

Marc Joly

LA REVOLUTION

SOCIOLOGIQUE

De la naissance d'un régime
de pensée scientifique
à la crise de la philosophie
(XIX^e–XX^e siècle).

Paris (Éditions La Découverte) 2017,
583 str.

O vzniku sociálních věd, či újeji sociologie, toho již bylo napsáno mnoho, k filosofii je ale *Sociologická revoluce* Marka Jolyho ze všech takto zaměřených studií možná tou nejméně zdvořilou. Více než pět set stran textu, dvě velké teze: (1) k prosazení se sociologie coby partikulárního způsobu poznání nestačilo pár „státotvorných“ činů dodnes oslavovaných otců zakladatelů; sociologie na přelomu 19. a 20. století završila širší sociálněvědní kognitivní revoluci, která byla postupná, mnohdy tápavá a často nejednoznačná, avšak celkově vzato důsledná, a která otevřela nový konceptuální prostor, v němž se setkávala biologie, psychologie a sociologie; (2) logicky vzato měly nově vzniklé

sociální vědy – trojstranně určené evoluční biologii, psychologii a sociologií – sprovodit ze světa filosofii, které se však díky nejružnějším vytáčkám (prozatím) podařilo přežít vlastní smrt.

Rozvrh knihy veskrze odpovídá těmto dvěma propojeným tezím, pochopitelně s bezpočtem větvení. V její první a druhé části Joly objasňuje vznik „nového konceptuálního režimu“, který ve Francii sleduje zejména ve spojitosti s psychosociologií Gabriela Tarda (část první, 27–149)¹ a v Německu se sociologií Maxe Webera, Georga Simmela, Ferdinanda Tönniese a Norberta Eliase (část druhá, 153–289). Rozkladná síla tohoto nového režimu poznání ve vztahu k filosofii je pak námětem třetí části knihy (293–510), v níž se Joly věnuje také jednotlivým pokusům filosofie zachránit si v nových intelektuálních podmínkách důstojnost.

To, co se nejprve jeví jako Jolyho okouzlení Tardem, podle všeho nemá nic společného s rehabilitací, kterou si tento Durkheimův současník a neúspěšný sok na začátku tisíciletí prošel.² Čtenář se pochopitelně musí poněkud přemáhat, aby se oprostil od dojmu, že musí být počet Tardovi věnovaných stran přímo úměrný jeho domnělému významu v sociologické revoluci.

¹ Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

² Našel-li Gabriel Tarde (1843–1904) svého vlivného současného spojence v Bruno Latourovi, Laurent Mucchielli zároveň připomíná, že byl ve Francii v posledních třech desetiletích 20. století znovuobjevován vlastně pravidelně. Srv. L. Mucchielli, *Tardomania? Réflexions sur les usages contemporains de Tarde*, in: *Revue d'histoire des sciences humaines*, 3, 2000, str. 161–184. U Latoura (ve spoluautorství s V. A. Lépinayem) si můžeme o Tardovi přečíst také v češtině, viz B. Latour, *Ekonomie, věda o vášnivých zájmech: Úvod do ekonomické antropologie Gabriela Tarda*, in: týž, *Stopovat a skládat světy s Bruno Latourem. Výbor z textů 1998–2013*, přel. Č. Pelikán, Praha 2016, str. 65–125.

První kapitola s názvem Proč Tarde? (27–58) přitom ani tak neosvětluje důvody, pro které mu Joly věnuje tolik pozornosti, ale spíše vysvětluje nadšení, jež Tardovy spisy svého času vyvolaly. Gabriel Tarde totiž nebyl žádný radikální myslitel, rozhodně to nebyl on, kdo by měl na svědomí první plamének sociologické revoluce, i když jí pomohl se prosadit. Tarde byl ovšem výjimečný tím, co jej v jiných zpracováních dějin sociologie dosud odsouvalo na okraj: svou smířlivostí. Přestože se tedy přimklul k novému, sociálněvědnímu *ergo* nefilosofickému pohledu na člověka a jeho společnost, jeho (psycho)sociologie vystavěná na konceptech *tužby*, *víry* a *nápodoby* mohla být přijata vlastně všemi – universitními filozofy, kterým sociální věda Tardovým prostřednictvím ukazovala milou tvář (neboť věda v jeho díle nezadusila poetičnost), členy Akademie morálních a politických věd, amatérskými učiteli i rostoucí profesní skupinou žurnalistů, kterým Tardovo dílo souznělo s politickým duchem doby (relativně stabilní francouzské společnosti usilující o pokrok bez velkých otřesů, jejíž nedočkavější části Tarde nabídl téma *inovace*).

