

Holzbachová, Ivana

Člověk a dějiny ve strukturalistické kritice antropologismu

In: Holzbachová, Ivana. *Člověk a dějiny : dynamika dějin a lidská aktivita v buržoazním myšlení*. 1. vyd. V Brně: Univerzita Jana Evangelisty Purkyně v Brně, 1981, pp. 49-76

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/121752>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

III. ČLOVĚK A DĚJINY V STRUKTURALISTICKÉ KRITICE ANTROPOLOGISMU

OBEČNÁ CHARAKTERISTIKA

Jestliže v prvních dvou desítkách poválečných let se západoevropská filozofie do značné míry shodovala ve svém zájmu o člověka, zájmu, který byl vyjádřen především popularitou a rozmachem existencialistické filozofie ve všech jejích verzích, pak nový proud, který se ve jménu vědy postavil proti existencialistickému humanismu, vyvolává mnohé otázky. Je to proud, který ve své vyhocené formě neguje dva základní problémy, jimiž se v posledních dvou letech zabývalo západoevropské myšlení: problém člověka a problém dějin. Tato skutečnost šokuje mnohé buržoazní filozofy tím více, že jde o proud, který se vlastně neustavil jako jednotný proud filozofického myšlení, a jehož vlivní představitelé se považují především za vědce. Jde tedy o proud, který se formuje na základě jednotného nebo alespoň analogického pohybu uvnitř společenských věd a který ostatně odpovídá způsobu myšlení, který se už dříve ustavil v přírodních vědách, aniž v nich způsobil rychlou a pronikavou změnu. Teprve jako nadstavba nad tímto procesem se vytváří cosi, co bývá nazýváno filozofickým nebo ideologickým strukturalismem (Greckij) nebo dokonce strukturalismem dogmatickým (Lévi-Strauss). Představitelé této větve strukturalismu vyvozují z metod a výsledků vědeckého strukturalismu důsledky širokého společenského a ideologického dosahu, důsledky ostatně, které nejsou vždy odvoditelné z premis, které poskytuje strukturalismus vědecký a které jsou mnohdy specifickým odrazem situace člověka v moderní západní společnosti. Na některé aspekty tohoto jevu bych chtěla upozornit, a to na příkladu moderního francouzského strukturalismu, u něhož jsou filozofické implikace tohoto druhu nejvýraznější.

Pojmu struktura se používalo ve vědě už dávno před vznikem struk-

turalismu jako vědeckého a filozofického směru. Odvozuje se obvykle od latinského „struere“, přičemž se pojem „struktura“ používal nejprve k označení způsobu, jímž byly složeny části domu. Teprve později se tento pojem přenáší do vědy, především biologie, kde hrál úlohu příbuznou pojmu „organizace“.¹³¹ Znamé je použití pojmu „struktura“ v Marxově díle, které bývá pokládáno za první strukturální rozbor kapitalistické společnosti. Koncem minlého století zesílila tendence k interpretaci jevů jako souboru určitých na sobě závislých vztahů mezi různými částmi, především v tvarové psychologii. Ale hlavní impulsy pro vznik a rozmach strukturalismu, jak jej známe dnes, přišly na samém počátku tohoto století z Francie a ze Švýcarska.

Emil Durkheim si vytkl za cíl rozšířit přísně vědecké poznání na lidské chování a ukázat možnosti jeho racionálního vysvětlení.¹³² Obecná sociologie v jeho pojetí se měla zabývat otázkou, čím je způsobena jednotnost lidského rodu a zda existují nejobecnější zákony, jejichž jsou zákony vypracované speciálními vědami jen zvláštními formami.¹³³ Při pokusu řešit tento úkol zdůraznil Durkheim tři principy a pojmy, které byly pro další vývoj velmi důležité. Byla to zaprvé metodická zásada zkoumat lidské záležitosti tak, jako by to byly věci, zadruhé zásada priority sociologického (a tedy sociálně statického v Comtově smyslu) zkoumání před zkoumáním historickým¹³⁴ a konečně pojem kolektivního vědomí, které je víc než suma vědomí individuálních, a jehož vlastnosti jsou závislé na způsobu jejich spojení. Píše: „Společnost není pouhým součtem jedinců, nýbrž soustavou tvořenou jejich sloučením představující specifické skutečno, které má své vlastní znaky. Nemůže zajisté nastati nic kolektivního, nejsou-li dána jednotlivá vědomí; ale tato nutná podmínka není postačující. Je třeba ještě, aby tato jednotlivá vědomí byla sloučena, sestavena určitým způsobem. Z této sestavy vyplývá společenský život a následkem toho tato sestava jej vysvětluje. Kupíce se, pronikajíce se a splývající,

¹³¹ V. Li Carrillo v článku *Estructuralismo y antihumanismo* (Estudios filosóficos 1, Caracas 1974) na straně 94 upozorňuje na to, že významově je pojmu „struktura“ příbuzné i platónské „eidós“, Aristotelova „morfé“ a scholastická „forma“.

¹³² E. Durkheim, *Pravidla sociologické metody*, Praha 1926, s. 13–14.

¹³³ E. Durkheim, *Sociologie a sociální vědy*, Brno 1948, s. 16.

¹³⁴ V *Pravidlech sociologické metody* (s. 149–152) Durkheim píše, že nebudeme-li pokládat společenské prostředí za příčinu některých sociálních jevů, pak příčinou může být jen minulost. Avšak minulost sama nevysvětluje fakt pokroku a neumožňuje jeho předvídaní. Vztah předcházejícího a následujícího stavu je jen chronologický. Kdyby historie byla opravdu příčinou, pak by byl vývoj vývojem lineárním, pak by neexistovaly rozdíly mezi různými společnostmi; avšak skutečnost nás přesvědčuje o tom, že tomu tak není. V práci *Sociologie a sociální vědy* (s. 20) pak Durkheim píše přímo: „Dějiny v běžném smyslu jsou sociologii tím, čím jsou mluvnice latinská nebo mluvnice řecká, či mluvnice francouzská navzájem odděleně pojaté a probírané, nové vědě nazvané srovnávací gramatika.“

dávají jednotlivé duše vznik bytosti, chceme-li psychické, jež však tvoří psychickou individualitu nového druhu.“¹³⁵

Na Durkheimovo chápání kolektivního vědomí navazuje saussurovská definice jazyka. Podle de Saussura je jazyk gramatickým systémem, který potenciálně existuje v mozcích celého souboru lidí.¹³⁶ Není funkcí hovořícího subjektu, ale produktem pasivně registrovaným individuem. Tak de Saussure dělá další krok na cestě k pojmu nevědomí, který je jedním z konstitutivních pojmů současného strukturalismu.

Avšak na formování pojmu nevědomí se podílelo množství činitelů, z nichž saussurovský vliv zajisté nebyl tím nejvýznamnějším. De Saussurův význam je především v definici jazyka, v oddělení synchronické a diachronické metody bádání a v teorii znaku. Jazyk de Saussure chápe jako společenský produkt schopnosti řeči na jedné straně a na druhé straně jako souhrn nutných podmínek, které si přisvojil společenský kolektiv, aby se tato schopnost řeči mohla uskutečnit v jednotlivci.¹³⁷ De Saussura zajímá především tato druhá stránka jazyka. S tím souvisí jak pojmové rozlišení mezi jazykem (*langue*), schopností řeči (*language*) a promluvou (*parole*), tak zdůraznění synchronického, strukturálního aspektu zkoumání jazyka spojené zcela logicky s potlačením role subjektu.

Podle de Saussura se význam slova řídí jeho postavením v celém lexikálním systému daného jazyka; ale toto postavení můžeme určit až tehdy, když známe strukturu daného jazyka. Mluvící jednotlivci si ovšem neuvědomují, že jejich schopnost dorozumívat se je dána právě touto strukturou, kterou používají všichni, kdo mluví stejným jazykem. Proto i jejich schopnost působit změny jazyka je neuvědomělá a její působení je zprostředkováno strukturou jazyka a jejími imanentními zákony. I když de Saussure nepopírá vývoj jazyka a vnější vlivy, které mohou tento vývoj způsobit, je přesvědčen, že vzhledem k fungování jazykové struktury jsou tyto vlivy pouze náhodné. Proto přísně odděluje zkoumání (současného) systému jazyka od zkoumání jeho historie, tj. zkoumání synchronické a diachronické, a proto také klade daleko větší důraz na synchronii, i když ani diachronický výzkum nepovažuje za zbytečný.

Dalším významným de Saussurovým přínosem k pozdějšímu strukturalismu byla jeho teorie znaku jako útvaru spojujícího výraz a význam a především jeho návrh na vypracování obecné sémiologie. I když se de Saussure vypracováním této teorie podrobně nezabýval, ovlivnila právě ona budoucí strukturalismus natolik, že např. Fr. Wahl spojuje definici strukturalismu přímo s teorií znaků.¹³⁸ Na rozdíl od teorie jazykového znaku načrtnuté de Saussurem se pojem „znaku“ stejně jako pojem „ko-

¹³⁵ E. Durkheim, *Pravidla sociologické metody*, s. 135–136.

¹³⁶ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris 1949, s. 30.

¹³⁷ Tamtéž, s. 25.

¹³⁸ *Einführung in den Strukturalismus*, vyd. F. Wahl, Frankfurt am Main 1974, F. Wahl, *Die Philosophie diesseits und jenseits des Strukturalismus*, s. 326.

munikace“ u současných strukturalistů značně rozšiřuje, především v oblasti výrazu a bývají analyzovány i posuny ve vztahu významu a výrazu, jak o tom svědčí např. teorie C. Lévi-Strausse nebo J. Lacana.

De Saussurovo učení se pohybovalo stále ještě jen v rámci teorie jazyka, i když v ní znamenalo jistou revoluci právě tím, že přesunulo důraz z historických aspektů lingvistiky na její aspekty systematicko-strukturální. Proto se také ohlasy na jeho teorii objevily nejdříve na poli lingvistiky a literární vědy.

Nesporné vědecké úspěchy strukturalismu v jazykovědě a v teorii literatury způsobily, podle názoru mnoha společenských vědců, že lingvistika jako jediná společenská věda dosáhla skutečně vědeckého statusu. To přimělo badatele z jiných společenskovědných oborů pokusit se o aplikaci strukturalistické metodologie na předmět svého bádání. Tak tomu bylo např. v Lévi-Straussově etnologii, Lacanově psychoanalýze, Dumézilově mytografii aj.

Avšak příčiny rozmachu strukturalismu a jeho expanze do všech vědních oborů zabývajících se společností v šedesátých letech nebyly pouze noetické. K jeho popularitě přispěla specifická situace západní společnosti, na kterou strukturalismus reagoval po svém. Odrážel krach existencialistického filozofického antropologismu ve stabilizovaném kapitalismu, ve kterém stále více vystupoval do popředí nikoli pouze problém, ale fakt manipulovatelnosti a manipulace člověkem.

