JAN HORSKÝ

TEORIE A NARACE



edice historické myšlení
ARGO



Ukázka elektronické knihy

JAN HORSKÝ

TEORIE A NARACE

K NOETICE HISTORICKÉ VĚDY A TEORII KULTURNÍHO VÝVOJE

Argo / 2015

Lektorovali
prof. PhDr. Zdeněk Beneš, CSc.
doc. PhDr. Zdeněk Pinc

Edici řídí Martin Nodl

Argo, 2015
Copyright © Jan Horský, 2015
Na obálce je užito obrazu Daniely Tinkové *Večerní ulice*.

ISBN 978-80-257-1320-4 (váz.)
ISBN 978-80-257-1498-0 (e-kniha)

PODĚKOVÁNÍ NA MÍSTO PŘEDMLUVY

Nemalý podíl na vzniku této knihy má myšlenkově podnětné a lidsky přívětivé prostředí Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy. Bylo mi radostí o nejednom problému, jenž je v této knize pojednáván, diskutovat zejména v rámci jejího historického modulu a doktorského studia Obecné antropologie. Důležité pro mne byly i debaty s okruhem badatelů vázaných k oboru Historické sociologie na této fakultě. Značný význam pro mne zároveň měly podněty, které vzešly z debat s mnohými kolegyněmi a kolegy z Katedry filosofie a dějin věd Přírodovědecké fakulty Univerzity Karlovy a s některými podílníky UNCE „Příroda a kultura, interakce kulturní a biologické evoluce v mezioborové perspektivě“. Je proto mou příjemnou a radostnou povinností na tomto místě srdečně poděkovat všem kolegyním a kolegům z uvedených institucí, kteří pro mne vytvářejí příznivé pracovní podmínky a podnětné intelektuální zázemí.

Zvláště srdečně musím poděkovat Dině Novotné Obeidové, bez jejíž technické pomoci a korektorské práce by tato kniha nevznikla. Můj dík rovněž patří kolegyni Daniele Tinkové, jež mi dovolila oživit přebal této knihy jedním ze svých olejů. Za přívětivou redakční práci náleží můj velký dík Martinu Nodlovi.

V Praze, prosinec 2013

Jan Horský

ÚVOD

Tato kniha navazuje na práci *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním*, která s podtitulem *Úvahy o povaze, postupech a mezích historické vědy* vyšla rovněž v nakladatelství Argo v roce 2009. Lze říci, že je jejím volným pokračováním, doplněním, upřesněním a v některých bodech snad i určitým korigováním. I tato kniha, stejně jako prvá, je sestavena z tentokrát osmi dílčích studií, které zčásti již vyšly tiskem. Zde jsou, některé v rozšířené podobě, přeměněny v kapitoly knihy. Tematicky je propojuje teorie „kultury", se kterou pracuje dějepisectví, resp. historická věda, ale i některé přírodní vědy; dále otázky, zda lze v rámci historických věd formulovat alespoň dílčí teorie vývojové proměny některých „kulturních obsahů" („kulturních variant"), nebo zda se bude jednat spíše o pouhá vyprávění (narace): spojujícím tématem se tak stává vlastní koncept (kulturní i biologické) „evoluce" coby předmět epistemologického a metodologického zájmu, i jako pojem, který sehrál zajímavou roli v sociálně-etickém a nábožensko-etickém myšlení (příklad postojů některých myslitelů z 19. a počátku 20. století).

Prvých pět kapitol této knihy se dá přiřadit k teorii historických věd či k – jak se dnes vžil zejména v anglosaském světě termín – „filozofii historie" (Miloš Havelka by mluvil o „transcendentální filozofii dějin"). Šestá a sedmá kapitola by svým zaměřením spadaly do oblasti dějin myšlení (dějin pojmů a idejí, s tím, že oním „zkoumaným" pojmem je „evoluce", „vývoj" v jeho dopadu na náboženskou etiku). Osmá kapitola je pokusem ukázat, jak by bylo možné „historicko-empiricky" (rozumí se ve smyslu měkkých faktů či jakési textové „kvazi-empiričnosti") „testovat" vývojové teorie (promýšleno na příkladu Eliasovy koncepce „procesu civilizace").

