

Richard van Dülmen

# HISTORICKÁ ANTROPOLOGIE

Vývoj • Problémy • Úkoly

DOKOŘÁN 2002

různorodé vidění věcí; je nutné chápat dějiny jako výsledek působení lidí, nikoliv struktur a procesů, a hodnotit objektivní skutečnosti z perspektivy člověka a jeho výtvorů.

## Vývoj

Zrození historické antropologie lze časově sotva přesně určit. V Německu, resp. v německy mluvících zemích vyrůstá z kulturního a intelektuálního procesu, který probíhal od konce 70. do poloviny 80. let minulého století. Vývoj oboru v německy mluvícím prostoru podléhal specifickým podmínkám, jež se podstatně liší od situace v zahraničí, především na Západě.

### 1. SOCIÁLNÍ DĚJINY A HISTORICKÁ ANTROPOLOGIE

Historická antropologie se bezpochyby vyvinula z interních vědeckých diskusí souvisejících obecně se sociálními dějinami a zvláště s nově se utvářející historickou sociální vědou. Krom toho měly svůj význam také další, externí politicko-civilizační motivy. Nové teoretické myšlenkové přístupy se vždy vyvíjejí v komplexních kulturních situacích, kdy striktně vědecké pohnutky představují pouze jednu z příčin jejich vzniku. Pro vědeckou kulturu, ve které se rozvinuly první koncepty historické antropologie, byla charakteristická narůstající skepse vůči neomezenému optimismu 70. let, jenž předstíral, že dokáže vyřešit všechny podstatné společenské problémy. Pod dojmem katastrof jako např. jaderného zbrojení vyvstaly závažné pochybnosti o nepřetržitém procesu modernizace, který sliboval jakýsi blíže neurčený, stálý pokrok. Civilizační kritika konce 70. a začátku 80. let byla dalším důvodem pro vznik a rozvoj nových historických perspektiv a způsobů práce. V této kritice se zvláště angažovala generace, jejíž kariérní šance se ve srovnání s minulostí značně zhoršily.

V neposlední řadě zde sehrály svou roli subjektivní zkušenosti a zájmy jedné generace, resp. skupiny badatelů.<sup>1</sup>

Profillem a vzděláním se skupiny vědců podporujících obrat v kulturní vědě sice příliš nelišily od zastánců historické sociální vědy, zvláště od sociálních historiků, kteří propagovali teoretické sociální dějiny vycházející z Maxe Webra a Karla Marxe a chtěli tak bezprostředně přispět k politické kultuře současné společnosti. Ve dvou bodech se ovšem ona „nová“ skupina od „klasických“ sociálních historiků diferencovala: zaprvé v popředí jejího zájmu nestálo zkoumání moderny (pozn. překl.: výraz *moderna*, něm. *die Moderne*, se v textu vyskytuje ve dvou základních významech: jednak označuje epochu zrychlených modernizačních procesů 19. a první poloviny 20. století, jednak je užíván obecně jako opak pojmu *tradice* a může se tak vztahovat i na starší období), tj. sociálních dějin 19. a 20. století. Při formování historické antropologie se mnohem více uplatnili historikové raného novověku, kteří obrátili svou pozornost k předindustriální společnosti a přitom byli mnohem více než ostatní orientováni internacionálně a mezioborově. Při hledání nových modelů výkladu tohoto přechodného období se rychle otevřeli především etnologickým východiskům. Zadruhé sympatizovali se sociálně-politickými alternativními proudy 80. let, které už nepovažovaly neomezenou modernizaci za cíl politického jednání, ale naopak nově poukázaly na ničivý potenciál moderny. Tím se zároveň zvýšila citlivost vůči tradicím, která přišla zvláště vhod raně novověkému bádání s jeho požadavkem nevnímat pouze modernu jako součást procesu modernizace. Jakkoliv heterogenní byla (a ještě stále je) tato skupina sociálních historiků, všichni do jednoho se v 80. letech otevřeli přístupům užívaných v etnologii a dějinách každodennosti a zproblematizovali své (vlastní) postoje k dějinám kultury a modernizace.<sup>2</sup>

Historická antropologie se vyvinula ze sociálního dějepiscství, ale brzy se distancovala od nového konceptu historické sociální vědy (tj. dějin společnosti) a jejího komplexního, teoreticky odvozeného nároku na vysvětlení lidské existence v dějinách. Zpočátku si zmíněná skupina vědců slibovala od nové historické vědy inovační, emancipační a teoreticky zdůvodněné odpovědi

na problémy (především německé) moderny, a uvítala proto právě se formující *Bielefeldskou školu*, která v krátké době vystoupila na veřejnost s velkou ediční řadou *Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft* [Kritické studie k historické vědě], vydávanou od roku 1972. Ještě důležitější se stal v roce 1975 založený časopis *Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft* [Dějiny a společnost. Časopis pro historickou sociální vědu], protože vytvořil platformu pro nové diskuse, které vzbudily pozornost také v zahraničí. Bohužel, jak už to tak v Německu bývá, při tom teoretická programová prohlášení hrála větší roli než paradigmatické případové studie. Hans Ulrich Wehler a Jürgen Kocka byli osobnostmi, které udávaly tón, kritická četba Marxe a „nový“ Max Weber poskytly nové, dříve téměř nerefléktované argumentační spojitosti; společnost a ekonomika, třídy a konjunktura se staly centrálními kategoriemi popisu a analýzy moderních dějin, s nimiž se musel vyrovnat každý, kdo si chtěl vytvořit odstup od tradičního politického a kulturnědějinného dějepiscství, které v Německu 70. let stále ještě převažovalo.<sup>3</sup>

Jak se ovšem „nový“ program rozvíjel, objevovaly se postupně také jeho hranice pro obnovené „obecné“ dějiny. Zaprvé tato nová sociální historie redukovala dějiny na jakousi „prehistorii“ současnosti, tj. na dějiny 19. a 20. století. Dějiny různých možností už neexistovaly. Dále se koncentrovala na proces modernizace socioekonomických struktur s vrcholovým bodem v německé katastrofě Třetí říše. Diskuse o německé *zvláštní cestě* tyto nacionálněstátní kategorie spíše znovu posílila, než relativizovala. Přestože nové sociální dějiny vědomě vycházely ze systému vzájemné závislosti společnosti, hospodářství a kultury ve smyslu Webrově, nebyla v nich téměř zohledněna (těžko zprostředkovatelná) kulturní dimenze nebo byla zastoupena pouze ve své institucionální podobě. Otázka po konkrétní životní praxi se tak opět dostala mimo nový horizont a byla – stejně jako v tradičním pojetí – vědomě odsunuta na okraj. Hlavním úkolem historické vědy byla a zůstala analýza politického dění, nyní však v důsledně socioekonomickém kontextu. Takto ovšem nemohl být naplněn deklarovaný komplexní „vysvětlovací nárok“.

Zatímco bylo sotva možné očekávat, že z historické sociální vědy vzejdou inovační podněty pro novou kulturní historii,<sup>4</sup> rozvíjely se kulturněhistorické a také antropologické zájmy v německy mluvících zemích v rámci tří sociálněhistorických výzkumných oblastí, které se jako součást širší západoevropské diskuse postaraly o intenzivnější výměnu názorů. Jde zprv o dějiny protestů, dále o debatu o protoindustrializaci a konečně o dějiny dělnictva; na všech těchto polích probíhaly v 70. a 80. letech významné výzkumy.

Dějiny protestů, které v Německu většinou vycházely od tzv. Selské války, se vyvíjely od historie politického odporu utlačovaných „zvláštních skupin“ obyvatelstva až k dějinám rolnických (a řemeslnických) kultur, které disponovaly samostatnou tvůrčí silou. Tyto kultury se postupně staly vlastním předmětem historického bádání, a to v takové míře, že nakonec už nebyl kladen hlavní důraz na analýzu sociálněpolitických programů, ale na životní praxi, myšlení a rituály protestujících (Peter Blicke, Winfried Schulze ad.).<sup>5</sup> Mnoho historiků a etnografů se začalo zabývat selsko-plebejskými rebeliemi, často z podnětu anglických a francouzských badatelů (Emmanuel Le Roy Ladurie, Edward P. Thompson).

Podobný vývoj jako u zmíněných dějin protestů prodělala i skupina vědců, kteří se věnovali protoindustriálním řemeslům na venkově. Jejich přísně strukturálně historické, kvantitativní výzkumy na bázi rekonstrukcí vztahů uvnitř rodin vyústily v hodnotící práce o životním stylu nejnižších vrstev venkovského obyvatelstva v době přechodu od předindustriální k industriální společnosti (Hans Medick, Jürgen Schlumbohm).<sup>6</sup>

Zvláště důležité byly konečně dějiny dělnictva, které se vyvíjely od politické historie dělnického hnutí k dějinám dělnické kultury. V tomto pojetí už hnutí nebylo hodnoceno výhradně podle politického a sociálního programu jeho protagonistů. Jako témata stály nyní v popředí životní způsob, politické jednání, pracovní každodennost a socializace (Klaus Tenfelde, Franz-Josef Brüggemeier ad.).<sup>7</sup>

Ve všech třech zmíněných oblastech se začalo zkoumáním socioekonomického chování a politického uvědomění utlačovaných,

resp. diskriminovaných sociálních skupin, přičemž v centru bádání stály strukturální intersubjektivní skutečnosti. Čím více se ovšem badatelé přibližovali konkrétním případům, jednotlivým dějům a příkladům a čím intenzivněji prověřovali obecné teorie v konkrétních situacích, tím častěji se dostávaly do popředí zájmu kulturní dimenze. Stále více se prosazující mikrohistorický pohled pomohl rozkrýt hranice prostoru pro jednání jednotlivých lidí, který nebyl determinován předem danými strukturami. Také prostí rolníci a dělníci nyní získali svou vlastní, svébytnou tvář.<sup>8</sup>

Celkové spektrum historického výzkumu se s rozvojem sociálněhistorického bádání od přelomu 70. a 80. let minulého století a díky vytvoření vlastních vysokoškolských kateder podstatně rozšířilo. Krok za krokem se historikové začali věnovat zatím částečně či zcela opomíjeným tématům jako rodina, resp. žena v dějinách, kultura svátků atd. Postupně se přistoupilo k odhalování toho, co se dříve ponechávalo stranou jako soukromý život, a tento výzkum vystoupil jako konkurence k velkým politicky orientovaným sociálním dějinám. Nakonec došlo k přesunu pozornosti na malé výzkumné jednotky, které pro globální přehled nebyly relevantní. Už také nešlo o vytvoření všeobjímající vývojové teorie, ale spíš o rekonstrukci konkrétní životní souvislosti. Jestliže se přitom přesunul hlavní zřetel na každodenní chování, myšlení a jednání konkrétních lidí, následovala pak většinou i otázka po významu velkých událostí, vývoje a strukturálních procesů pro člověka, společenské skupiny a třídy, stejně jako otázka po možnostech utváření vlastního života jednotlivcem. Před historiky se otevřely rozkošaté světy zkušenosti, které už nebylo možné vtěsnat do konceptu běžné modernizační teorie.