Depersonalizace, která se už na přelomu století stala průvodním jevem přechodu kapitalismu od stadia volné soutěže k imperialismu, se po druhé světové válce stává stále výraznější. Člověk se cítí stále více oprávněn sítí neosobních vztahů, které zmenšují prostor pro jeho osobní iniciativu a činí z něj hříčku cizích sil. Tato skutečnost, která v dřívějším období platila především pro členy dělnické třídy (zvláště v době, kdy dělnictvo ještě nepoznalo svou sounáležitost s velkým třídním kolektivem), se nyní dotýká stále širších vrstev obyvatelstva; objevují se různé typy filozofické a teoretické reakce na ni. Existencialismus se proti ní ještě bouřil; strukturalistický odvrát od člověka jako od tvůrčího subjektu a vůbec od filozofického subjektivismu znamenal její přijetí a — snad i nechtěné — teoretické zdůvodnění. M. Dufrenne ostatně upozorňuje na skutečnost, že odvrát od člověka není specifickou vlastností samotného strukturalismu. Je to tendence, kterou pozoruje i u mnoha dalších moderních filozofů, např. u Heideggera, jehož základní problém je podle něho problém bytí, nebo u Cavallèse.¹³⁹

Strukturalistická reakce na předchozí směry buržoazní filozofie není jednoznačně negativní. Např. R. Schoberová píše, že literární teorie R. Barthes odpovídá teorii sémantického pozitivismu, existencialismu a fenomenologie. Přiklon k pozdně buržoazním filozofiím slibujícím větší míru

¹³⁹ M. Dufrenne, *Pour l'homme*, Paris 1968.

objektivitu je podle jejího názoru východiskem pro mnoho levicových intelektuálů hledajících alternativu k marxismu.¹⁴⁰ Velmi jasné jsou u některých autorů (např. u Foucaulta) rysy, které odpovídají pozitivistickým a novopozitivistickým tendencím. S tím by souhlasil i obecný trend humanitních věd strukturalistického typu ke sblížení s přírodními vědami (hlavně s biologií) na jedné straně a s logikou a teorií informace na straně druhé.

Strukturalistický proud ve vědách o člověku znamená přehodnocení vědeckého dědictví minulého století, není však prostou negací tohoto dědictví, protože zachovává jeho hlavní požadavek — vědeckost. Snaží se nalézt třetí řešení alternativy racionalismu a empirismu. Nestačí mu už pouhé rozložení skutečnosti na nejmenší empirická fakta: na základě těchto fakt vytváří složitou racionální konstrukci, která ve svých důsledcích — tím, že je zpětně vnášena do skutečnosti — může mít důležité filozoficko-metafyzické následky. Tomu odpovídá i přesun zájmu na vědy pohybující se na značně obecné úrovni, vědy, které jsou jakýmsi mezistupněm mezi empirickými a filozofickými disciplínami, protože zobecňují určitá fakta objevující se ve zkušenostních vědách, tj. důraz na kybernetiku, teorii informace, semiologii apod.

Odpovídá tomu i Lacanův požadavek, aby byla překonána klasifikace věd, kterou nám zanechali pozitivisté minulého století. Podle Lacana pozitivisté tím, že vědy o člověku umístili na vrchol experimentálních věd, jim je ve skutečnosti podřídili; v současné době je nutno brát ohled na vůdčí místo lingvistiky v antropologii: nová klasifikace věd by měla být založena na teorii symbolu a měly by v ní mít ústřední místo vědy o člověku jako vědy o subjektivitě.¹⁴¹

Charakteristika věd o člověku jako věd o subjektivitě se ovšem vymyká strukturalistické charakteristice humanitní vědy a je spíše náznakem nejednotnosti uvnitř tohoto proudu samého,¹⁴² nejednotnosti, která vyplývá jak z čistě odborných motivů, tak z výše naznačené situace uvnitř vyspělé buržoazní společnosti. Pro strukturalismus jako takový a hlavně pro jeho „ideologický“ proud, který se v současné době tvoří především ve Francii, je příznačné zdůrazňování pojmů *struktury*, *znaku* a *nevědomí*, větší či menší odmítání diachronických, tj. genetických a historických zkoumání alespoň v jejich tradiční formě, a kritika tradičních koncepcí člověka a humanitní vědy.

¹⁴⁰ R. Schoberová, *V zajetí jazyka*, Bratislava 1973, s. 77–78.

¹⁴¹ J. Lacan, *Écrits*, Paris 1966, s. 284–285.

¹⁴² Navíc je toto Lacanovo tvrzení důkazem jeho rozporného postavení uvnitř strukturalistického proudu. Ačkoli bývá obecně přiřazován ke strukturalistům, k nimž patří tím více, že zdůrazňuje spojitost nevědomí a široce pojaté řeči (nevědomí je strukturováno jako řeč), vede jej na druhé straně předmět jeho zkoumání — lidský jedinec — k tomu, aby neopouštěl problém lidské subjektivity. Konečně, i on chápe svou práci především jako „návrat k Freudovi“.

Podle Piageta spojuje strukturalisty „ideál, či víra v imanentní inteligibilitu, která se opírá o postulát, že určitá struktura je soběstačná, a že k tomu, aby bylo možné se jí zmocnit, není třeba odvolávat se na některé prvky cizí její povaze“¹⁴³ a „realizace, a to v té míře, v jaké se podařilo aktivně se zmocnit jistých struktur, a v jaké jejich využití dává vyniknout některým všeobecným a zjevně nutným rysům, které vzdor všem odlišnostem tyto struktury mají.“¹⁴⁴

Charakteristickým znakem strukturalismu je tedy přenesení důrazu z elementů systému na vztahy mezi nimi,¹⁴⁵ což umožňuje vytvářet zevšeobecnění, která nejsou při empiricko-induktivním způsobu výzkumu možná. Přitom se určité pozitivistické dědictví strukturalismu objevuje i v poměrně raném Lévi-Straussově tvrzení, že mu jde o struktury ne proto, že jsou „poslední“, ale proto, že za současného stavu vědy jen ony umožňují zavedení přísného zdůvodňování do antropologie.¹⁴⁶

Definice *struktury* se u různých strukturalistů liší. Není však naším úkolem rozebírat logicko-metodologické a filozofické důsledky těchto odlišností,¹⁴⁷ a proto se můžeme spokojit s tou definicí struktury, kterou ve své knize o strukturalismu uvádí Greckij: „Struktura je souhrn vztahů mezi elementy systému vyčleněná v čisté podobě a na takové úrovni abstrakce, která umožňuje abstrahovat od kvalitativní specifičnosti elementů... Takto vyčleněná struktura není pouze stálou kostrou, vtěluje se do souhrnu variant, které se přeměňují jedna v druhou podle určitých pravidel, a tedy podléhají formalizaci.“¹⁴⁸ Objev, že se struktury různých lidských činností shodují, zavedl strukturalisty k otázce autonomie jednotlivých struktur a významových rovin na jedné straně a možnosti studovat modely, jejichž formální vlastnosti jsou z hlediska srovnávání a výkladu redukovaelné na vlastnosti jiných modelů platných na jiných strategických úrovních na straně druhé.¹⁴⁹ Tento problém přímo vyplývá ze skutečnosti, že pro strukturalisty struktura většinou neexistuje reálně, že je spíše ideálním modelem, který je nutné z toho, co je empiricky pozorovatelné a poznatelné, teprve vyabstrahovat. Vysoká úroveň abstrakce, která je společným rysem strukturalistických prací, pak vede k možnosti integrace jednotlivých společenskovědních disciplín.

Do určité míry negativním důsledkem této výše abstrakce je skuteč-

¹⁴³ J. Piaget, *Štrukturalizmus*, Bratislava 1971, s. 13.

¹⁴⁴ Tamtéž, s. 13.

¹⁴⁵ „Omyl tradiční sociologie, stejně jako tradiční lingvistiky je, že uvažovala o elementech a ne o vztazích mezi elementy“ (C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* I, Paris 1958, s. 57).

¹⁴⁶ Tamtéž, s. 96.

¹⁴⁷ Touto otázkou se zabýval P. Horák ve stati „Nominalistické pojetí struktury u Claude Lévi-Strausse“ ve Filozofickém časopise 1977, s. 3, s. 411–425.

¹⁴⁸ N. M. Greckij, *Francúzsky štrukturalizmus*, Bratislava 1972, s. 12.

¹⁴⁹ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* I, s. 312–313.

nost, že struktura bývá mnohdy chápána jako pouhý ideální model svým teoretickým statusem příbuzný weberovskému ideálnímu typu a že se tím uvnitř strukturalistické teorie uvolňují možnosti pro idealisticko-agnostickou interpretaci jejího vztahu ke skutečnosti. Podobným způsobem je dvojnásobný dokonce i Lévi-Straussův výrok, který byl zřejmě subjektivně chápán jako přiznání se k tradicím marxistického pojmání společnosti: „Marxismus, ne-li Marx sám, příliš často uvažoval tak, jako kdyby způsoby chování vyplývaly z praxe přímo. Naprosto nepochybujeme o nepopíratelném prvenství infrastruktury, ale domníváme se, že mezi *praxí* a způsoby chování se vždy vsouvá určitý zprostředkující činitel, kterým je pojmové schéma; a jeho působením se hmota a forma, z nichž žádná nemá existenci nezávislou, realizují jakožto struktury, tj. jakožto jsoucna zároveň empirická i inteligibilní. Právě k této teorii superstruktur, Marxem stěží načrtnuté, bychom rádi přispěli, přičemž studium infrastruktury ve vlastním smyslu přenecháváme historii opírající se o pomoc demografie, technologie, historické geografie a etnografie; toto studium nemůže z principiálních důvodů být naším studiem, protože etnologie je především psychologie.“¹⁵⁰

Na druhé straně však absolutizace pojmu struktury, byť byla původně chápána jako pouhý model, vede často k tomu, že se její status mění z noetického na ontologický. Pojem struktury pak přestává být pouhým výkladovým principem: struktura začíná být chápána jako ontologická entita, která je reálným faktorem, poslední příčinou existujících poměrů. Tento posun je výrazný především tehdy, když je spojován s odmítáním diachronického přístupu ke skutečnosti. V tomto případě také vede k objektivně idealistickému chápání zkoumané skutečnosti, nebo alespoň k agnosticizmu. Konkrétně si tento akt ukážeme při rozboru strukturalistického pojetí člověka a dějin.

Stejně jako pojem struktury, má i pojem *nevědomí* ve strukturalismu množství variant. Rozšíření tohoto pojmu nebo pojmů podobných, je následkem faktu, že si společenská myslitelé uvědomili, že dějiny a společenský život vůbec, se neřídí přáním lidí, že naopak tato přání jsou něčím determinována; stačí poukázat na Hegelovu „lest rozumu“ a podobné

¹⁵⁰ C. Lévi-Strauss, *Myšlení přírodních národů*, Praha 1971, s. 184–185, zdůraznil C. L.-S.

Domníváme se, že tento Lévi-Straussův výrok, který bývá právě marxistickými autory citován jednou jako důkaz Lévi-Straussova kladného vztahu k marxismu, a jindy jako více méně vědomá deformace Marxova učení o základně a nadstavbě, by stál za hlubší rozbor. Bohužel zde na něj není místo, a proto upozorním pouze na a) nejasnosti v pojetí struktury a superstruktury, b) nejasnosti v pojetí jejich vztahu a především zprostředkujícího článku mezi nimi a c) na Lévi-Straussovo zdůraznění příbuznosti mezi etnologií a psychologií, které je v jeho díle značně ojedinělé a v kontextu strukturalismu jako více méně jednotného proudu (ovšem, pokud něco takového existuje) odporuje snaze společenských vědců osvobodit se od závislosti na psychologii.

pojmy ve starší filozofii. Rozhodným obratem v této tendenci byl Marxův a Engelsův objev vztahů mezi základnou a nadstavbou společnosti, jenž se stal základem materialistického pojetí dějin.