Čtenářům této knihy se musím omluvit, že je v textu nejedné kapitoly do určité míry přivádím, bez přípravného výkladu, přímo doprostřed debat a sporů. Je to dáno tím, že některé studie vznikly jako odpovědi na otázky a námitky vzešlé z diskusí. Jsou tak někdy spíše doplňujícím podrobnějším argumentováním závěrů publikovaných již dříve. Snažím se důsledně odkazovat na původní, takto upřesňovaný text (zejména

na *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním*), zároveň se však i pokouším vyhnout tomu, abych na stránkách této knihy v plném rozsahu opakoval již publikované.

***

V *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním* jsem jako jednu z hlavních otázek kladl, zda lze v rámci pole „dějepisectví" odlišit „historické vědy", pro něž konstitutivní by mimo jiné bylo i užívání teorií (zde k tomu více ve třetí kapitole), od prostého „dějepisu", který je narativní. Zároveň jsem se ptal, zda jsou takto pojaté „historické vědy" způsobilé prokazovat proměnu „kulturních obsahů" a podávat teorii jejich případné procesuální proměny (snažil jsem se to demonstrovat na možnosti „testovat" teorii „odkouzlení světa" Maxe Webera). Snažil jsem se vyargumentovat kladnou odpověď na obě tyto otázky.

Ukazuje se však, že jak ústřední téma původní práce (poměr mezi „teoriemi" a „naracemi" a otázka jejich epistemologické funkce), tak témata, která se s touto otázkou pojí (například povaha kultury, průhlednost jazyka apod.), zasluhují další promýšlení. Jde především o to, do jaké míry jsou *teorie* vývojových procesů od jejich *narativních interpretací* striktně odlišitelné a do jaké míry je mezi nimi spíše *plynulý přechod*? S touto otázkou se úzce pojí i to, zda je opravdu narativita specifikou dějepisectví, která je odlišuje od (ostatních) věd, nebo zda jsou narativní prvky (zápletky či metaforické reprezentace) běžnou součástí i některých přírodních věd. (Odpovědi jsou kupříkladu ve čtvrté kapitole.) Uvedené otázky odkazují k dalším: Jedním z argumentů narativistické kritiky dějepisectví je, že historické pojmy se vymykají jakémukoli přesnému vymezení, které by vyžadovaly pojmy vědecké. Objevuje se tak otázka definovatelnosti badatelských pojmů v historických vědách (třetí až pátá kapitola). Vzhledem k tomu, že mi jde především o možnost vystižení vývoje kultury, otevírá se i otázka jejích koncepcí. V této souvislosti se dostávám i k porovnání některých přírodovědných konceptů kultury s těmi, které poskytuje socio-kulturní antropologie, popřípadě filozofie či historické vědy (zejména kapitola druhá).

Má-li historická věda prokazovat procesuální proměnu „kulturních obsahů", musí mít možnost se k nim nějak badatelsky dostat. To vede k otázce, nakolik je přístupné to, co je *za* jazykem či diskurzem (kapitoly prvá, druhá, pátá). Budeme-li pojímat kulturu jako sémiotický systém,

tj. půjde-li nám o „smysl“ či „význam“, který kultura nese, a ke kterému může být pomocí kulturních kategorií odkazováno, dostáváme se k povaze toho, co přesahuje pouhý „efekt textu“ či „efekt diskurzu“ (na nějž by dnes někteří rádi veškerou socio-kulturní skutečnost převáděli, redukovali). Otevírá se otázka poměru mezi jazykem, kulturou a „zkušeností“ (kapitola druhá) stejně jako otázka „kulturní paměti“, jež přesahuje bezprostřední danost textu (diskurzu – kapitola druhá), a konečně i otázka, jak badatelsky zacházet s tím, co transcenduje (slovo, jehož se radikální postmoderní kritika bojí) bezprostředně dané, ať již konkrétní pramenný text nebo konkrétní dějinnou situaci (kapitola prvá). Kupříkladu se jedná o přesah „významu“ (o němž se nějak vypovídá) vůči uzavřenému znakovému systému (prvá kapitola), tzn. o přesah (vývojového, evolučního) procesu (který je tou či onou měrou předpokládán) vůči konkrétním dějinným „situacím“, vůči určité konkrétní podobě studované entity (například určitému „kulturnímu obsahu“). Tento přesah (transcendence) předpokládaného studovaného a zároveň i konstruovaného procesu může být zajímavý z noetického i metodologického hlediska (například kapitola prvá a osmá), resp. z hlediska dějin myšlení (takový „proces“ začíná hrát pro aktéry z té či oné kultury roli hodnotového základu – kapitola prvá, šestá a sedmá). Tento přesah procesu vůči konkrétním situacím a tudíž i vůči souboru dostupných pramenných stop (vůči tomu, co je „empiricky“ či „kvazi-empiricky“ „dáno“) však zároveň znamená, že evoluční, vývojové procesy nejsou badatelsky bezprostředně dostupné. Je tudíž otázkou, zda lze určitou procesualitu (procesualitu dějin jako takových, či procesuální proměnu určité zvolené entity, části, vrstvy či segmentu socio-kulturní skutečnosti) empiricky prokázat, nebo jen (interpretativně) konstruovat. Návazně se naskýtá otázka, k níž se v této knize opakovaně vracím, zda – přijmeme-li, že je takovýto proces badatelsky konstruován – se jedná o konstrukci teoretickou, nebo o konstrukci narativní.