Nekonfliktnost a možná i určitá nevyhraněnost učinila z Tarda postavu přechodu (srv. zejm. 41–47), a tedy i hrdinu nezbytně dočasného, který panoval jen v relativně krátkém období let 1890–1904. Joly mu ovšem ani tak nejde o toto Tardovo zařazení, jako spíše o potvrzení jeho významné role v mechanismu „sociologické revoluce“, která zkrátka neměla pučistický ráz (Joly by nejspíše řekl, že takový dojem naopak vyvolává historie sociologie, která nemůže spustit oči např.

z Durkheima, jenž si byl vyčerpán filosofie plně vědom). Ona Tardova mnohostrannost se přitom pro Jolyho stává bohatým zdrojem epistemologické informace.

V případě Němců, jejichž sledování zajišťuje *Sociologické revoluci* mezinárodní rozkročení („nový konceptuální režim“ je „transnacionální“), se Joly nejprve nezdá činit tak docela totéž co s domácími Francouzi. Plných sto stran totiž věnuje přezkumu tradicí posvěcené „zakladatelské“ trojici Weber – Tönnies – Simmel (kap. 6 a 7, str. 153–250), bez něhož se ovšem na francouzské straně v případě É. Durkheima anebo H. Spencera bez velkého vysvětlování obešel. Ani na německé půdě však Joly mu nejde o kánon. Weber, Tönnies a Simmel rozehrávají v roce 1910 na zakládajícím kongresu *Německé sociologické společnosti* komorní drama, jež by bylo možné sledovat coby prostý střet mezi různými pojetími sociologie, které ale Joly chápe jako efekt protnutí tří různě dlouhých cest sociologického revolucionářství. Trochu překvapivě svou pozici nakonec před Jolyem uhájí pouze Tönnies, neboť podle něj jako jediný přistoupil na trojrozměrné pojetí člověka (určeného současně biologicky, psychologicky a sociálně), a dokázal tak uniknout filosofii. Simmel (koneckonců filosof) i Weber (příliš loajální k filosofickému pojetí subjektu) nakonec podobně jako na francouzské straně Tarde sehrávají roli dělníků přechodu.

Ani Tönniesova sociologie však Jolyho neohromuje. Německým hrdinou nového režimu poznání bude ve skutečnosti až Norbert Elias (1897–1990), jehož dílo má být „příkladem úplného

přijetí nároků konceptuálního režimu sociálních a humanitních věd“ (276).³ Elias podle Jolyho ve své práci uplatňuje již jednoznačně postfilosofickou perspektivu, když se skrze spojení sociologie, psychoanalýzy a evoluční biologie dopracovává k „procesuálnímu“ pojetí sociálních struktur i člověka (resp. lidí, neboť východiskem veškerých sociálněvědních úvah mají nadále být vždy již jen vzájemnými vztahy provázaní lidé, a nikoli jednotlivci).

Ten, kdo si Eliase sám pořádně nečetl a nepromyslel, si však Jolyho výklad bohužel moc neužije (takový je ostatně charakter celé jeho knihy, jež rozhodně není učebnicí). To je v jednom důležitém ohledu problematické. Nelze se totiž dost dobře ubránit podezření, že je to právě Eliasova sociologie, která Jolyemu poskytuje závazný vzor dobré sociologie. A není to jen proto, že se Joly Eliasovi zevrubně věnoval již ve své předchozí monografii.⁴ Joly v *Sociologické revoluci* svůj obdiv k Eliasovi nijak neskrývá, v reakci na kritiky jeho práce bude ale později systematicky popírat, že by jej byl použil jako měřítko. Protože

ale nikde jasně neosvětluje, z čeho svou představu o „správné“ sociologii odvozuje, a protože také Eliasovi v „transnacionální“ sociologické revoluci chybí francouzský protějšek, jímž rozhodně není Tarde, ale ani žádný jiný v knize rozebíraný autor, sotva se lze úvahám o Eliasově normativní funkci v Jolyho práci ubránit.

