



TEORIE VĚDY
/ THEORY OF SCIENCE



OBSAH

<i>Editorial</i>	5
Studie:	
Patrice Maniglier <i>Strukturalistické myšlení</i>	9
Ondřej Švec <i>Strukturální antropologie a „konec člověka“</i>	19
Jiří Šubrt <i>Claude Lévi-Strauss a problém tzv. synchronického času</i>	49
Daniel Sosna – Jitka Kotalová <i>Lévi-Strauss a směna</i>	65
Miroslav Marcelli <i>Claude Lévi-Strauss o urbánnom priestore</i>	91
Josef Fulka <i>Lévi-Strauss, Schaeffer, Wagner: hudební struktura mýtu</i>	119
Jan Maršálek <i>Claude Lévi-Strauss v sociologii: Baudrillardova teorie společnosti konzumu</i>	141
Recenze:	
Anna Kopecká <i>Francesco Casetti: Filmové teorie 1945–1990</i>	161

STRUKTURÁLNÍ ANTROPOLOGIE
A „KONEC ČLOVĚKA“

Ondřej Švec*

Structural Anthropology and the „Death of Man“

Abstract

*According to the traditional interpretation, Lévi-Strauss' structural anthropology deposes the concept of man and the notion of human nature from its central place in human and social sciences. While it's necessary to acknowledge Lévi-Strauss' distance vis-à-vis all philosophy based on intentionality, experience and consciousness of subject, we argue that the most interesting purpose of the structural anthropology lies elsewhere. Not only Lévi-Strauss never declared himself being part of anti-humanism movement, but most of all, his famous polemics with Sartre at the end of *La Pensée sauvage* should be interpreted as part of his fight against ethnocentrism. The project of “dissolving the man” can be thus read as deconstructing the idea that western man makes of himself in the light of ethnological findings about universal structures orchestrating all human societies. We further show that the notion of subject survived its very death announced by the most radical structuralist thinkers and that structural method could be effectively employed in order to study different techniques and modes of subjectivation, revealing that “becoming subject” is a process structured by our language, symbolic universe and ethical teleology.*

Keywords: *structural anthropology; human nature; ethnocentrism; subject; subjectivation; Claude Lévi-Strauss; Michel Foucault*

* Kontakt na autora: Ondřej Švec, Filozofická fakulta UHK, Rokitanského 62, 500 03 Hradec Králové; Centrum pro teoretická studia Praha (ondrej.svec@uhk.cz).

Podle tradiční interpretace měla Lévi-Straussova aplikace strukturalistické metody na poli humanitních věd za následek znicotnění subjektu a popření role, která byla subjektu přisuzována v transcendentální filosofii. Místo subjektu, který byl chápán jako nezpochybnitelný a v sobě založený základ veškerého vědění, tu máme najednou subjekt jako pouhou funkci či znak v určité struktuře, v níž podléhá determinismu označujících a symbolických forem.¹ Coby objevitel deterministických nevědomých systémů by tak chtěl Lévi-Strauss především svrhnout z trůnu autonomní myslící subjekt, jenž se v moderní filosofii těšil privilegovanému postavení, ať už v podobě Descartova principu Cogito coby základu vši jistoty, ve formě transcendentálního vědomí u Husserla či v Sartrově důrazu na absolutní svobodu vůči jakýmkoli determinismům.

Této tradiční interpretaci zajisté nelze upřít jistou relevanci, neboť Lévi-Straussova antropologie si skutečně klade za cíl analyzovat jednání a výtvořiny člověka nezávisle na jeho záměrech či intencionálních aktech. Na druhou stranu je třeba mít na paměti, že cíle strukturální antropologie leží jinde než v polemice s transcendentální filosofii. Proto se také Lévi-Strauss nikdy neřadil mezi zastánce anti-humanistického strukturalismu, který s jistou pompou ohlašuje „smrt člověka“ a který se ve vědách tradičně chápaných jako „humanitní“ snažili v 60. letech prosazovat zejména Jacques Lacan, Louis Althusser či Michel Foucault. V předloženém článku se proto pokusíme dokázat, že jednoduché zařazení Lévi-Strausse do tábora anti-humanistů jednak má vlastní intenci Lévi-Straussovy polemiky se Sartrem, jednak není tou nejzajímavější interpretací filosofického dosahu strukturální antropologie. V závěru se proto polemicky vymezíme vůči

¹ Srov. např. François DOSSE, *Histoire du structuralisme I*, Paris: Éditions La Découverte 1992, s. 215: „Subjekt je Lévi-Straussem zapuzen, [...] člověk si může pouze uvědomit svou bezmoc, svou nicotnost vzhledem k mechanismům, které dokáže nanejvýš srozumitelně popsat, ale vůči nimž nic nezmůže.“ Srov. též Catherine CLÉMENT, *Lévi-Strauss ou la structure du malheur*. Paris: Seghers 1970 či Jean-Marie BENOIST, *La Révolution structurale*. Paris: Denoël 1980, s. 260: „Subjekt je epistemologickou bariérou.“

Foucaultově tezi, podle níž strukturalistický přístup v etnologii znamená předzvěst nové *epistémé*, která by se obešla bez pojmu „člověka“ a v níž by reflektované vědomí subjektu nehrálo žádnou roli. V rámci pozdějšího vývoje strukturalismu se ukazuje, že člověk chápaný jako subjekt přestál svou smrt, ohlašovanou v závěru *Slov a věcí*. Právě Foucaultovy studie o technikách subjektivace a „péče o sebe“ představují jednu z nejlepších strukturálních analýz způsobu, jímž se člověk stává subjektem. Jelikož už se dnes neklade, tak jako v polovině 60. let, dilema „subjekt nebo struktura“, měli bychom filosofický význam Lévi-Straussovy strukturální analýzy hledat především v tom, že otevírá cestu k odhalení principů subjektivace.

Člověk zachycený v síti nevědomých struktur

Pro vymezení strukturální antropologie vzhledem k filosofii subjektu je nutné nejprve posoudit, jak je v díle Lévi-Strausse položena otázka smyslu. Na první pohled je patrné, že smysl, o němž jde Lévi-Straussovi především, nevzniká ve vědomí myslícího subjektu. Smysl jednání, rituálů, mýtů není bezprostředně přístupný v představách, tedy v reprezentacích, které si lidé v určité civilizaci vytvářejí o sobě samých, o svém životě, potřebách a významech obsažených ve vlastní řeči. Otázka smyslu je tedy nepopíratelně položena jinak než ve filosofii, která chce konstituci smyslu vysvětlovat na základě intencionality. Ve *Smutných tropech*, při rekapitulaci metodologických východisek svých raných studií, se navíc Lévi-Strauss výslovně distancuje od fenomenologické pozice a retrospektivně uvádí důvody, kvůli nimž odmítnul přijmout fenomenologické ztotožnění reálného s vědomě-prožívaným.² Oproti fenomenologii se hlásí k dědictví Freudově

² „Od svých tří učitelů [geologie, marxismu a psychoanalýzy] jsem se naučil, že přechod mezi oběma řády (prožívaným a reálným) je přetržitý; že k tomu, abychom dospěli k reálnému, musíme prožívané nejprve zamítnout, i když je později, v objektivní syntéze oprostěné od vší sentimentality, do svého poznání opět včle-

a klade důraz především na zdánlivě neracionální typy chování, jež jsou podle něj doslova nabitě významem: „Freudovo dílo mi pak odhalovalo, že tyto protiklady [racionálního a iracionálního] nejsou opravdovými protiklady, protože právě chování zdánlivě nejafektivnější, pochody nejméně racionální, projevy označované jako pre-logické – bývají zároveň nejsignifikantnější.“³

Již z této inspirace psychoanalýzou je patrné, že smysl, který je pro strukturální antropologii relevantním předmětem studia, není smysl konstituovaný ve vědomí či zachycený sebereflexí, nýbrž takový, jenž se ukazuje v podobě afektivních forem chování a dalších, zdánlivě iracionálních projevů. Právě v afektu je totiž interpretující subjekt připraven o svou svrchovanou pozici nadhledu nad předmětem, čehož lze využít pro odstranění jedné z překážek, na něž antropologické studium naráží. Stejně jako Émile Durkheim je i Lévi-Strauss přesvědčen, že vědomé obsahy, například ve formě svévolných sebe-interpretací, se kladou jako překážka mezi sociologa či etnologa a předmět jeho výzkumu.⁴ Ve *Smutných tropech* autor uvádí, že cílem antropologie je „dobrat se – za vědomým a vždy jiným obrazem, který si lidé vytvářejí o své činnosti – inventáře nevědomých možností, jež neexistují v neomezeném množství a jejichž soubor a vzájemné vztahy slučitelnosti a neslučitelnosti vytvářejí logickou architekturu jednotlivých historických procesů.“⁵ Již dříve, v článku

níme.“ Claude LÉVI-STRAUSS, *Smutné tropy*. Překl. Jiří Pechar. Praha: Odeon, 1966, s. 39.