Jednotlivé pojmy, které jsou pro moji práci významné, vymezuji na příslušných místech této knihy. Zde bych chtěl jen stručně a ne zcela soustavně vymezit ty nejdůležitější: O teoriích se v souvislosti s historickou vědou mluví v mnoha významech (některé z nich uvádím ve třetí kapitole). Zde by snad šlo kupříkladu odkázat k Welskoppovu vymezení, k němuž se v textu práce několikrát vracím: „Historické teorie“ charakterizuje jako formalizovaná shrnutí důležitých souvislostí, kterážto shrnutí přeměňují empiricky stanovitelné pravidelnosti do

výpovědí o logických vzorcích vztahů (do pravidlům odpovídajících, logicky korektních modelů). Pro někoho by se mohlo takovéto pojetí teorie v historických vědách zdát příliš aposterioristické (vycházející z vyhodnocení předchozí empirické zkušenosti) a upřednostňoval by spíše Weberův apriorismus (teorie jsou stejně jako ideální typy nezávislé na historické „empirii"). To ale na tomto místě nechme prozatím stranou.

Naracemi budu rozumět (jak podrobněji uvádím zejména ve čtvrté kapitole) literární útvary, jejichž konstitutivním rysem je „zápletka" (intrigue, plot), tj. vypravěčská „konfigurace heterogenního", jak říká Ricoeur, narativní spojení skutečností, pro jejichž kladení do souvislosti nejsou jiné (ani empirické, ani teoretické) než literární důvody. Dalším významným rysem narací je, že v nich alespoň některá, pro ně však ústřední slova fungují jen na úrovni metaforických reprezentací (lze odvodit od Ankersmita).

O vývoji zde mluvím ve smyslu jeho biologického či sociologického pojetí, jako o rostoucí míře složitosti či diferenciace systému (organismu). S tím, že tento nárůst diferenciace může být buď sbíhavý, konvergentní (epigeneze), nebo rozbíhavý, divergentní (evoluce). Rovněž se dostávám i k spíše dějepisnému pojetí vývoje (evoluce) jako pozvolné, stupňovité a nezvratné proměny (Wittkau-Horgby – prvá a osmá kapitola). Kulturu chápu v obecných rysech jako sémiotický (znakový) systém, jako systém symbolů (druhá kapitola).

Svoji pozici bych stran „filozofie dějin" či teorie historické vědy identifikoval jako převážně založenou v „mentalistickém paradigmatu", jak je charakterizuje Miloš Havelka ve studii *Co může znamenat „filozofie" v tzv. „filozofii dějin"*, na niž v této práci nejednou odkazuji. Pokud jde o pojetí „objektivity", přihlašoval bych se především k její „procedurální" koncepci, tak jak ji charakterizuje Chris Lorenz v *Konstruktion der Vergangenheit* (tuto práci v textu knihy rovněž opakovaně cituji) a jak s ní pracují Max Weber či Karl Popper. Určitá „objektivita" je v tomto pojetí chápána jako založená neosobní, racionální metodou. Stejně jako v *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním* vycházím z úvah Maxe Webera, Ernsta Cassirera či Paula Ricoeura (jemu oproti původní práci přikládám patrně větší váhu). Z historiků reflektujících noetické problémy dějepisectví zejména z Reinharta Kosellecka, Rogera Chartiera, z českých autorů z Miloše Havelky a ze Zdeňka Vašíčka (jeho metodologickým reflexím věnuji celou pátou kapitolu).