I když buržoazní vědci toto pojetí odmítají, sledují dnes linii naznačenou Marxem alespoň do té míry, že opouštějí spekulativní koncepcce vlastní třeba ještě Hegelově filozofii dějin. Proto se i strukturalistický pojem jeví značně strážlivější. Přímé kořeny tohoto pojmu nacházíme především u Durkheima, v pojmu kolektivního vědomí, a ve Freudově pojmu nevědomí. Freudovský pojem se však ve strukturalistickém pojetí zbavil svých individualistických a spekulativně biologických aspektů; durkheimovský pojem se posunuje z oblasti vnímaného do oblasti, jež zůstává skryta za jevy, jež pozorujeme na povrchu společenského života. Proces tohoto posunu začíná už u de Saussura, ale s nevědomím v plně strukturalistickém smyslu se setkáváme až u Lévi-Strausse. Všichni strukturalisté pokládají — přes individuální rozdíly — nevědomí za podmínku sociálního života, za formu, která lidský život apriorně strukturuje.¹⁵¹ Foucault, který zdůrazňuje roli nevědomí především v psychoanalýze a etnologii, přímo tvrdí, že tyto vědy se „netáží na člověka tak, jak se může jevit v humanitních vědách, ale na onu oblast, která obecně umožňuje vědění o člověku.“¹⁵²

Přitom se však pojem nevědomí, díky své abstraktnosti a nepostižitelnosti svého obsahu stává „prázdnou kategorií“, kterou lze vlastně naplnit *jakýmkoliv* obsahem: u Lévi-Strausse lze nevědomí pokládat za hlubinnou mentální strukturu reálně existující a odlišnou od vědomí a myšlení, za strukturu, která v některých Lévi-Straussových dílech začíná nabývat ontologických znaků a blížit se staršímu pojmu „lidského ducha“ a někdy se dokonce vztahuje k celku univerza; u Lacana lze v nevědomí postihnout jistý vztah k reálné společnosti a u Foucaulta je „nevědomím“ určitá historicky měnlivá episteme, která existuje a mění se na zcela neznámém základě. Pojem nevědomí tedy, místo aby vysvětloval určité reálné problémy, se stává jiným slovem pro jejich vyjádření, symbolickým označením naší nevědomosti, problémem, který je třeba řešit.

Tuto skutečnost si ani strukturalisté, ani freudisté, jichž se toto konstatování týká jen s nepodstatnými změnami, neuvědomují zcela jasně, i když těžko mohou přehlédnout skutečnost, že interpretace tohoto pojmu se u jednotlivých autorů nápadně liší. Neuvědomují si, že v pojmu nevědomí se může skrývat nový mýtus, jímž se buržoazní společnost snaží „vysvětlit“ skutečnosti způsobené jinými, zcela reálnými silami. To neznamená, že problematika nevědomí neobsahuje určité reálné jádro. Naše kritika se týká pouze jejího absolutizování, skutečnosti, že se z pojmu ne-

¹⁵¹ L. Millet — M. Varin d'Ainvelle, *Le structuralisme*, Paris 1965, s. 47.

¹⁵² M. Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris 1966, s. 389—390.

vědomí může za určitých podmínek stát samospasitelný termín, schopný „vyřešit“ nebo alespoň „vysvětlit“ všechny problémy nakupené vývojem kapitalistické společnosti.

STRUKTURALISMUS A DĚJINY

Jestliže jsme až dosud mohli s určitými výhradami hovořit o strukturalismu jako celku, mění se situace v okamžiku, kdy se chceme zabývat nejcharakterističtějšími rysy toho, co zdůrazňuje tzv. filozofický strukturalismus, tj. vztahem strukturalismu k problematice dějin a zvláště k problému člověka. Paušální tvrzení, že strukturalisté oba tyto pojmy odmítají, by bylo totiž příliš zjednodušené.¹⁵³ Na pracích několika předních strukturalistů (Lévi-Strausse, Foucaulta, literárněvědných strukturalistů a strukturalistů tendujících k marxismu) chceme ukázat rozdílná pojetí těchto otázek, jejich kořeny a jejich následky.

Když se de Saussure programově věnoval synchronickému aspektu lingvistiky, činil tak, jak sám uváděl, především z metodologických důvodů. Avšak za tímto metodologickým zdůvodněním u něj nacházíme přesvědčení, že pro výzkum jazyka je podstatný pouze synchronický aspekt a že konečně zákony vývoje jazyka nejsou ani možné. Podobně jako němečtí idiografové se domnívá, že to, co se mění a pohybuje, je pouze jednotlivé a náhodné. De Saussure si nebyl s to představit dynamický

¹⁵³ S takovýmto tvrzením se setkáváme např. v článku M. N. Sokolovové *Od pokusov o utvorenie globálnej histórie k subjektivismu a indeterminizmu* v knize *Kritika súčasnej buržoáznej a reformistickej historiografie* (Bratislava 1977, s. 234). Jenom na základě tohoto omylu mohla Sokolovová kategoricky popřít skutečnost, že někteří historikové školy Annales, především F. Braudel, jsou ovlivněni strukturalismem.

Proti tomuto tvrzení lze nejen postavit názor samotného Braudela na vztah ke strukturalismu, ale i některé objektivní rysy jeho názorů na dějiny. Sám Braudel přiznává své silné sympatie ke strukturalismu, i když konstatuje, že strukturalismus v historiografii se určitým způsobem odlišuje od strukturalismu v jiných vědách o člověku: „Nevede historika k matematické abstrakci vztahů vyjádřených funkcemi, ale k samotným pramenům života, k tomu, co je v životě nejkonkrétnější, nejvěšednější, nezničitelné a nejanonymnější lidské.“ (*Morze Sródziemne i świat sródziemnomorski w epoce Filipa II*, díl II, Gdaňsk 1977, s. 615).

Braudel zde má na mysli „longue durée“, staletý pomalý vývoj civilizací, který si lidé neuvědomují a který je obklopuje a omezuje úlohu subjektu i roli náhody v dějinách. Skutečnosti, které jsou skryty pod Braudelovým termínem „longue durée“ jsou nevědomými strukturami, ukrytými pod povrchem dění a zcela ve strukturalistickém smyslu ovlivňujícími jednání člověka. Stejně jako ve strukturalismu je i v Braudelově historiografii likvidován člověk jako voluntaristický subjekt, a to bez ohledu na to, že Braudel jako historik deklaruje svůj zájem o člověka. Sokolovová si při své argumentaci neuvědomila, že nelze operovat abstraktními hesly „zájem o člověka“ a „smrt člověka“, ale že je nutný konkrétní rozbor toho, co mají jednotliví autoři pod pojmem „člověk“ na mysli.

system, který by se vyvíjel na základě vnitřních sil. Změna v systému — který pokládal za principiálně statický — se sice uskutečňuje na základě vnitřního zákona systému, podle něhož se po změně jednoho elementu změni určitým způsobem celý systém, ale sám impuls ke změně elementu chápal de Saussure jako vnější a náhodný.

Od de Saussura se vývoj ubíral různými směry: Část strukturalistů negovala diachronickou problematiku úplně, část se ji snažila vyřešit zavedením dynamického momentu do struktury. Blízko k saussurovskému řešení vztahu synchronie a diachronie má Lévi-Strauss, který však na rozdíl od de Saussura přece jen akcentuje význam historie. Podle jeho názoru není historie se strukturalistickým studiem neslučitelná;¹⁵⁴ naopak, abychom poznali současnou společnost, musíme znát její historii.¹⁵⁵ Etnologie nepřehlíží historii ani nejvýše uvědomělé výrazy sociálních jevů. Pokud se o ně nezajímá tolik jako historie, je tomu tak proto, že pod vědomým obrazem, který si lidé vytvářejí o svém vzniku, hledá inventář nevědomých možností, z nichž a z jejichž kombinací se tvoří logická architektura historických vývoje, které mohou být sice nepředvídatelné, ale nejsou libovolné. „V tomto smyslu slavný Marxův výrok ‚Lidé vytvářejí své vlastní dějiny, ale neví o tom, že je dělají,‘ opravňuje ve své prvé části historii, v druhé etnologii. Zároveň ukazuje, že oba postupy jsou neoddělitelné.“¹⁵⁶

Lévi-Strauss vychází z jednoty předmětu etnologie, jež je v jeho pojetí především systematickou vědou a historie a konstatuje, že rozdíl mezi nimi je pouze rozdílem v pohledu a v orientaci: Na jedné straně „historici organizují svá data ve vztahu k vědomým vyjádřením, etnologie k nevědomým podmínkám sociálního života,“¹⁵⁷ na druhé straně historie postupuje od explicitního k implicitnímu a zaměřuje se na konkrétní a zvláštní činnosti, etnologie postupuje od zvláštního k univerzálnímu a zaměřuje se na nevědomé.¹⁵⁸ Přesto je nutné při výzkumu zachovávat rovnováhu obou pojetí. Lévi-Strauss dokonce odmítá myšlenku statickosti struktury a proklamuje požadavek zavést do systému takové elementy, jejichž pomocí lze vysvětlit diachronické transformace struktury.¹⁵⁹

Situace M. Foucaulta ve strukturalistickém proudu je poněkud zvláštní: většina jeho prací je věnována řešení historické problematiky. Jestliže v období *Les Mots et les choses* chápal historii především jako součást horizontu — episteme — 19. století,¹⁶⁰ věnuje se v *L'Archeologie du savoir*

¹⁵⁴ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* I, s. 319.

¹⁵⁵ Tamtéž, s. 17.

¹⁵⁶ Tamtéž, s. 31.

¹⁵⁷ Tamtéž, s. 25.

¹⁵⁸ Tamtéž, s. 32.

¹⁵⁹ Tamtéž, s. 342.

¹⁶⁰ I tato otázka by si zasloužila důkladnějšího rozboru, uvědomíme-li si, že Foucault nepovažuje historii za humanitní vědu a že se ve své snaze o analýzu

především kritice tradiční historické vědy. Cílem jeho útoku je pojem kontinuity a pojem subjektu: „Udělat z historické analýzy úvahu o kontinuitě a udělat lidské vědomí vlastním subjektem všeho historického vývoje a všeho jednání jsou dvě stránky téhož způsobu myšlení.“¹⁶¹ Pojem diskontinuity byl dosud zamlčeným předpokladem historického díla — umožňoval rozlišovat úrovně atd. Podle Foucaulta je jedním ze základních rysů nové historie, že byl zahrnut do díla samého; není už vnější podmínkou, která musí být redukována, ale pracovním pojmem.¹⁶²

Foucault tedy odhalil nedostatečnost tradiční historie založené na subjektu a věnoval se popisu „okamžitých“ struktur, které subjekt ovládají tím, že mu předepisují jeden určitý způsob reakce na určitý podnět. Avšak tím, že vzal subjektu možnost tyto struktury měnit, že je vůči němu absolutizoval, zbavil se možnosti vysvětlit jejich pohyb, který se mu proto jeví v diskontinuitních fázích, přechody mezi nimiž nemůže — jak si sám uvědomuje — vysvětlit.