Postupem času přestávaly být velké sociologické teorie pro analýzu vznikající moderní společnosti přitažlivé, resp. relevantní. Badatelé se sami začali pít po nových interpretačních modelech předindustriálního světa a doufali, že je najdou v etnologii, která se ostatně tradičně zabývala cizími kulturami. Roli prostředníků neplnili zástupci německé etnografie a etnologie, kteří v 70. letech viditelně nedosahovali úrovně mezinárodního výzkumu, ale angličtí a francouzští sociální historikové, jejichž

práce už tehdy poukazovaly na přínos plynoucí z využití etnologických poznatků v historii.

## 2. ETNOLOGIE, ETNOGRAFIE A DĚJINY MENTALITY

Čím intenzivněji sociální historikové naráželi při zkoumání svých témat na hranice sociálněvědných interpretačních modelů a čím více se rozcházeli s teorií kontinuální modernizace, tím více se otevírali třem výzkumným směrům s vlastními vědeckými tradicemi. Tyto směry se navzájem setkávaly spíše na knižním trhu, než aby komunikovaly prostřednictvím přímých výzkumných kontaktů na univerzitách nebo v zahraničí. Průkopnickou práci zde odvedly nakladatelství *Suhrkamp*, *Syndikat* (obě Frankfurt n. M.), *Wagenbach* (Berlín) a *Hanser* (Mnichov). V německy mluvících zemích se ovšem spíše než na souhrn evropských poznatků o cizích kulturách soustředila pozornost na teoretické koncepty etnologie, resp. sociální antropologie, empirické kulturní vědy, resp. etnografie a dějin mentality, vůči kterým si badatelé dlouho udržovali vnitřní odstup, zvláště v souvislosti s rozšířením strukturálních a sociálních dějin směrem k historické sociální vědě. Akademicko-teoretický přístup k novým oblastem výzkumu tak zůstal německým sociálním historikům a antropologům vlastní.<sup>9</sup>

V zemích s dlouhou koloniální tradicí jako např. Anglie nebo Francie začali historikové spolupracovat s etnologym mnohem dříve. To platí rovněž pro výzkum ve Spojených státech. V současné době už ovšem nezaostává v recepci etnologické literatury ani Německo a Itálie.<sup>10</sup> Všichni „klasikové“ byli přeloženi v průběhu 70. a 80. let. Přestože jsou němečtí historikové povětšinou dostatečně jazykově vybaveni, stala se určitá práce předmětem intenzivních diskusí teprve v okamžiku, když byl k dispozici její překlad. Potěšitelné je, že německý trh byl zaměřen více internacionálně, než třeba trh francouzský nebo anglický. Z velkého počtu etnologických autorů se ovšem „uchytili“ jen někteří. Nepochybně podnětná četba Clauda Levi-Strausse

a Bronislawa Malinowského nezanechala u historiků téměř žádné stopy. O to silnější byl vliv Marschalla Sahlinse (*Culture and Practical Reason*, 1976, něm. *Kultur und praktische Vernunft* [Kultura a praktický rozum], 1976, *Historical metaphors and mythical realities: structure in the early history of the Sandwich Islands kingdom*, 1981, něm. *Der Tod des Kapitän Cook. Geschichte als Metapher und Mythos als Wirklichkeit* [Smrt kapitána Cooka. Dějiny jako metafora a mýtus jako skutečnost], 1986), Petera Worsleyho (*The trumpet shall sound; a study of „cargo“ cults in Melanesia*, 1957, něm. *Die Posaune wird erschallen. „Cargo“ Kulte in Melanesien* [A zazní pozoun. „Cargo“ kulty v Melanésii], 1973), Marcela Mause (*Sociologie et anthropologie*, 1950, něm. *Soziologie und Anthropologie* [Sociologie a antropologie], 1974), Edwarda E. Evans-Pritcharda (*Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, by E. E. Evans-Pritchard... with a foreword by professor C. G. Seligman..., [1937], něm. *Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande* [Čarodějnictví, věštba a magie u kmene Zande], 1978), Mary Douglasové (*Natural symbols: explorations in cosmology*, 1970, něm. *Ritual, Tabu und Körpersymbolik* [Rituál, tabu a symbolika těla], 1974, *Purity and danger; an analysis of concepts of pollution and taboo* [by] Mary Douglas, [1966], něm. *Reinheit und Gefährdung* [Čistota a ohrožení], 1985) nebo Victora Turnera (*The ritual process: structure and anti-structure*, 1969, 1977, něm. *Das Ritual* [Rituál], 1989). V souvislosti s utvářením programu historické antropologie a také nových kulturních dějin se ukázaly jako zvláště plodné velice diskutované koncepty Clifforda Geertze (*Thick description: toward an interpretive theory of culture*, in: *The interpretation of cultures; selected essays*, [1973], něm. *Dichte Beschreibung* [Zhuštěný popis], 1973, 1983) a Pierra Bourdieu (*Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, 1972, něm. *Entwurf einer Theorie der Praxis* [Nástin teorie praxe], 1972, 1976).

Recepce těchto textů obrátila pozornost především mladé generace historiků na aspekt cizího nejen v mimoevropských, ale poprvé také v domácích dějinách. Tím byl zároveň postupně zproblematizován samotný etnocentrismus dějin, který zastánci historických sociálních věd ponechávali vědomě stranou. Zahrnutím rituálního jednání do empiricko-historických výzkumů se kromě

toho otevřely nové pohledy na dějiny „vlastních“ a „cizích“ kultur. V neposlední řadě si badatelé uvědomili hranice sociálněhistorické analýzy státně-politických procesů, jelikož „tradiční“ společnosti žádnou diferencovanou státnost neznaly. Recepce etnologie zanechala konečně stopy v diskusích o teorii historické vědy, která se měla od nynějška přizpůsobit vlastnímu předmětu výzkumu. Objevem „malých“ dějinných kategorií byla omezena platnost globálních strukturálních analýz.

Zadruhé, stejně charakteristické pro tyto nové proudy bylo studium empirické kulturní vědy a etnografie, které se věnovalo výzkumu lidových tradic a způsobů života.<sup>11</sup> Příklon ke světu zkušenosti „malých lidí“ a intenzivní výzkum sociálních hnutí – zde se vytvořila styčná plocha s novým sociálněhistorickým bádáním – otrásly přesvědčením o úloze společenských elit jako vlastní hybné síle v dějinách. Velký ohlas našly nejen *Innovationen* [Inovace] Raymonda Williamse (1965, 1977) a studie E. P. Thompsona *Plebejische Kultur und moralische Ökonomie* [Plebejská kultura a morální ekonomie] (1971, 1980), ale také navazující práce Rudolfa Brauna *Industrialisierung und Volksleben* [Industrializace a život lidových vrstev] (1960), a dále knihy Hermanna Bausingera *Volkskultur in der technischen Welt* [Lidová kultura v technickém světě] (1961) a Wolfganga Kaschuby *Volkskultur zwischen feudaler und bürgerlicher Gesellschaft* [Lidová kultura mezi feudální a občanskou společností] (1988).

Přínos bádání v oblasti lidových tradic a hnutí spočíval zprv v tom, že historikové začali brát vážně podíl „obyčejného“ člověka na utváření jeho osobního života a ocenili význam jeho jednání a myšlení v historickém procesu. Stejně významné bylo také studium tradičních světů zkušenosti, které přestaly být považovány pouze za temnou předeheru osvícené moderny. V jednání probíhajícím v souladu s tradicemi byl nezřídka rozpoznán odpor proti dynamice modernizačního procesu, jenž obyčejným lidem nepřinášel vždy užitek. Jejich svévole vůči vrchnosti a církvi se potom už nedala odbýt jako věčně konzervativní a reakční moment, ale začala být chápána jako samostatný kulturní přínos v rámci ambivalentní modernizace.<sup>12</sup>

Zatřetí, svůj význam mělo bádání na poli dějin mentalit, tj. dějinného konceptu, který sice, jak ukazují příslušné publikace, zůstal do značné míry omezen na Francii, jenž si ale přesto v medievalistice a ve výzkumu raného novověku celkově vydobyl velké uznání. Jeho přínos pro moderní dějiny ale zůstal nepatrný.

Rozvoj dějin mentalit je úzce spjat s tzv. školou *Annales*, za jejíž zakladatele jsou považováni Marc Bloch a Lucien Febvre. V současnosti se tato skupina badatelů natolik rozrůznila, že je diskutabilní, zda ještě můžeme ve třetí generaci mluvit o nějaké jednotné „škole“, zvláště když zde byly od samého počátku zastoupeny nejrůznější výzkumné koncepty a zájmy.<sup>13</sup> Také další koncepty jako *seriální historie*, *histoire totale*, nebo *dějiny civilizace* Fernanda Braudela (1985) nezůstaly v Německu bez vlivu. Rozhodující podnět pro kulturněhistorický obrat však daly spíše knihy *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, 1960, něm. *Geschichte der Kindheit* [Dějiny dětství] (1960, 1975) a *Dějiny smrti*, 2000, fr. *L'Homme devant la mort*, 1978, něm. *Geschichte des Todes* (1978, 1980) Philippa Arièse, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, 1978, něm. *Die drei Ordnungen. Das Weltbild des Feudalismus* [Tři řády. Obraz světa za feudalismu] (1978, 1981) Georgese Dubyho, *La naissance du purgatoire*, 1981, něm. *Die Geburt des Fegefeuers* [Zrození očištěnce] (1981, 1984) Jacquesa Le Goffa, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle: les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*, 1973, něm. *Analyse des Dechristianisierungsprozesses* [Analýza procesu dechristianizace] (1973) Michela Vovellese, dále díla Emmanuela Le Roy Ladurieho *Les Paysans de Languedoc*, 1969, něm. *Bauer von Languedoc* [Sedláci z Languedocu] (1969, 1983) a *Masopust v Romansu*, 2001, fr. *Le Carnaval de Romans: de la Chandeleur au mercredi des Cendres: 1579-1580*, 1979, něm. *Karneval in Romans* (1979, 1982), *Strach na Západě ve 14.-18. století*, 1997, fr. *La Peur en Occident: XIV-XVIIIe siècles*, 1978, něm. *Geschichte kollektiver Ängste in Europa* (1978, 1985) Jeana Delumeaua a *Le Miasme et la jonquille*, 1982, něm. *Pesthauch und Blütenduft. Eine Geschichte des Geruchs* [Morový dech a vůně květů. Dějiny vůně] (1982, 1984) Alaina Corbina. Nejvýznamnější podnik ovšem představují pětidílné *Histoire de la vie privée*, 1985-1987, něm. *Geschichte des*

*privaten Lebens* [Dějiny soukromého života] (1989-93), vydané Philippem Arièsem a Georgesem Dubym.