Často se dnes můžeme setkat s tvrzením, že v dějepisectví (resp. v historické vědě či obecně v kulturních, humanitních a sociálních vědách) byly *metody* nahrazeny *teoriemi*. Myslí se jimi jak *teorie pozorování* (tj. noetické či epistemologické teorie), tak vlastní *teorie* – pracovně řekněme – *procesů* a *struktur* (teorie o povaze určitých diachronně studovatelných „průběhů", „dějů" a určitých synchronně analyzovatelných konfigurací studovaných jevů či entit). Toto tvrzení v sobě má nesporně kus pravdy. Mnohé historicko-vědní studie se dnes nepřihlašují ani tak například k induktivní či komparativní metodě, jako spíše třeba k teorii civilizace, kultury, diskurzu, genderu atd. Tyto teorie strukturují příslušná *pole bádání*. Přes poměrně časté sdílení tohoto názoru se zároveň v dějepisectví setkáme poměrně často s rozporuplným postojem k teoriím. Nezřídka můžeme pozorovat snahu porazit určité *nomologické vědění* (tj. vědění, které nějak zobecňuje *pravidla zkušenosti)* buď spoustou dílčích velmi subtilních faktů, nebo, zejména obsahuje-li toto nomologické vědění nějaké průběhové, vývojové modely, jej usvědčit z toho, že je jen narativním útvarem, jen vyprávěním (a nadto, jak si někdy upřílišněné podoby postmoderního relativismu zvykly, usvědčit je z toho, že implicitně pouze naplňuje ten či onen mocenský zájem). Vyhrocenost postojů v těchto otázkách je však jen na škodu. Historická věda se neobejde ani bez schopnosti konstatovat (resp. konstruovat) fakticitu, ani bez noetické kritiky včetně produktivních podob narativistických kritik. Avšak, má-li být vskutku vědou, neobejde se ani bez (vývojových) teorií.

Biologicko-evoluční antropologie či antropologie kognitivní, právě tak jako třeba civilizační analýza a historická sociologie se samozřejmostí spoléhají na (teoretické) vývojové modely. Chce-li být dějepisectví s to s těmito disciplínami diskutovat a sdílet některá pole bádání, nemůže tyto teorie ignorovat. Naskýtají se kupříkladu otázky, jako je kulturní podmíněnost kognitivních funkcí (například nakolik souvisí naše schopnost vnímání barev, zvuků či pachů s rozvinutím kulturních nástrojů – Cassirer by řekl „symbolů" – jejichž pomocí jsme schopni nějakou zkušenost vůbec činit) či kulturní podmíněnosti kontroly a zvládání agrese (otázka kupříkladu napojitelná na Eliasovu teorii civilizačního procesu). Nabízí se otázka, nakolik jsou tyto funkce a způsobilosti člověka pevně založeny v biologicko-genetické, neurofyziologické či neuropsychologické rovině, nebo nakolik jsou právě neseny kulturou. Co pro tyto lidské způsobilosti může znamenat, přeruší-li se kontinuita kulturního přenosu. Neříkám, že historicko-vědní bádání

může tyto otázky rozhodnout. Říkám však, že například dějepisectví kultury *může* k jejich řešení *přispět*. Aby tomu tak však mohlo být, mělo by dějepisectví kultury umět s jinými disciplínami sdílet jejich teoretické koncepce. Nemusím snad říkat, že je nemáme sdílet a přebírat jako nesporná dogmata, ale promýšlet je a testovat. Na stránkách této knihy nebudu přímo řešit uvedené otázky, týkající se kognice či agrese, nýbrž se pokusím argumentovat, že v historické vědě je prostor pro vývojové teorie a modely, že tento prostor nebyl narativistickými teoriemi dějepisectví zrušen, byl však jimi pouze – nutno uznat – kriticky ohraničen. V tomto smyslu může tato kniha představovat určitou přípravnou analytickou studii pro další budoucí materiálová bádání.

