

JIŘÍ PEŠEK, *Setkání s Klio. Studie z dějin dějepisectví,*

Praha 2014, Academia, 884 s., ISBN 978-80-200-2397-1

Recenzovaná publikace je rozsáhlým představením řady reflexivních studií Jiřího Peška, zaměřených na některé vybrané otázky vývoje zejména českého a německého dějepisectví (německému dějepisectví je věnována druhá, nejrozsáhlejší část knihy, s. 109–551, svým rozsahem nápadně odlišná od ostatních tří částí). Z nemalé části jde o knižní vydání textů, které již vyšly časopisecky. Tyto studie jsou uvozeny rozsáhlými analytickými výklady (s. 7–11, 15–26, 111–161, 555–565, 679–684). Jednotlivými texty této rozsáhlé knihy prostupuje nejen Peškův zájem o dějepisectví jako historickou vědu, ale zároveň zájem o historickou vědu jako o určitou podobu sebereflexe společnosti. „Dějepis je formou společenské sebereflexe, a to nejen retrospektivní, ale i aktuální“ (s. 40). V návaznosti nato jej zajímá vztah mezi historickou vědou a „politickou kulturou“. V tomto duchu se Jiří Pešek opakovaně vrací k výroku Hanse Mommsena, „že ‚fixování dějinného obrazu má vždy mimo jiné za úkol konsolidovat politickou moc‘“ (s. 41; o vazbě dějepisectví a politické kultury srov. též s. 24, 113, 114, 195 a 201). Jiří Pešek se v této souvislosti zajímá jednak o tematickou orientaci (zejména v pohledech na české dějepisectví – studie jsou časově zaměřené na dobu od konce 19. století do poloviny 20. století, resp. na několik posledních desetiletí – jsou provedeny jak obsahovým rozbořem, tak také kvantitativními postupy) s tím, že sám kritizuje představu o nutnosti primátu politických dějin a vyslovuje se ve prospěch dějin sociálních, hospodářských či kulturních (s. 161), jednak o diskuse, spory a kontroverze, zejména pokud jde o německé dějepisectví. Odkazuje na Hartmuta Lehmana a jeho text o „hádavých kněžích víly Klio“, v němž Lehmann ukazuje na „druhé“ a „třetí“, tzn. politické a konfesijní plány historiografických sporů (s. 114). „Dějepisectvá komunita žije a vyvíjí se jen tehdy, když – kultivovaně, obeznámeně a produktivně – polemizuje, diskutuje, nesouhlasí. Podmínkou k tomu je její odborná i diskusní kompetence, ale také ochota skutečně konstituovat ‚historické příběhy‘ zkoumané společnosti a nabízet je k ověření do odborně relevantní diskuse.“ (s. 161)

V dějinách dějepisectví lze postupovat různými způsoby. Ať zvolíme ten či onen, měli bychom vždy v jejich rámci sledovat povahu a vývoj historické vědy (tj. toho, co by Jiří Pešek patrně označil jako „tvrdé jádro“ vědy) v širším poli dějepisectví. Od tohoto rozboru vlastního „vědního“ či „oborového jádra“ dějepisectví lze vykročit různými směry. Můžeme jít kupříkladu směrem k systematické noetické či epistemologické analýze badatelských postupů (cestou sys-

tematické „teorie historie“ či, jak se dnes vžilo v anglosaské literatuře, „filozofie historie“, „Philosophy of History“). Tento postup je v recenzované práci volen spíše okrajově tam, kde se od reflexe dějepiscectví přechází k (metodologickým) úvahám o vhodných badatelských postupech. Jiří Pešek jde spíše cestou analýz, jež směřují od rozboru „tvrdého jádra“ dějepiscectví k jeho socio-kulturnímu a politickému kontextu a případnému zpětnému ovlivnění tímto kontextem. V rámci tohoto, autorem recenzované práce zvoleného a zároveň velmi zdárně naplňovaného modu dějin dějepiscectví lze označit za produktivní (zejména ve vztahu k německému prostředí) onen zájem o vztah mezi historickou vědou a politickou kulturou.

Tento postup Jiřího Peška zasluhuje podrobnější komentář. Pešek vychází kupříkladu z toho, že výzkum určitého, v rámci dějin dějepiscectví sledovaného, badatele a jeho publikace „jsou výrazem jeho osobního i profesně institucionálního zájmu, odborného přístupu, kompetenčních, technických i ekonomických možností a zajisté i jeho intelektuálních schopností. Každá publikace je ale také výrazem jistých osobních nebo institučních strategií uvnitř dějepiscecké komunity“ (s. 16). Zájmem zde Pešek – to není v žádném případě výtka, nýbrž jen recenzentova snaha jeho postupy situovat v rámci různých možných metodologických přístupů – patrně míní zájem explicitně komunikovaný v určité badatelské komunitě, popřípadě v prostředí této komunity implicitně intuitivně tušený. To je ale, nutno upozornit, ještě jiný zájem než ten, jaký zvažuje v níže citovaném textu Max Weber coby „kulturní zájem“ (coby kategorie širší, jenž je nesen kulturou, jejímž podílníkem je badatel. Pešek tak zvažuje „zájem“ ve vztahu k volbě tématu a v – řečeno terminologií níže citovaného Chrise Lorenze – jakési kombinaci „absolutního“ pojetí objektivity (společajícího na nespornou empiričnost, tj. v historických vědách pramennou danost) s pojetím „disciplinárním“ (objektivita je dána jako konsenzus obce badatelů). Weber zvažuje „zájem“ společně se „vztažením k hodnotám“ zejména jako významný faktor konstrukce objektu bádání („procedurální“ pojetí objektivity; je dána racionální a kontrolovatelnou metodou).

Pro Jiřího Peška se tak do prvního plánu v jeho celkovém pohledu na (české) dějepiscectví dostává rozvrstvení témat. „Je (...) užitečné zamyslet se nad tím, jaké problémové okruhy vlastně historikové v této zemi tematizují,“ (s. 15) říká. Na jiném místě (s. 17) píše: „Ať už ale dějepisná publikace vznikla z jakýchkoliv důvodů a motivů, vždy má nějaké definovatelné, do standardních koordinant zařaditelné téma, je klasifikovatelná ve vztahu k ostatním publikacím a stává se řadou charakteristik vybavenou ‚publikovanou textovou osobností‘, spoluutvářející (...) ‚komunitu publikací‘. A takovou komunitu je už možno zkoumat na bázi kvantifikačních metod.“ Kvantitativní analýzy rozvrstvení témat či zastoupení

studií podle období a geografické oblasti, kterému, resp. které se věnují, nacházíme v recenzované publikaci na mnoha místech v těch jejích částech, které se věnují české historiografii.