O francouzském a německém vkladu do „sociologické revoluce“ tedy Joly nepojednává tak úplně symetricky, což je prostý fakt, na kterém nic nemění ani jen o rok později vydaná Jolyho studie věnovaná Pierru Bourdieuovi⁵ a dost dobře ani tvrzení, že je Durkheim v *Sociologické revoluci* skrytě všudypřítomný.⁶ Oběma přítom v Jolyho knize opravdu připadá důležitá role. K odkazu Pierra Bourdieu se Joly hlásí hned v úvodu své práce, a to konkrétně k *teorii pole*, jíž se podle svých slov k rozboru intelektuální situace přelomu 19. a 20. století inspiroval (srv. 13). V jeho argumentačním postupu však najdeme i jeden svrchovaně durkheimovský moment, v němž se nový režim poznání projevuje jako typický durkheimovský *sociální fakt*, jenž svou reálnost může doložit

³ Česky vyšly oba díly Eliasova slavného *Procesu civilizace*: N. Elias, *O procesu civilizace: Sociogenetická a psychogenetická studie*, I, *Proměny chování světských horních vrstev na Západě*, přel. J. Boček, Praha 2007; týž, *O procesu civilizace: Sociogenetická a psychogenetická studie*, II, *Proměny společnosti: Nástin teorie civilizace*, přel. B. Pscheidtová, Praha 2007. K dispozici jsou ale i některé Eliasovy menší práce: N. Elias, *O osamělosti umírajících v našich dnech*, přel. A. Bláhová, Praha 1998; týž, *Společnost individuí. Náčrt teorie civilizácie*, přel. L. Šimon, Bratislava 2006.

⁴ M. Joly, *Devenir Norbert Elias. Histoire croisée d'un processus de reconnaissance scientifique. La réception française*, Paris 2012.

⁵ Týž, *Pour Bourdieu*, Paris 2018.

⁶ Joly takto odpovídá Jean-Louisovi Fabianimu, který na upozornění Durkheimu v *Sociologické revoluci* upozorňuje ve své recenzi knihy na stránkách časopisu *Zilsel*, viz <https://zilsel.hypotheses.org/2802> (navštíveno 12. 5. 2019).

počtem padlých. Obětmi kognitivního režimu sociálních věd se stanou nejen obháječi starých pořádků (filosofie mu však bude celé století spíše uhýbat, než že by se zatvrdila – k tomu dále), ale i jeho nepřesvědčiví adepti. V kapitole 11 (352–371) tak Joly sleduje osudy Raoula de Grasserie (1838–1911) a Georgese Palanteho (1862–1925), kteří byli probíhající revolucí potrestáni buďto za pouze předstíranou loajalitu (to je případ de Grasserie, který nový jazyk sociálních věd přijal jen povrchně), anebo za odchýlení se od hlavního kurzu (Palante, který trval na potřebě teoreticky řešit konflikt mezi jednotlivcem a společností, třebaže se ho nový konceptuální režim jako problému zbavuje). Do podobné situace se pak dostává i sociální psychologie, jejíž případ je o to pozoruhodnější, oč větší byla její ambice předběhnout sociologii a obsadit její (budoucí) místo (srv. kap. 12, str. 372–407). Opírat se přitom mohla o nezanedbatelné výhody (zachycení módního slova „sociální“ v názvu oboru, prestiž Gabriela Tarda a Gustava Le Bona), jenomže ani ty nedokázaly přebít handicap příliš vágního vymezení oboru i jeho nedůslednosti při přijímání nových zásad vědeckosti. Sociální psychologii spojující poznání biologických faktů a faktů společenských nadto nenahrávalo ani universitní prostředí, které tíhlo k větší oborové diferenciaci. Třebaže tedy sociální psychologie přispěla ke krizi filosofického rámce, sama o sobě se významněji prosadit nedokázala.

