týkající se společností Starého režimu se musí nutně vepsat do takto narýsované perspektivy, dvojnásob přílehlavé. Jednak v tom, že chápe „objektivní“ pozici každého jedince jako závislou na důvěře, kterou připisují jeho vlastní reprezentaci sebe samého ti, od nichž očekává uznání. Jednak v tom, že chápe formy symbolické dominance jako důsledek absence nebo vyhlazení bezprostředního násilí. Právě v tomto dlouho trvajícím procesu vykořenění násilí, při němž získává monopol absolutistický stát,<sup>22</sup> je třeba zaznamenat rostoucí význam zachycený v bojích reprezentací, v nichž jde o hierarchizaci samotné sociální struktury.

## SMYSL FOREM

Toto zjištění může vést k druhému návrhu, jenž směřuje k vyznačení odchylky nejhrouběji sociálně zakořeněné v těch nejformálnějších rozdílech. A to ze dvou potenciálně rozporuplných důvodů. Na jedné straně formální dispozitiv – textové či materiální – zapisují do samotných svých struktur očekávání a kompetence publika, které se jich týkají, tudíž se organizují na základě reprezentace sociálních diferenciací. Na druhé straně díla a objekty produkují svou sociální oblast recepce, ačkoli nejsou produkty

22 Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Verlag Francke AG, Bern 1969 a Suhrkamp, Frankfurt nad Mohanem 1979, sv. II, „Entwurf zur einer Theorie der Zivilisation“. (Český překlad Norbert Elias, *O procesu civilizace. Sociogenetická a psychogenetická zkoumání. 2. díl*. Argo, Praha 2008; přeložila Blanka Pscheidtová.)

těchto krystalických předchozích rozdělení. Lawrence W. Levine to nedávno demonstroval, když ukázal, že způsob, jímž byly reprezentovány Shakespearovy hry v Americe v 19. století (to znamená smíšené s mnoha dalšími formami spektaklu, s výpůjčkami z frašky, melodramatu, baletu, cirkusu), vytvořil velice široké, hlučné a čilé publikum, jež sahalo daleko za hranice vzdělané buržoazní elity.<sup>23</sup> Tyto dispozitivní reprezentace shakespeareovského dramatu jsou téhož řádu jako „typografické“ transformace, prováděné vydavateli Modré knihovny s díly, jež zařadili do svého katalogu: jedni i druzí usilovali ve skutečnosti o to vepsat text do kulturní matrice, která neodpovídá matici původních příjmů, a umožnit tím pluralitu různých způsobů přivlastnění.

Oba příklady vedly ke zkoumání kulturních diferenciací nikoli jako překladů statických dělení, ale jako účinku dynamických procesů. Na jedné straně je transformace forem, jejichž prostřednictvím se text zdá autorizovat dosud neznámé druhy recepce, a tedy vytvářet nová publika a nová použití. Na straně druhé podněcuje rozdělení samotných kulturních statků různými skupinami, které tvoří společnost, výzkum nových distinkcí, schopných vyznačit dosažené odchytky. Svědectví zde může poskytnout trajektorie knihy ve francouzském Starém režimu. Vše se děje tak, jako by se rozdíly mezi způsoby čtení postupně rozmnožovaly a zjemňovaly, jak se tištěné písemnosti stávaly méně výjimečnými, byly méně konfiskovány, zkrátka byly běžnější. Zatímco pouhé vlastnictví knihy znamenalo samo o sobě po dlouhou dobu kulturní nadřazenost, bylo to užívání knihy, oprávněné či neoprávněné, a kvalita typografické úpravy tiskovin, výpravných či lidových, co představovalo progresivní investice do této funkce.

Nepochybně právě tato pozornost, věnovaná „formalitám praxe“ (dle vyjádření Michela de Certeau), ať už na straně produkce nebo recepce, byla tím, co nejvíce ublížilo klasickému způsobu psaní dějin mentalit. Především jim dávala za úkol zkoumat diskurzy v samotných jejich dispozitivech, v jejich rétorických či

23 Lawrence W. Levine, *Highbrow-Lowbrow. The Emergence of Cultural Hierarchy in America*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1988, s. 11–81.