V reakci na kritiku svých starších textů Jiří Pešek říká (s. 24): „Co je tedy ta ‚legitimizační funkce‘ historie? A vznesl jsem opravdu nárok na kontrolu politiky nebo na prioritu formování vědomí širokých mas v národním duchu? Jsem přesvědčen, že měla-li by dnešní historiografie něco legitimizovat (...) pak by to bylo výhradně její právo klást otázky a předkládat (...) konceptualizované pohledy na minulost společnosti, k níž cítí sounáležitost, společnosti, která se přinejmenším aktuálně identifikuje s jistým – jí obývaným a v různých kontextech tematizovaným – prostorem.“ Tato odpověď souvisí s pohledem na historickou vědu jako na nástroj sebereflexe společnosti. Otázkou, kterou by si dnes snad kladli někteří sociologové či kulturní antropologové, zde však je, nakolik lze „společnosti“ jako celku přiznávat schopnost být subjektem určité sebereflexe. Lze snad spíše mluvit o tom, že určité sociální skupiny, vrstvy či jedinci (zde historikové) jsou schopni reflexe povahy (některých rysů) socio-kulturního pole (prostředí), ve kterém žijí a v němž se (ať již přímými osobními kontakty, skrze texty či jiná média) stýkají s jinými skupinami či jedinci, kterým svá zjištění a postřehy nabízejí. V tomto smyslu by bylo patrně – s určitou dávkou metaforičnosti – vhodnější o „společnosti“ mluvit jako o jakési „konfederaci minorit“, relativně malých skupin, které si navzájem mohou, ale také nemusejí „směňovat“ svoje vize, názory, zjištění a zkušenosti. Bylo by tak možná vhodnější, než abychom uvažovali o historické vědě jako o formě sebereflexe celé společnosti, sledovat, jak v oné „socio-kulturní konfederaci minorit obíhají“ historicko-vědní zjištění. Uznáváme však, že to, že Jiří Pešek mluví o historiografii jako o formě sebereflexe společnosti, je nutným výkladovým zjednodušením, které v rámci recenzované publikace nevede k nějakému nevhodnému zkreslení. Zároveň zasluhuje upozornit, že samotná přítomnost témat nevypovídá o sebereflexivní způsobilosti skupin či celých společností v jejím plném rozsahu. Vedle výskytu témat, popřípadě identifikovaných problémů, vhodných k bádání, jde ještě o způsobilost tato témata racionalizovat, tzn. například o způsobilost racionální konceptualizace či uplatnění teoreticko-analytických přístupů, popřípadě jde o způsobilost deemotivizovat obraz dějin, tj. odlišit v něm věcné od pocitového apod.). Jde tedy, poznamenávám, byť vím, že Pešek to má na nejednom místě své práce na paměti, o sebereflexi jak co do jejího obsahu (výskyt témat: Jan Hus, Mnichov 1938, únor 1948 apod.), tak co do její kvality (co do míry způsobilosti věcně diskutovat, rozebírat problémy, neideologizovat). I tato kvality, či především ony, jsou indikátorem povahy určitého socio-kulturního pole a skupin se v něm vyskytujících, určité společnosti. Peškovy rozbory v tomto směru tak nabízejí možnost využití mj. při studiu „kul-

tury paměti“ či „kultury vzpomínání“ (v nynějším německém dějepisectví užíván kromě jiného termín: Erinnerungskultur) a to především při komparativním studiu jejího „německého“ a jejího „českého“ modu.

Recenzovaná práce je mnohovrstevnatým dílem, založeným na úctyhodném okruhu historiografické literatury, jež je v mnoha směrech předmětem podrobného dějinně-dějepisného bádání. V následujícím proto nezbyvá než se zaměřit na několik vybraných problémů. Omlouvám se, že díky tomuto výběru může předkládaná recenze vyvolávat dojem nesourodosti.

Své rozборы teoretických diskusí a názorových sporů posledních několika desetiletí v německém dějepisectví uvozuje Jiří Pešek přehlednou, orientující analytickou kapitolou (s. 111–161). Zájem o „německé dějepisné prostředí“ zdůvodňuje mimo jiné tím, že ono „je (vedle především polského a v menší míře francouzského, v poslední době snad i britského a severoamerického) pro české dějepisce hlavním zdrojem historiografických informací a metodologické inspirace“ (s. 111). Nadto doznává, že ho „německé dějepisné diskuse a kontroverze“ již po mnoho let „mimořádně přitahovaly. Bylo to dáno jak jejich tématy, tak způsobem vedení argumentace, stylem i domýšlením společenských důsledků historiografických interpretací“ (s. 116). V následujícím textu budu věnovat pozornost jen několika otázkám vybraným z těch, které jsou v Peškově reflexi německého dějepisectví zajímavé z metodologického hlediska či z hlediska dějin dějepisectví.

V rámci rozboru debat o kořenech a povaze nacismu (tzv. Historikerstreit z druhé poloviny 80. let; s. 192–203) se Pešek mimo jiné dostává k jedné z ústředních otázek těchto kontroverzí, totiž ke kategorii „srovnatelnosti“, resp. dokonce „kauzálního nexu mezi masovými vraždami ruského bolševismu a obludným nacistickým podnikem holokaustu“ (s. 123). Tato otázka vystoupila naléhavě v návaznosti na práce Ernsta Nolteho z let 1986 a 1987 (zejména na knihu *Der europäische Bürgerkrieg 1917–1945*; Pešek říká, že Nolte argumentaci v této práci „zjevně překročil veškerou – i z hlediska konzervativní historiografie a publicistiky únosnou – míru“, s. 131). Pešek, po představení protiargumentů, které do diskuse vnesli Martin Broszat, Hans a Wolfgang Mommsenové, shrnuje, že Nolteho oponenti „se postupně shodli na tom, že potencionální srovnatelnost zločinů nemůže být v žádném případě chápána jako jejich omluva či zrelativizování“ (s. 188–189). Ponechme na tomto místě stranou jednotlivé argumenty pro i proti Nolteho tezí (ostatně podrobně mapované v recenzované práci) a zaměřme se na epistemologický, noetický a etický rozměr debat o „srovnatelnosti“ různých podob zla či jejich „vysvětlení“ jedinečným či obecnějším kauzálním nexem.

Zdroje svárů mohou být v tom, že s termínem „srovnatelnost“ se běžně zachází jak ve striktně vědeckém smyslu v rámci teorie poznání, tak ve smyslu, řekněme,

politickém či publicisticko-moralistním. V prvním případě by se o „srovnatelnosti“ těch či oněch jevů, situací, socio-kulturních konfigurací, institucí atd. dalo mluvit ve zcela hodnotově (či eticky) neutrálním smyslu. V případě druhém slovo „srovnatelnost“ vyvolává mnohé normativní, eticky či ideologicky podbarvené konotace a způsobuje mnohdy nepřiměřené, tj. hysterické, jak říká Jíří Pešek s odkazem na Immanuela Geisse (s. 122), reakce, tj. iracionalizuje, emotivizuje diskusní pole. Vedle napětí mezi, řekněme, „vědeckým“ a „publicistickým“ vstupuje však do hry ještě napětí mezi (komparativním) „vysvětlením“ (určitého jevu ať již na základě jeho výskytu v analogických konfiguracích, jako se vyskytuje v porovnávaných případech, nebo právě naopak jako specifiku studované situace, která vynikne právě až cestou komparace se situacemi ostatními) a „ospravedlněním“. Totéž lze říci o prostém „časovém zřetězení“, někdy ihned považovaném za kauzální propojení, která však rovněž není možné (ihned) ztotožnit s „ospravedlněním“. Chris Lorenz říká, že historikové mají tendenci „objasňovat minulost“ tím, že se studované fenomény (jevy) „kladou do historického kontextu“. Když ale převádíme historické fenomény na jejich kontext, říká dále Lorenz, zjistíme napětí mezi diachronní a synchronní perspektivou. Příkladem synchronní kontextualizace je Lorenzovi postup Thomase Nipperdeye, když chce německý nacismus vysvětlit z povahy tehdejšího evropského fašismu vůbec s tím, že v tomto postupu pojednává „epochu fašismu“ jako „určitou dobovou jednotu“. Příkladem diachronní kontextualizace Lorenz spatřuje právě v Nolteho snaze vysvětlit nacismus v procesuálním kontextu souběhu a návaznosti událostí let 1917–1945, které považuje za „občanskou válku“ mezi bolševismem a evropskou buržoazií (pod Hitlerovým vedením). Problémem však je, že pokud tento kontextualismus vztáhneme na morální kategorie a soudy, pak „vede kontextuální myšlení k etickému relativismu“.¹ Při tom však můžeme říci, že srovnatelnost jevů (fenoménů) je dána srovnatelností jejich diachronních či synchronních kontextů.