Podobným způsobem, jako de Saussure řešil otázku vývoje jazyka, řeší strukturalisté v literární vědě otázku vývoje literatury. Zatímco Mukařovský pracoval ještě s dialektikou vztahu umělce a umění,¹⁶³ i když tento vztah chápal jako vztah vnější, mizí tento problém v pracích moderních francouzských literárněvědných strukturalistů, aby byl nahrazen konstatováním autonomního vývoje literatury — např. u Bourdieua — nebo aby byl problém literárního vývoje negován jako celek a aby z něj byl důsledně a programově eliminován vliv autora (Barthes). Avšak i Bourdieu, který se snaží rozebrat vztah mezi autorem a dílem na jedné straně a autorem, dílem a jejich okolím (společenskou objednávkou) na straně druhé, není s to odpovědět vyčerpávajícím způsobem na otázku po příčinách vývoje umění. Jestliže totiž naznačuje, že umělecký výtvar do značné míry odpovídá změnám společenské objednávky, neřeší už problém, co je příčinou změn v ní.¹⁶⁴

Na problematiku vývoje nutně narážejí i ti autoři, kteří se pokoušejí spojit strukturalistické metody s marxistickým východiskem. I když shodně zdůrazňují primát strukturálních rozborů v Marxově díle, nemohou se vyhnout reakci na fakt, že se v něm projevuje i problematika historičnosti a vývoje. M. Godelier se rozhodl ukázat proces vývoje jako proces, který je vyvolán působením různých forem substruktur v celkové struktuře společnosti, přičemž hlavní role připadá těm strukturám, které se

pojmu člověka v moderní episteme vlastně zabývá paradoxy jeho „historického“ pojetí a jeho „historičnosti“.

¹⁶¹ M. Foucault, *The Archeology of Knowledge*, Tavistock 1972, s. 12.

¹⁶² Tamtéž, s. 9.

¹⁶³ J. Mukařovský, *Studie z estetiky*, Praha 1966, s. 313–319.

¹⁶⁴ P. Bourdieu, *Champ intellectuel et projet créateur*, Les Temps modernes 1966 (246).

uplatňují v ekonomické základně.¹⁶⁵ L. Althusser a jeho skupina, především E. Balibar se snaží problematiku vývoje a v první řadě historie převést na epistemologickou rovinu. Z tohoto hlediska pak zavádějí problematiku plurality struktur s jejich specifickou historičností danou buď pluralitou výrobních způsobů nebo pluralitou jiných historických individualit a praxí, pojem jejichž dějin je prý nutno teprve vytvořit. Podle Balibara je potřeba zkonstruovat nový pojem diferenciálních forem historické individuality. Pojem pluralitní historie a myšlenka osamostatnění vztahů vůči elementům zde vede až k odtržení struktury a její geneze. Balibar chápe strukturu výrobního způsobu jako soubor prvků, který je nezávislý na genezi svých jednotlivých součástí.¹⁶⁶

Lze tedy říci, že ani strukturalisté se nemohou vyhnout problému vývoje a historie. Nejsnazším řešením z jejich strany je odmítnout tento problém z metodologických důvodů, jak už to učinil de Saussure. Značná část strukturalistů se však snaží s faktem vývoje tím či oním způsobem vyrovnat. J. Pouillon dokonce píše, že *raison d'être* strukturalismu je popisovat měnící se věci, variace.¹⁶⁷ Je-li ovšem cílem strukturalismu popis variací, pak se historie mění v řadu diskontinuitních stavů, mezi nimiž není spojení nebo jejichž vztahy jsou ze strukturalistického hlediska nevysvětlitelné. Chápání strukturalismu jako směru, jehož úkolem je popis variací, by bylo návratem k pozitivistickému pojetí vědy — bez ohledu na to, na jaké úrovni abstrakce je popis prováděn.

KRITIKA ANTROPOLOGISMU

Problematika vztahů strukturalistů k historii těsně souvisí s otázkou strukturalistického pojetí člověka. Všem strukturalistickým pokusům o řešení otázky vývoje je společné vyřazení subjektu nebo alespoň jeho odsunutí do pozadí, na druhý plán, do role náhodného vnějšího činitele. Tento postup překvapuje na první pohled tím více, že všichni strukturalisté, o nichž jsme se zmiňovali, jsou humanitní vědci, a odvrát od člověka jako od subjektu byl proveden v rámci humanitní vědy. Znamená tedy, nebo alespoň měl znamenat, revoluci v humanitních vědách a byl také tak chápán.¹⁶⁸ Vyřazení subjektu bylo pochopeno jako dovršení boje se socio-

¹⁶⁵ K jeho polemice s L. Sèvem viz exkurs.

¹⁶⁶ L. Althusser, E. Balibar, *Lire le Capital* I., II., Paris 1968, díl II., s. 190–192.

¹⁶⁷ J. Pouillon, *Présentation: un essai de définition*, Les Temps modernes 1966 (246), s. 784.

¹⁶⁸ L. Althusser v práci *Freud und Lacan* (Internationale marxistische Diskussion 10, Berlin, Merve Verl.) na straně 33 srovnává tvrzení o tom, že člověk je konstruován strukturou a že nemá vlastní centrum s největšími objevy v historii vědy.

logismem, psychologismem, subjektivismem a antropocentrismem jakéhokoli druhu a jako přechod společenských věd ze stadia předvědeckého do stadia vědeckého.

Rozchod s antropologismem ve společenských vědách a tedy také ve filozofii, je spojován s jeho explicitní a implicitní kritikou na jedné straně a na druhé straně s sebou nese závažné důsledky pro humanitní vědy ve strukturalistickém pojetí buď ve formě vzniku nových (nebo obnovení starých) koncepcí člověka, nebo ve formě antinomií vznikajících v důsledku rigorózní negace role subjektu v dějinách a společnosti. Kromě toho má původně pouze metodologicky zdůvodněný odvrat od subjektu následky filozoficko-ontologické a od nich odvozené ideologické.

Strukturalistům, jak de Saussurovi, tak Lévi-Straussovi, Foucaultovi, Lacanovi atd. nejde o to, co dělají jednotlivá individua pojatá jako osobnosti, ale o to, co každé individuum v celé společnosti může, musí nebo nemůže dělat, a proč tomu tak je. Jde jim tedy o jakýsi obecný základ lidského jednání, o jeho „pole možností“ a jeho determinaci, pro niž každý hledá odlišné vysvětlení, většinou zahalené do terminologie nevědomí, která je díky své abstraktnosti schopna pokrýt nejrůznější řešení.¹⁶⁹

Zdá se, že strukturalistické popření člověka jako tvůrčí bytosti plně si vědomé sebe sama je podobně jako u buržoazních filozofických antropologů reakcí na redukci člověka na racionální bytost. Avšak na místo iracionality vyrůstající z nitra člověka, klade strukturalismus strukturu, řád věcí, který může proti jednovci vystupovat jako iracionální síla — buď vnitřní, nebo vnější — ale který je ve skutečnosti objektivní a má své vlastní zákony, které jsou pro člověka — vědce — pochopitelné, ale nepodřizují se jeho vůli a vědomí. S touto absolutizací struktury vůči člověku nutně souvisí to, co např. J.-M. Auzias u Althussera označuje jako odtržení teorie a praxe, a zdůrazňování neschopnosti strukturalistických věd vést praktickou činnost.

Explicitní kritika antropologických koncepcí se ve strukturalismu ob-

¹⁶⁹ Determinaci lidského chování a myšlení, které v tomto pojetí snadno splývají, hledá de Saussure v jazyku jako entitě podle jeho názoru ne zcela rovnocenné Durkheimovu kolektivnímu vědomí, Foucault v episteme dané doby, Lévi-Strauss v kolektivním nevědomí a Lacan v nevědomí, které nese určité kolektivní rysy. Přitom pro de Saussura, Foucaulta a Lacana je struktura určující lidské jednání prostorově a časově omezena, pro Lévi-Strausse je nevědomí (a jeho struktura) společné všem lidem a všem dobám. Navíc se zdá, že Lévi-Strauss a Lacan hledají tuto strukturu hlouběji než Foucault a literární strukturalisté. Rozdíl mezi nimi se však částečně stírá, protože u všech strukturalistů jedinec obvykle neví, že jeho jednání včetně řeči je podmíněno ještě něčím jiným než tím, co si uvědomuje (jeho vůlí, přáním, motivací) a že i Lévi-Strauss a Lacan se musí pokusit o vyjádření nevědomí pomocí slov.

Zdá se, že se strukturalisté setkávají se stejným paradoxem jako freudisté, když se pokoušejí o řešení tétož úkolu; v tomto okamžiku je totiž nevědomí jakožto nevědomí likvidováno a navíc neexistuje kritérium správnosti vykonaného převodu, ani vysvětlení, proč k převodu došlo právě daným způsobem.

jevuje poměrně pozdě. U de Saussura a Lévi-Strausse se setkáváme většinou pouze s kritikami psychologismu a sociologismu. Ale už literární kritici se ostře postavili proti koncepci, která se pokoušela vysvětlovat umělecké jevy géníem tvůrčí osobnosti a podobnými příčinami. Mukarovsky ještě připouštěl vztah mezi umělcem a uměním — i když tento vztah považoval za nahodilý — jako jeden z hybných momentů umění. V pozdějším literárněvědném strukturalismu a v „nové kritice“ se tento vztah vytrácí zcela, a mluví-li se ještě o něm, pak jen jako o předmětu kritiky.

Podle T. Todorova není objektem literární aktivity dílo, ale možná literatura — literárnost. Jejím cílem je vypracovat teorii struktury a fungování literárního diskursu, teorii, která podává obraz literárních možností, v němž se existující literární díla jeví jen jako realizované jednotlivé případy.¹⁷⁰

R. Barthes rozvíjí myšlenku autonomie literárního díla natolik, že se je nesnaží vysvětlovat odkazem na jevy existující mimo ně. Dílo je pro něj systémem funkcí a významů, problémy, které musí spisovatel řešit, jsou především problémy jazyka.¹⁷¹ Představitelé „nové kritiky“ se domnívají, že strukturu a smysl jednotlivých prvků díla je třeba hledat nezávisle na autorově záměru a ideové osnově. „Kritik nemá rekonstruovat ideové nebo estetické záměry autora, neboť jsou nepodstatné pro pochopení jeho díla. Základním kánónem nové strukturalistické kritiky má být rozrušení vazby mezi literární výpovědí a tím, kdo vypovídá, mezi dílem a konkrétním člověkem, který je jako skutečný tvůrce tohoto díla součástí určitých společenských a ideologických vztahů.“¹⁷²

Vyhrocenou interpretaci názorů R. Barthesa a „nové kritiky“ podává R. Schoberová: Dílo je chápáno jako jednota založená na sobě samé; „jeho pupeční šňůra by měla být přestřižena v okamžiku, kdy vyšlo hotové z rukou svého tvůrce. Kdyby toto spojení mělo i nadále hrát z hlediska chápání díla nějakou úlohu, celá bohatá anonymní literatura by musela zůstat nesrozumitelná. Pozornost, kterou kritika věnuje autorovi, musí podle toho jen překážet skutečnému chápání jeho díla. Smrtí spisovatele se dílo jednou provždy osvobodilo od svého spojení s ním. Proto jeho autor přestal být jakkoli zajímavý. Jeho smrt podporuje ‚mýtický‘ charakter díla.“¹⁷³

„Nová kritika“ se odpoutává od člověka ve jménu vědy a objektivnosti. Foucault v problematice subjektu vidí pomíjivou formaci západní episteme, formaci, která je v moderní době uměle udržována při životě, aby zakryla reálné problémy dnešního světa. Abychom si osvětlili způsob,

¹⁷⁰ G. Schiwy, *Neue Aspekte des Strukturalismus*, München 1973, s. 73.