³ *Ibid.*, s. 37.

⁴ Srov. Émile DURKHEIM, *Elementární formy náboženského života. Systém totemismu v Austrálii*. Překl. P. Sadílková. Praha: OIKOYMENH 2002, s. 10: „I ty nejbarbarštější a nejbizarnější rity či nejpodivnější mýty odrážejí nějakou lidskou potřebu, jednu ze stránek života, ať již individuálního či společenského. Důvody, kterými je věřící ospravedlňuje sám před sebou, mohou být – a velmi často také jsou – mylné; skutečné důvody však proto nepřestávají existovat a je to právě věda, kdo je má odhalit.“

⁵ LÉVI-STRAUSS, *Smutné tropy*, s. 39.

Historie a etnologie,⁶ vidí ve strukturální analýze nevědomých podmínek společenského života prostředek k zachycení logické struktury jeho proměn, přičemž vztah historie a etnologie chápe jako komplementární: narozdíl od historie, jež „uspořádává data ve vztahu k vědomým projevům společenského života,“ chce etnologie třídit svá data „vzhledem k jeho podmínkám nevědomým“.⁷ Etnologie tedy přistupuje k proměnám historického vědomí z opačné strany než historie, aniž by tím však jakkoli popírala její potřebnost. Pokud se etnolog v některém z mýtů amerických Indiánů snaží vyhmátnout systémy opozic, které ustavují strukturu tohoto mýtu, pak tím chce získat prostředky k pochopení logické struktury jeho proměn. Suspendování vědomých obsahů představ, které si o sobě člověk vytváří, tedy není v prvé řadě filosofickou polemikou s fenomenologií či s historií založenou na vědomých projevech společenského života, nýbrž má především metodologický charakter.

Lévi-Strauss se také minimálně od poloviny šedesátých let opakovaně bránil tomu, abychom v jeho díle hledali výraz určité filosofické doktríny či polemiky, a vyzýval své čtenáře, aby strukturalismus v jeho pojetí chápali především jako přísnou vědeckou metodu, kterou nelze transponovat na pole filosofie, ale jejíž pomocí lze analyzovat některé přesně vymezené oblasti společenského života: struktury příbuzenství, směnu žen, statků a peněz, rituály a mýty. Tato proklamovaná skromnost spočívající v negativním vymezení vůči jakémukoli filosofickému dosahu strukturální antropologie nás přesto nemůže plně uspokojit, neboť samotná strukturalistická metoda aplikovaná na zkoumání lidských společenství v sobě obnáší závažné filosofické postuláty. Tyto postuláty se projevují nejzřetelněji v polemice se Sartrovým pojetím člověka jako dějinné bytosti, která

⁶ Claude LÉVI-STRAUSS, „Histoire et ethnologie.“ *Revue de Métaphysique et de Morale*, roč. 54, 1949, č. 3–4, s. 363–391. Text byl převzat v Claude LÉVI-STRAUSS, *Strukturální antropologie*. Praha: Argo 2006, s. 15–36 („I. Úvod: Historie a etnologie;“ překl. J. Vacek).

⁷ *Ibid.*, s. 30.

získává plné lidství tím, že si uvědomuje sebe sama v rámci dialektického pohybu dějin. Navzdory své obvyklé ostražitosti vůči vtažení do filosofické polemiky Lévi-Strauss vstupuje v závěrečné kapitole *Myšlení přírodních národů* do otevřené konfrontace se Sartrovou koncepcí subjektu, jenž na sebe bere podobu historického sebe-uvědomění. Tuto koncepci zde označuje za „novodobou mytologii“, k jejíž demystifikaci nás vede stanovisko strukturální antropologie. Jelikož právě v kontextu této polemiky dochází Lévi-Strauss ke své slavné, leč často dezinterpretované formulaci, podle níž má strukturální antropologie vyústit v „rozpuštění člověka“, musíme tuto debatu prozkoumat detailně a zasadit ji do kontextu, z nějž čerpá svůj vlastní smysl.

V závěrečné kapitole *Myšlení přírodních národů* Lévi-Strauss odhaluje naivitu Sartrova pojetí marxismu, které chce všechno vysvětlovat z vědomí. Sám se zde hlásí k tomu, že si z Marxe a Freuda vzal celé ponaučení, zatímco Sartre se omezil pouze na Marxovo antropologické hledisko z *Ekonomicko-politických rukopisů*:⁸

Zdá se, že z kombinace poučení Marxova a Freudova Sartre podržel pouze jednu půli. Ti nás naučili, že člověk má smysl jen pod podmínkou, že zaujme stanovisko smyslu; až potud se se Sartrem shodujeme. Je však třeba připojit, že *tento smysl není nikdy smyslem pravým*: superstruktury jsou nezdařené akty, které sociálně ‚uspěly‘. Je tedy marné obracet se s otázkou po nejpravdivějším smyslu na historické vědomí.⁹

Tímto přihlášením k Freudovi a Marxovi se Lévi-Strauss na první pohled řadí k nově nastupující generaci myslitelů, jimž běží v první řadě o odmítnutí iluzí, jež si vědomý subjekt utváří o sobě samém. Toto vě-

⁸ Karl MARX, *Ekonomicko-filozofické rukopisy z r. 1948*. Překl. J. Pešková a J. Pešek. Praha: Svoboda 1978.

⁹ Claude LÉVI-STRAUSS, *Myšlení přírodních národů*. Překl. J. Pechar. Praha: Československý spisovatel 1971, s. 348–349.

domí je pouze součástí nadstavby, která může obelhávat sebe samu, aby si tak ospravedlnila svou společenskou situaci. Obrátit se s otázkou smyslu na historické vědomí tedy nepomůže, pokud chceme najít skutečně dobré vysvětlení společenských jevů. Z kombinace poučení Freudem a Marxem totiž plyne, že u sebe-interpretace podané subjektem samým si nikdy nemůžeme být jisti, zda máme co do činění s dobrým vysvětlením, či špatným symptomem.

Jak z této roviny špatných symptomů vystoupit? Člověk musí být vysvětlen z širšího kontextu, a to v trojím smyslu. Za prvé jej musíme situovat do kontextu nevědomých struktur psychična (lekce Sigmunda Freuda), za druhé je třeba jej chápat v sociálním kontextu směny (lekce Karla Marxe) a konečně je třeba vidět člověka v kontextu přírody, s níž vposledku sdílí stejnou povahu (lekce přírodních věd).¹⁰ Má-li být vědecká analýza společenských jevů „reálná, zjednodušující a explikativní,“ jak požaduje Lévi-Strauss ve *Strukturální antropologii*,¹¹ musí na sebe vzít podobu redukcionismu a být schopná převést jeden typ skutečnosti na jiný: pravá skutečnost totiž nikdy není ta nejzjevnější. Pro nás z toho plyne úkol zjistit, jaký smysl přikládá Lévi-Strauss vlastnímu redukcionistickému projektu.

Studovat lidi, jako by šlo o mravence

Co přesně má Lévi-Strauss na mysli, když se provokativně hlásí k označení estéta, „který chce lidi studovat tak, jako by šlo o mravence?“¹² Originalita Lévi-Strausovy odpovědi Sartrovi tkví v tom, že se nijak neobhazuje vůči

¹⁰ „Včleněním jednotlivých forem lidství v lidství obecné však úkol ještě nekončí; tento první projekt navozuje projekty další, [...] které přísluší vědám exaktním a přírodním: začlenit kulturu do přírody, a nakonec i život do souboru jeho pod-
mínek fyzikálně-chemických.“ *Ibid.*, s. 339.

¹¹ „Skutečná vědecká analýza musí být reálná, zjednodušující a explikativní.“ LÉVI-STRAUSS, *Strukturální antropologie*, s. 42.