Míra tohoto etického relativismu, resp. mínění o možnosti čelit jí, však zároveň závisí na povaze hodnotových soudů v historické vědě, resp. našich představách o nich, a na tom, co budeme považovat za onen synchronní kontext, nakolik mu přiřkneme celistvost, uzavřenost či imanentní formativní tendenci. Pokud jde o prvou otázku, Lorenz mluví o napětí mezi normativní perspektivou („hodnotovým horizontem“) a perspektivou teoretickou, či (mohli bychom říci) teoretickým horizontem. Otázkou však je, nakolik tyto horizonty (perspektivy)

1 CHRIS LORENZ, *Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in der Geschichtstheorie*, Köln-Weimar-Wien 1997, s. 416–417.

do sebe navzájem volně přecházejí, jak by soudil Lorenz, či nakolik je lze striktně oddělit ve smyslu rozlišení badatelského „vztažení k hodnotám“ od „hodnotové neutrality“ vědy, o nichž uvažuje Max Weber.² Weber tak předpokládá možnost historicko-vědního porozumění či vysvětlení, které je striktně oddělitelné od morálního soudu, jenž může být na historicko-vědním poznání nezávislý. Lorenz s možností striktnosti tohoto oddělení nepočítá. Pokud jde o otázku druhou, čím více budeme synchronní kontext chápat jako celistvost uzavřené epochy, o to silněji bude platit, „že z hlediska historiografie je nepřijatelné pokoušet se o retrospektivní implementaci dnes platných právních a morálních hodnot, přijatých nebo prosadivších se v nedávných desetiletích do období před jejich vznikem“ (s. 45). To je však v určitém napětí se snahou dějepiscectví nějak se ke zločinům nacismu (právě tak jako bolševismu apod.) vyslovit (hodnotit je). Peškovy rozborů německých kontroverzí, týkajících se německé viny, tak ukazují napětí mezi – ve Weberově smyslu – „objektivními“ výsledky synchronní i diachronní kontextualizace a mnohými historiky počítovanou „nutností“ zaujmout vůči některým jevům z minulosti stanovisko, které by korespondovalo s „politickou kulturou“, jejímž podílníky se tito historikové cítí být, tzn. nutností zaujmout etické stanovisko. Toto napětí patrně nelze jednou pro vždy odstranit, lze je jen reflektovat a jakožto s reflektovaným postupovat dále v bádání.

Z Peškových rozborů německých historicko-vědních diskusí dále vybírám kapitulu, která je věnována diskusím o sociální skupině, pro niž se od 80. let minulého století plně vžil již o něco starší pojem *Bildungsbürgertum* (s. 204–238). Jednou z Peškem zmiňovaných významných otázek, spojených s těmito debátami, je metodologická otázka původu, povahy a uplatnitelnosti tohoto pojmu. „Pojem ‚*Bildungsbürgertum*‘,“ říká Pešek v návaznosti na Kocku, „je totiž konstrukt retrospektivní kategorizace, vzniklý v první a prosadivší se až v druhé polovině 20. století“ (s. 209). Popřípadě se o „*Bildungsbürgertum*“ mluví také jako o pojmu „retrospektivní kategorizace, resp. interpretace německých a středoev-

2 CH. LORENZ, *Konstruktion der Vergangenheit*, s. 407. Weber má za to, že sociální, historická či kulturní věda může člověku říci jen *was er kann* a *was er will*, nikoli však *was er soll*. Věda tak nemůže ani klást normy, ani není možné (třeba i kauzální) porozumění jednáním historických aktérů s ohledem na jejich intencionalitu ztotožnit s morálním ospravedlněním. Srov. MAX WEBER, *Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik 19/1904, s. 22–87; TÝŽ, *Metodologie, sociologie a politika*, Praha 1998, s. 9–10, 31–32. Max Weber nadto, což bylo využito i ve sporu o nacistickou minulost Německa, rozlišuje mezi *Gesinnungsethik* a *Verantwortungsethik*. Srov. k tomu podrobněji IMMANUEL GEISS, *Der Hysterikerstreit. Ein unpolemischer Essey*, Bonn-Berlin 1992, s. 91.

ropských poměrů 18. a 19. století, především ale pozdního 18. a prvé poloviny 19. století“ (Pešek opět s odkazem na Kocku, s. 219–220). Po epistemologické či metodologické stránce by šlo tyto debaty vztáhnout kupříkladu k diskusi o „objektivismu“ a „subjektivismu“ v zavádění historických pojmů, tak jak ji v polovině 80. let nastolil mimo jiné s ohledem na někdejší teorii ideálních typů Maxe Webera Jörn Rösen. Jak pro debaty o poznávací roli historických, resp. historicko-vědních pojmů, tak pro diskusi o povaze (německého) „vzdělaného měšťanstva“ by tak mohlo být zajímavé věnovat podrobnější pozornost tomu, nakolik se pojem *Bildungsbürgertum* zrodil cestou (nereflektované) ideálně-typické konstrukce (Rösen by řekl „subjektivistickým způsobem“), avšak v situaci, kdy socio-kulturní skutečnost, k níž se má vztahovat, začínala ustupovat (měnit svůj původní charakter; počínaje koncem 19. století). Tím (touto zpětnou reflexí určitého rysu socio-kulturní skutečnosti; srov. například také to, co je níže řečeno o Alfredu Weberovi) by se k pojmu *Bildungsbürgertum* došlo zčásti i „objektivistickým způsobem“. S odkazem na výklad Reinharta Kosellecka by šlo obdobně říci, že pojem, který z dnešní badatelské perspektivy viděno v určitém okamžiku poskytnete „jazyk pramenů“ určité doby, je použit jako kategorie, jež vznikla až ex post, pro historicko-vědní utřídění a interpretování pramenných zpráv (a tím i skutečností, jejichž jsou pramennými stopami) z ještě o několik desetiletí (až století) starších doby.³

Uvedený (možný) způsob konstrukce kategorie *Bildungsbürgertum* má svůj vliv také na její uplatnitelnost. Při jejím posuzování vystupovala mimo jiné do popředí chronologická otázka (o osvěcenských počátcích není příliš sporu, dis-

3 Jörn Rösen odlišuje objektivismus a subjektivismus při tvoření historických pojmů. Objektivismus se chce držet tou měrou, jakou to jen jde, jazyka pramenů, tzn. naplňuje direktivu zachovat se vůči jazyku pramenů pokud možno *mimeticky*. Subjektivismus se při tvorbě historických pojmů vyznačuje snahou konstruktivisticky si uchovat odstup od pramenů. Jsou tak konstruovány – podle Rösena – Weberovou terminologií řečeno genetické pojmy (ideální typy), jež by se však měly dnes spíše ozančovat jako „narativní pojmy“. Rösen se snaží oba tyto způsoby tvoření pojmů propojit – JÖRN RÖSEN, *Rekonstruktion der Vergangenheit. Grundzüge einer Historik II: Die Prinzipien der historischen Forschung*, Göttingen 1986, s. 83–86. Reinhart Koselleck, jeden z významných účastníků diskuse o *Bildungsbürgertum*, v tomto duchu do určité míry obdobně soudí, že historik se pohybuje stále ve dvou rovinách: buď zkoumá obsahy, které byly již dříve artikulovány v pramenném jazyce, nebo rekonstruuje obsahy, které dříve ještě nebyly jazykově artikulovány, které však pomocí svých hypotéz a metod vylupuje z pozůstatků. V prvním případě mu slouží pojmy přejaté z jazyka pramenů jako heuristický vstup do pojednání minulé skutečnosti, ve druhém užije historik pojmů či vědeckých kategorií vytvořených a definovaných až ex post, jež jsou užity, aniž by byly vykazatelné v pramenném obsahu – REINHART KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 2000, s. 349–350.