¹⁷¹ Vlad. Mikeš v doslovu k Barthesově práci *Nulový stupeň rukopisu*, Praha 1967, s. 143.

¹⁷² T. M. Jaroszewski, *Člověk, struktury, historie (na okraj antropologických koncepcí C. Lévi-Strausse)*, Filozofický časopis 1970/4, s. 561.

¹⁷³ R. Schoberová, cit. dílo, s. 52–53.

jakým Foucault chápe a „řeší“ problematiku člověka, nevyhneme se několika dlouhým citátům z *Les Mots et les choses*, které lze, alespoň v jejich závěrečné části, označit jako pamflet proti antropologickému pojetí člověka.

Základní Foucaultovou tezí je, že pojem člověka jako subjektu a objektu poznání zároveň, jako tvůrčího individua mnohdy vybaveného iracionálními silami, jimiž se vysvětlují jeho činy a dějiny, je neodlučitelně spjat s episteme, která se utvořila na počátku 19. století.

„Před koncem 18. století člověk neexistoval, stejně jako životní síla, plodnost práce nebo historická hloubka řeči. Je to zcela mladé stvoření, které demiurgie vědomí vlastnoručně vytvořila před více než dvěma sty lety: ale zestárl tak rychle, že jsme si lehce představili, že ve stínu tisíciletí čekal na moment osvětlení, kdy bude konečně poznán. Ovšem, bylo zby možné říci, že obecná gramatika, přírodní historie, analýza bohatství (disciplíny charakteristické pro klasickou episteme — I. H.) byly v určitém smyslu způsoby poznání člověka, ale je třeba rozlišovat. Bezpochyby pojednávaly přírodní vědy o člověku jako o druhu nebo rodu: svědčí o tom diskuse o problému ras v 18. století. Obecná gramatika a politická ekonomie používaly na druhé straně pojmy jako je potřeba, přání, paměť a představitivost. Ale neexistovalo epistemologické vědomí člověka jako takového. Klasická *episteme* se dělí podle takových hledisek, které nijak nevyčleňují vlastní a specifickou oblast člověka: a jestliže se ještě tvrdí, jestliže se namítá, že žádná epocha se nevěnovala více lidské přirozenosti, že jí nedala stabilnější, definitivnější statut, statut lépe podaný diskursu, budeme moci odpovědět, že právě pojem lidské přirozenosti a způsob, jakým fungoval, vylučovaly existenci klasické vědy o člověku.“¹⁷⁴

Objevení humanitních věd Foucault nepovažuje za následek faktu, že se v novém světle objevila problematika člověka. Humanitní vědy se objevily současně s touto problematikou, ale jejich vztah k ní není vztahem kauzálním: „Je to obecná dispozice episteme, která jim (tj. humanitním vědám — I. H.) dává prostor a umožňuje jim konstituovat člověka jako svůj objekt. Řekneme tedy, že ‚humanitní věda‘ neexistuje všude tam, kde se jedná o otázku člověka, ale všude tam, kde jsou v nevědomém definovány vlastní dimenze, normy, pravidla a znakové soubory, které odhalují vědomé podmínky jeho forem a obsahů.“¹⁷⁵

Humanitní věda je neoddělitelně spjata se zánikem klasického pojmu představy a se vznikem myšlenky o vlastním rozvoji a vlastních vnitřních silách takových skutečností, jako je život, práce a řeč. Tyto síly, spolu s otázkou smrti, konečnosti a historičnosti a problematikou poznání vytvářejí antropologickou atmosféru, která určovala základní pozici západní

¹⁷⁴ M. Foucault, *Les Mots et les choses*, s. 319–320, zdůraznil M. F.

¹⁷⁵ Tamtéž, s. 376.

filozofie od Kanta po dnešek a stala se živnou půdou moderního humanismu. Foucault se domnívá, že se v současné době rozkládá:

„Všichni, kdo ještě chtějí mluvit o člověku, o jeho vládě nebo o jeho osvobození, všichni ti, kdo se ještě ptají po člověku v jeho podstatě, ti, kteří od něj chtějí vyjít, aby dospěli k pravdě, a ti, kdo naopak redukuji všechno poznání pravdy na člověka samotného; všichni, kteří nechtějí formalizovat bez antropologizování, kteří nechtějí mytologizovat bez demystifikování, kteří nechtějí myslet, aniž zároveň myslí, že je to člověk, kdo myslí, všem těmto formám deformovaných a pokřivených reflexí patří jen filozofický smích — a to je částečně tichý smích.“¹⁷⁶

Foucault považuje filozofický antropologismus a s ním spojený humanismus za formu iluze a ideologie, které zakrývají skutečný stav věcí v moderní společnosti, společnosti založené především na vědě. „Pokus, který dnes podnikají někteří příslušníci naší generace není v tom, zasazovat se za člověka proti vědě a technice, ale jasně ukázat, že naše myšlení, náš život, náš způsob bytí jsou až k našemu nejvšednějšímu chování částí téhož organizačního schématu, a že tedy závisí na stejných kategoriích jako vědecký a technický svět. Abstraktní je ‚lidské srdce‘. My se snažíme spojit člověka s jeho vědou, s jeho objevy, s jeho světem, který je konkrétní.“¹⁷⁷

Foucault tedy považuje svou filozofii výslovně za reakci na podmínky moderní společnosti, společnosti založené na vědě a technice. Domnívám se, že právě jeho filozofie je kapitulací před přetechnizovanou a odlidštěnou západní společností. Mohl správně postihnout rozpor mezi abstraktním humanismem filozofické antropologie a vývojem společnosti, který stále více omezoval svobodný rozvoj lidské osobnosti. Jeho řešení však znamená pouhé sladění teorie s jevovým povrchem skutečnosti: člověk je rozpuštěn v polomýtické episteme, jež se z původního pomocného interpretačního pojmu změnila v metafyzickou entitu a která díky nedialektičnosti Foucaultova myšlení není s to vysvětlit popisovanou skutečnost: vývoj společnosti a myšlení.

K tomu přispívá i Foucaultův důraz na psychoanalýzu, který nelze vysvětlit jen jeho profesionálním zájmem: obrat k nevědomí a k základním entitám, které se v něm objevují, otázky smrti, žádosti a zákona, je, aniž to Foucault výslovně říká, obratem k té části lidského, která je na rozdíl od episteme (jež ve vztahu k jednotlivci vystupuje také jako nevědomí) neměnná a ve Foucaultově interpretaci i neindividualizovaná. Toto pojetí tak završuje rozpuštění člověka v jeho neosobní historickospolečenské podmíněnosti na jedné straně a v obecném základu lidského rodu na straně druhé. Člověk nemusí bojovat za uskutečnění sebe sama, protože není co uskutečňovat.

¹⁷⁶ Tamtéž, s. 353–354.

¹⁷⁷ M. Foucault, *Absage an Sartre* v G. Schiwy, *Der französische Strukturalismus*, Reinbek bei Hamburg 1969, s. 207.

To, že si Foucault uvědomuje nedostatečnost a bezvýhodnost tohoto řešení se paradoxně projevilo po roce 1968 v jeho politickém obratu k levičáctví Marcuseho typu. Foucault zklamán strukturou západní společnosti se rozhoduje bojovat proti jakékoli struktuře, za společnost bez struktur, bez pevných vazeb, za amorfni společnost „absolutní svobody“ pro každého — a tedy pro nikoho.¹⁷⁸ Anarchismus v oblasti politické praxe se tak stává zákonitým doplňkem teoretické vize světa uzavřeného v síti neosobních a metafyzických strukturních vazeb.

Negativní řešení problematiky člověka se objevuje i u marxistů tendujících ke strukturalismu, především u skupiny kolem Althussera. To je ve francouzských podmínkách více než logické. Je totiž pochopitelnou a do jisté míry oprávněnou reakcí na antropologickou revizi marxismu, která ve jménu abstraktního člověka negovala společenskohistorické podmínky jeho existence a vývoje. Reakce na tuto tendenci má dva aspekty: redukci člověka na pouhého „nositele“ výrobních vztahů (Balibar) a definici marxismu jako teoretického antihumanismu. Althusser vychází z myšlenky epistemologického zlomu v Marxově díle kolem roku 1845. Zatímco předchozí Marxův vývoj byl poznamenán převažujícím vlivem Feuerbacha a kantovsko-fichteovské problematiky, jsou díla „zralého Marxe“ díly přísně vědeckými, teoretickými a nevracejí se už k antropologické problematice, která určovala první periodu Marxova myšlení. Antropologismus spolu s humanismem považuje Althusser za varianty ideologického myšlení, tj. myšlení, které není s to řešit reálné problémy, protože „řešení“ problému je už implikováno v otázkách, které ideologické myšlení klade. Proti tomuto myšlení staví svou představu marxismu jako myšlení přísně teoretického. Humanismus má pro Althussera místo pouze v politické praxi komunistů jako socialistický humanismus, který je negací všech „nelidských“ složek vlastních kapitalistické společnosti.

Althusser tak, snad nechtě, vytváří propast mezi marxistickou teorií a socialistickou praxí, propast, kterou se mu nedaří zakrýt ani konstruováním pojmu plurality praxí a především pojmu teoretické praxe. Domnívám se, že tento postup naopak vede k zatemnění pojmu praxe, k jeho neúnosnému rozšíření, ale že vůbec nemůže přispět k řešení staronového problému, který Althusser znovu nastoluje, problému vztahu marxistické teorie a praxe dělnického hnutí.

Zároveň má Althusserova kritika antropologismu a humanismu reálné jádro v tom, že odhaluje skutečné nebezpečí, které může znamenat směšování Marxova rozboru kapitalistického řádu s jeho humanistickou kritikou, kritikou vlastní nejen utopickému socialismu, ale i současným maloburžoazním kritikům kapitalistické společnosti, jejich výstřelků a zel, které jsou zcela evidentně páchána v jejím jménu. Toto směšování může sku-

¹⁷⁸ M. Foucault, *Von der Subversion des Wissens*, München 1974; jedná se o stať a rozhovory z roku 1971 a 1972.

tečně oslabit účinnost marxistické argumentace. Na druhé straně však popření faktu, že Marxovi i v jeho teoretické práci skutečně šlo o člověka a jeho reálné osvobození, dělá z marxismu vědeckou teorii mezi mnoha jinými a zbavuje jej nejen jeho filozofického, ale především jeho revolučního aspektu. V tomto smyslu by se Althusser vidící v marxismu vědeckou revoluci paradoxně shodoval s Foucaultem, který jej naopak chápe jako integrální součást myšlení 19. století. Je totiž nutné si uvědomit, že v Marxově rozboru kapitalistické společnosti má člověk své nutné místo. Marx ovšem nechápe člověka jako jednotlivce, individuum (jako ještě např. Feuerbach, k jehož pojetí nutně tendují ti, kdo se při své kritice kapitalistického řádu odvolávají pouze na Marxe Rukopisů), ale jako skupinu, která má své objektivní místo v mechanismu společenských sil, místo, z něhož vyplývá její (emancipační nebo konzervativní) role. Člověk je u Marxe tvůrcem dějin ne jako jedinec, ale jako skupina, třída, kolektiv a i úloha velké osobnosti jako takové je v dějinách podmíněna a umožněna jejím postavením v historicky vzniklé struktuře společnosti, ve společnosti třídní především jejím postavením v rámci třídních vztahů.