Sociologii se naopak podařilo svoji podvratnou činnost převést v pozitivní program a etablovat se coby garant společenských věd. Přísný a rozhodný

tón *Sociologické revoluce* jako by přitom čtenáře připravoval na to, že i v posuzování samotné sociologie, resp. nespočtu jejích současných provedení, bude Joly nakonec nemilosrdný. Když však na vymezení závazků a úkolů sociologie přijde (Joly se ovšem neprobírá ani jejími různými programy, ani jejími badatelskými technikami), vládne mu spíše smířlivost: „Kdo říká ‚sociologie‘, ten říká zájem o lidské ‚praktiky‘ (nezbytně situované a časově určené), o tíhu zděděných struktur a institucí, o rozmanitost zájmů vstupujících do té které ‚politické‘ události či do toho kterého ‚ekonomického‘ fenoménu ... anebo také – aniž bychom tím tento výčet vyčerpávali – o způsob, jakým se přetvářejí či reprodukují rovnovážné stavy napětí či vztahy sil mezi jednotlivci nebo státy.“ (307)

Vraťme se však do období její kystalizace. Jak na ofenzívu společenských věd odpověděla filosofie? Joly se domnívá, že měla jen tři možnosti (srv. 424). Tou první bylo – na úrovni teorie poznání – trvat na své suverenitě, jakkoli s sebou tato volba nesla nutnost obhajoby její narůstající svévole a odtazitosti od vědecké praxe. Na poli teorie člověka bylo zase možné bránit tezi o nepodmíněném charakteru sebeutvářejícího se subjektu. I tato cesta však vyžadovala vědomé přehlížení pluralitního určení lidství, které naopak odkrývaly sociální vědy. A konečně bylo možné v opozici k vědami vyžadovanému empirismu rozvíjet sofistikovaná argumentační schémata opřená o přesvědčení, že existuje cosi „pod“ vědami (něco jim předchází) či „nad“ nimi, a oddávat se čím dál tím neproniknutelnější esoteričnosti.

Dějiny filosofie minulého století je podle Jolyho možné číst jako dějiny pokusů o nalezení rovnováhy mezi těmito třemi (samozřejmě zavrženými) cestami.

V kratších či delších rozbořech, které často vyžadují značnou součinnost dostatečně sečtělého čtenáře, pak Joly účtuje s hlavními proudy filosofie 20. století. Kritice přitom neuniknou ani ty filosofické programy, které udržovaly blízky vztah k empirickým vědám, na jejichž stranu Joly sociální vědy staví. Např. Bergson si sice mohl chtít vyřizovat účty s Einsteinem, k Darwinovi ale neměl co říct, Durkheima nesnášel a psychoanalýze podle Jolyho rozuměl stejně málo jako Marxovi. Tento „poslední francouzský filosof, který se snažil sledovat dění ve všech vědeckých oborech“, si tak nedokázal odpomoci od potřeby přidat je „totalizujícím problematikám metafyziky“ (456). *Životní vzmach, trvání, duchovní energie* – tyto slavné Bergsonovy pojmy byly podle Jolyho pouhými „slogany majícími za úkol ulevit existenciální úzkosti vyvolané vědami“ (459).

Filosofové dělali podle Jolyho všechno proto, aby svůj obor ochránili před důsledky nového konceptuálního režimu nastoleného sociálními vědami. Ten se snažili oslabit mimo jiné i tím, že bránili jeho propojení s vědami přírodními: „Vypadá to, jako by všichni ti, kteří se stavěli k *filosofické* filosofii vstřícně, vycházeli ze stejné ideje, ze stejného existenciálního přesvědčení: *Dojde-li prostřednictvím sociologie ke spojení mezi přírodními vědami a vědami sociálními*

a humanitními ... , bude to znamenat smrt filosofie, a tomu je třeba za každou cenu zabránit“ (434; kurzíva v orig.). Takto se chová například Jamesův pragmatismus, který se sice inspiroval přírodními vědami, zároveň však podle Jolyho vytvářel k vědám paralelní diskurs, do něhož nenechal vědy sociální nijak zásadněji zasahovat. Vyhýbání se všemu, co sociologie mohla říkat o lidské existenci, pak Jamesovi umožnilo trvat na typicky filosofickém subjektu (subjektu dospělém a izolovaném), o jehož sesazení se nový konceptuální režim sociálních věd zasazoval.