Výzkum dějin mentalit vnesl do historické debaty především otázku kolektivních životních představ, což mělo za následek, že se poněkud zanedbával život individuální. I nadále se přitom upíral zvláštní zájem na dlouhodobé procesy změn probíhající nezávisle na všech velkých událostech. Teorém tzv. *longue durée* (dlouhá období) vytvořil na jedné straně předpoklad pro novou periodizaci kulturního vývoje v průběhu staletí, skrýval však na druhé straně nebezpečí, že konající člověk zmizí ve „vězení“ oněch „dlouhých období“. Důležitým výsledkem seriálního vyhodnocení pramenů k dějinám každodennosti bylo poznání, že Velká francouzská revoluce nepředstavovala ústřední přelom, za který byla dlouhou dobu s naprostou samozřejmostí pokládána. Sekularizace společnosti nebyla produktem jedné epochálně-revoluční události, ale byla výslednicí dlouhotrvajících změn lidského světa představ. V neposlední řadě se tento výzkumný směr soustředil na popis generativního chování, především v premoderní společnosti, z čehož se následně vyvinul samostatný proud – dějiny rodiny.<sup>14</sup>

Studium etnologie a sociální antropologie, spolupráce s empirickou kulturní vědou stejně jako recepce dějin mentality znamenaly nejen pro tradiční historickou vědu, ale také pro nové sociální dějiny, prosazující se v německy mluvících zemích od konce 70. let, výzvu, jež obrátila výzkum několika odlišnými směry. Jeden z nich ukázal cestu k novému konceptu kulturních dějin ve formě historické antropologie. Dějepisectví se těmto pojmům ovšem ještě dlouho vyhýbalo. Nové badatelské zájmy se tak artikulovaly především v dějinách každodennosti a zkušenosti, v dějinách rodu a zvláště ve výzkumu lidové kultury. Historickoantropologické akcenty a perspektivy vystoupily do popředí na nejrůznějších polích a tento trend byl nadále posilován intenzivním studiem děl Norberta Eliase *Prozeß der Zivilisation* [Proces civilizace] (1969) a Michela Foucaulta *Dohlitzet a trestat*, 2000, fr. *Surveiller et punir: naissance de la prison*, 1975, něm. *Überwachen und Strafen* (1976).

### 3. BĀDÁNĪ O RODINĚ, DĚJINY KAŹDODENNOSTI, STUDIUM LIDOVĚ KULTURY

Sociálněantropologické, etnografické a od dějin mentalit se odvíjející zájmy nacházely v německy mluvících zemích od konce 70. let první výraz v různých speciálních výzkumných směrech, v nichž se všude angažovala „mladší“ generace. Tyto zájmy sice zatím jen omezeně vyústily v koncept historické antropologie, hrály ovšem zvláštní roli při formování nových kulturních dějin, které se podstatně lišily od všech dřívějších podob tohoto oboru. Intenzivní studium zaměřené především na nejnižší společenské vrstvy vymezilo nové pojetí kultury, které mělo jen málo společného jak s jejím „měšťanským“ chápáním, tak s myšlenkou, že kultura je zcela autonomní, prostá všech hospodářských vlivů.

Zde je třeba nejprve zmínit historickou demografii a s ní úzce spojené bádání o rodině. Tyto směry sice nedosáhly v německy mluvících zemích hned stejný význam jako například ve Francii,<sup>15</sup> ale díky působení Arthura E. Imhofa a Michaela Mitterauera byl tento deficit rychle eliminován. Oba badatelé nastoupili se svými „žáky“ pozoruhodné, vlastní cesty. Imhof se uvedl klasickou demografickou prací o městě Gießen (Hesensko), která si v Německu rychle získala význam úvodu do historické demografie, a dále psal o problémech nemoci, úmrtnosti a smrti. V knize *Gewonnene Jahre* [Získané roky] (1981) Imhof zkoumal trend konstantního prodlužování života, projevující se od 17. století, a jeho vliv na každodenní životní praxi. V dalším díle *Verlorene Welten* [Ztracené světy] (1984) sledoval, jak se obyčejní lidé ještě na prahu 20. století vypořádávali s nemocí a smrtí, s hladem a ztrátou majetku, s válkami a dalšími každodenními problémy ohrožujícími samotnou existenci.<sup>16</sup> Silné stránky Imhofových výzkumů spočívají v interdisciplinárně srovnávací metodě a v empirickém přístupu k materiálu. Konceptuálně je lze ovšem jen těžko zařadit. Imhof sám sice mluví o příspěvku k dějinám každodennosti, ovšem postihuje lidský subjekt pouze v jeho obecnosti a konkrétní životní praxi neanalyzuje.

Mnohem silněji než Imhofovy práce zasáhly do intelektuálních diskusí o historické vědě výsledky Mitterauerovy. V první řadě je zde třeba zmínit jeho *Geschichte unehelicher Geburten in Europa* [Dějiny nemanželských dětí v Evropě] (1983) a dále *Geschichte der Jugend* [Dějiny mládí] (1986). Zvláštní postavení si vydobyla rozsáhlá studie *Formen ländlicher Familienwirtschaft* [Formy venkovského rodinného hospodářství], na níž se kromě Mitterauera podílel ještě Josef Ehmer a která se poprvé zaměřila na otázku soužití lidí v omezeném životním prostoru. Starší otázka vztahu kultury a životního prostředí je konkretizována na problému rovnováhy mezi nutnou pracovní silou a omezenými zdroji, která musela být v rodinách pečlivě udržována. Zatímco se v této studii Mitterauer ještě soustřeďuje na „objektivní“ strukturální souvislost rodinného života, uplatňuje později, zvláště v dílech *Historisch-anthropologische Familienforschung* [Historickoantropologický výzkum rodiny] (1990) a *Familie und Arbeitsteilung* [Rodina a dělba práce] (1992), také hodnotící přístup a pokouší se zohlednit i subjektivní zkušenosti a emoce. Tímto příklonem k jednotlivému člověku, k jeho individuálnímu vnímání, jednání a způsobu myšlení přejímá Mitterauer paradigma historické antropologie a stává se jedním z jejích významných reprezentantů.

Snad nejsilnější intelektuální impuls dostala historická antropologie v Německu od téměř současně vznikajících „dějin každodennosti“, které vyvolaly ostrou a zároveň produktivní kontroverzi v německé historické vědě. Z ní vyplynul nový program, jenž stojí v příkrém rozporu s teorií historické sociální vědy, která se v podstatě koncentrovala na výzkum intersubjektivních, numericky měřitelných socioekonomických podmínek a na rekonstrukci hospodářských, sociálních a demografických procesů. Dějiny každodennosti se i přes nepopíratelnou vágnost pojmu „každodennost“ prosadily jako nový výzkumný směr, jakkoliv odlišné záměry a zájmy s nimi zůstaly spojeny.<sup>17</sup> Pro dějiny každodennosti je obecně charakteristická zaprvé koncentrace na každodenní život obyčejných lidí, kromě toho ale také zájem o subjektivitu životních zkušeností. Cílem už není bezsubjektivní analýza společnosti, nýbrž na subjekt orientovaná analýza

světa jeho zkušenosti. Tím se nové bádání o každodennosti dostává nad rámec výzkumu materiální kultury, výživy, spotřebního chování, odívání, bydlení, pracovních poměrů atd. Konečným cílem se stává změna poznávacích zájmů: místo struktur a „velkých“ dějin se prosazuje jiný, ovšem teoreticky stejně dobře zdůvodněný pohled na dějiny, který pracuje s odlišnými metodami a staví do ohniska zájmu i zkušenost a sociální praxi jednotlivce. Historikové každodennosti tak chtějí dějiny pozorovat, popisovat a analyzovat „zdola“ a „zevnitř“.

Z nebývale velkého množství výzkumů k dějinám každodennosti realizovaných v posledních patnácti letech stojí za vyzdvižení čtyři badatelské počiny, které mohou sloužit jako paradigmatické příklady. Ve všech čtyřech případech je patrný rozvoj historickoantropologické perspektivy.

Jako první z těchto projektů je třeba zmínit tři sborníky vzniklé v souvislosti s cenou německého spolkového prezidenta udělovanou studentům oboru sociálních dějin všedního dne. Jednotlivé sborníky pojednávají o sociálních dějinách všedního dne v období industrializace (1978), o dějinách každodennosti v občanské společnosti (1979) a konečně o proměnách kultury všedního dne v Německu (1980). Spíše než programovostí vynikají tyto projekty tématickou různorodostí a objektivností, které z nich učinily důležitý úvod do studia dějin každodennosti.

Druhý podnik je spjat se sociálními a hospodářskými historiky Hansem J. Teutebergem a Peterem Borscheidem, kteří od roku 1983 vydávají v Münsteru vlastní ediční řadu pod titulem *Studien zur Geschichte des Alltags* [Studie k dějinám všedního dne]. Borscheid, který v této řadě publikoval svou významnou práci *Geschichte des Alters* [Dějiny stáří] (1987), vystoupil v roce 1983 s požadavkem, aby dějiny každodennosti vycházely z tzv. *teorie světa zkušenosti* (*Lebenswelt-Theorie*) filozofického fenomenologa Alfreda Schütze. Dějiny všedního dne tematizovaly opakující se prvky lidského jednání a myšlení, jak se projevovaly především v kultuře bydlení, odívání, stravování, v soukromém životě, v přípravě na povolání, v zábavě a společenských kontaktech, zkrátka v každodenní kultuře v nejširším smyslu slova.



