

centa, údaje z censů a jména matičních činovníků. Fond Matice v Zemském opavském archivu, z něhož autorka čerpá však nabízí mnohem více. Nebylo by snad pro vykreslení prvorepublikových poměrů na Těšínsku a ovzduší, v němž Matice pracovala, přínosnější uvést jakýsi historický průřez činností jednoho z místních odborů? Dějiny Matice nejsou přeci jenom její stanoviny, ale i soudní spory, které s ní vedli její členové pro nevracení půjček. A ještě jedna, závěrečná poznámka. Bez ohledu na výše uvedené recenzentovy výhrady a snad i určité teoretické míjení se s pozicí autorky, je nutno litovat toho, že se Šrajerová omezila v souladu se zadáním pouze na aktivity Matice v prvorepublikovém Československu. Obraz její činnosti by byl plastičtější, kdyby bylo pár odstavců věnováno jak situaci před rokem 1918, tak i v letech 1945–1948. Právě v těchto posledních letech její činnosti zazněly z úst jejích představitelů požadavky po rozptýlení Poláků do vnitrozemí, popř. o jejich „odsunu“ do Polska. Snad by to pomohlo aktivovat širší veřejnou debatu nejenom o činnosti národních spolků, ale i o tom, jakými významy obtěžkáváme státní hranice a kdy a za jakých podmínek se lidé žijící v pohraničí stávají Hraničáři.

Jakub Grygar

Georg G. Iggers: Dějepisectví ve 20. století. Od vědecké objektivity k postmoderní výzvě, přeložil Pavel Kolář, v rámci Knihovny Dějin a současnosti, č. 16, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2002

Zásluhou českého historika Pavla Koláře se nám poměrně záhy po vyjití originálu (*Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge* z roku 1997) dostává

české verze poměrně zásadního díla. Byla této knize již věnována pozornost jinými recenzenty, považuji na tomto místě za vhodné upozornit na jedno hledisko, z něž lze Iggersovu práci a její české vydání nahlížet.

V posledních dvou letech u nás opět nabyl na intenzitě tzv. „spor o dějiny“ (shrnuto a z velké části zpřístupněno na: <http://www.dejas.cz>). V tomto sporu se bohužel vedle věcných a analyticko-kritických stanovisek objevují i pokusy o náhradu metodického myšlení jízlivou ironií, ba místy až uplatňováním mocenských praktik. České vydání Iggersova textu by snad mohlo přispět k posílení úrovně metodologické reflexe historické vědy a k tomu, že se debaty z roviny nejednou pouhých osobních půtek a poštuchů převedou k věcné diskusi a že se napříště vyjeví trapnost snah zaměňovat metodologii za politickou ideologii. Iggersův výklad může v českém prostředí posloužit jako napomenutí těm, kdo zaměňují své národně-politické stanovisko za objektivně vědecky rozpoznanou pravdu a kdo v jekémkoli – byť epistemologickém či metodologickém zcela zdůvodněném – relativismu spatřují prvořadě spíše politickou schválnost, než projev kritického myšlení. Není mým záměrem na tomto místě přetlumočovat Iggersovy výklady (význam školy Annales, Maxe Webera, nové americké historie a pod.). Chci se věnovat Iggersovu metodologickému stanovisku, jež z jeho výkladů vyplývá. Je to na jedné straně snaha (resp. kritickou analýzou uznaná nutnost) přijmout to, co vyplývá z epistemologických, noetických, metodologických a lingvistických kritik 20. století, na straně druhé ale také úsilí čelit plnému relativismu některých postmodernistů. Závěrem se pokusím načrtnout určitou možnou kritiku Iggersova pohledu, byť mi – doznávám – obecně viděno připadá jako adekvátní.