***

Jak již bylo řečeno, texty některých studií již byly publikovány: Prvá kapitola (ve zkrácené podobě) vyšla ve sborníku k šedesátinám Zdeňka Beneše (*Bylo nebylo – Acta Universitatis Carolinae, Historia Universitatis Carolinae Pragensis*, tomus LII, supplementum 1, 2012), kapitola třetí (původně referát z úvodního dne sjezdu historiků ze září 2011) vyšla časopisecky (*Dějiny – toerie – kritika* 8/2011), kapitola čtvrtá je rozšířenou verzí studie, jež vyšla ve sborníku *Narace a (živá) realita* (Praha 2012), který jsem editoval s Jurajem Šuchem. Kapitola šestá vyšla ve sborníku *Variety české religiozity v „dlouhém" 19. století (1780–1918)* (Ústí nad Labem 2010), editovaném Zdeňkem R. Nešporem a Kristinou Kaiserovou, a konečně kapitola sedmá vyšla časopisecky (*Dějiny – teorie – kritika* 7/2010). Naproti tomu texty druhé kapitoly (rozšířený a přepracovaný referát z konference Natura & cultura, červen 2013), kapitoly páté (rozšířená verze referátu z konference o Zdeňku Vašíčkovi, květen 2013) a osmé kapitoly (značně rozšířená a analyticky přepracovaná verze referátu z historicko-demografické sekce sjezdu historiků, září 2011) zatím publikovány nebyly.

***

Potud stručné slovo úvodem. Čtenáře prosím o shovívavost a trpělivost.

1. SMYSL A VÝZNAM, KULTURA A TRANSCENDENCE

ÚVODEM

Pro nemalou část současného dějepisectví je pod vlivem „foucaultovského“ i lingvistického obratu jakákoli zmínka o tom, co je *za* diskurzem či *za* jazykem, již předem podezřelá. Vůči takovému radikálnímu stanovisku bych byl dost zdrženlivý. Svůj postoj k dané otázce zakládám mimo jiné na nominalistickém stanovisku a v rámci „transcendentální filozofie dějin“ se pohybuji v intencích „mentalistického paradigmatu“ (pojmy zavedené Milošem Havelkou).[1]) Svoji kritiku rozhodně nechci překlopit do podoby upřílišněné důvěry v možnost objektivního poznání dějinné skutečnosti „tak, jak byla“.[2]) Přece však považuji za potřebné poukázat na to, že historická věda se, jak v rámci své noetické teorie a metodologie, tak při svém bádání, zabývá také tím, co transcenduje bezprostředně studované entity (diskurzivní praktiky, texty, popřípadě jimi zprostředkovávaná aktérská chování, jednání, postoje, ideje či ideály). Nepovažuji tudíž za produktivní zaštiťovat se tím, že můžeme studovat pouze konfigurace diskurzivních praktik či sémiotické systémy jednotlivých kultur, a bránit se snaze jít od slov k idejím či k teoriím vývojových procesů.

Co a v jakém smyslu budeme považovat za „transcendentní“, závisí na námi zvoleném výchozím hledisku a způsobu položení otázky. Ponechám-li zde stranou otázku transcendence vědomí a transcendentální analýzy subjektu poznání, kladenou v rámci noetických úvah,[3]) pak pro účely tohoto pojednání rozlišuji ryze pracovně tři z mnoha možných způsobů dotazování se na „transcendenci“ či na to, co lze (ať již z pozice aktéra, pozorovatele socio-kulturní skutečnosti či přímo badatele o ni) *zakoušet jako transcendentní*, nebo popřípadě co je nutné z hlediska transcendentálního tázání uznat jako transcendentní, za prvé mluvit o transcendenci sémiotického „smyslu“/ „významu“. Za druhé o transcendenci hodnot „žitých“ aktérem nebo v předpokládaném „objektivním“, „metafyzickém“, na konkrétním ději a aktérově prožívání nezávislém smyslu. A za třetí můžeme mluvit o transcendenci