¹² V souladu s označením, jímž se ho Sartre snažil zdiskreditovat ve své *Kritice dialektického rozumu*. Srov. Jean-Paul SARTRE, *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard 1960, s. 183.

nařknutí z redukcionismu přehlížejícího specifichost lidské bytosti, ale že na sebe bere podobu apologie mravenců a nesmírné komplexnosti, kterou jejich společenský život nabízí coby předmět vědecké analýzy:

Nehledě na to, že tento postoj [tj. postoj estéta] se nám zdá být postojem každého vědce, jakmile je agnostikem, není to ani postoj nijak moc závadný, neboť mravenci se svým umělým pěstováním hub, se svým sociálním životem a se svými chemickými signály kladou už úsilí analytického rozumu odpor dostatečně houževnatý. [...] Přijímáme tedy pro sebe charakteristiku estéta potud, že za poslední cíl věd o člověku nepokládáme konstituování člověka, ale jeho disoluci v elementárnější složky.¹³

Právě tato formulace a s ní související vymezení cíle humanitních věd byla brzy po vydání *Myšlení přírodních národů* interpretována jako jasné zaujetí stanoviska v rámci vyostřeného dilematu: buďto vědomý subjekt, nebo nevědomá struktura. Proto také máme sklon v ní vidět předzvěst oné gigantomachie, která v polovině 60. let rozdělila francouzskou intelektuální scénu na zastánce humanismu a anti-humanismu. Subjekt, který se ještě u Sartra pyšnil vědomím své autonomie a považoval se za základ všeho významu, měl být v rámci nově nastupujícího paradigmatu zachycen v síti věcných struktur, jako by nebyl ničím než hříčkou mocných determinismů. Na tomto zdánlivě samozřejmém zařazení Lévi-Strausse do tábora anti-humanistů má lví podíl zejména interpretace Michela Foucaulta, který výše citovanou formulaci převzal v poslední kapitole *Slov a věcí* a rozhodl se jí dát do souvislosti s nietzschovským motivem „smrti člověka“. Strukturalistickou etnologii¹⁴ zde Foucault označil spolu s psychoanalýzou jako cestu k překonání staré *epistémé*, která krouží okolo

¹³ LÉVI-STRAUSS, *Myšlení přírodních národů*, s. 338.

¹⁴ Je patrné, že označení *antropologie* se na rozdíl od Lévi-Strausse Foucault úzkostlivě vyhýbá a v souladu s ohlášeným překonáním *epistémé* založené na pojmu člověka mluví pouze o *etnologii*.

pojmu člověka a jeho tajemství, a závěrečnou kapitolu *Myšlení přírodních národů* interpretoval jako předzvěst epistemé nové, v níž by měl nakonec sám člověk zmizet „jako stopa smytá v písku přílivem.“¹⁵ Vlastní smysl Lévi-Straussovy etnologie je zde vykreslen jako významný krok k překonání naivního humanismu věd o člověku, neboť strukturální etnologie nestuduje podle Foucaulta samotného člověka a jeho specifičnost, nýbrž elementární složky, z nichž se skládá a v něž se rozpouští: „Etnologie se stejně jako psychoanalýza neptá po člověku samém tak, jak se objevuje v humanitních vědách, nýbrž po oblasti, která obecně vědění o člověku umožňuje.“¹⁶ Nová konfigurace vědění, kterou ohlašuje na jedné straně psychoanalýza a na druhé etnologie, tak může způsobit, že se nakonec bez pojmu člověka zcela obejdeme:

[Psychoanalýza ani etnologie] „v žádné chvíli nesměřují k tomu, aby vymezily to, co by v člověku mohlo být specifické, neredukovatelné a stejně platné všude, kde se dává zkušenosti. Idea ‚psychoanalytické antropologie‘, idea ‚lidské přirozenosti‘ v etnologii znovu oživená jsou pouze zbožným přáním. [...] O obou z nich můžeme říci to, co Lévi-Strauss řekl o etnologii: že člověka rozpouští.“¹⁷

Tato Foucaultova interpretace smyslu strukturální antropologie má jen několik stránek, a přesto se okamžitě proslavila a vzhledem k obrovskému čtenářskému ohlasu *Slova a věci*¹⁸ měla také rozhodující dopad na posuzování vlivu Lévi-Strausse na filosofické rovině. Tento přesah strukturální etnologie vidí Foucault v tom, že odkrývá normy, na jejichž základě lidé naplňují funkce života, tj. odhaluje nevědomý systém, v jehož rámci jsou lidem předem dány všechny významy:

¹⁵ Michel FOUCAULT, *Slova a věci*. Překl. J. Rubáš. Brno: Computer Press 2007, s. 295.

¹⁶ *Ibid.*, s. 288–289.

¹⁷ *Ibid.*, s. 289.

¹⁸ FOUCAULT, *Slova a věci*, s. 289.

Bylo tedy naprosto nezbytné, aby [psychoanalýza i etnologie] byly vědami o nevědomém: nikoli proto, že v člověku dosahují toho, co je za jeho vědomím, ale proto, že směřují k tomu, co mimo člověka umožňuje, abychom věděli, co se vědomí dává a co jeho vědomí uniká.¹⁹

Jak vymezit lidství a nediskriminovat přitom žádnou z jeho forem?

Abychom posoudili adekvátnost této interpretace, je třeba se znovu vrátit k Lévi-Straussově vymezení metody, která má vposledku vyústit v „rozpuštění člověka“.²⁰ Z kontextu závěrečné kapitoly *Myšlení přírodních národů* totiž podle nás vyplývá, že termínem „rozpuštění“ nechtěl Lévi-Strauss vyjádřit ani projekt odstranění člověka, ani zbytečnost dalšího odvolávání na pojem „lidská přirozenost“, nýbrž jeho redukci na jednodušší elementy, které by umožnily rekonstrukci pojmu lidství a zároveň by poskytly lepší porozumění celku, který je těmito prvky tvořen. Sám Lévi-Strauss si byl ostatně vyhrocenosti své formulace vědom a cítil povinnost vymezit se proti možným desinterpretacím:

Neztrácíme ze zřetele, že slovo ‚disoluce‘ naprosto neimplikuje zničení konstitutivních částí tělesa, jež je vystaveno působení jiné látky (ba dokonce je přímo vylučuje). Rozpuštění pevné látky v te-
kutině mění uspořádání jejích molekul. [...] Zmíněné převádění na elementárnější skutečnosti bude tedy oprávněné, ba vůbec i jen možné pouze za dvou podmínek, z nichž první je, že převedené jevy nebudou nijak ochuzeny; musíme tedy mít jistotu, že jsme

¹⁹ Překlad Jiřího Pechara, který stručnost originálního termínu „*Dissoudre l'homme*“ nahrazuje mnohoslovným opisem „rozpustit člověka na elementární složky“, lze sice z hlediska metodologie překladu považovat za prohrěšek (úkolem překladatele jistě není vysvětlovat), avšak co se významu citované pasáže týče, Pecharova interpretace se zcela shoduje s naší vlastní.

²⁰ LÉVI-STRAUSS, *Myšlení přírodních národů*, s. 339–340.

již předtím zachytili kolem každého z těchto jevů všechno, co přispívá k jeho bohatství a originalitě. [...] Za druhé musíme být připraveni, že každá taková redukce nadobro převrátí představu, kterou si bylo možné předem utvořit o oné rovině reality, z níž chceme redukováné jevy vysvětlit. [...] Ta představa obecného lidství, k níž nás vede etnografická redukce, nebude mít už žádný vztah k oné představě, kterou jsme o něm měli předtím, než jsme ji provedli.²¹

Tato dlouhá citace je nezbytná pro správné pochopení smyslu, který Lévi-Strauss přikládá redukci ve vědě: redukce bude úspěšná pouze tehdy, pokud bude práva bohatství a komplexitě zkoumaného jevu a pokud se jí podaří nahradit původní představu o zkoumaném jevu pojmem s vyšší heuristickou hodnotou. S ohledem na cíl věd o člověku z toho plyne, že sám pojem lidské přirozenosti není Lévi-Straussem diskvalifikován, překonána má být pouze ta představa obecného lidství, kterou jsme dosud odvozovali z naší západoevropské situace, opojení svou kulturní nadřazeností. Disoluci člověka v elementární složky tedy nelze ztotožňovat s anihilací člověka, jenž by se po jejím provedení ukázal coby prázdný pojem, pouhý jazykový efekt či hříčka v rukou vnějších determinismů. Ve své tetralogii, která vycházela mezi lety 1964 až 1971 pod názvem *Mythologiques*, Lévi-Strauss zcela jasně ukáže, že na rozdíl od takového pojetí člověka, jenž podléhá vnějším determinismům, usiluje on sám o zachycení pevných struktur, které jsou inherentní lidskému duchu. Strukturální antropologie tedy neodhaluje vnější determinismus, v němž by politické a ekonomické struktury společnosti nutily člověka říkat to a to, ale naopak nám dává prostředky, jak dospět k invariantám lidského ducha: „Mýty umožňují odkrýt určité modalities fungování lidského ducha, které jsou napříč stáletími natolik trvalé a napříč obrovskými prostory natolik všudypřítomné,

²¹ LÉVI-STRAUSS, *L'Homme nu*. Paris: Plon 1971, s. 571.

že je můžeme považovat za fundamentální.²² Cílem je tedy definování a inventarizace apriorních hranic, které jsou *inherentní* lidskému myšlení. Ačkoli se Lévi-Strauss zaměřuje na fenomény společenského života, které vznikají vně iluzí vědomého myšlení, aby nakonec dospěl k „tomu, co člověka umožňuje,“ rozhodně nelze jeho koncepci redukovat na popis formování člověka pod tlakem vnějších systémů, jakými jsou politika, ekonomie či historie.