Marnost pokusů o únik před sociálními vědami skrze teorii poznání opřené o soběstačnost „já“ (Husserlův „filosofující subjekt vychází ze svého já“)⁷ podle Jolyho rozpoznal Martin Heidegger, který se vydal novou cestou: jeho nasměrování pozornosti k „Bytí“ (Heidegger) lze totiž chápat jako pokus o vyanění se z epistemologické nadvlády sociálních věd, jímž údajně toto téma nezbytně uniká (446). Heidegger podle Jolyho našel způsob, jak mluvit o historických procesech, aniž by se musel obtěžovat historickými fakty. Uvědomit si to znamená zároveň dostat se na stopu původu Heideggerova antisemitismu. Ten lze totiž podle Jolyho chápat jako (samozřejmě nikoli nutný, avšak možný) výraz nového rozložení sil v intelektuálním poli, v jehož důsledku se filosofie uchyluje k rétorickým prostředkům umožňujícím jí mluvit o světě bez ohledu na výsledky empirických věd: „Ve filosofii je tak možné být čímkoli, aniž by bylo nakonec třeba skládat

⁷ Cit. podle recenzované knihy, str. 445.

účty ‚reálnému‘. Je dokonce možné být ‚antisemitou‘, je-li takový antisemitismus spojený s něčím takovým jako s dějinami ‚Bytí‘. (447)

Filosofie, které Jolymu takto procházejí pod rukama, se však ani žádných podobných poklesků nemusejí dopouštět, hřeší již svým pudem sebezáchovy (ten lze rozpoznat i ve zdánlivých ústupcích, jak je tomu např. u Diltheye, v jehož práci Joly vidí pokus o to stát se Kantem historického poznání, srv. 408–412). Suma sumárum, celá Jolyho kniha se již od prvního pohledu jeví jako nevidaně kritická k filosofii jakožto oboru (tj. kognitivnímu režimu s jeho institucionálním zázemím), který dosud v žádné ze svých podob nedokázal na vznik sociálních věd zareagovat jinak než vytáčkami.

Místy zní Jolyho analýzy až agresivně, z pouhého podráždění by ale sotva kdy mohla vzejít dobrá knížka. Joly se spíše programově vzpírá tradici povinné uctivosti a automatického uznání vznešenosti filosofického diskursu, který jej zajímá výhradně coby projev určitého stylu produkce vědní. Filosofii si nepřije diskvalifikovat, chce ji spíše donutit k tomu, aby byla upřímnější (a skromnější) při objasňování své mimovědecké pozice, jež podle něj rozhodně není pozicí vědám nadřazenou (srv. 499).

Bude samozřejmě zajímavé sledovat, zda si takové „moralizování“ nechá současná filosofie líbit – o tom, že je prostřednictvím jejích klasiků mířeno právě na ni (zejména v její

školské podobě), nemůže být totiž pochyb. Své první reakce ale dost možná odloží až na chvíli, kdy si své vyříkají historici sociologie, protože i jim bude nezbytně připadat, že Marc Joly před čtenáře předkládá pět stovek stran čistého buřičství. Kam se v jeho genealogii sociologie poděl Durkheim? Kdo vůbec na francouzské půdě „nový konceptuální režim“ plně reprezentuje? V čem je vlastně onen „nový konceptuální režim“ konceptuální? A jakým právem Joly rozhodl, že právě průnik biologie, psychologie a studia společnosti bude představovat závazný historický základ té pravé sociologie? To nejsou úplně příjemné otázky. Na druhou stranu je ale Jolyho kniha zábavná právě proto, že se nenabízí jako bezprostředně přijatelná. A tak namísto toho, aby byla napomínána za některá svá nápadná „opomenutí“, má mnohem větší smysl snažit se plně pochopit autorem zvolenou perspektivu (výzkumný předmět), která jej k tak neobvyklé cestě dějinami sociálních věd navedla.