kuse se týká zejména toho, do kdy lze o této specifické sociální skupině mluvit), otázka konfesijní (prvotní vazba na severoněmecké, resp. pruské protestantské prostředí) a otázka, zda lze nalézt obdoby této sociální skupiny i mimo německé prostředí. Diskutuje-li se v recenzované práci pojem *Bildungsbürgertum* jako historiografická kategorie, tzn. jako „historický pojem“, a je-li ústup či až zánik specifické, jím popisované socio-kulturní kvality a určité sociální skupiny chronologicky situován do poslední čtvrtiny 19. století (ve vazbě s proměnou vzdělávacího systému), pak by nebylo nezajímavé analyzovat diskusi o „vzdělaném měšťanstvu“ souběžně například s pojmem „kulturní protestantismus“, resp. s pojmem „druhá konfesionalizace“ (nastupuje v některých protestantských církvích od 70. let 19. století jako reakce na osvěcenskou a poosvěcenskou racionalizaci teologie a etizaci náboženství). Pro Jiřím Peškem sledované vztahy mezi německým a českým dějepisectvím je zajímavou otázkou, v této kapitole zmiňovaná jen okrajově (s. 210, 220, 224, 233–237), zda mělo *Bildungsbürgertum* svoji paralelu v měšťanských vrstvách v Rakousku, resp. Rakousku-Uhersku vůbec a v českých zemích zvlášť. Němečtí badatelé (Kocka, Wehler) neshledávají v českém či polském prostředí obdoby německého vzdělaného měšťanstva. Jiří Pešek při posuzování možných analogií radí vnímat *Bildungsbürgertum* více rozvrstveně a srovnání podstupovat pro jednotlivé skupiny (například státní byrokracie, nebyrokratičtí experti apod., s. 233–235). V osvěcenství vzniklý (původně pruský) „vzdělaný měšťan“ měl „být politicky a společensky angažovaný liberál, věrný služebník státu, jenž tvořil rámec jeho kariéry a zároveň si vážil jeho expertního vědění, jeho rad a skutečnosti, že právě *Bildungsbürgertum* byl jeho nejvlastnější oporou“ (s. 208). Pro řešení otázky, zda mělo *Bildungsbürgertum* v českém prostředí svoji obdobu či nikoli a proč, by tak bylo zajímavé vyjít z porovnání role pruského a českého měšťanstva při šíření osvěcenství a z úvahy, zda (pokud bychom mohli mluvit o českém „vzdělaném měšťanovi“) se nelišil od toho německého právě povahou svého vztahu ke státu? V tomto směru mohla snad nastat změna po roce 1918 (vznik určité, nejednou expertní, na masarykovský – řekněme – kulturně-politický protestantismus napojené vrstvy), což je ale – oproti německé situaci – již o dost později, v podstatně již proměněných socio-kulturních a civilizačních poměrech. Uvážíme-li totiž – kupříkladu na známé Hrochovy chronologicko-typologické analýzy – rozdíl v období, kdy se formovalo německé a kdy české moderní „vzdělané měšťanstvo“, a odlišnost sociálně-politického kontextu, v němž se tak v obou případech dělo, mohli bychom říci, že místo ke státu se české vzdělané měšťanstvo vázalo k (po delší dobu zatím ještě nestátnímu) „národu“. To ale není rozdíl bezvýznamný. Vazba k osvěcenskému státu – lze říci zde jen letmo a ryze pracovní s odkazem na některé ve Weberově sociologii užívané kategorie – je *racionální* vazbou v rámci jednání, jež

lze nazvat německým termínem *Vergesellschaftung*. Oproti tomu vazba k národu je afektuálním jednáním, jež lze označit jako *Vergemeinschaftung*. V rámci *Gesellschaft* lze klást expertní, věcná stanoviska nad pocity a intuitivně zaujímané postoje. V rámci *Gemeinschaft* je tomu namnoze naopak. Kolektivně pocíťované je skupinou více než individuálně racionálně argumentované vzdělanými jedinci. Neplatí to sice absolutně,⁴ avšak přece jako určitá tendence: *Gesellschaft* má schopnost vnímat racionální, myšlenkově konzistentní stanoviska jedinců či expertních skupin; *Gemeinschaft* má sklon tyto skupiny s výsměchem marginalizovat (povšimněme si jen, nakolik se nejjeden dnešní český politik může spolehnout na to, že co do volebních výsledků relevantní skupina obyvatel slyší na zlovolně škarohlídké, temně nacionalistické antievropské poštvávání). Nemohli bychom mimo jiné v tomto rozlišení (doby vzniku a tím i povahy a socio-kulturní role českého a německé vzdělaného měšťanstva novověku) hledat odpověď na to, proč, jak recenzovaná kniha explicitně i implicitně ukazuje, je stále ještě rozdíl mezi diskusemi o palčivých otázkách minulosti v německém (kromě anglosaské okupační správy je jistě podstatným faktorem až zázračného úspěchu denacifikace Německa možnost německé společnosti opřít se o svoji osvěcensko-humanistickou a liberalistickou tradici) a českém prostředí?

Jiří Pešek shrnuje (s. 232): „*Bildungsbürgertum* jako pojem retrospektivní kategorizace a interpretace je adekvátní pro popsání vývoje v pozdním 18. a částečně 19. století, v mnoha ohledech až do roku 1848. Byla to doba, kdy společenská modernizace a civilizační vzestup byl, zejména – ale nejen – v Prusku a později v jeho dolnorýnských provinciích, spojen s byrokratizací státu a společnosti.“ Po tomto tvrzení představuje další svá shrnutí diskusí o (vzdělaném) měšťanstvu, která ústí například v upozornění na to, že není nutné hledat jen neněmecké analogie svým výskytem synchronní s *Bildungsbürgertum* v Německu. „Celá řada procesů a jevů, které se v bielefeldských diskusích objevily, se ovšem v dějinách novodobé Evropy neodehrála poprvé v 19. a 20. století. Výzkum raně novověkého měšťanstva a postavení i role vzdělanců v měšťanské společnosti 16.–17. století ukazuje pro střední i západní Evropu mnohé strukturální a procesuální paralely s vývojem v námi sledované době.“ (s. 237) Tuto Peškovu tezi lze podpořit kupříkladu odkazem na studii věnovanou württemberskému pietistickému měšťanství 17.–19. století. Ulrika Gleixner v ní ukázala kromě jiného nejen roli, kterou

4 V každém socio-kulturním poli jsou uskupení, která mají jak povahu *Gesellschaft*, tak ta, která mají povahu *Gemeinschaft*, právě tak jako v něm jsou funkční jak „politické“, tak „hierokratické svazky“. Jednotlivá socio-kulturní pole (jednotlivých, řekněme, společností) se navzájem odlišují jejich četností, vzájemnou konfigurací a hierarchií.

v „náboženské kultuře“ württemberských luterských pietistů hrála přírodovědná vzdělanost, ale i kořeny této jejich kultury, sahající přinejmenším až k přelomu 16.–17. století (např. návaznost na spisy Johanna Arndta). Tento příklad budíž jak argumentem ve prospěch hledání výše zmíněných raně novověkých analogií, tak i podnětem pro hledání možných cest, jimiž vyrůstalo *Bildungsbürgertum* z některých prvků protestantské konfesijní kultury a jejího prorůstání s raně osvícenskou a osvícenskou kulturou.⁵