Diskvalifikována tedy není jakákoli možnost vymezení oblasti lidského, ale spíše ona abstraktní idea člověka, jenž v tzv. absolutní reflexi odhaluje sám sebe jako poslední základ smyslu. Takto se například sama sobě – v absolutní evidenci – jeví transcendentální subjektivita v *Karteziánským meditacích*: Husserl zde proměnil *transcendentální ego* v ono výlučné jsoucno, které je jako jediné zdrojem vlastního bytí, a to dokonce ve smyslu scholastického vymezení substance, jež „ke své existenci nepotřebuje žádnou jinou věc“ (*nulla re indiget ad existendum*).²³ Poučení Freudem si jak Lévi-Strauss, tak Foucault mohou klást otázku, zda toto absolutní já není jen narcisistní projekcí, kterou si o sobě soudobý západní člověk vytváří. Jmenovitým cílem jejich kritiky je pak především ona hybridní forma existencialistické fenomenologie, která se snaží ze zkoumání toho, jak se svět a má vlastní existence jeví *mně*, odvodit základní rysy lidské existence vůbec.²⁴ Takto pojatý subjekt je v posledním díle monumentální

²² Srov. Edmund HUSSERL, *Karteziánské meditace*. Překl. M. Bayerová. Praha: Svoboda 1968, § 8, s. 24–25: „[Z]aměřím-li svůj pohled výlučně na tento život samotný jako na vědomí o *tom* světě, pak získám sebe jako čisté cogito s čistým proudem svých *cogitationes*. Tak tedy přirozenému bytí světa předchází de facto bytí čistého ego a jeho *cogitationes* (sféra prožitků) jako bytí o sobě dřívější. Přirozená půda bytí je co do platnosti svého bytí druhotná, předpokládá neustále půdu transcendentální.“

²³ I z hlediska fenomenologie se pak tato strukturalistická kritika jeví jako oprávněná v té míře, v níž Sartre zaměřuje ve své existenciální analýze empirické a transcendentální já, jejichž rozlišení hraje v Husserlově fenomenologii zcela ústřední roli.

²⁴ LÉVI-STRAUSS, *L'Homme nu*, s. 614.

řady *Mythologica* dokonce vykázán do patřičných mezí coby „nesnesitelný spratek, jenž si příliš dlouho uzurpoval filosofickou scénu.“²⁵ Odmítnuta je tak především naivita *já*, jež se domnívá, že svou bytnost utváří na základě autonomního rozhodnutí,²⁶ a zarputile přitom popírá jakoukoli roli nevědomých struktur v procesu utváření sebe-sama. Zrovna tak je pro Lévi-Strausse nepřijatelné Sartrovo pozdější stanovisko, podle něž je právě historický projekt či historické vědomí tím, co definuje plné lidství. Vzhledem k Lévi-Straussově vytrvalé snaze o vymýcení hodnotových rozlišování mezi „horkými“ společnostmi, které se vstupem do dějin začaly rychle měnit, a společnostmi „chladnými“, která zůstávají v relativně bezdějinné „stálé přítomnosti“, můžeme jasně pochopit, jaké rozhořčení v něm musel vyvolat důsledek, jež Sartrovo ztotožnění lidství s historičností přináší. Položení rovnítka mezi obecné lidství a historické sebe-uvědomění Sartra nevyhnutelně vede k tomu, že je nucen upřít lidství v pravém slova smyslu přírodním národům. Definujeme-li totiž člověka dialektikou a dialektiku historičností, co si pak máme počít s národy, které jsou „bez historie“? Nezbývá než těmto společnostem přiznat pouze „zakrnělé“ proto-lidství,²⁷ nebo prohlásit, že přínaléžitost těchto národů k lidství závisí na jejich adopci lidstvem historickým.

Žádnou z takto načrtnutých odpovědí samozřejmě nemůže Lévi-Strauss přijmout a razance jeho odpovědi Sartrovi je zde přímo úměrná jeho rozhořčení: v obou případech Sartre zapomíná, že každá z těch statisíců společností, jež se v různých dobách a na různých místech světa objevily, se ve svých vlastních očích honosila určitou jistotou, na jejímž základě o sobě každá z nich mohla prohlásit, že se v ní koncentruje všechen smysl a důstojnost, jichž je s to lidský život nabýt. V tomto ohledu vnímá

²⁵ Srov. Jean-Paul SARTRE, *Existencialismus je humanismus*. Překl. P. Horák. Praha: Vyšehrad 2004, kde je člověk definován jako „bytnost, u níž existence předchází esenci,“ tj. bytnost, která „nejprve existuje, setkává se se světem, vynořuje se v něm, a teprve potom sama sebe definuje“ (s. 15).

²⁶ V *Kritice dialektického rozumu* je národům bez historie přiřknuto lidství „zakrnělé a nestvůrné.“ SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, s. 203).

každé společenství své lidství jako úplné, byť se jedná o nějakou vesničku ztracenou v nitru pralesů, malý ostrov uprostřed Tichomoří či kočovnou skupinu, jež si je vědoma překérnosti vlastní situace. Sartrova sakralizace historického sebeuvědomění jako nejvyššího principu lidství se tak ze strukturálního hlediska nijak neliší od mytologizace, kterou si o svém poslání ve světě utváří kterýkoli amazonský či melanéský kmen. Znamená to, že mravní jistota, již se Sartre ve své *Kritice* dovolává, vykazuje navzdory své obsahové odlišnosti tytéž strukturální rysy jako lidská důstojnost, kterou chápe jako něco univerzálního kterýkoli jiný, tzv. přírodní národ. Chceme-li tedy smysl strukturalistické antropologie spojovat s kritikou filosofie subjektu, neměli bychom opomíjet kontext, z něž Lévi-Straussova kritika čerpá svou legitimitu a v jehož rámci usiluje o demystifikaci západního pojetí člověka. Jelikož Sartrova filosofie vychází z reflexivní evidence myslícího já, uzavírá se do etnocentrického subjektivismu, který jí brání poznat člověka obecně. Při své snaze vykázat univerzálně pak nevyhnutelně upadá do léčky zabsolutizované osobní identity a „stává se zajatcem svého Cogito“. Rozdíl mezi Descartovým a Sartrovým *Cogitem* vidí Lévi-Strauss pouze v tom, že Sartre nahrazuje Descartovo nezpochybnitelné „já“ určitým „my“, jež odpovídá aktuální historické formě evropské společnosti. Pokud Lévi-Strauss odhaluje v Sartrově filosofii „mytologii naší doby“,²⁷ má tím na mysli, že stejný myšlenkový pochod bychom našli v etnocentrické mýtománii mnoha melanésckých kmenů: zatímco „my“ jsme lidé v pravém slova smyslu, lidství obyvatel okolních souostroví se jeví jako značně pochybné a pravděpodobně neúplné.

„Rozpuštění člověka“ je proto nutné chápat v kontextu disoluce nadřazenosti západního člověka, který se pomocí sebe-uvědomění a historické dialektiky hierarchicky vymezuje vůči mentalitě, kterou Lévy-Bruhl označoval jako předlogickou či primitivní.²⁸ Oproti těmto snahám

²⁷ LÉVI-STRAUSS, *Myšlení přírodních národů*, s. 342 (pozn. pod čarou).

²⁸ Tato předlogická mentalita se vyznačuje například odporem k vyšším intelektuálním operacím a neznalostí principu vyloučeného třetího; srov. Lucien LÉVY-

o redukci myšlení přírodních národů na bezprostřední zaujetí praktickými ohledy je nutno ukázat, že i „divoké myšlení“ má logiku, kterou nelze jednoduše odbýt tím, že ji ztotožníme s nástrojem na řešení krátkodobých cílů. To nejpozoruhodnější na strukturalistické analýze způsobu, jímž „divokého myšlení“ symbolicky třídí svůj svět, je právě možnost ukázat lidského ducha při velmi podobné práci na různých místech a v různých kontextech. Ačkoli lidé myslí různé věci, jejich mysl funguje do značné míry obdobně, ať se jedná o malý kočovný kmen, o vísku v Amazonii nebo o profesora Polytechnické školy.²⁹ Oproti předpokládané nadřazenosti západního myšlení nad primitivním myšlením Lévi-Strauss vytrvale ukazuje, že „divoké myšlení je logické v témž smyslu a týmž způsobem jako naše, pokud je toto naše myšlení zaměřeno na poznání světa, jemuž přiznává současně vlastnosti fyzické i vlastnosti sémantické.“³⁰ Navzdory odlišným strategiím, k nimž se oba tyto typy ve vztahu ke světu uchylují, v nich Lévi-Strauss shledává tutéž „logicko-estetickou tendenci lidského ducha zařazovat soubory – fyzické, biologické a společenské –, z nichž se skládá jeho svět, do skupin.“³¹

„Divoké myšlení“ se přitom zajisté nezaměřuje na stejné vlastnosti jako myšlení západního vědce: zatímco věda se snaží abstrahovat z přírody její formální a matematizovatelné aspekty, divoké myšlení se zaměřuje na to, co se mu jeví jako nejvýše konkrétní. Přesto se jedná o tutéž vášň pro analytické třídění věcí (tj. uspořádávání přírody), která vyžaduje obdobný počet i srovnatelnou náročnost intelektuálních operací, ať už se projevuje v encyklopedických hierarchizacích, jako např. v Linného botanické taxonomii, či v symbolických klasifikacích rostlin u amerických Indiánů. Právě proto se suma vědomostí, s níž se etnografové setkávají při terénním výzkumu myšlení přírodních národů, jeví často omračující a dalece

BRUHL, *Myšlení člověka primitivního*. Překl. J. Vacek. Praha: Argo 1999.