Georg G. Iggers nahlíží pozici dějepisné vědy v situaci, kdy je již přinejmenším sto let minulostí stanovisko objektivistického historicismu 19. století,¹ kdy exploze nových témat, jak říká, vyústí v nutnost přijmout závěr, že není jedné dějin, ale jen mnoho paralelních dějin (německé heslo: *Geschichten statt Geschichte*), a kdy se ukázalo, že kritika spojená s tzv. „lingvistickým obratem“ není sice pro dějepisectví v plnosti přijatelné pro svůj příkrý relativismus, přece však je pro dějepisectví v nejednom bodě zajímavá, inspirující, inovativní a nově směřující bádání.² Oproti plnému reativismu je Iggers mínění, že *pro dějepisectví je konstitutivní vztah ke skutečnosti*. Tento postoj zaujímá mimo jiné s odkazem na francouzského historika Rogera Chartiera a s doznáním, že v něm je zřetelně zastoupena úcta k tomu, co produktivního přineslo osvícenectví (s. 20–21 a 124). Co má Iggers vztahem ke skutečnosti na mysli, lze vyčíst z jeho hodnocení „lingvistického obratu“ a z postoje k metodice Cliffora Geertze.

Postmodernistická lingvistická kritika vychází z přesvědčení, že jazyk sice vytváří skutečnost, ale nemůže skutečnost vyjadřovat (v této souvislosti mluví o neprůhlednosti jazyka). V dějepisných dílech jsou následně sledovány jen (popř. především) rétorické, narativní struktury. Dějepisectví je tak kladeno na roveň beletrii. Tím je v noetických lingvisticko-kritických teoretických úvahách stírána hranice mezi skutečností a fikcí. Georg G. Iggers patří k těm, kteří jsou ochotni přijmout mnohé, co z této

kritiky vzešlo (zejména, že není imanentní jednoty dějin, nýbrž jsou četné vůči sobě paralelní dějiny – což znamená, že v dějepisné práci jde velkou měrou o pouhé poměřování obrazu obrazem, o interpretaci interpretací; nebo že nijakému textu nenáleží jeho jednoznačný význam), přece však (a) jako konstitutivní – zde je právě zformulováno Iggersovo stanovisko – pro dějepisectví nahlíží vztah ke skutečnosti, jež předcházela vzniku dějepisného textu a existovala mimo něj. Důraz na tento vztah se pak pojí také s požadavkem ověřovat naše rozumivé konstrukce „empiricky“, tj. v dějepisectví poměření s resistencí, kterou mohou klást pramenné stopy. S ohledem na to je kupříkladu Rogerem Chartierem upozorňováno (b), že nalezení strukturální identity mezi fiktivním vypravováním a vypravováním dějepisným ještě nevyklučuje samu možnost dějepisného poznávání.³

Z tzv. „lingvistického obratu“ vyplynulo radikální stanovisko (Roland Barthes, Jacques Derrida), že jazyk je systém znaků, jejichž vzájemné vztahy vytvářejí mnohočetné a nestabilní významy, a že „skutečnost“ neleží jako objektivní vně jazyka, nýbrž je stále v jazyce a jazykem konstruována (s. 113–114).⁴ Při posuzování důsledků, jež může mít lingvistický obrat pro dějepisectví (a kulturní a sociální vědy vůbec) je zapotřebí, jak ukazuje právě Georg G. Iggers,

¹ Georg G. Iggers, *Historisches Denken im 19. Jahrhundert: Überlegungen zu einer Synthese*, in: W. Küttler – J. Rüsen – E. Schulin (Hg.), *Geschichtsdiskurs*, Band 3: Die Epoche der Historisierung, Frankfurt a. M. 1997, s. 459–470.

² Georg G. Iggers, *Zur „Linguistischen Wende“ im Geschichtsdenken und in der Geschichtsschreibung*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 21, 1995, s. 557–579.

³ Roger Chartier, *Die unvollendete Vergangenheit. Beziehungen zwischen Philosophie und Geschichte*, in: R. Chartier, *Die unvollendete Vergangenheit. Geschichte und die Macht der Weltanslegung*, Frankfurt a. M. 1992, s. 24–43. Francouzský originál in: *Philosophie et histoire*, Paris 1987, s. 115–135. Zde citováno podle německého vydání, s. 35.