Z tohoto pohledu se může jevit jako nedorozumění Jolyho napomenutí Georsege Canguilhema za jeho tvrzení, že „historie věd není vědou a její předmět není vědeckým předmětem“ (510). Canguilhem totiž v přednášce, z jejíhož závěru Joly cituje,⁸ historii věd ani tak neupírá vědeckost, jako ji spíše brání před tím, aby se rozpustila ve svém vlastním předmětu, pokud by měla být pouhým opakovaním vědy minulosti. Předmět zkoumaný historii věd tak podle Canguilhema nespadá

⁸ Joly cituje z Canguilhemovy přednášky z roku 1966 *L'objet de l'histoire des sciences*, která byla zařazena do: G. Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Paris 1970, str. 9–23.

vjedno s předměty zkoumanými vědci samými. Tuto základní pozici (nikoli však již Canguilhemův pozitivní epistemologický program) ctí ovšem Joly ve své knize měrou vrchovatou. Svůj výzkumný předmět si zvolil sám (mechanismy změny kognitivního stylu) a své volbě se snažil dostat třeba i za cenu vychýlení ze směru, který jako závazný prezentuje historie sociologie učebnicového typu.⁹

Francouzská historie sociologie se (zejména z našeho domácího pohledu) může jevit jako až příliš bohatá na to, aby v ní bylo možné vyvolat pobouření. Joly v ní přesto působí dojmem neřízené střely. Protože to přitom vypadá, že se v jeho dráze může ocitnout leccos a leckdo, stojí za to zmínit, co v ní stojí zcela jednoznačně. Pomoci si lze v tomto směru nejlépe poslední kapitolou Jolyho pozdější a již jednou zmiňované práce *Pour Bourdieu*, která již ve svém názvu Bída filosofie sociálních věd rozptyluje veškeré pochyby o tom, co vlastně ze *sociologické revoluce* vyplývá. Joly zde skrze kritiku tezí Bruno Karsentiho obsažených v jeho *D'une philosophie à l'autre*¹⁰ tepe filosofii sociálních věd, již chápe jako produkt obzvláště opovážlivého úskoku filosofie před vlastním osudem, úskoku spočívajícím ve snaze stát se

garantem věd, jež filosofii ve skutečnosti vyprázdnil. Že za filosofii sociálních věd vše odnese Bruno Karsenti, zní samozřejmě až příliš jednostranně, v této hře se ale pravděpodobně skládá hned několik tahů. Karsenti snad totiž Jolymu stojí za soubor nejen proto, že se v řečené knize zabývá *de facto* stejným tématem interakce filosofie a společenských věd, resp. otázkou proměn filosofie v reakci na společenské vědy. Každý přívrženec Bourdieuovy teorie pole, ke které se Joly hlásí, musí dospět také k podezření, že je tu rovněž důvod, řekněme, „klanový“. Karsenti, který dnes zastává funkci viceprezidenta pařížské EHESS, v minulosti také vedl pracoviště LIER vycházející z původního týmu Luca Boltanského, jenž se svého času vzbouřil proti (Jolyem vyzdvihovanému) P. Bourdieuovi. Ať tak či onak, Joly rozhodně odmítá smířlivost, s níž Karsenti filosofii se sociologií spojuje, když filosofii propůjčuje jakési nezczizitelné mistrovství v promýšlení (vědeckých) konceptů.