Další, Pešekem rozvíjenou otázkou, která má svůj širší sociálně-historický či kulturně-dějinný analytický význam, je role vzdělání, nejen jako takového vůbec, ale i co do jeho obsahu a povahy zvlášť, při konstituování určité sociální vrstvy či skupiny, a otázka korelace mezi proměnou povahy vzdělání a restrukturací dané, jistým typem vzdělání konstituované sociální skupiny. Při pozvolném utváření měšťanské vrstvy, jež byla později označena jako *Bildungsbürgertum*, mělo od osvícenských dob roli vzdělání poskytované a nabyvané „s ohledem na klíčový význam studia řecké a latinské filologie a literatury jako sjednocujícího mentalitotvorného prvku“ (s. 208). Ve Wehlerově pojetí „byl *Bildungsbürgertum* produktem pruské (!) protestantské společnosti, kde náboženství bylo od osvícenství za pomoci neohumanismu v jistém smyslu suplováno zbožštěným ‚vzděláním‘ v onom jedinečném (řekněme mytizujícím) slova smyslu“ (s. 224; obdobně Pešek také na s. 233). Vzdělání „je přitom chápáno především jako – stavovská – kultivace člověka, nikoli jako kvalifikace ve smyslu profesní přípravy“ (s. 220). V průběhu druhé poloviny 19. století však přišly změny ve vzdělávacích systémech. Koselleck, jak upozorňuje Pešek, „ukazuje, jak se proměnilo společenské chápání vzdělání“ a „jak významné místo v rozvrhu duševní činnosti a veřejné aktivity vzdělců zaujal v poslední třetině 19. století vědecký způsob vnímání reality“ (s. 213). Nejen to: vzdělání vedené v duchu neohumanismu bylo v posledních desetiletích 19. století nahrazováno profesní přípravou. Zároveň se měnila i skladba studentstva co do jeho sociální původu (klesal podíl studentů z rodin vlastního *Bildungsbürgertum* a rostl podíl studentů maloměstského, maloburžoazního původu). Konrad H. Jarausch, jehož studii této otázky Jiří Pešek zvlášť oceňuje, analyzuje tyto proměny a mimo jiné směřuje k následujícímu konstatování (s. 223): „Mentalitotvornou roli plně přejímaly studentské – hlavně buršácké – spolky, ovšem s adekvátním výsledkem. Jarausch hovoří o přechodu od liberalismu k rabiátskému, svou rétorikou až k třetí říši odkazujícímu antiliberalismu.“

5 ULRIKE GLEIXNER, *Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit*, Göttingen 2005.

Původní *Bildungsbürgertum* se tak pozvolna proměňuje, ne-li až vytrácí, sociální skupina se restrukturalizuje a mění se patrně i její působení v socio-kulturním poli vůbec. V případě německého vzdělaného měšťanstva „jde o to posoudit, zda proměna charakteru vzdělání, zřetelná ve svých společenských důsledcích zhruba od 70. let 19. století, byla opravdu projevem barbarizace moderní společnosti“ (s. 209). Navázat by zde ostatně šlo i debatami o chodu vysokých škol v nacistickém období, o nichž pojednává i recenzovaná kniha (s. 239–284).

Právě pojednané otázky se týkají i vztahu mezi německou *Sonderweg* (vývojem německé společnosti zcela ojedinělou cestou, ústící až v nacismus; srov. s. 123–126) a v německé společnosti působícím *Bildungsbürgertum*. „Vzdělané měšťanstvo“ mohlo v tomto ohledu být ambivalentně působícím faktorem. Na jedné straně bylo (jako celá sociální skupina patrně jen do 70.–90. let 19. století) nositelem humanistických a liberálních idejí, na straně druhé se vedle výše zmíněného zbožštění vzdělání vyznačovalo také „metafyzickým zbožštěním státu“ (s. 233), což mohlo posilovat šance totalitárního režimu v budoucnosti. V tomto duchu Pešek zmiňuje kupříkladu to, jak Koselleck uvažuje o roli vzdělanců „po rozpadu vilémovského Německa a při nástupu nacismu. Soudí, že není možno přímo kauzálně vázat ztroskotání liberalismu 19. století, rozkvět nacionalismu a přechod k totalitárnímu systému právě s mimořádnou rolí vzdělání a vzdělaných vrstev v německé společnosti.“ Vzdělané vrstvy však nedokázaly vytvořit takovou „politickou kulturu“, která by byla vůči nacifikaci dostatečně rezistentní (s. 213–214). S tím lez propojit Peškem zmiňovaný názor, který vyslovili David Blackburn a Geoff Eley, totiž že ve vývoji politického a sociálního myšlení v Německu od přelomu 19. a 20. století „hrála podstatnou roli představa společensky zničujícího působení moderního kapitalismu“ (s. 126), která mohla, dodejme, potencovat nástup nacionalistické a nacionálně-socialistické ideologie.

Tyto analyticko-interpretativní teze – viděno z perspektivy vývoje historické vědy, popřípadě také historické sociologie – by nebylo bez zajímavosti doplnit poznámkou, že právě na přelomu 19. a 20. století vystupuje v německém prostředí generace zakladatelů historické sociologie, kteří alespoň z části patrně vyšli z řad *Bildungsbürgertum* a kteří své sociálně-vědní bádání částečně soustředili právě na ty problémy, které jsou dnes pojednávány v souvislosti s tezemi o *Sonderweg*. Max a Alfred Weberové či Ernst Troeltsch nadto zůstávali zastánci liberalistického a humanistického pohledu na svět. Přitom pro Maxe Webera, Troeltsche či Wernera Sombarta se právě po roce 1900 stává jedním z ústředních témat „moderní kapitalismus“, jeho sociálně-psychologické a náboženské kořeny, s ním související kulturní svéráz Západu, popřípadě také širší socio-kulturní dopad. Alfred Weber přichází s tezí, jež přímo koresponduje s nynějšími úvahami o zániku či restrukturalizaci *Bildungsbürgertum*, o dějinném zániku „třetího člověka“

(coby kulturně-dějinnou sedimentací vzniklého typu člověka), pro něž konstitutivní byly osvícenské ideje svobody a humanity, a o nebezpečí historického prosazení se „člověka čtvrtého“, rozštěpeného, eticky dezintegrováného.⁶ To, že smýšlení Weberů či Troeltsche představovalo v německé společnosti své doby spíše menšinový názor, nás vrací k svrchu položené otázce, nakolik lze historiografii či sociologii považovat bez dalšího za projev sebereflexe společnosti jako celku.

Podrobnější zmínku zasluhuje také kapitola *Kulturní dějiny raného novověku* (s. 710–726). Jako její motto autor cituje výrok Josefa Petráně (s. 710): „Kontinuita kulturního dědictví tvoří základní náplň dějin kultury.“ I v následném výkladu vychází z Petráňova rozlišení tří koncepcí dějin kultury (s. 712–713). Pešek zde zároveň mluví o nynější situaci dějepisceví kultury jako o situaci „tvrdě postižené postmodernou a nejnověji snahami o její překonání“ (s. 713). Snahy orientovat se v takové situaci při tom Pešek řeší „odkazem na (...) masivní kompendium kulturních dějin z pera brunšvické historičky Ute Danielové, knihu, která v kompromisu mezi postmoderním nezávazným, nehierarchizovaným chaosem informací či postřehů a mezi tradicí německé výčtové systematiky v každém případě obsahuje ohromný fundus informací a odkazů na příslušnou literaturu“ (s. 713).⁷

Jiří Pešek je v tomto duchu do určité míry skeptický vůči inovativním směrům kulturních dějin typu historické antropologie či *New Cultural History* (s. 715): „Svým ohlasem fascinující knihy Natalie Zemon Davisové, Emmanuela Le Roy Ladurieho nebo Carla Ginzburga se však – právě pro jejich podmíněnost existencí unikátních pramenů – nemohou stát obecněji aplikovatelným modelem pro kulturněhistorickou tvorbu. (A to ponechme stranou závažnou otázku, zda

6 ALFRED WEBER, *Der dritte oder der vierte Mensch. Vom Sinn des geschichtlichen Daseins*, München 1953, s. 111–119, 134–198. Pro dějinnou přítomnost jim zvažovaných „typů člověka“, zejména „třetího“ člověka, jenž je typem ještě integrovaným a to okolo ideje svobody a lidskosti, a člověka „čtvrtého“, jenž je typem „rozštěpeným“ a jehož výskyt podle Webera aktuálně (psáno v polovině 20. století po zkušenosti nacismu a se zkušeností bolševismu) hrozí, je významný (ak-térsky žitý) způsob osmyslňování lidské existence (to, co Alfred Weber označuje jako *Sinndeutung des Daseins*). Ten podle Webera úzce souvisí s formami a podobami (prožívané) transcendentní ukotvenosti člověka.