²⁹ Srov. LÉVI-STRAUSS, *Myšlení přírodních národů*, s. 345.

³⁰ *Ibid.*, s. 368.

³¹ LÉVI-STRAUSS, *Strukturální antropologie*, s. 18.

přesahující bezprostřední užitek lovu či sběru: schopnost rozpoznávat, identifikovat a symbolicky reprezentovat svět fauny a flóry je důkazem, že intelektuální pochody a pozorovací metody myšlení takzvaných „primitivů“ jsou co do množství a komplexity srovnatelné s našimi, a bylo by chybou v nich vidět pouze výraz čistě tělesných či ekonomických potřeb. Teprve když uznáme, že cílem tohoto poznávání živočišných a rostlinných druhů není toliko praktické využití (jak přírodním národům často podsouvali před-strukturalističtí etnologové), nýbrž že musí prvotně uspokojit požadavky vlastní samotnému intelektu, můžeme vysvětlit, proč Indiáni Hopi rozeznávají 350 druhů rostlin a Indiáni kmene Navaho dokonce více než 500.³² Toto „myšlení konkrétního“ dalece přesahuje čistě přírodní nevyhnutelnost: nejen v evropské laboratoři, ale i v Amazonii věnuje lidský duch mimořádnou pozornost vztahům podobnosti a odlišnosti mezi věcmi. Podobně jako v *Totemismu dnes* ukazuje Lévi-Strauss i v *Myšlení přírodních národů*, vydaném téhož roku 1962, že rostliny a živočišné nejsou privilegovaným předmětem zájmu a třídění pouze na základě své praktické využitelnosti, například na základě toho, že jsou dobré na jídlo, ale spíše na základě toho, že jsou „dobré na myšlení.“³³

Každá kultura má tedy svůj okruh věcí, jehož bohatství a rozmanitost má pro ni zvláštní význam, a právě na nich se uspokojuje esteticko-praktická potřeba lidského ducha rozlišovat a třídít do skupin. Symbolické zpracování okruhu věcí „dobrých na myšlení“ přitom předpokládá v jakékoli kultuře pozoruhodný počet intelektuálních operací, pro něž platí některá stejná fundamentální pravidla a omezení, ať už se jedná o myšlení „divoké“ či vědecké a „domestikované“. Stejně tak je možno ukázat, že i naše vlastní „domestikované“ myšlení často zůstává na půl cesty mezi smyslovými představami a pojmy a nevědomky přebírá mnoho z myšlení divokého. Při hledání těchto základních zákonitostí lidského ducha má

³² LÉVI-STRAUSS, *Myšlení přírodních národů*, s. 19.

³³ Claude LÉVI-STRAUSS, *Totemismus dnes*. Překl. Z. Justoň. Praha: Dauphin 2001, s. 25. LÉVI-STRAUSS, *Myšlení přírodních národů*, s. 35.

přítom antropologie nesrovnatelně širší dosah než jakákoli filosofie. Lévi-Straussovi proto nejde o prosazení strukturalismu proti filosofii subjektu či filosofii humanismu, neboť z jeho pohledu stojí strukturální antropologie v nadřazeném postavení vůči *jakékoli* filosofii:

Tím, že mi [etnografie] ukládá studovat člověka jako takového, pomáhá mi vymanit se z chyb, neboť si v něm všímá těch rozdílů a těch změn, které mají smysl pro všechny lidi, a vylučuje ty, které jsou vlastní pouze jedné civilizaci a rozplynuly by se, kdybychom se rozhodli zůstat mimo ni.³⁴

Rozplynutí či rozpuštění obecné ideje člověka se tedy týká pouze té koncepce lidství, která je nelegitimním zobecněním některých rysů naší civilizace. Strukturální antropologie má za cíl odhalit právě to, co je lidskému duchu univerzální, tj. dospět k takovému pojmu lidství, který by nediskriminoval žádnou z jeho kulturních forem. Paradoxem tohoto přístupu přitom zůstává, že chce-li Lévi-Strauss studovat „člověka jako takového“, musí sestoupit na rovinu analýzy, na níž se individuální rozdíly ztrácejí a kde vědomí, které si člověk o sobě vytváří, nehraje žádnou roli. Navzdory tomuto přiznanému redukcionismu je podle nás v této souvislosti neoprávněné mluvit o „smrti člověka“. Lévi-Straussova obhajoba nediskriminujícího pojetí lidství podle nás dostatečně ukazuje, že Foucault není zcela práv analýzám podaným strukturální antropologií, když považuje její snahu o konkretizaci pojmu lidské přirozenosti za něco zcela vyloučeného.³⁵ V polemice proti Lévy-Bruhlovi i proti Sartrovi naopak Lévi-Strauss vystupuje jako obhájce univerzality lidské přirozenosti, jehož cílem je v nekonečné rozmanitosti projevu lidského ducha odhalit tytéž logické struktury myšlení.

³⁴ LÉVI-STRAUSS, *Smutné tropy*, s. 39–40.

³⁵ Srov. FOUCAULT, *Slova a věci*, s. 289.

Inspirace lingvistikou

Ačkoli z předchozího vyplývá že „rozpuštění člověka“ na elementárnější jednotky neznamena totéž co jeho smrt, zůstává neodbytná otázka: je-li naše myšlení determinováno strukturami, které jsou nevědomé, znamená to, že *autonomie* člověka je něco iluzorního? Zdálo by se, že takovýto závěr nevyhnutelně vyplývá již z transpozice modelu strukturální lingvistiky do antropologie. V čem přesně spočívá aplikace strukturalistických principů, převzatých zejména z Jakobsonovy fonologie, na studium člověka? Zcela zásadní roli hraje v lingvistice fakt, že konstitutivním prvkům jako jsou fonémy nenáleží žádný vlastní, niterný význam, neboť jejich smysl zcela závisí na pozici, ve které se ocitnou. Z transpozice tohoto principu na pole strukturální antropologie plyne, že člověk, chápáný jako jednotka společenského uspořádání, nemůže nést žádný sobě vlastní význam: smysl, který mu náleží, je dán jeho pozicí ve společenské struktuře. Nejen v jazyce, ale také ve společnosti je tedy nějaký subjektivní smysl – to, čemu subjekt rozumí a co sám může říci – možný jedině proto, že je tu zároveň určitá objektivní struktura, tj. analyzovatelný a verifikovatelný neosobní řád. Řečeno spolu s Foucaultovou nástupní řečí na Collège de France, diskurzivní praxe se neodvíjí z úmyslů či spontaneity mluvčího, který by svou intencí naplňoval smysl vyřčeného, ale je naopak dána souhrnem pravidel, jimž se subjekt musí podříditi. Pokud však Lévi-Strauss transponoval do antropologie také Saussurovo rozlišení mezi *langue* a *parole*, musíme se ptát, zda studium jazyka jako svébytného kódu nutně nevede k popření jakékoli možnosti autonomní realizace promluvy.