Je tak zřejmé, že by nic nebylo Jolymu méně příjemné, než kdyby někdo jeho vlastní práci neohleduplně zahrnul pod hlavičku filosofie sociálních věd. Svou *Sociologickou revoluci* Joly namísto toho prodává jako epizodu

⁹ To všechno přitom ještě neznamená, že by Joly volil osamění. Klasická práce Wolfa Lepeniese *Die drei Kulturen: Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft* (1985) na jedné straně a o desetiletí mladší kniha Richarda Kilminstera *The Sociological Revolution: From the Enlightenment to the Global Age* (1998) na straně druhé představují pro Jolyho více než pouhou inspiraci. V Lepeniesovi Joly nachází první a přesvědčivý vzor vylíčení dějin sociologie uchopené v jejich vztazích vůči jiným typům produkce vědění. S Kilminsterem, od kterého si vypůjčuje název pro svou knihu, pak sdílí nadšení z Eliase a tvrdý postoj k filosofii (jenž se však snaží lépe obhájit ze samého „kotle“ probfahající „sociologické revoluce“).

¹⁰ B. Karsenti, *D'une philosophie à l'autre: Les sciences sociales et la politique des modernes*, Paris 2013.

oborové sebereflexe, když sám sebe označuje za „sociologa režimů myšlení“ (499). Rozumím-li správně, má to být právě využití Bourdieuovy teorie pole, co má Jolyho udržet uvnitř sociologie, a to navzdory tomu, že se předmětem jeho analýz stává sociologie sama. Tato bourdieuovská inspirace se ale jeví přece jen jako příliš obecná na to, aby k zadržení v sociologii stačila. A nejde jen o to, že Joly odhlíží, jak sám uvádí, od „ohromujícího metodického a technického aparátu“, který k teorii pole jinak patří. Jakkoli zřejmý je totiž jeho důraz kladený na na vztahy, což je s bourdieuovskou sociologií samozřejmě v souladu, není úplně jednoznačné, s jakými aktéry pole vlastně Joly počítá (někdy se zdá, že jsou jimi jednotliví badatelé, jindy tak vystupují spíše celé badatelské obory) a jaké druhy „kapitálu“ ve svých bojích o „vědeckou legitimitu“ uplatňují. Ze sociologické teorie pole tak nakonec zbývá spíše rozhodnutí upřednostnit sledování vývoje *systemu věd* před sledováním dynamiky izolovaného oboru (slovo „revoluce“ v názvu knihy tedy docela jistě nemá připomínat Kuhna).

O zvyku sociologů starat se o (historickou) reflexi své disciplíny vlastními silami psal před půl stoletím Robert Merton, který litoval toho, že tak sociologové skrze historii vlastního oboru

řeší své aktuální vnitřní spory.¹¹ Joly, zdá se mi, o tuto kritickou roli stojí, a proto musí být sociologem – resp. musí jím být, má-li být zároveň sociologie soběstačnou. Zde se ovšem nachází, domnívám se, jeho slabé místo, protože jakkoli těžké by bylo popřít, že je věda (a nejen ta společenská) sociálním produktem, neznamená to ještě, že na ni má být při její reflexi nahlíženo pouze z tohoto hlediska. Lákavější mi přijde – může ale jít skutečně jen o osobní preferenci – možnost navázat na Jolyho práci po epistemologické linii (třeba pod hlavičkou „epistemologie hybridních způsobů myšlení“) spíše než jako na příspěvek k současným diskusím o smyslu sociologie, jenž by měl být z nějakého důvodu *rozpoznán* v jejich historických základech.¹² Není snad navedení pozornosti k místům a momentům *přechodu*, k *nehotovosti*, k *pronikání* již ze své podstaty svedením z cesty, po které by mělo být možné k jakémukoli jednoznačnému a historicky zavazujícímu počátku sociologie dojít?

Jolyho kniha je v tuto chvíli svrchovaně nekorektní sondou do dějin sociálních věd. Snad jí bude dopřáno tento punc časem ztratit a prosadit se především silou svého výzkumného předmětu.

Jan Maršálek

¹¹ R. K. Merton, *O historii a systematické sociologické teorie*, in: týž, *Studie ze sociologické teorie*, přel. J. Ogrocká, Praha 2007, str. 7–65.

¹² Ve své značně kritické analýze Jolyho práce z tohoto předpokladu naopak vycházejí Francesco Callegaro a Johan Giry, viz F. Callegaro – J. Giry, *Une révolution à venir ?*, in: *Sociologie*, 3, 2018, str. 305–322.