Největší projekty k dějinám každodennosti se ovšem soustředily na všední život ve Třetí říši. Nejznámější z nich vznikl s podporou mnichovského Institutu moderních dějin (*Institut für Zeitgeschichte*) a od roku 1977 se věnoval formám odboje a pronásledování na území Bavorska (*Widerstand und Verfolgung in Bayern 1933-1945* [Odboj a pronásledování v Bavorsku 1933-1945]). Přínos tohoto podniku, vedeného Martinem Broszatem, spočívá v novém hodnocení a diferenciaci různých forem odporu ve Třetí říši. Jeho autoři se sice dotkli také obecných problémů každodenního života a chování v období fašismu, ovšem tato témata nebyla v centru zájmu. V tomto ohledu je přínos Broszátova projektu pro teoretické zakotvení dějin každodennosti jako nového směru sociálních dějin s antropologickým východiskem celkem nepatrný. Jako podstatnější a produktivnější se jeví bádání Detleva Peukerta, který sice vyšel ze zkušeností mnichovských kolegů, ale v první řadě reflektoval problémy všedního dne ve Třetí říši, např. v práci *Volksgenossen und Gemeinschaftsfremde. Anpassung, Ausmerze und Aufbegehren unter dem Nationalsozialismus* [Soukmenovci a odrodilci. Adaptace, selekce a rezistence za nacionálního socialismu] z roku 1982. O pět let později následovala neméně důležitá studie *Jugend zwischen Krieg und Krise* [Mládí mezi válkou a krizí]. Peukert se v ní jednoznačně vyslovuje pro teoreticky založené dějiny všedního dne, které ovšem musejí být doplněny analýzou celospolečenského kontextu, přičemž poukazuje na teoretické východisko Jürgena Habermase. V jeho *teorii komunikativního jednání* (*Theorie des kommunikativen Handelns*) vidí možný způsob zprostředkování „mezi mikro- a makrodějiny, mezi analýzou zkušeností a analýzou systému, stejně tak jako mezi antropologickou a v užším slova smyslu sociálněhistorickou perspektivou.“<sup>18</sup>

Čtvrtý, nejambicióznější podnik podnítil Lutz Niethammer, který se už v roce 1980 rozhodně vyslovil pro dějiny každodennosti a seznámil se s nezbytnými metodami tzv. *Oral History*. Pokusil se propojit na základě vyprávění pamětníků, resp. na základě kolektivní paměti dějiny všedního dne s dějinami zkušeností, a to se mu také jako jedinému podařilo. Jeho široce založená práce *Lebensgeschichte und Sozialkultur im Ruhrgebiet 1930-1960* [Dějiny všedního

života a sociální kultura v Porúří 1930-1960] (1983-1985) zkoumá na základě detailní analýzy ústních vzpomínek zkušenosti z fašismu a z poválečného období v Porúří. V této práci se setkávají tři zájmové okruhy: zaprvé šlo o problematiku kontinuity, zvláště o prozkoumání předpokladů „národa“ pro založení demokratického státu, dále o proces příklonu tohoto regionu k sociální demokracii a konečně o výzkum lidových zkušeností ve smyslu rekonstrukce subjektivních předpokladů sociopolitického chování.

Nejnovější shrnující precizace zájmových okruhů dějin každodennosti a jejich obhajoba proti kritikům pochází z pera Alfa Lüdtkeho, vydavatele sborníku *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen* [Dějiny každodennosti. K rekonstrukci historických zkušeností a způsobů života] (1989). Těto publikaci předcházela zásadní příspěvek *Alltagswirklichkeit, Lebenspraxis und Bedürfnisartikulation* [Skutečnost všedního dne, životní praxe a artikulace potřeb] z roku 1978. Lüdtke postavil sociální praxi člověka do středu zájmu dějin každodennosti a vyzdvihl jako jejich hlavní úkol „osvětlení“ zprostředkování životních způsobů jako orientačních vzorů a „všedního života jako forem každodenního chování a prožívání“. Přestože ani Lüdtke se přímo nepřihlásil ke konceptu historické antropologie, implikuje také jeho chápání dějin každodennosti nové cesty k antropologicky orientované historiografii.

Nejbezprostřednější přechod k historické antropologii ovšem vytvořilo bádání o lidové kultuře, které sice rovněž souvisí s dějinami každodennosti, s nimiž zaznamenalo velký vzestup, které má však zároveň vlastní tradici a sleduje vlastní program, blížíci se spíše etnologii. Kultura obyčejných lidí zůstávala stejně jako dějiny každodennosti mimo pozornost historického bádání až do sklonku 70. let, kdy díky stoupajícímu zájmu o svět zkušenosti a realitu všedního dne „spodních“ vrstev společnosti zaznamenala výraznou konjunkturu. Historický výzkum lidové kultury na jedné straně navázal na tradici historické etnografie, která byla v Německu znovuobjevena v souvislosti se sociálními dějinami, jakmile se oprostila od sociologie a jejích makrohistorických teorií. Zbavena této néchtěné tradice byla historická etnografie částečně přejme-

nována na „evropskou etnologii“ nebo také „empirickou kulturní vědu“ a vykonala pragmatickou práci, na kterou bylo možné bezprostředně navázat. Historikové začali nově číst detailní studie Karla S. Kramera o „předmoderním“ lidovém životě (1961–67), práci Hanse Mosera *Volksbräuche im geschichtlichen Wandel* [Lidové zvyky v proměnách dějin] (1985), stejně jako velké výzkumy Rudolfa Brauna a Hermanna Bausingera k lidové kultuře v období industrializace. Na druhé straně německý vývoj významně ovlivnily výzkumy tzv. *Popular Culture* zahraničních historiků, jimž německá historiografie vděčí zvláště za antropologickou orientaci. Nejširší pozornosti se těšily práce *Problemy sredněvekovoj narodnoj kul'tury*, něm. *Mittelalterliche Volkskultur* [Problémy středověké lidové kultury] Rusa Aarona Gureviče (1987), *Popular culture in early modern Europe*, 1979, něm. *Europäische Volkskultur* [Evropská lidová kultura] Angličana Petera Burkeho (1981) a *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne*, 1977, něm. *Kultur des Volkes – Kultur der Eliten: d. Geschichte e. erfolgreichen Verdrängung* [Kultura lidu] Francouze Roberta Muchembleda (1982); trvalejší vliv si ovšem udržely zejména *Plebejische Kultur* [Plebejská kultura] Angličana Edwarda P. Thompsona (1980), *Sýr a červi*, 2000, it. *Il formaggio e i vermi*, něm. *Der Käse und die Würmer* Itala Carlo Ginzburga (1979) a zvláště Američanka Natalie Z. Davisová, jejíž „zhuštěný“ popis městské kultury 16. století ve studii *Humanismus, Narrenherrschaft und die Riten der Gewalt* [Humanismus, vláda bláznů a rituály násilí] (1987) nejvíce působil jako vzor.<sup>19</sup>

Zatímco se dějiny každodennosti převážně zabývají 19. a 20. stoletím, všimá si bádání o lidové kultuře hlavně problémů raného novověku. To platí rovněž pro Německo. V roce 1982 jsem publikoval sborník *Kultur der Einfachen Leute* [Kultura obyčejných lidí], v němž byly poprvé tematizovány problémy disciplinovanosti a otázky kodexu cti, resp. otázky po významu rituálů. Sborník *Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags* [Lidová kultura. Ke znovuobjevování zapomenuté každodennosti] (1983), který jsem vydal společně s Norbertem Schindlerem, pojednává o problémech a úkolech historického bádání o lidové kultuře v Schindlerově studii *Spuren in der Geschichte der anderen Zivilisation* [Stopy v dějinách té druhé civilizace], jejíž název poukázal na

svěbytnost lidové kultury. Tato publikace chtěla navzájem propojit dva zájmové okruhy:

„Zprvé měly být na jednotlivých, ovšem výmluvných případech získány poznatky a zkušenosti o chování a kulturních praktikách závislých a utlačovaných společenských skupin a tříd, které však neměly být chápány jako vyjádření nějakých objektivních kulturních tradic, nýbrž jako momenty vlastního životního kontextu. Zadruhé měly být představy, zkušenosti a jednání těchto skupin a tříd tematizovány nikoliv mimo objektivní procesy a strukturální danosti, ale jako jejich specifické osvojování a přetváření.“<sup>20</sup>

Studie Reginy Schulteové o světě zkušenosti žhářů, vražedkyň dětí a pytláků ve venkovské společnosti 19. století (1989) a práce Norberta Schindlera *Widerspenstige Leute. Studien zur Volkskultur in der frühen Neuzeit* [Vzdorovití lidé. Studie k lidové kultuře raného novověku] (1992) představují paradigmatické texty těchto nových dějin lidové kultury.

Konečně Wolfgang Kaschuba předložil kritické shrnutí ve své práci *Volkskultur zwischen feudaler und bürgerlicher Gesellschaft* [Lidová kultura mezi feudální a občanskou společností] (1988). Zde požaduje osvobození tradiční lidové kultury od jejího statického a jednotného charakteru a poukazuje na to, že historické světy zkušenosti a sociální praxe lze dešifrovat pouze v kontextu práce a vlády, v oblasti společenských a veřejných kontaktů a v rovině percepce a zkušenosti. Vlastními tematickými oblastmi bádání o lidové kultuře jsou pro Kaschubu analýza interakčních a skupinových struktur, rozbor lidové kultury jako kultury „produkcující“ a konečně analýza společných dispozic a mentalit.