V Saussurově „vulgátě“ hraje zajisté jazyk (*langue*) jako systém zcela nadřazenou úlohu, vůči níž se mluva (*parole*), tj. realizace možností obsažených v jazykovém kódu, jeví jako něco zcela podružného a odvozeného: „Oddělujeme-li jazyk od mluvy, oddělujeme zároveň i: (1) to, co je u jednotlivce sociálního; (2) to, co je podstatné, od toho, co je podružné

a více či méně náhodné.³⁶ Transponujeme-li po vzoru Lévi-Strausse toto Saussurovo rozlišení na oblast věd o člověku, můžeme ztotožnit systém (*langue*) s rovinou neuvědomělé činnosti ducha (chápané jako majetek společnosti), tj. s onou podstatnou rovinou smyslu, jejíž přísnou logiku musí strukturální antropologie po vzoru synchronní lingvistiky studovat. Oproti tomu konkrétní řečová realizace, tj. promluva (*parole*), bude redukována na onen povrchový, individuální jev, který má být systémovou analýzou překonán, „rozpuštěn“ a nakonec odložen ve své podružnosti. Ukážeme-li však, že tato absolutní opozice *langue* a *parole* není práva Saussurově vlastnímu pojetí, otevírá se nám také cesta, jak překonat simplifikovanou opozici „buď subjekt, nebo struktura.“

Tradiční interpretace *Kursu obecné lingvistiky*, která vycházela pouze z nekritického vydání z r. 1916 sestaveného na základě zápisků osmi studentů a sporých autorových poznámek, vykládala rozdíl mezi jazykem a mluvou jako rozdíl mezi dvěma oddělenými realitami, mezi dvěma odlišnými „věcmi“. *Langue* byl v tomto chápán v protikladu k *parole* a tato opozice byla zároveň chápána jako záruka svébytnosti předmětu jazykovědy: osvobozovala totiž lingvistiku z její závislosti na historii, psychologii a sociologii. Jak ale upozorňuje Tullio De Mauro, přední italský lingvista vycházející z pramenného studia rukopisné pozůstalosti, toto pojetí je značně zjednodušující, neboť Saussure na mnoha místech argumentuje ve prospěch vzájemné závislosti jazyka a mluvy: „Rozdíl mezi jazykem a mluvou má zřetelně dialektickou povahu: *jazyk*, chápaný zde jako „schéma“, je systémem mezí, v němž se nacházejí a funkčně ztotožňují „významy“ a fónické realizace hovoření, to jest významy a fónické sledy aktů *mluvy*; takový systém pak *mluvu* řídí a platí nad ní a v tom také tkví jeho jediné opodstatnění.“³⁷ Pokud tedy platí, že „jazyk žije jen proto, aby

³⁶ Ferdinand de SAUSSURE, *Kurz obecné lingvistiky*. Překl. F. Čermák. Praha: Odeon 1989, s. 50.

³⁷ Tullio DE MAURO, „Poznámky k textu *Kurzu*.“ In: SAUSSURE, *Kurz obecné lingvistiky*, s. 362.

řídil mluvu,³⁸ pak by bylo zcela nesmyslné považovat jazyk a mluvu za dvě zcela odlišné věci, natož pak mluvu chápat jako něco nepodstatného, co nehraje žádnou roli. Absolutní popření jakékoli role mluvčích při realizaci promluvy by mimo jiné znamenalo, že bychom nebyli s to pochopit jazykový vývoj. Jak sám Saussure uznává, prochází-li jazyk změnami, pak tyto změny začínají v mluvě a jejím prostřednictvím: „Vše, co je v jazyce diachronní, je diachronní jen skrze mluvu.“³⁹ Opozici *langue/parole*, stejně jako opozici synchronie/diachronie tedy sám Saussure neabsolutizoval, jak se mu často podsouvá. Jeho cílem bylo pouze ukázat, že jazyk lze studovat synchronně, jako systém plně funkční v daném okamžiku svého vývoje, a že abstrakce od konkrétní jednotlivých aktů mluvy umožní lépe objasnit základní typy formálních vztahů, které existují mezi jednotkami. Sama možnost metodologického abstrahování od promluvy, tj. od konkrétních realizací možností obsažených v kódu, ještě neznamená, že by promluva sama byla jazykem přímo diktována. Stejně jako v případě Lévi-Strausovy formulace o „rozpuštění člověka“, jejíž smysl nelze chápat bez kontextu polemiky se Sartrovou koncepcí lidství, i zde je třeba vnímat Saussurův důraz na svébytnost jazykového systému na základě kontextu, ve kterém ženevský lingvista svůj *Kurz* přednášel. Musíme si uvědomit, že Saussurem zavedená opozice *langue* a *parole* je spojená s kritikou romantizujících jazykovědců, jako byli Benedetto Croce či Karl Vossler, přesvědčených o výlučné roli jednotlivce při utváření jazyka, a neznamená popření promluvy jako individuálního aktu. Zrovna tak Lévi-Strausovo zdůrazňování nevědomých zákonitostí toho, co lze myslet, říkat a směřovat, neústí v popření jednotlivce, ale má za úkol odhalit naivitu pojetí, které tvorbu významu situuje v subjektivním vědomí. Popření člověka jako takového by ve strukturální antropologii bylo z našeho pohledu stejně nesmyslné jako popírání jakékoli úlohy promluvy ve strukturální lingvistice. Stejně

³⁸ *Ibid.*

³⁹ SAUSSURE, *Kurz obecné lingvistiky*, s. 125.

jako můžeme nahlížet na promluvu jako na výsledek, který je předurčen kombinatorickou tabulkou jazykového systému, můžeme zaujmout i postoj opačný: spolu s pražskou lingvistickou školou můžeme říci, že systém jazyka si nelze představit jinak než jako abstrakci z neomezeného počtu konkrétních promluv.

Kantismus bez transcendentálního subjektu

Samotná možnost studovat to, co je „za člověkem“, a odhalování nejhlubších vrstev ukrytých za viditelnými formami lidské činnosti a chování ještě neznamena, že by člověk sám byl ničím. Nemá-li se strukturalismus a jeho zkoumání člověka v rámci systémových pravidel stát pouhou ideologií, pak musí sám sebe chápat jako *jednu* z možných metod, jak pohlížet na člověka, na jazyk a na skutečnost. Absolutizující ambice strukturalismu jako jediného adekvátního přístupu k člověku jsou patrné zejména v některých statích zařazených do souboru *Strukturální antropologie*, ale i tam, například v úvodní studii, uznává Lévi-Strauss existenci a oprávněnost přístupů odlišných, zejména pak komplementaritu historického a etnologického přístupu ke společenským jevům.⁴⁰ Výslovně se pak k tomu pluralitnímu stanovisku hlásí v rozhovoru, který uspořádal časopis *Esprit* u příležitosti čtyřicetiletého výročí od vydání *Myšlení přírodních národů*. Lévi-Strauss se v tomto rozhovoru s Marcelem Hénaffem vrací k objasnění cílů strukturální antropologie a vymezuje vlastní metodu oproti jiným přístupům k člověku jako *změnu měřítka*, respektive jako sestoupení na mikroskopickou úroveň, v níž se individuální rozdíly ztrácejí a odhalují se univerzálně platné konfigurace:

Je to jako bychom otočili okulárem mikroskopu a změnili zvětšení. Místo živé bytosti vnímané ve své individualitě, jejíž pohyby nám s trochou dobré vůle umožňují porozumět jejím pocitům

⁴⁰ LÉVI-STRAUSS, *Strukturální antropologie*, s. 15–36.

a motivům, vidíme pouze buňky, z nichž se její tělo skládá a které se neliší od buněk jiné bytosti.⁴¹

V dalším průběhu rozhovoru pak Lévi-Strauss upřesňuje, že jeho přístup nijak nevylučuje platnost odlišné optiky, která si klade za cíl zkoumání konkrétního smyslu jevů a způsob, jímž jsou prožívány ve vědomí lidí: „nejde o to, abychom nahradili jeden popis druhým. Jedná se o dva jazyky, a podle toho, co chceme studovat, upřednostňujeme buď jeden, nebo druhý.“⁴² Cílem antropologického výzkumu je přitom lepší, hlubší poznání lidského myšlení a jeho mechanismů (včetně způsobů, jimiž se tyto mechanismy projevují v podobě kulturních institucí jako je zákaz incestu, totemismus, mýty).

Při rekapitulaci své polemiky s Paulem Ricoeurem z r. 1962 se pak Lévi-Strauss nadále hlásí k pozici, kterou tehdy Ricoeur označil jako „kantismus bez transcendentálního subjektu.“ Cílem Lévi-Strausse a jeho antropologických studií je tedy nejen redukce zdánlivých nahodilostí na určitý strukturovaný řád, ale stejně jako Kantovi mu záleží na odhalení podmínek možnosti myšlení samotného. Oproti Kantovi je zde pak zásadní rozdíl, neboť zatímco autor *Kritiky čistého rozumu* považuje za nezbytné vztáhnout všechny představy k jednotlicímu centru „já“, Lévi-Strauss trvá na tom, že „mýty se vyprávějí mezi sebou,“ čímž jakoby přitakává Lacanovu slavnému výroku, že mluvčí nemluví, nýbrž „je jím mluveno.“⁴³ Důraz na metodologický aspekt tohoto abstrahování od role mluvčího znamená, že Lévi-Strauss ke své práci nepotřebuje postulát sebevědomého já, tedy postulát onoho „*Já myslím*, které musí *moci* doprovázet všechny mé představy.“⁴⁴ Zatímco Kant vidí v „*já myslím*“ záruku jednoty rozličných

⁴¹ „1963–2003: L'anthropologue face au philosophe. Entretien de Marcel Hénaff avec Claude Lévi-Strauss.” *Esprit*, roč. leden 2004, č. 1, s. 96.

⁴² *Ibid.*, s. 96.

⁴³ Jacques LACAN, *Écrits*. Paris: Seuil 1966, s. 835.