narativních artikulacích, v jejich persvazivních či demonstrativních strategiích. Diskurzivní uspořádání a kategorie, které je zakládají – tedy systémy třídění, kritéria rozdělení, způsoby reprezentace –, nejsou v žádném případě redukovatelné na ideje, které vyslovují, nebo na témata, která přinášejí. Mají svou vlastní logiku – a to logiku, která může být ve svých účincích naprosto klidně v rozporu s literou sdělení. Druhý požadavek: pojímat diskurzy v jejich diskontinuitě a nesouladu. Dlouhou dobu se zdála snadná cesta, která jako závěr tematické analýzy souboru textů nabízela charakterizaci určité „mentality“ (nebo „vidění světa“ či „ideologie“), později od ní přešla k jednoznačnému sociálnímu určení. Úkol se zdál být méně jednoduchý od chvíle, kdy každá série diskurzu musela být chápána ve své specifčnosti, tedy vepsána do svých míst (a prostředí) produkce a do svých podmínek možnosti, vztažena ke svým principům regularity, jež ji řídí a kontrolují, a zkoumána ve svých způsobech pověření a věrohodnosti. Zavést takto znovu do srdce historické kritiky dotazník vyvinutý Foucaultem pro zpracování „série diskurzu“ znamená jistě mrzačení totalizačních ambic kulturní historie, starostlivě pečující o globální rekonstrukce. Je to však také podmínka pro to, aby texty, ať už jakékoli, jež historik konstituuje v archivech, byly uchráněny před ideologickými a dokumentárními redukcemi, které je destruovaly coby „nespojité praxe“.<sup>24</sup>

## FIGURY MOCI A KULTURNÍ PRAXE

Náš poslední návrh se týká porozumění na základě proměn ve způsobu výkonu moci (utvářejících dosud neznámé společenské formace), a to jak strukturálních transformací osobností, tak transformací institucí a pravidel, které vládnu produkci děl a organizaci praxí. Pouto, jež ustavil Elias mezi racionalitou dvora – chápanou jako specifická psychická ekonomie, vytvářená požadavky jisté nové sociální formy, nezbytné za absolutismu – na jedné

24 Michel Foucault, *L'ordre du discours*, cit. d., s. 54.

straně, a na straně druhé vlastními rysy literatury klasicismu – ve smyslu hierarchie žánrů, stylistických charakteristik a estetických konvencí –, vyznačuje s naprostou přesností místo možné práce.<sup>25</sup> Avšak na základě rozdělení zavedených mocí (například od 16. do 18. století to bylo napětí mezi státní rezónou a morálkou vlastního svědomí, mezi státní ochranou a svobodou ducha) musí být oceněno objevení se autonomní literární sféry jako ustavení určitého trhu symbolických statků a intelektuálních či estetických soudů.<sup>26</sup> Prostor svobodné kritiky se tak ustavuje tam, kde dochází k postupné politizaci, proti monarchii Starého režimu, kulturních praktik, jichž se stát časem zmocnil ve svůj prospěch – nebo které se zrodily, jako reakce na jeho vliv, v soukromé sféře.

V době, kdy často dochází k odmítání patřičnosti sociální interpretace, by se nemělo brát těchto několik reflexí jako znamení příslušnosti k této pozici. Zcela naopak, v kritické věrnosti tradici *Annales* by chtěly pomoci znovu přeformulovat způsob organizace porozumění dílům, reprezentacím a praktikám dělení sociálního světa, jež všechny společně označují a konstruují.

25 Norbert Elias, *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie mit einer Einleitung: Soziologie und Geschichtswissenschaft*, Luchterhand, Darmstadt-Neuwied 1969 (fr. překlad. *La Société de cour*, Flammarion, Paříž 1985, s. 108–110.)

26 Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise: eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Verlag Karl Albert, Freiburg 1959.

### Kapitola 3 HISTORIE MEZI VYPRÁVĚNÍM A POZNÁNÍM

„Čas nejistoty“, „epistemologická krize“, „kritický obrat“: to jsou diagnózy, obecně znepokojivé, pronášené nad posledními roky historie. Stačí připomenout dvě zjištění, která otevřela cestu široké kolektivní reflexi. Na jedné straně zjištění, které přinesl editoria jarního čísla revue *Annales* z roku 1988, v němž se tvrdí: „Dnešní doba se zdá plná nejistot. Překlasifikování disciplín proměňuje krajinu vědy, zpochybňuje etablovaná prvenství, zasahuje tradiční cesty, jimiž kolovalo obnovení. Dominantní paradigmatata, která se hledala v marxismu či strukturalismu, stejně jako v důvěřivém užívání kvantifikace, ztratila své strukturující schopnosti... Historie, která svou dynamiku zakládala z velké části na federalizujících ambicích, nebyla této obecné krize společenských věd ušetřena.“<sup>1</sup> Druhé zjištění, které je zcela odlišné ve svých důvodech, ale velice podobné ve svých závěrech, předložil v roce 1989 David Harlan ve svém článku v *American Historical Review*, který vyvolal dlouhotrvající diskusi: „Návrat k literatuře uvrhl studium historie do hluboké epistemologické krize. Zpochybnil naši víru v pevně danou a určenou minulost, ohrozil samu možnost historické reprezentace a podkopál naši schopnost sebe samotné situovat v čase.“<sup>2</sup>

1 „Histoire et sciences sociales. Un tournant critique?“, *Annales E. S. C.*, 1988, s. 291–293 (citát ze s. 291–292).

2 David Harlan, „Intellectual History and the Return of Literature“, *American Historical Review*, 94, červen 1989, s. 879–907 (citát ze s. 881).