Ve volné souvislosti s historickým výzkumem rodiny a – alespoň co se týče chápání dějin – s dějinami každodennosti se rozvinulo také historické bádání o ženách, které, už kvůli charakteru svého předmětu, nejrychleji vedlo k historickoantropologickému přístupu. Také ono si od počátku udržovalo skeptickou distanci k tradičnímu dějepiscectví, zvláště pak k historické sociální vědě, v jejichž pojetí jakoby ženy nebyly v dějinách přítomny. K tomu přistupuje politická angažovanost „ženských dějin“. Tento směr prodělal od poloviny 70. let pozoruhodný rozvoj, přestože se spí-

še než na empirickou práci orientoval na programovou koncepci. V první fázi šlo o to, aby byly ženy, vytěsňené z oficiální historiografie, znovuobjeveny v oblastech jejich působení: bylo nutné uznat, že mají své vlastní, resp. vůbec nějaké dějiny, které se nerozplývají v dějinách rodiny a patriarchátů. Přednostně se zpracovávaly dějiny ženského hnutí, domácnosti a zapojení žen do výdělečné činnosti. Annette Kuhnová a Jörn Rüsen začali v roce 1979 s vydáváním řady *Frau in der Geschichte* [Žena v dějinách], kde vycházely studie k dosud opomíjeným a téměř neprobádaným tematickým komplexům. Ještě silněji zapůsobila na vývoj nových ženských dějin kniha vydaná Claudií Honeggerovou a Bettinou Heintzovou *Listen der Ohnmacht. Zur Socialgeschichte weiblicher Widerstandsformen* [Úskoky bezmocnosti. K sociálním dějinám ženských forem odporu] (1981). Zahraniční historičky zde poprvé poukázaly na „vlastní“ dějiny ženy a připravily tak půdu pro antropologický přístup. Zvláště otázka po ženské „svéhlavosti“ nasměrovala výzkum k problémům všedního dne, představ o sobě samých a životního prostoru žen v dějinách. Rozhodující průlom se začal ohlašovat od počátku 80. let, kdy se ženské dějiny obrátily více směrem k dějinám rodu, přičemž se pojmu „rodu“ jako historické kategorii dostalo v obecných dějinách stejné pozornosti jako pojmu „třída“. Nejrozhodnějšími propagátorkami těchto nových dějin žen, resp. rodu byly Karin Hausenová, která v roce 1983 vydala knihu *Frauen suchen ihre Geschichte* [Ženy hledají své dějiny], jež na jednotlivých případových studiích demonstrovala nové přístupy k problému, a dále Gisela Bocková, autorka různých shrnujících textů a zvláště pak studie *Geschichte, Frauengeschichte, Geschlechtergeschichte* [Dějiny, dějiny žen, dějiny rodu] (1988), ve které píše:

„V dějinách rodu nejde pouze o doposud zanedbávaný objekt, o nějaký předmět, nýbrž o mezilidské vztahy, které byly v tradičním historickém bádání jen málo reflektovány, a sice o vztahy mezi pohlavími, ale zároveň také o vztahy uvnitř každého z nich.“<sup>21</sup>

Jestliže se zájem Gisely Bockové upíral k rodově specifické historiografii, ve které jsou ženské zkušenosti zohledňovány stejně jako zkušenosti mužské, vykročila etnografka Carola Lippová ve svém neméně průkopnickém příspěvku *Überlegungen zur Metho-*

*dendiskussion. Kulturanthropologische, sozialwissenschaftliche und historische Ansätze zur Erforschung der Geschlechterbeziehungen* [Náměty k metodické diskusi. Kulturněantropologická, sociálněvědná a historická východiska výzkumu vztahů mezi pohlavími] (1988) jinou cestou, přestože základní zájem mají obě badatelky společný. Podle Lippové úkolem bádání o ženách už není vymezit jejich „objektivní“ význam; je nutné nově objevit ženu jako subjekt a nechat ji promluvit. Historickému bádání o ženách jde „o každodenní životní kontext a specifické zkušenosti žen. Jde o pohled zevnitř, o rekonstrukci prožívání a širší smysl ženského jednání. Vidět ženu jako subjekt znamená pochopit ji jako aktivní účastnici procesu utváření kultury“.<sup>22</sup> Rozhodnou orientaci na subjekt sdílí Lippová s mnoha zastánci dějin každodennosti a lidové kultury, což je zároveň důvod, proč zaprvé doporučuje „zhuštěný popis“ jako první krok k interpretaci. Zadruhé upozorňuje na to, že dějiny žen jsou rekonstruovatelné pouze v kontextu vztahů mezi pohlavími, přičemž pohlaví nechápe jako biologickou veličinu, nýbrž jako „kulturní konstrukt, jehož konfigurace se mění v závislosti na produkčních a životních podmínkách“.<sup>23</sup>

Protože se ženské zkušenosti, způsoby jednání a pole působnosti odlišují podle příslušnosti k té které společenské vrstvě, neexistuje žádná „žena“ jako univerzální subjekt, stejně jako neexistuje v čase a prostoru neměnný, univerzální patriarchát. „Historické proměny, kterým podléhají i vztahy mezi pohlavími v různých společenských skupinách, se vytrácejí kvůli ahistoričnosti univerzálního pojetí patriarchátu“.<sup>24</sup> Diskrepance mezi nároky a skutečností existuje také v bádání o ženách a může být odstraněna pouze namáhavou mravenčí prací. První nové průhledy do světa zkušenosti žen zprostředkovávají publikace Sibylle Meyerové, Evy Schulzové a zvláště Dorothee Wierlingové – jmenujme alespoň práci *Mädchen für alles. Arbeitsalltag und Lebensgeschichte städtischer Dienstmädchen um die Jahrhundertwende* [Děvčata pro všechno. Pracovní každodennost a životní příběh městských služek okolo přelomu století] (1987).

Tyto čtyři nové směry sociálních dějin se vyvíjely v konfrontaci s „etablovanou“ historickou vědou a vyvolaly dodnes trva-

jící diskuse, které se dotýkají jejích základních otázek. Přestože používají různé přístupy, což je do značné míry dáno odlišností zpracovávaných předmětů, setkávají se tyto proudy při zájmu o způsob života jednoduchých lidí, zahrnující každodenní život a svět subjektivních zkušeností. Společně jsou zainteresovány rovněž na odpovídajícím, předmětu výzkumu přiměřeném metodicko-teoretickém využití materiálu, z něhož vyplývá historickoantropologické kladení otázek.

#### 4. INSTITUCIONALIZACE HISTORICKÉ ANTROPOLOGIE

Se zhuštěním historickoantropologického bádání v nejrůznějších zájmových a výzkumných oblastech nastaly podstatné změny na cestě k institucionalizaci historické antropologie.

Už pro berlínský sjezd historiků v roce 1984 bylo zvoleno motto „Antropologická dimenze historické vědy“. Na lipském setkání historiků o deset let později pak už existovala samostatná sekce o historické antropologii.<sup>25</sup> Hned v následujícím roce se tomuto oboru dostalo zvláštního ocenění od Spolkového ministerstva pro vědu a výzkum v podobě udělení šesti *cen Heinze Meier-Leibnitze* za historickou antropologii historikům mladší generace.<sup>26</sup>

Důležitější bylo ovšem založení více či méně pravidelně zasedajících pracovních skupin po celém německy mluvícím prostoru. Jedno z prvních krystalizačních jader se utvořilo okolo Jochena Martina ve freiburském sdružení se statutem spolku, nazvaném „Institut pro historickou antropologii“ (1975).<sup>27</sup> Jeho tematicky orientované sborníky se zatím zaměřovaly na ústřední problémy: v roce 1978 vyšel svazek *Krankheit, Heilkunst, Heilung* [Nemoc, lékařské umění a léčení], v roce 1980 *Entstehung und Wandel rechtlicher Produktionen* [Vznik a proměny právních produkcí], v letech 1986/89 *Kindheit - Jugend - Familie - Gesellschaft* [Dětství - mládí - rodina - společnost] a v roce 1995 *Töten im Krieg* [Zabíjení ve válce]. Freiburgský kruh má zároveň volnou vazbu na ročenku *Seaculum. Jahrbuch für Universalgeschichte*. Typický je obecněhistorický srovnávací přístup, který se však více zajímá o příbuznost jevů v různých

společnostech než o kulturní rozdíly mezi nimi. Nedávno byl na freiburské univerzitě otevřen nový studijní obor, v jehož rámci je možné studovat buď „biologii antropologie“ nebo kulturní, resp. historickou antropologii; absolventi tak mohou obdržet magisterský titul za historickou antropologii jako hlavní obor.

Závažnější význam pro obecnou formulaci historickoantropologických zájmů v německy mluvících zemích měla koncentrace odpovídajících výzkumů v Institutu Maxe Plancka pro dějiny v Göttingen. Z pracovního kruhu iniciovaného Alfem Lüdtkem a Hansem Medickem vzešlo několik znamenitých sborníků: *Klasse und Kultur. Sozialanthropologische Perspektiven in der Geschichtswissenschaft* [Třída a kultura. Sociálněantropologické perspektivy v historické vědě] (1982), *Emotionen und materielle Interessen. Sozialanthropologische und historische Beiträge zur Familienforschung* [Emoce a materiální zájmy. Sociálněantropologické a historické příspěvky k bádání o rodině] (1984) a *Herrschaft als soziale Praxis. Sozialanthropologische und historische Studien* [Vláda jako sociální praxe. Sociálněantropologické a historické studie] (1991). Podrobné úvody k těmto sborníkům jsou důležité pro vlastní pochopení nového výzkumného směru; jejich z větší části brilantní detailní studie však většinou pocházejí z pera zahraničních badatelů.

Význam programové stati si získal článek Hanse Medicka *Missionare im Ruderboot? Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte* [Misionáři v lodce s vesly? Etnologické způsoby poznání jako výzva pro sociální dějiny], publikovaný v časopise *Geschichte und Gesellschaft* v roce 1984. Medick se ve svém konceptu hlásí k výzkumům Carlo Ginzburga a Natalie Z. Davisové a recipuje také teorii jednání Pierra Bourdieua a symbolický interakcionismus Clifforda Geertze. To ho přivádí k antropologickému chápání kultury, ve kterém kultura zaprvé není vyčleněna ani z kontextu vlády a hospodářství, ani z kontextu každodennosti a způsobu života. Zadruhé se v souladu s ním antropologicky orientovaná historická analýza zaměřuje především na pochopení a rozluštění komplexních vztahů mezi determinujícími strukturami a praxí subjektů, mezi jejich životními poměry a zkušenostmi, na což se abstraktní modernizační teorie už nehodí. Medick

se zasazuje o sociálněantropologické „zúčastněné pozorování“; přímo o „historické antropologii“ zde ovšem nemluví.