vývojového procesu či procesu dějinné změny ve smyslu celistvého dějinného procesu, nebo ve smyslu dílčího procesu, tzn. dějinné proměny (vývoje, evoluce) určité entity (určitého druhu entit), resp. konfigurace těchto entit. Ve všech uvedených případech onou „věcí", entitou, vůči níž má „smysl", „žitá hodnota", „proces" transcendovat, je určitá dějinná, socio-kulturní situace (konfigurace sociálních či diskurzivních praktik), určitý text či určitý aktuální obsah aktérského vědomí. Zároveň také můžeme mluvit o různých „rovinách transcendence". Hubert Knoblauch odkazuje na rozlišení tří rovin transcendence, které nabízí Thomas Luckmann: o „malé transcendenci" se mluví tehdy, pokud něco překračuje bezprostřední zkušenost v časovém či v prostorovém ohledu; o „střední transcendenci" se mluví, pokud to, co je zakoušeno, je obsahem zkušenosti převážně jen prostředkovaně (například tak je zakoušeno *alter ego*); „velkou transcendencí" se míní taková, která je nejen zakoušena jen prostředkovaně, ale navíc zkušenost s ní je nevšední záležitostí (je zakusitelná v extázi, v tranzu a v jiných hraničních situacích).[4])

SYMBOLY V RÁMCI KULTURY JAKOŽTO SÉMIOTICKÉHO SYSTÉMU

Vyjít lze při dalším uvažování kupříkladu z koncepce „kultury" jako systému signifikantních symbolů, jako sémiotického systému.[5]) V jejím rámci se mimo jiné odehrávala v 80. letech debata o studii Roberta Darntona *The Great Cat Massacre*.[6]) Chtěl bych zde navázat především na otázky, které v této debatě nastolil Roger Chartier. Předně jde o to, jak při samotné interpretaci zacházet s kulturou coby (badatelem vždy nutně jen předpokládaným) systémem symbolů, resp. s jednotlivými symboly. Je to jednak otázka samotného postupu při interpretativním ustanovování smyslu, resp. významu (zatím „smysl" a „význam" pojednávám nerozrůzněně) jednotlivých symbolů, jednak otázka – vždy do určité míry jen předpokládaného, hypoteticky konstruovaného[7]) – vztahu mezi textovou vrstvou pramene (diskurzivními stopami) a mimotextovými vrstvami.

Darnton podle Chartiera dostatečně nepřihlíží ke způsobům vnímání a prožívání samotných aktérů, k tomu, nakolik pro ně mohly jednotlivé znaky/symboly, například kočka, mít opravdu ten význam,

který jim Darnton připisuje. Je ale otázkou, zda je Chartierem požadovaný zájem o vědomé aktérské interpretace vůbec přenositelný do konkrétní badatelské praxe. Chartier bere do ruky Furetièrův slovník z roku 1727 (dobově blízký k textu rozebíranému Darntonem). V něm se říká, že „symbol" předpokládá „vztah reprezentace" a (patrně i aktérskou) znalost tohoto vztahu reprezentace, tzn. předpokládá určitý obsah toho, co Ricoeur označuje jako „esoterické vědění". Naproti tomu „znak" (v anglické terminologii: *signe*) nevytváří vztah reprezentace a je pouhou „indicií". Každý „symbol" je tedy „znak", ale ne každý „znak" je „symbolem". To má mít historik podle Chartiera na paměti a má usilovat o to, aby pokud možno pomocí pramenných stop pro daný čas, prostor a socio-kulturní prostředí dokládal (pravděpodobnou, možnou) přítomnost onoho vědomého vztahu reprezentace, tzn. že aktéři si byli významů „symbolů" vědomi.[8])

Zároveň se odkrývá rozdíl mezi *vyslovitelným* či *symbolizovatelným* (rituálně, symbolicky proveditelným) na jedné, a tím, co je skutečně učinitelné v rámci socio-kulturního pole, na straně druhé. Z běžné každodenní zkušenosti víme, že (naštěstí) ne vše, co je vyslovitelné či symbolicky naznačitelné, je zároveň v podobě našeho chování či jednání skutečně proveditelné. Chartier upozorňuje v souvislosti s Darntonovým postupem na nebezpečí „směšování dvou logik", totiž logiky napsaného výrazu[9]) s logikou utváření „praktického smyslu".[10]) Podle Chartiera by v badatelské praxi měla být stále přítomna schopnost uvědomovat si distinkci mezi diskurzivní funkcí určitého textu a (socio-kulturní, zakoušenou) „realitou".[11])