⁴ Roger Chartier, *New Cultural History*, in: J. Eibach – G. Lottes (Hg.), *Kompass der Geschichtswissenschaft*, Göttingen 2002, s. 193–205, zejména s. 203.

rozdlišovat nejen mezi radikálním přijetím lingvistických teorií s premisami typu Derridova, „není nic než text“, na jedné straně a pouhým užitím lingvistických metod a lingvistických pojmů v dějepiscetví na straně druhé (Iggers zastává tuto druhou variantu). Lze právě tak odlišovat, *pokračuje*, „velice radikální důsledek“, který vyvodili z lingvistické teorie někteří historikové, „když omezili historii na sémantiku, která pohlíží na společnost jako na kulturu a na kulturu jako na >sít významů<, jež se podobá literárnímu textu“, od stanoviska historiků, kteří v jazyce spatřují nástroj k uchopení sociální a kulturní skutečnosti, jež leží mimo texty (soudí Iggers, s. 115).

V dějepiscetví, mohli bychom dále sledovat a zčásti doplňovat Iggersův výklad, zabývající se dějinami sociálněpolitického myšlení pak obdobně nalezneme jak snahu přistupovat k jednotlivým textům (resp. užitím pojmů v nich) přímo jako k *performativním aktům* (John Pocock, Quentin Skinner), tak pohled, jenž spoléhá na dualitu a vzájemné ovlivňování *pojmosloví*, jehož pomocí lidé studované doby pojednávají společnost, v níž žijí, a motivují svá jednání, a *společensko politického systému*. Společnost by tak kupř. sice v Koselleckově pojetí nemohla bez společně užívaných pojmů existovat, nebyla by v ní určitá jednota ve směru sociálního jednání, zároveň však tyto pojmy mají svůj základ v společenském systému.⁵ Pro Iggersovo pojetí vztahu ke skutečnosti je charakteristické, že klasiky dějin pojmů a idejí (John Pocock, Quentin Skinner, Reinhart Koselleck) chválí: „Od postmoderních teorií jazyka a diskursu se odlišují tím, že pojímají text jako nástroj výměny vědomě zastávaných idejí“ (s. 119).

⁵ Reinhardt Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M., 2000, s. 108.

Obdobně se i v rámci „nové kulturní historie“ a historické antropologie objevili jak autoři, kteří se přiklánějí k radikálnějšímu vyústění „lingvistického obratu“ (Robert Darnton), tak autoři, kteří sice, motivováni Cliffordem Geertzem, odmítají „stratigrafické“ pojetí skutečnosti (ekonomická rovina podmiňuje rovinu sociální a ta podmiňuje rovinu kulturní), přece však – mj. s odvoláním na Michela Foucaulta a Pierra Bourdieu, pracují s paralelností světa představ (representací) a světa (relativně sbebytných) praktik (Poger Chartier).⁶ V této věci se Iggers přiklání ke druhé variantě. Ukazuje to mimo jiné i jeho porovnávání Weberova a Geertzova pojetí skutečnosti (s. 114–117).

Iggersovo stanovisko je, jak jsem již svrchu řekl, pomém soudu v zásadě adekvátní. Těžko na základě nějakého rasantně jiného postoje konstituovat dějepisnou vědu. Přece však se nabízejí přinejmenším dvě otázky:

(1.) Co se zde *vlastně míní*, „skutečností“ a co vlastně v tom kterém případě historik klade (konstruuje) jako „předmět“ svého studie? Dějezpyt se dnes přece již zdaleka neptá jen na (a) politické události v jejich „vnitřní“ a v jejich „vnější“ stránce. Ptá se také na (b) nějaké *konfigurace praktik* či *chování* (typu demografických jevů či rodinných struktur), na (c) určitý *styl myšlení*, na (d) *odvíjení se nějaké ideje*, na (e) „*základní životní zkušenosti*“ (*Elementarerfahrungen*) lidí určité doby, (f) klíčové kulturní kategorie doby atd. Zároveň se při tom *táže* – s *Fernandem Braudem* řečeno – na *různé časy* či v rámci *různých časů*: v čase *konvenční události* (zde a), v čase *konjunktury* (zde kupř. b) či v rámci *dlouhého trvání* (kupř. c). Za těmito otázkami stojí poměrně velmi rozmanité koncepce skutečnosti (resp. jejích „částí“ či „vrstev“), jež předpokládají různé badatelské přístupy