Také v Godelierově interpretaci Marxova *Kapitálu* se člověk, nejen jako jedinec, ale i jako skupina, třída, ztrácí ve vzájemném působení struktur a podstruktur společnosti. Zdá se, že pokusy spojit do jisté míry marxismus se strukturalismem vedou myslitele sice k většímu pochopení pro historický pohyb, ale na druhé straně je zatěžují jistou negací dialektických rysů marxismu, které jsou podstatou tohoto učení jako revolučního obratu v dějinách filozofie. To se neprojevuje jen u Althussera, ale především u Godeliera. Jeho souhlas s Lévi-Straussovým postulátem že nejprve je nutno znát strukturu a pak teprve zkoumat genezi, se týká pouze metodologie. Oprávněně však lze pochybovat o tom, zda Marxovo teoretické dílo tuto tezi skutečně potvrzuje.¹⁷⁹

STRUKTURALISTICKÁ KONCEPCE ČLOVĚKA (LÉVI-STRAUSS)

Protějškem strukturalistické kritiky antropologismu, tj. antropologického kladení otázky člověka, jež je těsně spojené s historismem, jsou vlastní, většinou implicitní, pokusy o vyrovnání se s lidskou problematikou. Strukturalisté, kteří ve své převážné většině vyšli ze společenských věd, se jim totiž nemohou vyhnout už jen díky tomuto svému východisku. Kritizují sice určitý typ chápání člověka, ale zároveň při tom musí formulovat chápání své. Ve většině případů je základem jejich řešení změna antropologické otázky. Strukturalisté se už neptají po člověku, nýbrž zkoumají jeho výtvoř vzaté o sobě, bez vztahu k jejich tvůrci jako in-

¹⁷⁹ Blíže ke Godelierovi viz Exkurs.

dividuu a hledají obecný základ možnosti jejich vytváření. Tím negují problémy spjaté s tvůrčí činností člověka ať už jako individua nebo jako kolektivu a to je vede většinou k tomu, že se setkávají s nutností řešit problém historického vývoje, problém, který pro ně nabývá charakteru aporie. Člověk je podle strukturalistů jednoznačně určován charakterem struktur, ale upírá-li se mu tímto způsobem možnost měnit struktury, stojíme před neřešitelným problémem, proč a jak se struktury mění. Že se struktury mění, to strukturalisté nepopírají; o tom svědčí už jednou citovaný Pouillonův výrok, že *raison d'être* strukturalismu je nutnost popisovat měnící se věci.¹⁸⁰

Tak se objevuje nebezpečí, že se struktury změní v jakési metafyzické entity, které přeberou záhadný charakter iracionálních tvůrčích sil, které antropologové ve větší nebo v menší míře připisují člověku a že dojde k paradoxu, že ve stále stejné dvojici člověk — struktura (nebo vnější svět, historie, umělecké dílo atd.) dojde k pouhému přesunu: aktivity už nebude připisována člověku, ale strukturám; vývoj však nebude vysvětlen o nic lépe.

Vývoj jako dialektiku činnosti člověka a struktur vytvořených lidmi předchozích generací vystihuje ostatně i Marxův výrok, o který se opírá i Lévi-Strauss: „Lidé dělají své dějiny sami, ale nedělají je tak, jak jim napadne, nýbrž za okolností, které tu bezprostředně nacházejí, které jsou jim dány, a které zdědili z minulosti.“¹⁸¹

Na rozdíl od Lévi-Strausse se ovšem nedomníváme, že první půlka citátu ukazuje oprávněnost historie a druhá etnologie. Vyvozujeme z tohoto výroku naopak důraz na jednotný charakter lidských dějin, které jsou tvořeny lidmi, i když si lidé neuvědomují celou motivaci ani celý dosah svých činů. Domníváme se, že jen tak se můžeme vyhnout paradoxu, k němuž dospívá Lévi-Strauss, u něhož jako jediného ze strukturalistů můžeme nalézt ucelený program výzkumu člověka, i když tento program — a náznaky řešení problémů, které nastoluje — musíme zkonstruovat z rozptýlených výroků v jeho díle.

Programovým prohlášením tohoto výzkumu může být Lévi-Straussovo tvrzení o významu antropologie: „*Antropologie je astronomií sociálních věd*: je jí určeno odkrýt smysl na konfiguracích, které se svým řádem a velikostí velice liší od těch, které bezprostředně souvisí s pozorovatelem.“¹⁸² Toto prohlášení v sobě neskrývá pouze vysoké hodnocení vědy, kterou se Lévi-Strauss zabývá, ale i jeho snahu sblížit co nejvíce přírodní a společenské vědy. Tato snaha jde tak daleko, že v *Myšlení přírodních národů* vyslovuje program výzkumu etnologie v nejširším smyslu slova

¹⁸⁰ Viz pozn. 167.

¹⁸¹ K. Marx, 18. *brumaire Luďvíka Bonaparta*, Marx-Engels, *Spisy* sv. 8., Praha 1960, s. 141.

¹⁸² C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* I., s. 415.

prostřednictvím převodu jejího předmětu na elementárnější roviny. To znamená, že až se etnologii podaří za empirickou rozmanitostí objevit invarianty, bude následovat pokus o začlenění kultury zpět do přírody a jako poslední stupeň pokus o začlenění života do souboru jeho fyzikálně chemických podmínek.¹⁸³

Lévi-Strauss se ve svém díle zabývá především první etapou navrhovaného programu. Vychází přitom z analogie mezi určitými fonetickými a etnickými jevy: „Jako fonémy jsou termíny příbuzenství významovými elementy; stejně jako ony získávají tento význam jen za podmínky, že jsou zařazeny do systému; ‚systémy příbuzenství‘, stejně jako ‚etnologické systémy‘ jsou vypracovány duchem na stupni nevědomého myšlení; konečně fakt, že se v oblastech vzdálených od světa a v hluboce odlišných společnostech vracejí (opakují) příbuzenské formy, sňatková pravidla . . . atd., umožňuje víru, že v jednom i v druhém případě jsou pozorovatelné jevy výsledkem obecných, ale skrytých zákonů.“¹⁸⁴ Jevy příbuzenství jsou podle Lévi-Strausse jevy *téhož typu* jako lingvistické jevy, ale v *jiném řádu reality*.

Ukáže-li se shoda struktur jazyka a příbuzenství v různých vzdálených oblastech, můžeme srovnávat i odlehle oblasti sociálního života, píše Lévi-Strauss: „Zároveň bychom jednoho dne mohli odstranit i antinomií mezi kulturou, která je kolektivní, a jednotlivci, kteří ji ztělesňují, protože se v této perspektivě domnělé ‚kolektivní myšlení‘ redukuje na výraz určitých dobových modalit univerzálních zákonů, v nichž spočívá nevědomá aktivita ducha na úrovni individuálního myšlení a chování.“¹⁸⁵

Objektem srovnávací kulturní analýzy není konkrétní řeč, ale určitý počet struktur, který může lingvista nalézt na základě svého výzkumu empirického objektu (např. fonologická, gramatická atd. struktura francouzštiny); s těmito strukturami se nesrovnává např. francouzská společnost, která podle Lévi-Strausse strukturu, tj. přesně popsatelný a formalizovatelný systém vztahů, nemá, nýbrž její určité oblasti, v nichž struktury nalézt můžeme: příbuzenský systém, politika, ideologie, rituál aj. Jejich struktury považuje Lévi-Strauss za částečné, pro vědecké studium

¹⁸³ C. Lévi-Strauss, *Myšlení přírodních národů*, s. 238–239.

Podmínkou oprávněnosti této transpozice ovšem podle Lévi-Strausse je, že převedené jevy nebudou ochuzeny a že redukce zcela převrátí představu, kterou si bylo možné utvořit o rovině reality, z níž chceme redukováné jevy vysvětlit, ať už byla zvolena na jakékoli úrovni. Lévi-Strauss předpokládá, že díky redukci úroveň pokládaná za vyšší předá nižší něco ze svého bohatství (tamtéž, s. 339–340).

Tento Lévi-Straussův program se do značné míry shoduje s programem J. Monoda v *Le Hasard et le Nécessité* (Paris 1970). Tato shoda není náhodná a pokus o integraci věd o společnosti a biologie např. na bázi teorie informace se projevuje i u jiných strukturalistů, např. u Jakobsona. — Viz *Pařížské rozhovory o strukturalismu*, uspořádal M. Grygar, Praha 1969.

¹⁸⁴ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale I.*, s. 40–41.

¹⁸⁵ Tamtéž, s. 75.

však privilegované výrazy totality, jako je třeba anglická, francouzská nebo jiná společnost. Jde o to, jestli jsou mezi nimi nějaké homologie, rozpory nebo přechody. Tato srovnání mohou mít význam pro pochopení pozic zkoumané společnosti ve vztahu k jiným společnostem téhož typu a pro pochopení zákonů, které řídí jejich vývoj.¹⁸⁶

Určitou verifikací Lévi-Strausovy hypotézy byl pro něj výzkum mýtů v *Mythologiques*. D. Sperber jeho význam vysvětluje následujícím způsobem: „Jestliže všechny kultury vyvinuly zcela zvláštní a mezi sebou pozoruhodně homologická pravidla, totiž mýty, máme právo uznat v tom s Lévi-Straussem plody jednoho a téhož lidského ducha. Lidský duch, nebo spíše určitá dispozice tomuto duchu vlastní, vytváří struktury mýtů. Mezi potenciálním výčtem nekonečného počtu mýtů a jejich skutečnou produkcí otevřeného, ale konečného celku, která je vlastní každé kultuře, vystupují zvláštní duchovní a sociální podmínky, které se spojují s mýtickým duchem a určují jeho činnost. Na první místo mezi těmito podmínkami klademe bez dalšího sám celek, který je k dispozici v okamžiku zrodu nového mýtu nebo nové verze.“¹⁸⁷

Lévi-Strauss tedy vychází z myšlenky konečného souboru možných dílčích systémů existujících v lidských systémech jako celku.¹⁸⁸ Vidí ve společenském životě systém, jehož všechny součásti jsou organicky spojeny a při konstrukci modelů se snaží odhalit společnou formu různých manifestací sociálního života. Účel a výsledek těchto metodologických předpokladů opět velmi jasně vysvětluje Sperber: „Dva systémy s různými elementy, ale se stejným schématem jsou strukturálně analogické. Pojmová schémata jsou částečně vzájemně nahraditelná uvnitř skupiny transformací. Různé systémové typy vlastních transformačních skupin jsou opět ovládnány stejnou kombinatorikou. *Pravidla této kombinatoriky jsou pravidly lidského ducha, na něž lze tedy redukovat všechny možné struktury.*“¹⁸⁹ Podle Sperbera je lidský duch ve strukturalistickém pojetí schop-

¹⁸⁶ Tamtéž, s. 98–99.

¹⁸⁷ D. Sperber, *Der Strukturalismus in der Anthropologie v Einführung in den Strukturalismus*, s. 219–220.