7 Ute Daniel je však zároveň i referenčním bodem a autoritou pro ty, kteří se přiklání k historické antropologii či *New Cultural History*. Srov. GERT DRESSEL, *Historische Anthropologie. Eine Einführung*, Wien-Köln-Weimar 1996, s. 167–168. I to může být dokladem skutečnosti, že se Peškovo pojetí kulturních dějin nemusí dramaticky odlišovat od těch jejich koncepcí, které vycházejí z postmoderních kritik.

byla v těchto dějepisných bestsellerech historická kritika a zejména interpretace pramenného materiálu provedena korektně, nebo zda šlo o účelové ‚znásilnění‘ pramenů.) To, co v tomto směru s velkým úspěchem dělají protagonisté moderních kulturních dějin, je v mnoha ohledech vlastně inovovaná a sofistikovanejší verze starých metod Zikmunda Wintra a v některých ohledech později Josefa Janáčka.“ Vůči tomuto tvrzení lze namítnout, že kupříkladu ke Ginzburgově *Sýru a červům* bychom nemuseli být tak skeptičtí. Ginzburg si zajisté všimá podobných kulturních jevů jako Winter, přece však svůj mikroanalytický zájem o Menocchiovo smýšlení rozvíjí na jiném, pravda namnoze jen implicitním, teoretickém základě a, což je ve zde pojednáváných souvislostech podstatné – přistupuje i k formulaci hypotéz, které se týkají povahy a vývoje kultury obecně. „Ve skutečnosti Menocchio,“ říká Ginzburg stran jednoho z ústředních motivů jeho úvah, „nenačernal svou kosmogonii z knih. ‚Příroda je [anděly] vytvořila z nejdokonalejších substancí světa, podobně jako v sýru se rodí červi; když ale z ní vystoupili; Bůh jim požehnal a dal jim vůli, rozum a paměť.‘ Z této Menocchievy odpovědi se zdá být jasné, že ustavičné odvolávání se na sýr a červi mělo výhradně analogicko-explikativní funkci.“ Sloužila mu k tomu, „aby vysvětlil zrození živých bytostí – těch prvních, nejdokonalejších, to je andělů – z chaosu, z ‚hrubé a neupravené‘ látky bez potřeby Božího zásahu. Chaos předcházal blíže nedefinované ‚největější výsosti‘; z chaosu se zrodily první živé bytosti – andělé, a bůh sám, jenž z nich byl největší – samovolným plozením, ‚vytvořila je příroda.‘“ Ginzburg dodává s odkazem na obdobu těchto Menocchievých úvah se staroindickými *Védami*, „aniž to tušil, nastolením této analogie Menocchio rozeznával starodávné a vzdálené mýty“. Při snaze vysvětlit tuto analogii Ginzburg mimo jiné přichází s hypotetickým předpokladem určité hlubší, možná obecně indoevropské kulturní hladiny. „V Menocchievých promluvách tedy jako z pukliny v zemi vidíme vyvěrat hlubokou kulturní vrstvu, natolik neobvyklou, že je pro nás téměř nesrozumitelná. Na rozdíl od dosud zkoumaných případů tentokrát nejde pouze o reakci přenesenou skrze písemné prameny, nýbrž o nepopíratelné reziduum kultury šířené ústně. K tomu, aby tato *odlišná* kultura mohla proniknout na světlo, bylo zapotřebí reformace a rozšíření knižtisku.“⁴⁸ To jsou přece závěry, které dalece překračují horiznot Winterova kulturního dějepisu.

Jiří Pešek následně hledá vhodnou definici kultury, resp. kulturních dějin. Odkazuje jednak na Thomase Nipperdeye a jeho definici kultury „jako ‚celostnost objektivací ducha v dílech, systému děl a vysoce stylizovaných institucích“

(s. 714), jednak na vymezení, které v souvislosti se specifickou tematikou nabízí Bernd Roeck, „který definoval předmět kulturních dějin jako ‚vztah měšťanstva k umění, městský humanismus, každodennost a volný čas, vzezření města a domu jako jevové formy měšťanské existence“ (s. 714). S opakovaným odkazem na Josefa Petráně pak Jiří Pešek říká, že „kulturní dějiny“ jsou „oborem svého druhu zastřešujícím“. Návazně dodává (s. 719): „Jeho hlavní úkol lze pak podle mého názoru shrnout do tří oblastí.“ A následně tvrdí, že „nejpodstatnějším úkolem kulturních dějin je udržování *celistvého* pohledu na lidské aktivity v oblasti kultury a to v kontextu celistvých dějin lidské společnosti“ (s. 719). K tomu rovněž patří zájem o „rozsáhlou oblast *recepce* historicky starších nebo zemskému prostředí dosud cizích podnětů, vzorů, předloh i kompletních děl“ (s. 720). Právě tak je tématem i „přežívání starého“ (s. 720). Dále je zapotřebí „do dějin kultury zařadit též ustavování, vývoj, trvání, přežívání i vyžívání se hodnot, provozu hodnotových soudů, jejich sociální (socioprofesionální či vzdělanostní) vázanost a utváření hodnotových hierarchií“ (s. 720–721). Posledním úkolem kulturních dějin je v Peškově pojetí „studium komunikace ve společnosti“ (s. 721). Návazně autor recenzované práce říká, že jeho přáním „je, aby historikové zabývající se primárně politickými nebo sociálními dějinami stejně jako například dějepisci umění, literatury, konfesionalizace, techniky nebo třeba školství dokázali (...) překročit svoji speciální rovinu historického tázání (tak jak se postupně etabluje sociální komponenta všech dějepisných oborů), pokusili se zeptat na výše nabídnuté problémové okruhy, začleňovat dílčí a tématem a metodou speciální tematiku do celkových kontextů kulturního života raně novověké společnosti“ (s. 721–722).

Tento požadavek byl ostatně naplněn v již svrchu zmíněné debatě o povaze a roli *Bildungsbürgertum*. Jako jeho konstitutivní prvek byla zvažována právě „specifická kultura, mentalita a systém hodnot“ (s. 208), resp. způsob vztahování se k „vyšší kultuře“, k umělecké tvorbě (s. 213). V návaznosti na Jürgena Kocku Jiří Pešek v tomto duchu v souvislosti s vymezením „měšťanstva jako sociální skupiny“ říká, že se při tom „jistým východiskem může stát definice moderního měšťanstva jako společenství sdílejícího společné a při tom specifické hodnotové škály a významové struktury, společnou mentalitu a kulturu“ (s. 229). Do této definice patří i to, „že podnikatelské měšťanstvo (...) i *Bildungsbürgertum* mělo v úctě individuální výkony“ a mělo „pozitivní vztah (...) k pracovitosti, racionalitě a metodickému životnímu způsobu“ (s. 229), což by spadalo pod široké pojetí „kultury“. Hermann Bausinger, jak dále Pešek upozorňuje, rozlišuje „tři různé aspekty v chápání kultury: jednak je kultura sumou uměleckých akcí a nabídek, za druhé je souborem hodnot a s nimi souvisejících norem jednání, a za třetí je to forma komunikace či způsobů jednání, který se odráží i v modelaci každodenního života“ (s. 230).