⁶ R. Chartier, *New Cultural History...*, c.d., s. 203–205.

a také různou mírou badatelské dostupnosti. Lze kupříkladu poukázat na to, že při veškeré snaze studovat základní životní zkušenosti lidí určitého místa a doby, při snaze teoreticky konstruovat jakési „uzlové body“ těchto zkušeností, možnosti historického bádání povětšinou končí – a těžko tomu může být jinak – u *rozboru kulturních kategorií*, tj. u rozboru *úřadovního prožívání*, nikoli *prožitků samotných*. Rozmanitost toho, co je dotazováno, a tudíž i rozmanitost koncepcí skutečnosti, není – soudím – příliš zohledňována mnohými filosofickými, lingvistickými a postmodernistickými kritiky dějepiscetví, avšak ani dějepisnými metodologickými reflexemi.

Pokud pak např. *Hans Medick* konstatuje, že nemůžeme vskutku uchopit konkrétní prožitky dějinného aktéra, nýbrž že jen (re)konstruujeme síť významů kulturních kategorií, které asi měl aktér k dispozici,⁷ pak by *Iggersova* kritika *Geertzovy* metody interpretace interpretací⁸ byla vlastně příliš příkrá. Vždy jde o to prvotně uvážit, k jaké vrstvě či části skutečnosti se historik vztahuje.

(2.) Otázkou je, zda uvedený koncept historické vědy nebude ohrožen jakmile se začneme tázat, jak vlastně v historikově postupech onen vztah ke skutečnosti probíhá. *Iggers* v tomto bodě není zajisté nějaký objektivista. Jeho postoj by se patrně velmi přibližoval pohledu *Rogera Chartiera*. Při kladení těchto otázek se, jak vyplývá z *Chartierova* výkladu, plně ukazuje (nebo jen předpokládá – dodejme?), že za prameny se skrývá určitá sociální, kulturní či duchovní

skutečnost, jež se v pramenech projevuje jen svými „stopami“. Právě zde se začne jevit zřejmým, že dějepyztec nutně pracuje s určitou, byť mnohdy nevysslovenou, vůči pramennému bádání apriorní představou o povaze skutečnosti. A zároveň právě zde se stává zřejmým, že historiografický fakt (který se již nevysslovuje o tom, co je v pramenech pozitivně konstatováno, nýbrž např. o *sociálním vztahu* či *duchovním obsahu* určité doby) je nutně *konstruktem*, nikoli rekonstrukcí. Problémy, které zde vznikají – pokračuje dále *Chartierův* výklad –, byly řešeny např. v italském dějepiscetví v diskusi o tzv. „indicie-paradigmatu“. V ní se objevila zejména jednak (a) otázka *určení stop* (diskursivní, ikonografické, statistické atd. povahy), které poukazují na praktiky, jež jsou konstitutivní pro každou historickou objektivaci. Jednak (b) otázka *hypotetického vytvoření* vztahu mezi řadou *representací*, o něž vlastně dějepyztci běží, a *praktikami*, jež jsou externími referenty *representací*. *Chartier* upozorňuje, že v okamžiku, kdy historik řeší vztahy pramenná stopa – praktika – *representace*, odkrývá prostor, který nelze překlenout bez určité míry *spekulace* a *hypotetičnosti*. Vystává otázka *kriteria*, podle něhož lze rozhodnout, že určitá stopa odkazuje právě k určité praktice (či určité praktice, určité chování k právě určité *representaci*, určitému obsahu myslí či pocitu, postojí a pod.). *Chartier* odkazuje na *Carlo Ginzburga*, který považuje za dostatečné, když je tento – historikem stanovený – vztah *plausibilní*, *dávající smysl* a *vysvětlitelný*. Odtud pak *Chartier* uzavírá, že „objektivitu“ v této rovině dějepyztné práce nutno chápat jako *vyloučení možnosti*, že *by negace našeho tvrzení byla stejnou měrou možná*, jako je tvrzení samo.⁹

⁷ Hans Medick, „Misionare in Ruderboot?“ Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte, in: Alf Lüdtke (Hg.): *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*, Frankfurt a. M. – New York 1989, s. 48–84, zejména s. 59–61.