¹⁸⁸ „Souhrn zvyků nějakého národa vyznačuje se vždy určitým stylem; utvářejí celistvé systémy. Jsem přesvědčen, že počet těchto systémů není neomezený a že lidské společnosti, právě tak, jako jednotlivci – ve svých hrách, snech nebo šilenstvích – nikdy netvoří něco absolutně nového, nýbrž volí pouze určité kombinace z ideálního repertoáru, který by bylo možno zrekonstruovat. Kdybychom sestavili přehled všech pozorovaných zvyků i všech obyčejů reprezentovaných fantaziemi mýtů nebo připomínaných v hrách dětí i dospělých, ve snech jedinců zdravých či nemocných a v psychopatologických způsobech chování, mohli bychom zkonstruovat jakousi periodickou tabulku obdobnou periodické tabulce chemických prvků, v níž by všechny skutečnosti nebo i jen možné obyčeje figurovaly seskupeny v určité skupiny: zbývalo by pak už jen rozpoznat, které z nich ta či ona společnost přijala za své.“ Lévi-Strauss, *Smutné tropy*, s. 122.

¹⁸⁹ D. Sperber, cit. dílo, s. 251, zdůraznila I. H.

ný jakýchkoli operací. To, co bude dělat konkrétně, je určováno historicky. Vrozená je pouze obecná schopnost činnosti.¹⁹⁰

Sperber explikuje a místy i domýšlí do důsledků základní Lévi-Straussův přístup ke zkoumání etnických, ale i obecně společenských skutečností. Domníváme se, že až do tohoto okamžiku¹⁹¹ je jeho výklad Lévi-Straussova myšlení v podstatě věrný. Lévi-Strauss skutečně zavádí do etnologie a tím i do chápání člověka vůbec myšlenku „lidského ducha“, která není podle našeho názoru zcela nepodobná myšlenke osvícenského „l'esprit humain“. S osvícenci Lévi-Strausse ostatně spojují i jeho sympatie pro Rousseaua; jeho pojem lidského ducha ovšem není s osvícenským pojmem totožný.

„Lidský duch“ v Lévi-Straussově pojetí znamená totiž především obecné zákonitosti podvědomě činného lidského intelektu, k nimž se strukturalismus nutně dostává při hledání hlubinných struktur. Díky vysoké úrovni abstrakce se tak Lévi-Strauss vyhýbá naivitě osvícenského rozumu, který předepisoval celému světu určité — historicky i místně — omezené hodnoty jako hodnoty obecné. Na druhé straně však vede Lévi-Straussova abstrakce k jisté formálnosti: v hlubinách lidského ducha nachází pouze obecnou schopnost provádět určité operace.

Zavedení pojmu lidského ducha vedlo mnohé kritiky Lévi-Strausse ke konstatování, že jeho teorie je idealistická. Proti tomuto konstatování nebudeme stavět už citované přihlášení k marxistické teorii společnosti z *Myšlení přírodních národů*, které sami pokládáme pouze za deklarativní, ale skutečnost, že obecná povaha člověka, kterou Lévi-Strauss podle svého názoru nalézá při zkoumání elementárních lidských faktů, tedy to, co je téměř synonymem onoho „lidského ducha“, je podle něho *produktem mozku jako přírodního faktoru*.¹⁹² Tento výrok, spolu s Lévi-Straussovým metodologickým postulátem transformace, o němž jsme se zmínili výše, by mohl dostatečně zdůvodnit tvrzení, že přes upozorňování na vliv kulturních podmínek, historického dědictví, hospodářské základny apod., tenduje Lévi-Strauss v podstatě k mechanicko-materialistickému pojetí člověka a společnosti. Domníváme se však, že by nebylo správné charakteri-

¹⁹⁰ „Často a jistě se myslí, že lidský duch je jak kolektivní, tak individuální; podle nás by tomu tak nemělo být. V každém člověku je totiž lidský duch univerzální; jeho geneze je genezí lidstva samého; studium této geneze nepatří k sociální nebo kulturní antropologii. Naproti tomu neopravňuje nic k tvrzení, že všechny kolektivní dispozice, ať už je nazýváme duchem nebo ne, jsou téhož univerzálního typu. Jejich zvláštní struktury jsou produkty dějin, které jsou tedy alespoň v tomto ohledu vtaženy do antropologie.“ (D. S p e r b e r, cit. dílo, s. 254.)

¹⁹¹ V článku *Contre certains apriori anthropologiques* v knize *L'Unité de l'homme* Sperber kritizuje Lévi-Straussovu v podstatě empiricko-racionální metodu a navrhuje použít intuice jako prostředku k poznání lidských univerzálií. Kritizuje také Lévi-Straussovo abstraktní pojetí schopností lidského ducha jako pouhých schopností provádět operace.

¹⁹² E. L e a c h, *Lévi-Strauss*, Paris 1970, s. 39.

zovat Lévi-Straussovy názory ani jedním z těchto protikladných epitet: Lévi-Strauss sám se nepovažuje za filozofa a filozofické implikace nutně plynoucí z jeho díla jsou rozkolísané už jen proto, že si Lévi-Strauss zřejmě ani sám neuvědomil důležitost daného problému a nepokusil se jej důsledně vyřešit. Tato skutečnost značně ulehčuje ideologickou interpretaci jeho díla, kterou bychom proto — a tím více díla jeho vykladačů a pokračovatelů — neměli přijímat nekriticky.

Druhým základním antropologickým problémem, který si Lévi-Strauss klade, je problém vztahu mezi přírodou a kulturou. To je zcela přirozeně dáno předmětem výzkumu etnologie — „divochy“, příslušníky tzv. přírodních národů, u nichž se podle obecného povědomí zčásti zachovaly původní vztahy mezi člověkem a přírodou. I když víme, že „přírodní národy“ jsou produktem dlouhodobého vývoje, je jejich vztah k přírodě přece jen bližší, než vztah národů „civilizovaných“. A proto se právě etnologům klade se vši naléhavostí otázka po vztahu přírodního a kulturního v člověku, otázka, co člověk vlastně je, nakolik je a nakolik není přírodní bytostí. U Lévi-Strausse je vědomí této otázky vyjádřeno už charakteristikou kulturní antropologie nejenom jako „astronomie společenských věd“, ale také jako vědy, která stojí na pomezí mezi přírodními a společenskými vědami.¹⁹³

E. Leach píše, že Lévi-Strauss inspirován Rousseauem, Vikem, Hobbesem a Aristotelem klade moment oddělení kultury a přírody do okamžiku, kdy se objevila řeč a spolu s ní i vědomí a myšlení. Verbální kategorie nabízejí mechanismus, díky kterému se univerzální charakteristiky lidského mozku mění v univerzální charakteristiky lidské kultury. Tyto charakteristiky vytvářejí modely, které jsou během vývoje člověka interiorizovány v psychismu v téže době, kdy se vyvíjely části mozku týkající se řeči.¹⁹⁴

Ve svých prvních pracích spojoval Lévi-Strauss vydělení člověka z přírody se zákazem incestu. I když tuto myšlenku samu později nemodifikoval, položil si zásadně novým způsobem otázku vztahu přírody a kultury. Nesnaží se už na ni odpovědět pouhým hledáním meze, které člověka jako sociokulturní bytost odděluje od přírody, nýbrž zproblematizoval otázku samu. V předmluvě k novému vydání díla *Structures élémentaires de la parenté* koncem šedesátých let se ptá: není protiklad přírody a kultury dílem člověka, který se chtěl vydělit z přírody? Jestliže ano, pak není ani prvotní daností, ani objektivním aspektem řádu světa. Bylo by třeba vidět v něm umělý výtvar kultury, omezení jejího obvodu, protože kultura je s to zajistit svou existenci a svou originalitu jen popřením všeho, co by mohlo potvrdit její původní souvztažnost s jinými manifestacemi života. Možná, že se ukáže, že vztah přírody a kultury není vyjevením hie-

¹⁹³ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale I.*, s. 394.

¹⁹⁴ E. Leach, cit. dílo, s. 58–60.

rarchického řádu, ale spíš syntetickým opakováním umožněným vývojem určitých mozkových struktur, které se už rozptýleně nacházejí v přírodě.¹⁹⁵

Tyto názory naznačují také jiný aspekt Lévi-Straussova myšlenkového vývoje: od pojetí struktury jako specifické pomůcky k její ontologizaci. V tomto smyslu jsou v souladu s jeho redukcionismem, na který jsme narazili výše, i s některými jeho postupy v *Mythologiques*; cílem se stává nalezení obecně platných struktur a zákonů univerza, které však konec konců mohou být pouhou absolutizací nevědomého mechanismu znakových systémů a jejich přenesením na totalitu světa.

Opět se zde tedy setkáváme s problémem vyžadujícím kooperaci přírodní a společenské vědy. Nedialektičnost Lévi-Straussova pojetí však vede k tomu, že překročení hranice mezi přírodou a kulturou zůstává nedostatečně vysvětleno. Je třeba ještě dodat, že Lévi-Strauss, ačkoli přiznává existenci historických variant uskutečnění možností daných v obecných nevědomých formách lidského ducha, neřeší otázku, proč se uskutečňuje právě daná varianta, „dobová modalita univerzálních zákonů“ (Lévi-Strauss). To je způsobeno pravděpodobně tím, že Lévi-Strauss nerozpracovává problém struktury celé lidské společnosti, že se domnívá, že tato struktura neexistuje. Tím se zbavuje možnosti nalézt zprostředkující článek mezi empiricky stanovenými strukturami (příbuzenství, jazyka apod.) a hypotetickými nejobecnějšími zákony univerza. Těto těžkosti se nemůže vyhnout ani Sperber, i když poukazuje na konkrétní historické podmínky. Ani on se nedostává ze strukturalistického dilematu: co určuje, že se konfigurace struktur vytváří právě tak, aby umožnila realizaci této a ne jiné varianty? A to je otázka, kterou bychom mohli položit kterémukoli z představitelů „filozofického strukturalismu“. Schopnost, či neschopnost odpovědět na ni, je pro nás zároveň odpovědí na otázku, zda strukturalistické řešení problému člověka a dějin končí nebo nekončí ve slepé uličce. Domnívám se, že toto řešení ve slepé uličce končí. Zbývá nám tedy ukázat alespoň některé z příčin, proč tomu tak je.

STRUKTURALISMUS A KONZUMNÍ SPOLEČNOST

Strukturalismus je alespoň do jisté míry kritickou reakcí na subjektivismus a individualismus předchozího antropologismu. Tato kritika je bezesporu oprávněná. Avšak jejím protějškem a doplňkem je objektivistická koncepce člověka a společnosti, jejímiž extrémními důsledky jsme se zabývali výše.