Snaha vnést do přemíry rozrůzněnosti a různoběžnosti současných kulturně-dějinných studií prvky („německé“) systematiky je nesporně sympatická a pro další rozvoj oboru potřebná. Přesto však lze z perspektivy recenzenta vůči tomuto pojednání vyslovit dvě poznámky. Předně, Jiří Pešek se svým důrazem na celostnost kultury, resp. kulturně-dějinné interpretace jevů, blíží k pojetí kultury, které Ute Daniel označuje jako „hodnotově-racionální“.⁹ Musíme se však ptát, zda je tato celostnost chápána v ontologickém smyslu (ontická, skutečná vlastnost systému kultury), nebo (jen) ve smyslu metodologickém jako interpretační princip (jevy jsou „kulturně-dějinné“ interpretovány tak, abychom dosáhly „celistvého“ obrazu. Pešek by se k této variantě patrně klonil více, jak to ukazuje výklad na s. 719–721).¹⁰ Dále je otázkou, nakolik je tato celostnost uvažovaná (předně, pouze) v synchronním smyslu a do jaké míry také ve smyslu diachronním (s Janem Assmannem řečeno jak ve smyslu normativní, tak ve smyslu narativní dimenze „konektivní struktury“ kultury)? Lze se totiž ptát, vrátíme-li se k uvozujícímu mottu, v jakém smyslu tvoří „kontinuita kulturního dědictví“ „základní náplň dějin kultury“. V tom smyslu, že – abych mohl kulturně-historicky bádát, abych mohl – assmannovsky řečeno, badatelsky aktualizovat „kulturní smysl“, který byl připsán v minulosti určité entitě) – musí zde být (ontická) diachronní kulturní kontinuita (nenarušenost diachronní dimenze „konektivní struktury“), nebo v tom smyslu, že kulturně-dějinné bádání tuto kontinuitu vždy nově konstituuje, že „objevuje“ již zaniklé „dědictví“. V této souvislosti je dobré upozornit, že jedním ze zajímavých výsledků postmoderních kritik bylo, že se do kulturních dějin a historické antropologie vnesl jako badatelské východisko princip nahlížet

9 Ute Daniel rozlišila dva základní způsoby, jimiž se v dějepisectví s pojmem kultury zachází: „účelově racionální a funkcionální“ způsob a „hodnotově racionální“ způsob. Prvý chápe kulturu především jako kulturu vysokou (elitní). Nahlíží ji jako oblast tvorby (výtvarného umění, hudby, literatury, popřípadě i vědy). Kultura je svébytným předmětem bádání, odlišným od jiných jeho předmětů (politiky, práva, ekonomiky, společnosti apod.). Druhý přístup chápe kulturu jako něco (vše)obsažného, co ovlivňuje individua i sociální skupiny a co je zároveň jejich praxí znovuvytvářeno – srov. UTE DANIEL, „Kultur“ und „Gesellschaft“. *Überlegungen zum Gegenstandsbereich der Sozialgeschichte*, *Geschichte und Gesellschaft* 19/1993, s. 69–99, zejména s. 77; G. DRESSEL, *Historische Anthropologie*, s. 160–195, zejména s. 167–168. Diskuse o kulturní rovině dějinného utváření sociálního útvaru, jakým bylo *Bildungsbürgertum*, vykazuje pohyb v ní zúčastněných autorů mezi účelově-racionálním a funkcionálním na jedné a hodnotově-racionálním způsobem zacházení s pojmem „kultury“ na straně druhé (v Peškově práci srov. s. 208, 213, 229–230).

10 Srov. podrobněji MILAN ŘEPA, *Umění, kultura, civilizace: několik zastavení namísto úvodu*, in: *Kultura jako téma a problém dějepisectví*, (edd.) Tomáš Borovský, Jiří Hanuš, Milan Řepa, Brno 2006, s. 11–23; JAN HORSKÝ, *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním. Úvahy o povaze, postupu a mezích historické vědy*, Praha 2009, s. 98–135.

na minulé podoby „naší“ kultury jako na kulturu „cizí“ (analogie s příchodem kulturního antropologa do zkoumaného „cizího“ terénu). Takto rozpoznané „cizí“ (kupříkladu výše zmíněná Ginzburgova hypotéza hlubinych vrstev lidové kultury) může být dějepisectvím začleněno do kulturního dědictví.¹¹ Bylo by nadnesené tvrdit, že bez rozhodnutí právě uvedených otázek nelze bádát v oblasti dějin kultury. Velká část, ne-li naprostá většina historiografických prací z oblasti kulturních dějin si tyto otázky neklade, resp. je řeší jen intuitivně či nereflektovaně, aniž by tím takové studie nutně ztrácely na badatelském významu. Přece se jim ale nemůže kulturní dějepis vyhnout ve chvíli, kdy bude chtít vstoupit do mezioborové spolupráce (v recenzované publikaci srov. kapitolu: *Interdisciplinarita v historiografii*, s. 727–743) kupříkladu se sociologií, antropologií či biologií a vést s těmito disciplínami debaty o samotné povaze kultury. Jinak by hrozilo, že by takováto interdisciplinarita měla povahu jen Peškem oprávněně kritizovaného, „aditivního postupu“ (s. 737).

Od problematiky interdisciplinárního bádání, spojeného s potřebou přijímat a promýšlet pojmy, kategorie, teorie či metody jiných oborů (s. 730–731), se v recenzované publikaci přechází k otázce, jež stojí v nadpisu další kapitoly: *Jak bádáme a proč píšeme dějiny moderní vědy* (s. 744–763). Jiří Pešek v ní, v souvislosti se svým dlouholetým zájmem jak o dějiny dějepisectví, tak o dějiny vzdělanosti obecně (například o dějiny chemie), věnuje pozornost jak *humanitis*, tak *sciences* (s. 745). V obou případech prostupuje textem kromě jiného jako jedna z ústředních otázek problematika socio-kulturního kontextu vývoje vědy a jeho vlivu na ni. V tomto duchu se kupříkladu Pešek ptá (s. 748): „Jsme však připraveni tuto [rozumí se kupříkladu klasických dějin dějepisectví či jiných společenských věd] analyticko-deskriptivní rutinu překročit? Pokusit se pojmut dějiny humanitních věd jako dějiny vývoje a proměny jednoho z podstatných způsobů, jak společnost rozumí sama sobě, jak ve své historické dimenzi deklaruje přítomnost? A jsme připraveni pojmut vědu jako formu *politického* nároku participovat na moci? (Připomeňme například klíčový podíl ‚exaktních‘ vědců na iniciaci a přípravě slavného a působivého Vaculíkova politického pamfletu ‚2000 slov‘ v létě roku 1968).“ Překročí-li historik hranice *humanitis* a začne-li studovat dějiny *sciences*, je podle Peška v situaci, kdy je možná ještě obtížnější rozhodnout, „kde (...) leží hranice mezi vědou a politikou, mezi sociálním kontextem vědy a jejím ‚tvrdým jádrem““ (s. 751). Hledání odpovědi na tuto otázku opírá Jiří Pešek o to, co

11 Srov. JAN ASSMANN, *Kulturní paměť. Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*, Praha 2001, s. 19–21; G. DRESSEL, *Historische Anthropologie* s. 160–180, zejména 175n.