⁴⁴ Immanuel KANT, *Kritika čistého rozumu*. Překl. J. Loužil. Praha: OIKOYMENH 2001, B132.

představ, které si mohu o světě i o sobě vytvářet, Lévi-Strauss se snaží tutéž jednotu vykázat v jiném měřítku: na úrovni mechanismů, kde „já myslím“ nehraje roli. Rozhodně tedy nejde o klasickou opozici svobodného jedince a sociálních či politických tlaků, jimž by nedokázal čelit. Vymezení podmínek, jež určují oblast toho, co vůbec lze myslet či vyslovit a které kombinace jsou naopak a priori vyloučené, tak odhaluje zákonitosti inherentní lidskému duchu samotnému. Zcela jasně se to ukazuje v Lévi-Straussově tetralogii věnované mýtům: právě mýty jsou onou říší imaginace, která je tradičně považována za doménu tvůrčí spontánnosti, v níž si lidský duch může zdánlivě vybájit cokoli a v níž se možností asociací na první pohled nekladou žádná omezení. O to zajímavější je pak ukázat, že i tato tvůrčí činnost podléhá zákonům a není ničím čistě arbitrárním.

Před námi teď stojí poslední úkol, který spočívá v opuštění absolutizovaných opozic (struktura/subjekt; langue/parole) a vyvrácení domněnky, podle níž se pravidlo, kód či struktura mohou prosadit pouze na úkor jednotlivce, který se v nich beze zbytku rozpouští. Jak zahrnout subjekt do věcných struktur a vyhnout se přitom jeho anihilaci nebo absolutizaci? Máme-li se inspirovat Saussurem, dobrým vodítkem může být rozlišení roviny jazyka jako systému a roviny promluvy jako individuálního aktu, v němž jsou realizovány možnosti dané tímto kódem. Z tohoto rozlišení zároveň plyne, že pokud odhalíme určité podmínky či *contraintes*, o nichž člověk nerozhoduje a které zároveň vyznačují pole toho, co lze myslet, i toho, co lze konat, pak to ještě neznamená, že svobodné mluvení, jednání a sebeutváření je pouhým sebeklamem.

Subjekt jako výsledek sebeformující praxe

V závěrečné kapitole ukážeme, že právě pozdější vývoj strukturalismu dokázal překonat jednoduše vystavěné opozice, jež byly nedílnou součástí značně ideologických bojů v druhé polovině 60. let, kdy dobové dilema znělo „buď subjekt, nebo struktura.“ V předchozích kapitolách jsme se

snažili především prokázat, že Lévi-Strauss, navzdory svému kritickému postoji k filosofii subjektu a přiznané snaze o rozpuštění člověka na jeho konstitutivní prvky, ve skutečnosti nepopírá lidství jako takové, ale snaží se nahradit dosavadní, eurocentrickou ideu lidství novou, univerzální antropologií. Jeho analýzy se přitom stejně jako Saussurova lingvistika zaměřují na rovinu systému či kódu (*langue*), zatímco jednotlivé akty promluvy (*parole*) slouží pouze jako východisko, které má být překonáno a rozpuštěno odhalením skrytých zákonitostí, které každý z těchto singulárních projevů determinují. Nyní bychom chtěli předvést, že Foucaultovy pozdní studie, obsažené v *Dějínách sexuality* – ačkoli i nadále zůstávají analýzami kódu, tj. genealogií pravidel a dalších strukturních podmínek, jež člověka umožňují – nejen pozvedají z prachu dříve pošlapaný pojem subjektu, ale navíc pojímají *vztah k sobě* jako záležitost individuální a neredukovatelnou na pouhý důsledek sociálních modifikací.⁴⁵

S trochou zjednodušení tak můžeme říci, že zatímco Lévi-Straussova antropologie klade důraz na systémovost jevů společenského života, pozdní Foucault se přiklání víc a víc ke zkoumání individuálních aktů *parole*, na jejichž základě se jedinec utváří jako morální subjekt. Touto lingvistickou metaforou nemíníme, že by snad etický vztah k sobě byl záležitostí čistě verbální: jedná se naopak o bohatě strukturované praktiky vlastního já, tj. o *praxi*, v níž subjekt formuje sám sebe. Využitím Saussurova rozlišení *langue/parole* pro výklad Foucaultovy pozdní problematizace subjektu chceme zdůraznit, že ona „kultivace sebe sama,“ jejímž prostřednictvím se subjekt utváří, nemůže být chápána pouze jako důsledek sociálních struktur či modifikací. Pokud například ve společnosti dochází k výrazným změnám, pak právě nové formy péče o sebe tvoří vzhledem

⁴⁵ Když Foucault nastiňuje postup své práce na posledních dílech *Dějin sexuality* a když se snaží odlišit řecký pojem „péče o sebe“ od jakékoli normalizační morálky, upozorňuje nejen na to, že tento druh morálky je vymezen estetickým účelem a že se týká úzké vrstvy elit, ale i na to, že je „výhradně problémem osobní volby.“ Michel FOUCAULT, „O Genealogii etiky.“ Překl. S. Polášek. In: *Myšlení vnějšku*, Praha: Herrmann a synové 2003, s. 266.

k nim „původní odpověď *formou nové stylistiky existence*.“⁴⁶ Tak jako Tullio de Maura odhaluje v Saussurových rukopisech důraz na vzájemnou provázanost systému jazyka a jednotlivých aktů promluvy, stejně tak Foucault ukazuje, že pro pochopení rozdílů mezi etikou klasického Řecka, římského císařství a raného křesťanství nestačí pouze analyzovat rozličné morální kódy, jejich předpisy a zákazy, ale je nutné studovat především různé formy osvojení a realizací těchto pravidel v každodenním životě.⁴⁷ Přesto se nám zdá sporné mluvit o „návratu subjektu“, neboť Foucaultova analýza různých podob vztahu k sobě se radikálně rozchází z tradičním pojetím subjektu, založeném na možnosti sebe-reflexe.

Narozdíl od husserlovské fenomenologie, která má subjekt před sebou *rovnou* jako apodiktické východisko, osvětluje Foucaultova genealogické studie, jak se subjekt v historii i v průběhu vlastní existence utváří. Přichází tedy k subjektu jakoby z druhé strany a nechápe jej jako něco univerzálního, ale jako jistou singularitu spjatou s historickými podmínkami, které jej umožnily. Subjekt se tak objevuje v docela jiné, nové funkci, než jakou mu připisoval kartezianismus a jeho reliktů v Husserlově fenomenologii. Na místo, jemuž se subjekt těšil díky privilegii poznávat sám sebe, je nyní dosazena sebeformující praxe, v níž si subjekt vytváří *styl* vlastní existence jako odpověď na to, co ho podmiňuje. Subjekt tak nebude základem, ale výsledkem technik subjektivace. Zatímco ještě v *Dohlížet a trestat* a zčásti i v prvním díle *Dějiny sexuality* Foucault pod termínem „subjektivizujících technik“ chápal především způsob, jímž jedinec uvnitř sebe sama reprodukuje normy společenského kódu, ve druhém a třetím díle *Dějiny sexuality* klade zvláštní důraz na takové modalitě „sebeformující praxe“ (např.

⁴⁶ Michel FOUCAULT, *Dějiny sexuality II: Užívání slastí*. Praha: Herrmann a synové 2003, s. 85. Foucault dále popisuje, jak během postupného rozpadu *polis* složené ze svobodných občanů přestává být smyslem a účelem ovládnutí vlastních vášní získání symbolického práva na ovládnutí ostatních, a vede k osamostatnění péče o vlastní já, která se nakonec stane svým vlastním cílem.