Obdobně Paul Ricoeur v *Temps et récit* z roku 1983 rozlišuje *text* a *texturu*, kterou „má symbolické prostředkování" ještě „před tím, než se stane textem". „Pokud lze totiž jednání vyprávět, je to proto, že je již artikulováno znaky, pravidly a normami: vždy je již *symbolicky zprostředkované.*" „Rozumět nějakému obřadu znamená situovat jej v určitém rituálu, rituál v kultu a postupně v celém souboru konvencí, věr a institucí, tvořících symbolickou osnovu dané kultury." A Ricoeur v Geertzově duchu dodává, že „symbolický systém je tedy *kontextem popisu* konkrétních jednání". To, že „určité gesto můžeme interpretovat jako označující to či ono" (zdvižení ruky například jako pozdrav, nebo jako přivolání taxíku, či jako hlasování), „jen jakožto funkci' dané symbolické konvence", vede Ricoeura ke konstatování, že „ještě dříve, než jsou symboly podrobeny interpretaci, jsou to interpretanty, které jsou

danému jednání imanentní“. To, že symbolismus dává „jednání jeho primární čitelnost“, však ještě neznamená, „že můžeme texturu jednání ztotožňovat s textem, který píše etnolog“.[12])

Ricoeurovi jde o to, aby v „souboru symbolů kulturní povahy“ mohl pojmenovat „ty, které jsou základem jednání a utvářejí jeho prvotní význam ještě dříve, než se z praktické roviny vydělí“ symboly jiné. Tato základní rovina souvisí s onou texturou jednání. Z této roviny se pak vydělují „ty autonomní symbolické celky, které mají svůj původ v řeči nebo v písemném textu“. Návazně na to se Ricoeur přihlašuje ke Geertzovu pojetí symbolu, které označuje za „střední“. Říká, že se tím přiklání „ke způsobu, jenž je blízký tomu, jak se symbolem pracuje Ernst Cassirer ve *Filosofii symbolických forem*, kde symbolické formy jsou kulturními postupy, jimiž se artikuluje celá zkušenost“. Pojetí symbolu je to „střední“, neboť je kompromisem mezi jeho příliš chudým a příliš bohatým pojetím. V prvém případě by se jednalo o „ztotožňování symbolu s jednoduchou značkou“, v případě druhém by šlo o „jeho ztotožňování s výrazy, které mají podle modelu metafory dvojí význam, totiž rovněž význam skrytý, k němuž má přístup pouze nějaké esoterické vědění“. Ricoeur dodává, že „bychom mohli mluvit o implicitním či imanentním symbolismu na rozdíl od symbolismu explicitního či autonomního“.[13]) Slučovat rovinu psaného smyslu s rovinou smyslu praktického znamená, Ricoeurovou terminologií řečeno, slučovat „text“ s „texturou jednání“, což Chartier Darntonovi vytýká jako chybu. Zároveň mu jako chybné vytýká i to, že „znaky“ považuje ihned za „symboly“.

Je ale třeba poznamenat, že s rozdílem mezi „znakem“ a „symbolem“ to není tak jednoznačné, jak by se z dosud řečeného mohlo zdát. Nechme stranou již zmíněnou potíž při snaze uplatnit v samotném historickém či antropologickém bádání Chartierem zdůrazňované odlišení „znaku“ a „symbolu“. Upozornit musíme předně na spíše terminologický problém, spočívající v nejednotnosti užívání slov „znak“ a „symbol“ v literatuře. Zatímco pro některé autory jde vlastně o synonyma, jiní mezi „znakem“ a „symbolem“ rozlišují, avšak ne stejným způsobem. Jedni mají „znak“ za obecnější kategorii a „symbol“ považují jen za jeden z případů znaku (například Charles S. Peirce), druzí jako širší kategorii užívají „symbol“ a jeho „znakové pojetí“ („znak“) chápou jako jeho určitý typ (například Ernst Cassirer). Při tom ale namnoze mají na mysli tytéž skutečnosti (Peirceův „znak“ je svojí definicí v zásadě shodný s Cassirerovým „symbolem“). Za podstatné bych ve zde