Další sociálněantropologické pracovní skupiny se vytvořily zvláště v Saarbrückenu<sup>28</sup> a ve Vídni,<sup>29</sup> dále potom v Kielu<sup>30</sup>, Postupimi a Stuttgartu. Vlastní pracoviště pro historickou antropologii Planckova institutu v Göttingen vzniklo v souvislosti se založením univerzity v Erfurtu, v jejímž čele stojí Alf Lüdtke a Hans Medick. Jinou pozici zastává „Interdisciplinární centrum pro historickou antropologii“ Svobodné univerzity v Berlíně, sdružené kolem Christoha Wulfa a Guntera Gebauera, které v současné době vydává časopis *Paragrana*, vlastní ediční řadu a také rozsáhlou příručku *Vom Menschen. Handbuch Historischer Anthropologie* [O člověku. Příručka historické antropologie] (1998). Toto centrum však víceméně zůstává poplatné tradici filozofické antropologie.<sup>31</sup>

K ještě intenzivnějšímu propojení historickoantropologických výzkumů došlo založením časopisu *Historische Anthropologie. Kultur - Gesellschaft - Alltag* (1993), jehož vznik byl iniciován R. van Dülmenem, A. Lüdtkem, H. Medickem a M. Mitterauerem. Časopis sjednocuje různá pojetí, jak je zastávají jednotliví spoluvydavatelé. Neupřednostňuje tím pádem žádnou uzavřenou a disciplinárně jednoznačně určitelnou výzkumnou oblast historické vědy. Podle redakční předmluvy mají být „skutečnosti a postoje, interpretace a představy, způsoby chování a jednání zkoumány a vykládány ve svých historicko-sociálních souvislostech. Jde o to odhalovat v společensko-kulturních poměrech a v každodenních světech zkušenosti souběžnost „cizího“ a „vlastního“, „dlouhotrvajícího“ a „rapidně se měnícího“ v jejich vzájemných vztazích.

Analýza rituálů, zvyků a symbolického jednání otevírá cestu k „vnitřní straně“ společností, k vztahovým a výrazovým formám, ve kterých je sociální život symbolicky formulován, reprezentován ve zhuštěné podobě a konfliktně řešen. Středobodem tohoto přístupu je rozsáhlý pojem kultury. „Kultura“ zde není pojímána jako označení nějakého sektoru, ale jako médium historické životní praxe a vypořádávání se s životem jako takovým.

V současné době má za sebou časopis devět úspěšných, různorodých ročníků.

### 1. KULTURA A ŽIVOTNÍ PRAXE

Pro historickou antropologii má ústřední význam pojem kultury. Ten v posledních letech zaznamenal neobyčejný vzestup a při formulaci nových výzkumných zájmů téměř vytlačil (ne vždy ku prospěchu věci) pojem „společnost“. Pojem kultury tematizuje nové okruhy problémů sociálních dějin a zároveň také implikuje nové teoretické aspekty. Tím nutnější je jeho precizní popis, zvláště s ohledem na jeho spojitost s hlubokými proměnami historického chápání sebe sama v přítomnosti.<sup>1</sup> Na jedné straně se jedná o rozšíření starého pojetí kultury, na druhé straně pak o jeho specifikaci.

Historická antropologie se ve svém chápání kultury jednoznačně odvrací od „měšťanského“ pojetí, které spatřuje ve výtvorech v oblasti hudby, umění, náboženství a literatury vrchol civilizačních výkonů. Toto pojetí se většinou vázalo na elitní, „vysokou“ kulturu. V současnosti se toto hodnocení vytrácí ze sféry vědy, přestože v obecném povědomí (např. v médiích) je stále ještě relevantní. V podivně převrácené podobě bylo takové pojetí kultury charakteristické také pro ortodoxní marxismus, v němž je kultura redukována na jakýsi nadstavbový jev a jako taková nakonec nehraje žádnou roli ve společenském vývoji. Třetí směr, který nachází oporu především v klasických sociálních dějinách antimarxistické orientace, definuje kulturu jako rovnocennou, avšak autonomní oblast vedle politiky, hospodářství a společnosti. Zde ovšem kultura v žádném případě není omezena na kulturní objektivace ducha, ale zahrnuje také světový názor neelitních

skupin, stejně jako veškeré kulturní činnosti počínaje náboženskými projevy a konče sňatkovým chováním. Výhradně společenskovedné konotace kultury jsou zde sice poprvé eliminovány (ne ideje, ale zájmy ovládají hodnoty), ale její společenský význam jako z ostatních sfér vyčleněné dimenze zůstává nejasný.

Nová koncepce kultury se vyvinula jednak na základě studia kultury „nevzdělaných“ vrstev, jednak pod vlivem výzkumu mimoevropských etnik, která nedisponovala rozvinutou písemnou kulturou. Zásadou historické etnografie byla kulturním projevům obyčejných lidí přiznána svébytnost. Tím, že se pojem kultury rozšířil o nonverbální komunikaci, rituální chování, symbolické světy a způsoby života, ztratilo její pojetí na specifičnosti, ale zároveň se přiblížilo skutečnosti. Rezignace na jednotný pojem kultury podstatně rozšířila hranice historického kulturního bádání, zatímco časově příznačné kontrastní srovnání lidové a elitní kultury znamenalo pouze omezený posun vpřed.<sup>2</sup> Druhý impuls poskytl marxismus anglického a francouzského ražení, který na studiu předindustriální společnosti a světa dělníků testoval nové parametry kulturního bádání. Zde poprvé opět došlo k začlenění kultury do socioekonomického kontextu.

„Bez výroby nejsou dějiny... Ale musíme také říct: ‚Bez kultury není výroba‘“, formuloval Edward P. Thompson tento vzájemný vztah.<sup>3</sup>

Třetí pohled vnesla do problému etnologie, jejíž soustředěnost na každodenní chování upřednostňovala kulturní pojetí, které nejenomže radikálně skoncovalo s konceptem elitní, vysoké kultury, ale stejně tak se rozešlo i s představou do sebe uzavřeného, izolovaného světa hodnot a postojů. Toto pojetí včleňuje kulturu opět do sociálního prostředí, do kterého se ve stejné míře promítají politické, ekonomické a sociální problémy.

Asi nevlivnější definice pojmu kultury pochází z pera Clifforda Geertze, který v roce 1973 napsal: „Pojem kultury, který užívám, označuje historicky dochovaný systém významů vystupujících v symbolické podobě, systém tradovaných představ, vyjadřovaných v symbolických formách, systém, s jehož pomocí lidé sdělují, udržují a dále rozvíjejí své vědění o životě a své postoje k němu.“<sup>4</sup>

V antropologickém chápání tedy: 1. Kultura už není pojímána jako sféra vyčleněná z materiálních, ekonomických a sociálních zájmů, nýbrž jako tvořivá síla formující život jako takový. Zahrnuje životní způsoby, vzorce vnímání a formy dorozumívání různých skupin, stavů, pohlaví a tříd. 2. Proto už nevycházíme z uzavřeného pojetí kultury, na níž se stejnou měrou podílejí všichni lidé. Měšťané a sedláci, dělníci a šlechta nemohou být poměřováni podle stejného pojetí kultury, protože podléhají odlišným životním podmínkám a sledují odlišné zájmy. Pluralita životních stylů je přitom stejně charakteristická pro starý jako pro moderní svět. Toto rozšíření kulturního pojetí umožňuje poznat životní způsoby spodních vrstev společnosti, stejně jako mimoevropských národů v jejich svébytnosti a zároveň závislosti. Takto definované, široké pojetí kultury konečně zahrnuje nejen hodnotový kánon „měšťanského“ světa, ale také tradici, způsob života a svět potřeb a zájmů jednotlivců a sociálních skupin, které nejsou interpretovatelné vzhledem k jedinému cíli. Různorodost životních praktik a rozdílných duchovních konstrukcí tak už nedovoluje mluvit o jedné, nýbrž pouze o mnoha kulturách. Hodnota kultury se také už nepoměřuje hierarchicky podle elitních evropských vzorů, ale podle hodnoty a významu, který má pro konkrétního člověka či jednotlivé skupiny. Zřeknutí se absolutních měřítek v konečném efektu tříbí smysl pro pluralitu a rovnocennost kultur.<sup>5</sup>

## 2. SUBJEKTIVNÍ ZKUŠENOST A SUBJEKTIVITA V DĚJINÁCH

Antropologicky orientovaná historiografie netematizuje pouze „objektivní“ životní kontext, který zahrnuje např. hmotné statky, strukturu rodiny, svět práce nebo výchovné a vzdělávací instituce, ale zaměřuje se stejně tak na sociální praxi, způsoby vnímání, svět emocí a subjektivních pocitů lidí, kteří nejednají výhradně podle racionálních kritérií. Nad to se antropologicky založené dějepiscectví snaží tyto dvě oblasti propojovat. Celkově se tedy zajímá o to, jak lidé vnímají své životní prostředí, práci, vrchnost, jak si k nim budují vztahy, jak formují objektivní skutečnosti a jak si je

osvojují. Dějinné struktury a procesy utvářejí dějiny jen do té míry, pokud se týkají lidí, kteří spoluurčují jejich ráz a interpretují je, kteří si je ovšem především osvojují a kteří je spoluutvářejí. Člověk je tedy pojímán jako spolutvůrce struktur a jako takovému mu musí být přiznána role jak předmětu, tak „nositel“ dějin.<sup>6</sup>

Stále znovu se tvrdí, že pohled na subjektivitu relativizuje objektivní tlaky. Objektivní struktury a procesy si jistě mohou vynutit určité lidské jednání a chování. Přestože je prostor pro individuální jednání často nepatrný, neexistuje v dějinách žádná nadvláda objektivních faktorů, žádný deterministický proces, vylučující veškerou tvůrčí svobodu a úplně si podmaňující myšlení a jednání člověka. Člověk je víc než jen objektem dějin, anonymní a pasivní obětí předem daných procesů disciplinace nebo modernizace; vnáší do dějinného procesu podle situace své rozpoložení, navazuje samostatné vztahy a utváří svůj život natolik aktivně, jak je to jen možné, samozřejmě aniž by se tím stal zcela nezávislý. To platí jak pro elity, tak pro obyčejné lidi. Nové výzkumy toto produktivní zacházení člověka s jeho sociálním, kulturním a materiálním prostředím opakovaně prokázaly, a tím podnítily nejenom běžné otázky po individuální zkušenosti a vůli, ale také hledání významu událostí, struktur a procesů pro jednotlivce.