⁴⁷ Odtud důraz na začlenění osobních zápisníků, tzv. hypomnémát, do archívu, o který se *Dějiny sexuality* opírají. Srov. FOUCAULT, *Myšlení vnějšku*, s. 289.

asketismu), které nejsou pouze subjektivním výrazem vnějších zákonů či obecně platných zákazů, ale skutečným „vypracováním a stylizací aktivity, která patří k výkonu své vlastní moci a k praktickému uskutečňování své svobody.“⁴⁸ Analýza kódu tedy nadále hraje významnou roli, ale pro pochopení technik subjektivace již nedostačuje: předpisy filosofie, medicíny a společenských norem vymezují pouze pole možností, jak utvářet vztah k sobě. A právě tento vztah k sobě samému je onou etickou osou, kolem níž strukturní podmínky subjektivace gravitují: „Velké obecné zákony – zákony obce, náboženství nebo přírody – sice stále platí, ale jako by jen zdálky načrtávaly velmi široký kruh, v jehož obvodu má praktické myšlení vymezit to, co je správné dělat.“⁴⁹

V tomto duchu pak autor ukazuje, že sexuální zdrženlivost v antice není výrazem zákonů či zákazů, ale jednou z významných možností, jak ovládnout sebe sama. Z Foucaultova nadřazování principu *epimeleia heautú* (péče o sebe) oproti tradiční maximě *gnóthi seauton* (poznaj sám sebe) můžeme vyčíst, že subjekt nevzniká sebe-reflexí, nýbrž komplexně strukturovanou péčí o sebe, která zahrnuje nejen to, jak člověk zachází se svými slastmi, ale i to, jak se chová ke své ženě, ke svému potomstvu a jak pečuje o svůj majetek. Ne snad, že by Foucault odmítal přiznat maximě *gnóthi seauton* její zásadní význam pro řeckého člověka; podřazením této maximy pod princip *epimeleia heautú* se spíše snaží ukázat, že v tomto sebevztahu neběží v prvé řadě o jasný, nezkraslený pohled do vlastního nitra, jaký později vyžaduje stoicismus a zejména křesťanství. Nelze totiž zaměňovat řeckou, ani římsko-imperiální péči o sebe s pozdější introspekci, která je hlavním přínosem křesťanství převzatým moderní dobou; delfský imperativ „uč se poznávat sebe sama“ chce Foucault integrovat do kontextu práce, kterou je na sobě třeba vykonat, abychom si sjednali přístup k pravdě i k esteticky dokonalé existenci: „subjekt nemůže dosáhnout přístupu k pravdě jinak než tím, že nejprve realizuje na sobě samém jisté

⁴⁸ FOUCAULT, *Dějiny sexuality II*, s. 34.

⁴⁹ *Ibid.*, s. 85.

dílo, které jej učiní schopným poznat pravdu.⁵⁰ V tom se také řecké pojetí vztahu mezi subjektem a pravdou radikálně liší od novověkého: Descartes je dle Foucaulta zakladatelem takového pojmu poznávajícího subjektu, jehož místo může zaujmout kdokoli, kdo je schopen nahlížet v evidenci bezprostřední obsahy vlastního vědomí. Přístup k pravdě je tak Descartem možná poprvé v historii lidstva odtržen od asketické podmínky, od oné práce na vlastním já, bez níž si většina předchozích kultur neumí přístup k vědění představit.

Strukturální genealogie subjektu

Ve své genealogii vztahu k sobě – tak jako již mnohokrát předtím – Foucault ukazuje, že v tom, co jeho předchůdci chápali jako danost odhalenou filosofickou reflexí (universalitu subjektu), je třeba odhalit historické podmínky a specifická pravidla určité praxe, jmenovitě konkrétní techniky subjektivace. Problematizace pojmu subjekt je tedy historickou diagnostikou toho, co se v reflexi jeví jako dané, a odhaluje zejména následující čtyři aspekty, jimiž je vztah k vlastnímu já strukturován. Tu část nás samých nebo našeho chování, na níž je třeba pracovat a na kterou se vztahuje morálka, nazývá Foucault „etickým základem“ (*substance éthique*). Zatímco dnes usilujeme zejména o ryzost citů, pro řeckého člověka byly materiálem určeným k přepracování etikou především činy spojené s touhou a slastí (oblast zvaná afrodísia). Druhým aspektem vztahu k sobě je způsob, jímž přijímáme jisté pravidlo za vlastní, tj. „způsob podřízení“ (*mode d'assujettissement*): mimo jiné jde o otázku typu zákona či morální povinnosti, které jsou mi předepsány. Jinak se totiž podřizují estetickému principu existence a jinak Božímu zákonu; jiný druh povinnosti na mě klade zákon přirozený, který můžu či nemusím chápat jako univerzální a který může či nemusí být pojat jako racionální. Třetím aspektem péče o sebe je

⁵⁰ FOUCAULT, *Myslení vnějšku*, s. 297.

otázka vlastní techniky či prostředků, jimiž máme změnit sebe sama, tj. otázka „sebeformující praxe“ (*pratique de soi*): pod tento aspekt zahrnuje Foucault zejména různé formy a stupně asketismu, mezi nimiž lze volit (nemít sex/mít sex pouze za účelem plození/mít pouze manželský sex/mít sex pouze v pozici ovládajícího–penetrujícího a nikoli ovládaného–penetrovaného). Konečně čtvrtým aspektem vztahu k vlastnímu já je „morální účel“ (*teléologie morale*). Zde se klade otázka způsobu bytí, jehož chceme sebeformující praxi dosáhnout: je úběžníkem našich snah život čistý, esteticky dokonalý, nesmrtelný, společensky dominantní či na společnosti nezávislý?

Všechny tyto aspekty zároveň vystihují vzájemnou podmíněnost mezi kódem (morálkou) a aktem realizace (individuální odpovědi ve formě jisté stylistiky existence). Vymezuji strukturální pole podmínek, v jehož rámci se jedinec může ustanovit jako morální subjekt. Přednost této strukturální analýzy tkví v tom, že se vyhneme paušálnímu hodnocení etiky jednotlivých epoch na základě vágního pojmu „ducha doby“, a opustíme tak některé předsudky plynoucí z povrchových podobností a zdánlivých zlomů. Místo abychom povšečně stavěli do protikladu tolerantní antiku a striktní křesťanství, můžeme vysvětlit konkrétní změny v etické sféře na základně transformace významu, jež stejné formy odříkání nesou při změně kontextu. První strukturální odlišnost tak lze vykázat na rovině morální teleologie: zatímco pro občana řecké polis byla sexuální střídmost svázaná se symbolickou mocí ovládat, pro adepty stoicismu císařského Říma byla cestou k nezávislé a krásné existenci a pro rané křesťany se brzy stala svázaná s nutností sebevzdání, tj. s povinností opustit zájem o vlastní hříšné já. Kombinace dalších aspektů vztahu k sobě umožňuje Foucaultovi vysvětlit, proč nemají povrchově stejné formy asketismu v rámci různých historických kódů tutéž hodnotu: zatímco kód křesťanství pro sebe požadoval univerzální dosah, antická morálka si naopak nečinila nárok na univerzálnost, a to ani uvnitř samotné polis, neboť se týkala pouze svobodných a dospělých mužů.

Z této genealogie etiky vyplývá, že jakákoli forma života ve společnosti má svou neredukovatelnou strukturální povahu, jejíž konkrétní proměny nelze vystihnout pouze dějinami mentalit, ale které je nutno vysvětlit prostřednictvím analýzy praktik, popisu vytrvalých zvyklostí a vymezení pole možností, v jejichž rámci může jedinec dát své existenci vlastní styl a nezaměnitelnou podobu. Strukturální antropologie tak položila základ nejen pro studium forem, jimiž se projevují nevědomé zákonitosti lidského ducha, ale také těch rozličných podob sebeformující praxe, která člověku umožňuje stát se morálním subjektem a tvůrcem stylistiky vlastního života.

Závěrem tedy můžeme říci, že strukturální antropologie odmítá především takové pojetí člověka-subjektu, jenž by svrchovaným gestem uděloval smysl nějakým vůči sobě vnějším strukturám. Přesto nevede nevyhnutelně ani k popření člověka, ani nevylučuje možnost vymezit pojem subjektu novým, genealogickým způsobem. Věcné struktury (*bytí-o-sobě*) tak nestojí v opozici vůči bezmocnému *bytí-pro-sebe*, nýbrž představují systém normativních podmínek, které člověku umožňují nějaký srozumitelný smysl vyjádřit a díky nimž má také příležitost udělit své existenci osobitý styl či ustanovit sebe sama jako morální subjekt. Máme-li si tedy vzít ponaučení z pozdního vývoje strukturalismu, pak tato lekce spočívá právě ve zpochybnění tradičně přijímaných opozic a v demaskování naivního prohlášení jednoho z termínů dichotomie za vítěze. Odmítnutí strukturalismu v podobě ideologie či válečného stroje na proklamaci nejrůznějších smrtí (člověka, subjektu, autora či samotné filosofie) přitom nijak nebrání ve využití strukturální analýzy coby metody v nejrůznějších odvětvích věd o člověku. Lévi-Strauss by si pravděpodobně nepřál nic jiného, zvážíme-li jeho kritická vymezení vůči strukturalismu triumfujícímu na všechny způsoby. Neměli bychom tedy od strukturalismu žádat nic víc a nic méně než přísnou metodu, která je s to prokázat svou plodnost v určitých speciálních oblastech, zejména

v lingvistice, dějinách náboženství, etnologii a proč ne také v genealogii subjektivity.

***Ondřej Švec** je odborným asistentem na FF Univerzity Hradec Králové, post-doktorandem Centra pro teoretická studia a spolueditorem fenomenologických svazků zařazených do Sebraných spisů Jana Patočky. Doktorát z filosofie získal na Ecole Normale Supérieure v Lyonu a FF UK za svou práci Fenomenologie afektivity, obhájenou před česko-francouzskou porotou. Překládá z francouzštiny, přednáší a publikuje o novověké filosofii, fenomenologii a vztahu přirozeného a vědeckého světa.*