řikají Colin Russel a Gerrylynn Robets ve spojitosti s dějinami chemie (s. 752): „Silná tendence k výlučně sociálnímu výkladu vědeckých událostí, kritizovaná již v osmdesátých letech, a zejména extrémní forma sociologického redukcionismu, pozorovatelná v šedesátých letech, se dnes již vyskytuje jen zřídka. Máme daleko širší záběr s daleko širší optikou poznání, že věda, i když nepochybně je sociální fenomén, je zcela jistě i něčím více než jen sociálním jevem.“ No dobrá, nepochybně: ale čím tedy je ta ‚věda‘ jako objekt našeho zkoumání? Pešek na to navazuje tím, že (s. 752) „dějiny vědy se (...) musí soustřeďovat na vědecký výzkum jako takový, ne jen na jeho politické, sociální, ekonomické, finanční a organizačně-správní předpoklady, kontexty a důsledky. Ty jsou nepochybně nadále velmi důležité (a pro historiky zvládnutelnější než ono ‚tvrdé jádro‘), nesmí však převrstvit otázku ‚vědy‘ jako takové.“

Požadavek věnovat v dějepisectví vědy pozornost take jejímu vlastnímu „tvrdému jádru“, tj. vlastnímu vědnímu poznávacímu procesu, zasluhuje, domnívám se, rozhodně podporu. V tomto směru lze s Jiřím Peškem sdílet jeho skepsi vůči postmoderním kritikám, které se nejednou snaží vědu (vědní poznání) redukovat na pouhou funkci diskurzu či na efekt textu a převádět ji na (pouhé) mocenské diskurzivní (nadto často genderově konotované) praktiky.¹² Zároveň je zapotřebí upřesnit, co se míní onou sociální podmíněností (či sociální, resp. socio-kulturní determinovaností, popřípadě sociologickým redukcionismem) vědy. Na jedné straně je zřejmé, že ve vývoji vědeckého poznání jde ještě o něco více než jen o uplatňování ideologických východisek, o projev ekonomických zájmů, o diskurzivní konstrukci genderů atd. (jak by se snažili doložit stoupenci toho či onoho redukcionalistického směru), avšak na straně druhé je také zřejmé, že ono Jiřím Peškem pojmenované „tvrdé jádro“ vědy není dějinně stále, zcela nepodmíněné povahou duchovního či kulturního vývoje. Bylo to mimo jiné právě postupně se konstituující dějepisectví vědy, které především od sklonku 19. století napomohlo historizovat, tj. zároveň i kulturně relativizovat poznávací *a priori* pojednané Kantem v osvícenském ahistorickém duchu jako nadčasové a obecně lidské. To, že je toto poznávací *a priori* převedeno například na symbolické formy, kterým je imanentní vývoj (Ernst Cassirer), na paradigma (Thomas S. Kuhn) či na pozitivitu diskursu (Michel Foucault), je úzce spojeno s metodami některých škol dějin vědy.¹³ Samotné „tvrdé jádro“ vědy tak vykazuje

12 V tomto směru srov. LUCIE STORCHOVÁ, JIŘÍ RŮŽIČKA, Věda/vědění, in: Koncepty a dějiny. Proměny pojmů v současné historické vědě, (ed.) Lucie Storchová, Praha 2014, s. 269–280.

13 Srov. ERNST CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlin 1922, s. 1–18; THOMAS S. KUHN, *Struktura vědeckých revolucí*, Praha 1997;

značnou míru historické relativity, jež je dána kulturně-dějinnou podmíněností apriorních poznávacích struktur (tj. předzkušnostních schémat, strukturujících pole poznání vůbec i jednotlivé poznávací pochody). Takováto kulturní podmíněnost kognitivních procesů je dnes se samozřejmostí uznávána kognitivní vědou či kognitivní antropologií.¹⁴

Jde tedy, domnívám se, o to nalézt rovnováhu mezi potřebnou kritičností a zdravou skepsí vůči sociologizujícímu (či diskurzivně-analytickému, lingvistickému atd.) redukcionismu ve výkladu dějin vědy a smyslem pro kulturně modelované poznávací *a priori* ve vývoji samotného poznávacího procesu („tvrdého jádra“ vlastní vědy). Na otázku Jiřího Peška, „Proč potřebujeme dějiny moderní vědy?“ (s. 744), tak budou patrně dávat jinou odpověď historici a jinou ti, které vývoj vědeckého poznání zajímá ve vztahu k noetickým teoriím. Dějiny vědy tak budou mít různé, navzájem rovnocenné mody. Peškem nabízený modus je zajisté jeden z těch produktivních, a navíc cenný tím, že se zaměřuje jak na *sciences*, tak na *humanitis*.

Vzhledem ke svému odbornému zaměření a vzhledem k již nyní neúměrnému rozsahu této recenze se nechci na tomto místě věnovat mnoha dalším podstatným otázkám, například česko-německý dialog stran společných problémů soudobých dějin, které Jiří Pešek nastoluje. Jak v první části knihy (*České dějepisectví současnosti*, s. 13–107), tak v části třetí (*Dějiny dějepisného provozu*, s. 553–675) a čtvrté (*Problémy dějepisné praxe*, s. 677–794) je vzato v potaz neuvěřitelné množství českých autorů a jejich prací, takže *moje* následná připomínka je až nepatřičná. Myslím si totiž, že by větší pozornost zasluhovala i česká exilová (na myslí mám zejména Zdeňka Vašíčka) historiografie a metodologie či „podzemní diskuse“ (jak ji autor nazývá na s. 699). Kupříkladu ve sporu o dokument Charty 77 Právo na dějiny (v němž Jaroslav Mezník dokázal velmi šťastně propojit politicko-etické stanovisko s řemeslnými nároky historika; Pešek Mezníka zmiňuje, nutno dodat, s. 622, 664) či v diskusích o Otáhalově, Pithartově a Příhodově *Podívenovi* lze v českém prostředí nalézat některé paralely s německým *Historikerstreitem*. *Podívenova* je zajisté možné oprávněně kritizovat za „četné věcné chyby a minimální recepci aktuálního historického bádání“ (s. 699–700), je ale otázkou,

MICHEL FOUCAULT, Archeologie vědění, Praha 2002, s. 192–201; ZDENĚK HORSKÝ, Koperník a české země. Soubor studií o renesanční kosmologii a nové vědě, Červený Kostelec 2011, s. 399–406.

14 Srov. VÍT POKORNÝ, Jak jsme širocí? K pojmu kultury v současné kognitivní antropologii, in: Natura et cultura I. Antropologická bádání mezi empirií a interpretací, (edd.) Jan Horský, Linda Hroníková, Marco Stella, Praha 2014, s. 71–85.

zda tím do určité míry z nepřemýšlivé pohodlnosti a alibisticky (jak by kritizoval Jiří Pešek) nutnou debatu (a popřípadě i spory) o výchozích koncepcích dějin, hodnotách a interpretačních principech pouze na rovinu někdy až malicherného pření se o – údajně nesporná a objektivní – „fakta“. Debaty, stylem svého vedení analogické s těmi německými, nelze totiž odvodit z prosté množiny faktů, nýbrž právě z ideově-hodnotových soudů a obecnějších dějinných koncepcí a teorií.¹⁵

Závěrem je patrně třeba poznamenat, že tam, kde se Jiří Pešek zaměřuje na německé dějepisce, věnuje se konceptům, teoriím, tezím a jejich souperení. Naproti tomu tam, kde se zabývá dějepiscem českým, zaměřuje se namnoze na povahu v něm se vyskytující tematizace. Zdá se, že to není dáno záměrně rozdílným postupem při studiu německé a české historické vědy. Vypovídá to patrně spíše o povaze těchto dějepisných prostředí. V českém dějepiscetví jako by se nejednou spoléhalo na to, že výběr tématu již řeší vše (jakoby se implicitně v české dějepiscké obci namnoze sdílelo mínění, že vybral-li jsem si nové téma, mám za úkol jej prostě, bezproblémově co nejobjektivněji popsat). Není patrně chybou autora recenzované práce, že pro české dějepisce soudobých dějin nemohl napsat studii, která by byla paralelní v kupříkladu vůči rozboru německého *Historikertreitu*.

Jan Horský

15 MILOŠ HAVELKA (ed.), *Spor o smysl českých dějin*, díl 2: 1938–1989. *Proměny a akcenty české otázky*, Praha 2006, s. 7–60, 362–481.