Myšlenka, že člověk jako individuum nejedná ze své (individualisticky chápané) vlastní vůle, ale že je k jednání, a to k určitému jednání donu-

¹⁹⁵ C. Lévi-Strauss, *Vingt ans après*, *Les Temps modernes*, 1967 (256), s. 388–389.

cován silami, které jej přesahují, je v evropské filozofii známa už velmi dlouho. S jistou dávkou zjednodušení můžeme říci, že její propracování v německé klasické filozofii a hlavně u Hegela je sekularizací její starší náboženské varianty, která má ovšem sama také své ještě předkřesťanské kořeny. V tomto smyslu může strukturalismus bezesporu navazovat na dlouhou tradici. Jeho boj proti antropologismu je boj proti pokusu absolutizovat tvůrčí činnost individua, a proto neschopnému vysvětlit ty společenské jevy, kde nestačí psychologické (v nejširším slova smyslu) vysvětlení. I strukturalismu jde o člověka. Zavrhuje však starší vysvětlení jeho jednání a snaží se je nahradit vysvětlením odvolávajícím se na neosobní, ale přece lidskou sílu, která člověka nutí, aby jednal tak, jak jedná, respektive mu umožňuje výběr jen z omezeného množství variant možného jednání.¹⁹⁶

Až potud vychází strukturalismus ze stejného obecného duchovního zázemí jako směry tendující k vysvětlení světa pomocí různých objektivních — nebo jako takových chápáných — faktorů, včetně marxismu. Rozdíl je však ve vymezení a vysvětlení oné neosobní síly, kterou si individuum vždy alespoň z větší části neuvědomuje. Strukturalistické stanovisko vede zpravidla k podceňování subjektu. Marxismus konstatuje, že člověk ve svém celku, jeho vědomí i nevědomí, je tvůrcem struktury, subjektem, i objektem dějin. A i když nakonec nikdy nevytvoří strukturu podle svého přání a je i ve svých přáních strukturou ovlivňován, stále je tvůrcem on, nikoli ovšem jako izolovaný jednotlivec, nýbrž jako součást kolektivu, třídy. Toto marxistické stanovisko je nerozlučně spjaté s vědeckým rozbořením struktury společnosti, rozbořením, který nejen umožňuje adekvátní výklad jejího fungování, ale i — a to především — vysvětlení jejích změn, tj. vysvětlení problému, který strukturalismus není s to řešit.

Strukturalisté se sice při své negaci člověka jako subjektu obracejí k něčemu, co je všem lidem, nebo alespoň jejich velkým skupinám společné, ale většinou to hledají mimo konkrétní sociální podmínky. Marxův objev vztahu základny a nadstavby jako řídicího vztahu společenské struktury a zvláště objev vzniku a funkce třídních vztahů uvnitř společnosti naopak splňuje podmínku, kterou na vysvětlení společenských jevů kládeme. O těchto vztazích se však ve strukturalismu nedovídáme nic, jsou považovány za příliš povrchní, konkrétní, pohyblivé.

V souvislosti s tímto problémem Greckij správně poukázal na to, že metodologický primát synchronie je spojen se zvláštním charakterem předmětu humanitních věd, tj. s měnlivostí a s rychlým vývojem. Bez speciálního vydělení synchronického zkoumání existuje nebezpečí, že do jed-

¹⁹⁶ Foucault např. oprávněně kritizuje Sartrovo pojetí člověka. Sartre skutečně nejenom „dává věcem smysl“, ale „dává se jím i vést“ a navíc — „dávání smyslu“ je samo podmíněno strukturou, ve které člověk žije a jejíž je součástí. Viz M. Foucault, *Absage an Sartre...*, s. 203–204.

né struktury budou zahrnuté části, které ve skutečnosti patří k časově různým strukturám a nejsou ve vztahu vzájemného působení.¹⁹⁷ Na druhé straně však primát synchronie vede k přecenění struktury, která je jednou z nejméně pohyblivých struktur společenského systému, formální struktury jazyka, bez ohledu na její podstatnost a kauzální genetické vztahy k ostatním strukturám. Lze tedy souhlasit s U. Jaeggim: „Dogmatismus neměnných struktur a převahy systému . . . obchází svět pomocí starého postupu: interpretuje společenský život jako dílo jazyka, místo aby v jazyce viděl dílo společnosti.“¹⁹⁸

Jaké je společenské pozadí tohoto faktu? Už v úvodu jsme konstatovali, že strukturalismus je směrem, který se formuje v období rozvoje a relativní stabilizace monopolistického, resp. státně monopolistického kapitalismu. Restrukturace buržoazní společnosti spojená s tímto procesem má své specifické rysy, které se odrážejí i v poměrech průměrného občana této společnosti. Strukturalismus je, ostatně podobně jako subjektivistický antropologismus, reflexí této situace. Reaguje na ni v momentu, kdy si monopolistická buržoazie díky relativní stabilizaci společenského řádu vytvořila iluzi, že objektivní vývojové zákonitosti společnosti jsou suspendovány a že sociální rozpory kapitalismu lze ovládnout za pomoci přírodních věd, techniky atd. Její obraz člověka a světa tak vychází z toho, co je „manipulovatelné“ a „regulovatelné“. V tomto světě už zdánlivě neexistují duchovní, kulturní, etnicko-světónáborové a společenské problémy, které by nemohly být překonány prostředky, které jsou po ruce.¹⁹⁹ Podle Goldmanna je panstrukturalismus „filozofií společnosti, která může lidem zajistit podmínky pro existenční minimum, ale která tenduje k tomu, zbavit lidi veškeré odpovědnosti, veškeré starosti o vlastní existenci a o smysl jejich života, tj. každé reflexe, každého zájmu o problematiku dějin a transcendence a docela jednoduše o význam.“²⁰⁰ Je filozofií, která odpovídala společnosti, jež dokázala vyprodukovat vnějškově řízený typ člověka, který popisuje Riesman, člověka manipulovatelného a manipulovaného, a dokonce člověka, který se ochotně podřizuje manipulaci, protože v ní nachází únik před odpovědností za své činy, před nutností být sám sebou.

Strukturalistický objektivismus však může být jak znakem ústupu před tlakem buržoazie, tak obranou proti ideologickému a utilitaristickému ovlivňování poznání.²⁰¹ Jak jinak bychom si vysvětlili jasně kritický postoj

¹⁹⁷ M. N. Greckij, *Strukturalizm: osnovnyje problemy i urovni ich rešenija (kritičeskij očerk)*, Filosofskije nauki 1974, s. 56.

¹⁹⁸ U. Jaeggi, *Ordnung und Chaos (Strukturalismus als Methode und Mode)*, Frankfurt am Main 1968, s. 92.

¹⁹⁹ D. Bergner, *Die anthropologische Frage in der bürgerlichen Philosophie*, Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1974, č. 10–11, s. 1387.

²⁰⁰ G. Schiwy, *Neue Aspekte des Strukturalismus*, s. 54.

²⁰¹ L. Sève, *Marxismus a teorie osobnosti*, Praha 1976, s. 58.

vůči buržoazní společnosti, jímž jeden z vůdčích strukturalistů, Lévi-Strauss, motivuje dokonce východisko svého bádání? Lévi-Strauss bývá právě pro svůj názor na vztah mezi moderní civilizací a „přírodními národy“ považován za rousseauovce. Je jím skutečně v tom smyslu, že se staví vůči moderní společnosti kriticky a že zároveň uznává nemožnost návratu k primitivnější formě bytí lidstva. Pokud se však týká výhledů na budoucnost lidstva, je Lévi-Strauss podle našeho názoru pesimističtější než Rousseau. I když chápe kulturní antropologii a její srovnávací studia jako určité východisko k reformě současné společnosti, je i jeho rozhodnutí být člověkem-reformátorem motivováno pouze existencialisticko-idealistickým kategorickým imperativem, protože je přesvědčen o neúčelnosti svého jednání.²⁰² A nejen na základě své definice člověka jako tvora entropotvorného.²⁰³

Samo Lévi-Straussovo pojetí člověka, o němž jsme hovořili výše, trpí nedostatkem, který je spojuje nejen s ostatními strukturalisty, ale i se starším antropologismem: abstraktností. Jak poznamenává G. Kröber, pouhá strukturní analýza je nutně neplodná, máme-li co činit se systémy, při jejichž zkoumání a praktické změně nemůžeme abstrahovat od jejich elementů — a to je právě společenský systém.²⁰⁴ Navíc je ideologické zneužívání výsledků (a neúspěchů) strukturalistického zkoumání podporováno i negativním působením absolutizace jednotlivých subsystémů v rámci celkového systému kultury: říká-li Goldmann, že je třeba přejít k širší strukturnímu, abychom pochopili strukturu zkoumaného objektu,²⁰⁵ pak to neplatí jen o literatuře.

„Odvrát od člověka“ a negace jeho historie, kritika předchozího antropologismu, to vše se u strukturalistů objevuje v souvislosti s abstraktním pojetím člověka. A právě tato abstrakce, i když zdůvodněná jinak než v antropologismu, strukturalisty a filozofické antropology spojuje. Spojuje je však s nimi i společné východisko jejich názorů. Strukturalismus je stejně jako antropologismus reakcí na krizi buržoazní společ-

²⁰² „Já není pouze hodno nenávisť: nemá místo mezi my a ničím. A jestliže se posléze rozhodují pro toto my, třebaže i ono je pouhým zdáním, činím tak proto, že mám zvolit pouze mezi tímto zdáním a ničím, a nechci-li sebe sama zahubit — čímž by ovšem veškerému rozhodování byl konec — nemám na vybranou. Nuže, stačí abych volil a už touto volbou beru na sebe bez výhrad svůj lidský úděl. A osvobozen tím od intelektuální pýchy, jejíž nicotnost mohu odhadnout podle nicotnosti jejího vlastního předmětu, budu také ochoten podřídit její návrhy objektivním požadavkům osvobození onoho lidského davu, jemuž jsou prostředky umožňující takovou volbu pořád ještě upírány.“ C. Lévi-Strauss, *Smutné tropy*, s. 290.

²⁰³ Tamtéž, s. 289–290.

²⁰⁴ G. Kröber, *Die Kategorie „Struktur“ und der kategorische Strukturalismus*, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1968/11, s. 1316.

²⁰⁵ L. Goldmann, *Structure sociale et conscience collective de structure* v knize J. — M. Auzias, *Structuralisme et marxisme*, Union Générale d'Édition 1970, s. 161.

nosti, a to právě ve svém pojetí člověka. Tato reakce se podle našeho názoru projevuje dvojnásobem: u osobně a politicky nejprogresivnějších reprezentantů směru je odrazem vědci, že antropologická, tj. ve Francii především existencialistická kritika tohoto stavu je bezmocná, že ukazuje důsledky a ne příčiny. Většina strukturalistů, a především tzv. strukturalistická ideologie, která se vytváří nad strukturalistickými vědeckými pracemi, však už odráží novou fázi krize člověka v buržoazní společnosti.²⁰⁶ Fází, v níž to, co existencialisté ještě považovali za hrozivé, není pocíťováno jako krizový jev, ale jako něco normálního. Nežádoucí už není tlak neosobních poměrů na člověka, ale jeho pokus se proti tomuto tlaku vzbouřit, odstranit jej, nebo změnit poměry; z tohoto hlediska je pak nežádoucí i reflexe tohoto stavu jako něčeho nenormálního, reflexe, jejímž výrazem byl starší buržoazní antropologismus.²⁰⁷

²⁰⁶ V této souvislosti je zapotřebí připomenout, že ani po vědecko-metodologické stránce netvoří strukturalismus jednotný proud a že ani strukturalistickou metodu nemůžeme chápat jako něco, co už definitivně skončilo svůj vývoj. Lze naopak pozorovat určité tendence k oslabení protikladu synchronie a diachronie a k zavádění dynamických prvků do strukturálních analýz (Chomsky). Ukazuje se tedy, že sama logika vědecké práce vede k odmítnutí těchto absolutizací, které jsou částečně podnětem, ale částečně i následkem shody určitých vědecko-metodologických požadavků speciální vědy a implikací ze společenské skutečnosti. Lze očekávat, že tento posun v oblasti strukturalistické vědy nalezneme svůj odraz i v její obecně teoretické a filozofické nadstavbě.

²⁰⁷ Je charakteristické, že po studentských bouřích v roce 1968 bylo zaznamenáno určité oslabení vlivu strukturalismu.