Přestože křesťanské církve předepisovaly všem bez rozdílu jednotnou ortodoxní víru, vytvořili si obyčejní věřící vlastní náboženské představy, které, aniž by to jejich nositelé sami pocítovali, odporovaly oficiálnímu učení.<sup>7</sup> Ačkoliv byl rolník „objektivně“ vykořisťován, nevzešel z toho automaticky protest proti vrchnosti, neboť zájmy vládnoucích i ovládaných vrstev si mohly navzájem konkurovat, ale zároveň se také doplňovaly.<sup>8</sup> Ačkoliv byly ženy dalekosáhle podřízeny světu mužů, byly schopné uhájit svá práva ve sféře práce a vytvořit veřejnost, která se spolupodílela na konstituování společnosti stejně jako to činili muži.<sup>9</sup> Gramotnost a knižní produkce sice konstantně rostly, přesto sotva zaznamenáme, s výjimkou malých kroužků osvícenců, stopy nějaké „intelektualizace“ společnosti před příchodem industrializace.<sup>10</sup> Z toho je zřejmé, že „umělé“ vědění samo o sobě ještě zdaleka nevyvolá nějaký obrat ve vzdělání nebo dokonce ve smýšlení. A konečně

přestože byly hmotné životní poměry obyčejných lidí po dlouhou dobu extrémně omezené, nezabránilo to rozvoji pocitů jako láska, lítost či nenávisť; jenom jejich intenzita se výrazně lišila v závislosti na možnostech té které skupiny nebo společnosti tyto emoce vyjádřit. Již tyto uvedené příklady ozřejmují, že nemůže existovat jediný, objektivní pohled ani na společenské procesy, ani na jejich individuální osvojování.

Jaké osvojování a jaké interpretace se promítnou do dějin, závisí často na těch nejrozličnějších faktorech a subjektivita přitom hraje podstatnou roli. Přiměřená a věrohodná analýza chování není možná bez kontextu, přičemž nelze vyloučit, že jedno a totéž chování mělo odlišné příčiny. Je možné, že důležitější než sociální konflikt bylo společné přežití a že lidé vůbec jednali v určité situaci na pozadí své specifické kulturní tradice odlišně. Objektivní okolnosti a subjektivní chování se sice překrývají poměrně zřídka, ale právě z napětí mezi nimi vyvěrá zvláštní dynamika historických procesů.<sup>11</sup>

Kultura proto v žádném ohledu není pouhým odrazem objektivních hospodářských skutečností. I přes nepopíratelnou provázanost s hmotnými poměry a přes závislost na ekonomických zájmech přísluší kulturní praxi stále jistá autonomie, kterou je možné postihnout pouze na základě subjektivní zkušenosti (při zohlednění kulturní tradice).<sup>12</sup> Teprve v procesu osvojování objektivních skutečností, jež zakládají zkušenosti, se odhaluje a stává poznatelným to, co v určité době stanovilo a určilo lidské jednání. Přijetí určité skutečnosti a zacházení s ní nevyklučuje její pozitivní transformaci v něco nového, stejně tak jako její odmítnutí nevyklučuje uchování tradice. Právě tento aspekt osobní vůle v dějinách způsobuje, že nic nemůže být předvídáno, protože přijetí a odmítnutí jsou k sobě v dialektickém vztahu.<sup>13</sup>

Byl to právě objev subjektivity v dějinách, pohled na proces osvojování objektivních struktur subjekty, co odhalilo hranice vypovídací schopnosti tradičních politických a sociálních dějin. Ukázalo se, že při poznání, co lidé se svými dějinami dělají, nestačí zkoumat objektivní síly a struktury. Lidé se nechovají podle předem daných sociálních rolí, aniž by zároveň nevyčerpali

veškeré možnosti jednání. Aby bylo možné prozkoumat oblast subjektivních zkušeností a vlastní vůle lidí, je samozřejmě zapotřebí vhodných pramenů, které nejsou pro všechna období k dispozici. Ale čeho je možné ve výzkumu dosáhnout, ukazuje právě raně novověké bádání, které má sice k dispozici více pramenného materiálu než medievalistika, ale stále ještě mnohem méně než novější dějiny. Jak dekonstruktivisticky působí zohlednění subjektivních pramenů pro dějiny první a druhé světové války, dokumentují práce k dějinám 20. století.<sup>14</sup>

### 3. TRADICE A MODERNA

Pro historickou antropologii je charakteristický zvláštní vztah k tradici i k moderně. Je si vědoma toho, že v každodenní vědecké práci nemůžeme na tyto kategorie rezignovat. Pojmy tradice a moderna se ovšem jednak musí vymezovat zvlášť pro každou epochu nebo společnost, jednak se mohou jen omezeně užívat jako pojmy kvalifikující. Jde totiž o „moderní“ konstrukty, které často vypovídají více o badateli, resp. výzkumu, než o popisované společnosti. Vágnost pojmů „tradiční“ a „moderní“ společnost je mimořádně matoucí, protože není jasné, zda pojem „moderna“ označuje inovativní postupy hospodaření nebo politický systém, který odpovídá podmínkám našeho demokraticko-kapitalistického společenského zřízení. Pojmový protiklad „tradiční - moderní“ vyrostl zejména z kontextu západoevropského myšlení o dějinách.<sup>15</sup>

Historická antropologie především kritizuje chápání tradice poznamenané mýtem neustálého vzestupu moderny, která krok za krokem překonává vše staré. Předpokladem tohoto mýtu je finalitní myšlení, chápající historický proces změn obecně jako směřování od tradice k moderně, která tak představuje kvintescenci veškerých lidských vymožeností. Specifičnost společenského vývoje však spočívá v principu „současnosti nesoučasného“. Neustálý proces modernizace životních poměrů probíhal v různých sociálních skupinách a v různých oblastech Evropy,

resp. západní Evropy nanejvýš disparátně a nestejnou rychlostí. Západoevropský civilizační model nelze dokonce ani v Evropě aplikovat na všechny třídy a země, o čemž přesvědčivě vypovídá srovnání vývoje šlechty v Anglii a Německu, dělnictva v Německu a Itálii a zvláště měšťanstva ve Francii a Německu. Musíme se přitom ptát, co jsou pravidla a co výjimky. I uprostřed vysoce rozvinutých oblastí a společností nacházíme neméně významné enklávy „zaostalosti“. Každá sociální skupina má své vlastní dějiny a svou vlastní zkušenost, které s různou intenzitou vnáší do celkového kulturního kontextu a které se nemohou vždy posuzovat podle toho, jaký vývoj prodělaly „moderní“ skupiny.

Historická antropologie si uvědomuje nejenom aspekt *cizího*, resp. *jiného* ve vlastních dějinách, ale je si vědoma rovněž sebestřednosti evropského dějepisce, které interpretuje západoevropský civilizační model jako univerzální vzor, k němuž směřují také ostatní společnosti. Posuzovat jihoamerickou nebo asijskou modernizaci západoevropskými kategoriemi je stejně zavádějící jako přehlížet, že se evropský model sám o sobě zásadně proměňuje pod vlivem celosvětového vývoje. Dokud ovšem nebudeme brát mimoevropskou historiografii vážně, na našich kategoriích se sotva něco změní.<sup>16</sup>

Konečně historická antropologie odmítá kvalitativní protiklad pojmů tradice a moderna. Tradice se v tomto pojetí nepovažuje za „méněcennou“ a osvícená moderna není měrou všech věcí, nehledě na skutečnost, že mezi těmito dvěma jevy sotva můžeme vést jasnou dělící čáru. Jaké prvky jsou tradiční a jaké moderní ukazují např. diskuse o reformaci, hodnocení selských povstání, epochy německého císařství a zvláště období Třetí říše. Tradice nemá v našem chápání nic společného s restaurací nebo měšťanským folklorismem, nýbrž vymezuje rámeček jednání, který jednotlivci vyplňují smyslem a životem, který sice pochází z minulosti, ale chová se vesměs dynamicky a v žádném případě se neuzavírá před modernou. Modernizační změny, a to víme dnes spolehlivěji než dříve, probíhají hladce pouze tam, kde se společnost nebo skupina nepostaví mimo tradici, ale kde se o ni může opřít jako o základ, který snese zatížení. Revoluce, které



si na svůj štít vepsaly modernu, zřídka kdy přinesly bezprostřední pokrok, který by ospravedlnil jejich oběti. Právě současnost ukazuje nejlépe, jak vitální jsou tradice, které se nepodařilo potlačit ani desítky let trvajícíchmi represemi, a jak málo modernizace podporuje identitu, když nerespektuje emoce a potřeby a tím také tradice společnosti. Dějiny „lidových“ republik a socialismu ozřejmují, v jak omezené míře uvolňují náhlé rozchody s tradicí „nové“ společenské síly.<sup>17</sup>

Vztah tradice a moderny, smíme-li tyto pojmy vůbec ještě používat nereflektovaně, je v historické antropologii nově definován. Na jedné straně přináší každá modernizace také proměnu tradice. Stejně jako může moderna v různých oblastech a skupinách znamenat něco jiného, je i tradice stále nově určována. Její obsahové znaky a charakteristiky stejně jako její relevance se tak v sociálním procesu výrazně mění. Na druhé straně jsou dějiny modernizace životních poměrů přirozeně také dějinami ztrát. Modernizace proto v žádném případě naznamená neustálé zvyšování kvality, ale způsobuje zároveň zánik kulturních pořádků, jež ztratily svou funkci, přestože tento proces málokdy probíhá zlomově. Lidé prostě nemají na výběr a musí vždy znovu čelit současným problémům a vypracovávat nové smyslové souvislosti k zajištění své identity. Viděno touto perspektivou jsou modernizace a vědomí tradice relativní kategorie pro popis sociálních poměrů a procesů.<sup>18</sup>