⁸ Clifford Geertz, *Interpretace kultur*, Praha 2000, s. 13–42.

⁹ Roger Chartier, *Aut bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Paris 1998, s. 247–251.

Iggersovo stanovisko, blízké Chartierovu, by tak bylo nemalou měrou podobné koncepci *adekvátního rozumění Maxse Webera*. Přes veškerou důslednou kritičnost, kterou Iggers i Chartier při formulaci svých názorů vykazují, je namísto však otázka, zda založení historické vědy definicí jako vědy vztahující se ke skutečnosti není pouhým – pravda nutným – *výchozím axiomem*? Ostatně na takovýchto axiomech je založena takřka každá humanitní věda.

Jan Horský

Helen P. Fryová: Čítanka židovsko-křesťanského dialogu, Kalich-Vyšehrad, Praha 2003

Kniha Helen Fryové se objevuje na našem knižním trhu v české verzi necelých deset let po svém původním vydání ve Velké Británii. Jde o tematický sborník původních či již publikovaných příspěvků řady známých i méně známých osobností křesťanské i židovské náboženské orientace. K jeho tematickému zaměření lze říci, že v rámci teologické literatury tohoto druhu jde o téměř ojedinělý počín.¹ Pohled do historie křesťansko-židovského dialogu nám ostatně ukazuje, že rozhovor o stěžejních otázkách vlastní víry Židů a křesťanů se začal seriozně rozvíjet teprve po druhé světové válce.

Sborník se skládá z několika tematických částí zahrnujících všechny podstatné, ale rovněž problematické otázky, které si navzájem kladou členové obou monoteistických společenství. Povaha vzájemných křesťanských a židovských výpovědí a hod-

nocení je velmi otevřená s kultivovaným přístupem v naslouchání partnerovi v dialogu, jehož obsahem je odlišné židovské a křesťanské pojetí spásy, vykoupení, vzkříšení mrtvých i rozdílnost ve čtení a interpretaci biblických posvátných textů. Bezesporu klíčovým námětem je také společné uvažování o důsledcích antisemitismu a holocaustu. Texty procházejí napříč teologickým spektrem a zahrnují ortodoxní, reformní i liberální stanoviska judaismu a křesťanství. Jednotlivá témata mají pochopitelně také různý důraz na probíranou otázku a nestejně obsáhlý je i rozsah diskutovaného textu. V Čítance jsou rovněž uvedena některá oficiální stanoviska světových církví. Přílohu českého vydání doplňuje pozoruhodný text židovského prohlášení o křesťanství Dabru emet, pocházející od mezidominační skupiny židovských intelektuálů a Prohlášení synodu ČCE. Na konci každého jednotlivého oddílu knihy je uváděna doporučená literatura. Bezesporu nikoliv náhodou je na několika místech textu zmiňován zápas Jáakoba² s „neznámým“, jako symbol hlubokého vnitřního boje provázejícího cestu životem snad každého poctivě uvažujícího věřícího člověka. Společně vedený dialog přináší i jiná důležitá poznání včetně toho základního, že být Stvořitel promlouvá k lidem v různých jazycích, kulturních formách a tradicích, přesto každý jednotlivý člověk má být vnímán jako obraz Boží.

Soubor textů v jedné z prvních kapitol se zabývá možnou souvislostí mezi po staletí uplatňovanými církevními námitkami a výtkami vůči Židům a vývojem světského antisemitismu a zkoumá též vazby mezi těmito postoji a událostmi šoa. Helen Fryová sice upozorňuje na to, že holocaust dialog mezi židy a křesťany nezahájil, protože existoval

¹ roce 1999 vyšla kniha *Dialog křesťanů a Židů*, vydaná v nakladatelství Vyšehrad Společnosti křesťanů a Židů u nás. Zámrové rozmanitý sborník uvádí řadu článků, studií, reflexí a polemik významných představitelů křesťansko-židovského dialogu u nás i v zahraničí.

² Genesis, 32:25-30