#### 4. MIKRODĚJINY

Historickoantropologické bádání projevuje zvláštní zálibu v malých prostorech, sociálních skupinách a malých, transparentních jednotkách a méně se zajímá o makrohistorické výzkumy. Jeho přihlášení se k mikrohistorii je programové a především pro německou historickou vědu představovalo výzvu, která způsobila jisté znejistění historické sociální vědy.<sup>19</sup> Ta sice také propagovala případové studie, ve kterých ovšem většinou nešlo o postihnutí specifičnosti daného případu, ale spíše o zís-

kání stavebních prvků, korektur a zpřesnění pro celkový dějinný kontext. Dnes už klasické práce C. Ginzburga,<sup>20</sup> E. Le Roy Ladurieho,<sup>21</sup> N. Z. Davisové,<sup>22</sup> a R. Darntona,<sup>23</sup> jejichž výčet nyní můžeme doplnit i o německé studie Rainera Becka,<sup>24</sup> Hanse Medicka,<sup>25</sup> Paula Burgarda<sup>26</sup> nebo Norberta Schindlera<sup>27</sup>, se oproti tomu soustřeďují na malé kategorie z jiných důvodů. Nejde jim o zachycení *detailů v celku*, nýbrž *detailů celku*; chtějí na malých prostorech a jednotkách – které většinou představují životní prostor konkrétních lidí – demonstrovat vzájemné prolínání různých rozsáhlých oblastí skutečnosti a vůbec odkrýt životní souvislosti, které jsou makroanalýzou nezachytitelné. V neposlední řadě si tyto výzkumy kladou otázky po našem sektorálním myšlení a rozkrývají spojitosti politických, společenských a kulturních dimenzí skutečnosti. Ve svých velkých „lokálních“ dějinách obce Laichingen napsal v roce 1996 Hans Medick:

„Rozhodující poznávací přínos lokalizace a kontextualizace historického vědění, dosažených uplatněním mikrohistorických metod, spočívá nejspíš v tom, že se díky co možná nejvšestrannějšímu a nejpřesnějšímu osvětlení historických zvláštností a podrobností – především v rovině každodennosti lidského chování – dostanou do zorného pole historie současnost a nesoučasnost kulturních, ekonomických a politických faktorů.“<sup>28</sup>

To samozřejmě nevyklučuje pohled na velký celek; naopak tento pohled je předpokladem, protože mikrohistorie je spojena s přístupy, které se orientují na život jako celek. Rozumí se samo sebou, že koncentrace na malé kategorie souvisí také s problematikou pramenů.

Pouze na jednotlivých příkladech, snadno uchopitelných oblastech a transparentních událostech se mohou podrobně dešifrovat subjektivní duševní stavy, o jejichž detailní poznání se historická antropologie stále snaží. Makrohistorická perspektiva musí i v bádání o rodině zanedbávat jednotlivosti, které možná zrovna mají zvláštní výpovědní hodnotu pro dané téma. Například roli pocitů a náboženských praktik v každodenním životě lze určit pouze analýzou přehledného; jaký postoj zaujímali jednotliví lidé k velkým událostem a procesům změn a jak si je vykládali, lze rekon-

struovat pouze na základě individuálních svědectví. Reprezentativnost těchto objevů a postřehů se odvíjí od celkového kontextu, přestože při zkoumání prostoru pro jednání a subjektivní interpretaci nelze zcela reprezentativních výsledků nikdy dosáhnout.

Konečně pouze mikrohistorické pracovní postupy umožňují blíže osvětlit proměny mezilidských vztahů, vztahů k životnímu prostředí, k tradici a k práci, tedy vztahů, které jsou vůbec základem sociálních změn. Přestože silná stránka mikrohistoricky orientované antropologie spočívá hlavně v analýze a rekonstrukci životních souvislostí, stranou nezůstává ani úkol věnovat se stále intenzivněji problému sociokulturních změn a transformačních procesů. To, co způsobuje zásadní změny společenské konstelace, jež se bezprostředně dotýkají člověka samotného, není dáno předem. Tak se konečně dostáváme k otázce: co způsobuje tyto proměny? Jsou to objektivní skutečnosti nebo kulturní praktiky? Vztah externích a interních faktorů musí být stále znovu a nově vymezován. Mikrohistorický pohled nabízí příležitost k zmapování přesně toho rozhraní, kde se vytvářejí zárodky dynamizace společnosti.

Rehabilitace člověka jako subjektu v dějinách je vlastně možná pouze na základě analýzy malých jednotek a oblastí; jen takto je možné zpřístupnit individuální perspektivu člověka, samostatnost a tvořivost jeho myšlení a jednání. Relevance tohoto poznání je ovšem odhadnutelná pouze v makrohistorickém kontextu.

## 5. GLOBÁLNÍ TEORIE

Hlásí-li se historická antropologie k mikrohistorii a k mikrohistorické metodě, vyplývá z toho pro ni dalekosáhlá rezignace na paušální a globální teorie, které jsou většinou závazné pro přístup makrohistorický. Novodobé racionalizační, civilizační a modernizační teorie, jak je v hutné formě nacházíme v dílech Karla Marxe, Maxe Webra, Norberta Eliase a Michela Foucaulta, jsou zajisté užitečné pro objasnění sociálních změn, které společnost prodělávala od 16. století, resp. od počátku modernizace

vůbec.<sup>29</sup> Většina představitelů historické antropologie tyto teorie adaptovala; mnozí z nich byli v modifikované formě svého času dokonce zastánci marxistického nebo webrovského pojetí dějin a společnosti a jsou obeznámeni s Eliasovou a Foucaultovou civilizační teorií. To platí mj. i o „klasicích“ E. P. Thompsonovi a R. Williamsovi, V. Turnerovi a C. Geertzovi, P. Bourdieuovi a M. Sahlinsovi. Především němečtí badatelé, kterým chybí etnologické zkušenosti a vzdělání, zůstali pod vlivem této tradice a čerpají své teoretické zájmy ze spisů zmíněných myslitelů. A přece bližší výzkum historické praxe, který má dnes široký záběr, ukázal, že neexistuje jednoznačné směřování vývoje k určitému cíli, tj. ani k občansko-demokratickému společenskému zřízení, ani k nějakému totalitárnímu dohlížitelenskému státu. Dějiny a především lidé nejednají podle logiky nějaké teorie. Chování lidí a jejich výklad světa nepodléhá jednotným interpretačním vzorcům (to platí i o vývoji kapitalismu a moderního státu), nýbrž v sobě obsahují rozpory a ambivalence, a to nejen s ohledem na místní a společenské formování evropské společnosti, ale také na procesuálně-strukturální rovinu „modernizace“. Dějiny jsou otevřené, nikoliv předurčené nějakým „ideálem“ neustálého pokroku, který se v dějinách naplňuje, nebo naopak nějaké katastrofy, do níž se člověk nevyhnutelně řítí. Takovéto utopie často prefigurují velké teorie, třebaže ne vždy ve zmíněné uzavřenosti a ucelenosti jako v případě Eliasových civilizačních dějin nebo Foucaultovy teorie moci. Proto se také historická antropologie obecně méně zajímá o výzkum společenské funkce ústředních sociálních, hospodářských, státních a kulturních institucí jako náboženství, vzdělání, rodiny, práce atd. a přednostně se zaměřuje na popis a analýzu významu těchto institucí a sociálních oblastí pro člověka se zvláštním zřetelem k subjektivitě lidských zvyklostí. Takováto perspektiva objasňuje světonázory a vyrovnávání se s životem lépe než „objektivní“ rámcové podmínky jako takové. Rozdíl mezi vnitřní logikou institucí a smyslem lidského jednání je značný. Tím se antropologické bádání nezříká teoretických a hermeneutických reflexí, právě naopak. Nejde tu ovšem o „aplikaci“ nějaké teorie k vysvětlení empirických okol-

ností, ale o kritickou analýzu a kritické vypořádání se se sociálními jevy ve smyslu *zhuštěného popisu a perspektivy domorodce*. Tento postup není nový a už vůbec není, jak se stále zdůrazňuje, vázaný pouze na Geertzovu slavnou studii; je ale užitečný jako model pro nové zacházení s teoriemi. Cílem není zmocnit se nějaké osoby, skupiny, události, struktury nebo procesu jakoby hegemonním a vnějškovým způsobem; jde především o to, interpretovat tyto kategorie z pohledu aktéra či aktérů, pokusit se k nim jednak důsledně kriticky přiblížit, jednak vyložit jejich obsah srozumitelně modernímu čtenáři a dovést ho tak k pochopení svým způsobem „cizí“ společnosti. Od historika se tak očekává mnoho: musí si vytvořit instrumentář, který moderní společnosti nabídne klíč k cizí kultuře. Kritika Geertzova *Kohoutího zápasu*<sup>30</sup> a Darntonova *Kočího masakru*<sup>31</sup> to potvrzuje. Poměr teoretického povědomí, empirické blízkosti a aktuálního povědomí o problému nebude sice nikdy vyvážený, neustálá otevřenost novým výzvám však byla a je jedním z konstitutivních znaků historickoantropologického bádání, které nechce a nemůže předkládat definitivní výsledky, jež by naše poznání doplnily a ucelily.

Důsledná zdrženlivost vůči tvorbě globálních teorií je prostě jinou formou prezentace vědy, než kterou vyznávají strukturální a sociální dějiny a zvláště historická sociální věda. Historická antropologie vůbec nezprostředkovává pouze prostá fakta a popisy každodenního dění, ale interpretuje je a analyzuje. Zásadní význam má pro ni ovšem rehabilitace narativních dějin, na které historická věda dlouho pohlížela s despektem a které dlouho zanedbávala.<sup>32</sup> K paradigmatu sociálních dějin a zvláště historické sociální vědy patří snaha vyvarovat se veškeré „smyslovosti“. Oproti tomu historická antropologie usiluje o překlenutí propasti mezi vyprávěním a analýzou, stejně jako mezi jednotlivým případem a celkovým kontextem, aby se čtenář otevřel problémům (které jsou spektakulární a dramatické ve smyslu celkového vývoje lidstva) a jejich interpretaci v dějinách a aby se naučil poznávat strukturální souvislosti s přihlédnutím k možnému prostoru pro individuální jednání. Velké práce a výzkumy E. Le Roy Ladurieho, C. Ginzburga nebo E. P. Thompсона ukazují nejen

souběžnost velkých a malých událostí, ale také to, že tyto události umožňují v zrcadle dějin rozpoznat struktury, v nichž zůstává přítomen člověk jako jednající subjekt. Kdekoliv je patrné jednání, může být ve své ambivalenci mnohem lépe vyloženo popisem než výhradně kategorizací.

„Ne normativní věty se svým ‚bud‘ - anebo‘, ale mnohovýznamovost a mnohovrstevnost určují praxi přežití. V tomto ohledu je rozsah, v jakém se ovládaní sami podílejí na svém ovládnání, nanejvýš naléhavou otázkou,“ napsal Alf Lüdtke v roce 1994 ve své pozoruhodné studii *Stofflichkeit, Mode-Lust und Reiz der Oberflächen in den Perspektiven von Alltagsgeschichte* [Látkovost, potěšení z módy a kouzlo povrchů v perspektivě každodenních dějin].<sup>33</sup>