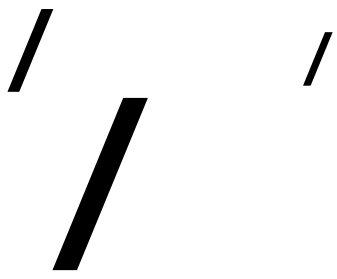




TEORIE VĚDY
/ THEORY OF SCIENCE



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

CLAUDE LÉVI-STRAUSS
A PROBLÉM TZV. SYNCHRONICKÉHO ČASU

Jiří Šubrt*

Claude Lévi-Strauss and the Problem of 'Synchronic Time'

Abstract

In societies described as 'cold' by Claude Lévi-Strauss, the historical dimension is coded into myths, traditions and rituals. Lévi-Strauss says that ritual is an 'instrument for the destruction of time'. The key to the author's idea of the opposition of synchronicity and diachronicity is found in his work 'The Savage Mind', in which he talks about a never-ending struggle between these two which initiates totemic thinking. In current sociology, Levi-Strauss' concept of reversible time is utilised by Anthony Giddens, who adapts it in his structuration theory. However the concept of synchronous (structuralist) reversible time is simultaneously the subject of a critique from the perspectives of cultural anthropology (Alfred Gell) and sociology (Barbara Adam). At the article's conclusion, the argument is made that when Lévi-Strauss talks about cold societies, which tend to banish history from the consciousness, it doesn't mean that he is trying to overrule the laws of logic or physics (as he is accused by Gell) but attempting to see the world through the eyes of a specific type of society and to understand time from the perspective of a 'native'.

Keywords: *structuralism; time; synchronicity/diachronicity; cold/hot societies; reversible/irreversible; ritual*

* Kontakt na autora: Jiří Šubrt, Katedra sociologie Filozofické fakulty UK, Celetná 20, 116 42 Praha 1 (jiri.subrt@ff.cuni.cz). Text stati z části přebírá a dále rozvíjí myšlenky obsažené v publikaci Jiří ŠUBRT, *Čas a společnost: K otázce temporalizované sociologie*. Praha: ISV nakladatelství 2003.

Z intelektuální autobiografie, obsažené v díle *Smutné tropy*, vyplývá, že původním stimulem, který Clauda Lévi-Strausse přivedl ve čtyřicátých letech k rozvinutí strukturalistického přístupu, byla negativní reakce na časem a historií posedlou filozofii jeho francouzských současníků (především Sartra), kteří byli ovlivněni Husserlovou analýzou „vnitřního časového vědomí“. Lévi-Strauss odmítal jak bergsonismus, který podle jeho názoru „mění bytosti a věci v kašovitou břečku“, tak i existencialismus, v němž spatřoval „povýšení osobních úzkostí na filozofické problémy“.

V opozici vůči těmto myšlenkovým proudům formuloval Lévi-Strauss názor, že věci si mohou uchovat své skutečné vlastnosti a podržet zároveň i zřetelné obrysy, které je navzájem ohraničují a dávají každé z nich rozumem postižitelnou strukturu.¹ Proto orientoval antropologii k objevování neměnných vlastností nalézajících se pod zdánlivou jedinečností a rozmanitostí pozorovaných jevů.²

Podstatu strukturalistického přístupu charakterizuje Lévi-Strauss jako „hledání invariantu, anebo invariantních prvků mezi povrchními odlišnostmi“.³ Za nejpodstatnější je považováno nikoliv poznání historického vývoje, nýbrž analýza sítě strukturálních vztahů. Lévi-Strauss se proto obrací pro inspiraci k lingvistice, přesněji k teorii Ferdinanda de Saussura. Od něho pochází rozlišení binárních opozic diachronie a synchronie, které se stalo významným i pro Lévi-Strausse. Saussure vyšel z kritiky tradiční lingvistiky orientované na historickovývojové hledisko. Problém zkoumání jazyka založeného na této diachronické perspektivě spočívá podle Saussura v tom, že rozbíjí jazyk na jednotlivosti a znemožňuje pochopit ho jako celek, jako systém. Proti této diachronické destrukci jazyka je třeba podle Saussura postavit takové zkoumání jazyka, které ho zachytí jako ucelený systém, a to v synchronické perspektivě.

¹ Claude LÉVI-STRAUSS, *Smutné tropy*. Praha: Odeon 1966, s. 37.

² Claude LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon 1973, s. 72.

³ Claude LÉVI-STRAUSS, *Mýtus a význam*. Bratislava: Archa 1993, s. 16.

Při zkoumání jednotlivých projevů lidského soužití bývá badatel konfrontován s matoucí mnohotvárností forem, v nichž se společenský život rozvíjí, což vede často k názoru, že tyto formy jsou – pod vlivem rozličných faktorů prostředí a historických událostí – velice různorodé. Klíč k pochopení této různorodosti se pak obvykle hledá v dějinném vývoji jednotlivých společností. Lévi-Strauss nepovažuje tento přístup za přijatelný. Netvrdí tím, že dějiny jednotlivých společností nemají pro strukturalisty žádný význam, ale konstatuje, že považovat různé formy společenského života za jedinečné a unikátní je v principu nesprávné. Akceptovat takový názor znamená podle Lévi-Strausse kapitulaci vědy před jejím základním úkolem. Za nejdůležitější postulát každé vědy považuje to, že svět je uspořádan a že v tomto světě panuje řád.⁴

Přítom nelze říci, že strukturalismus existenci historie neuznává; spíše dimenzi historického času nepovažuje za příliš důležitou. Bylo by klamné konstatovat, že Lévi-Strauss zcela absolutizoval synchronický přístup, naopak připouští, že i při analýze synchronních struktur je nutno mít na zřeteli historii, nicméně synchronický přístup akcentuje.⁵ Lze to vysvětlit i tím, že dynamika preliterárních společností, jimiž se převážně zabýval, je ve srovnání s industriálním typem společností značně nevýrazná; i z tohoto pohledu se tedy synchronní analýza zdá být metodicky adekvátní.

Odtud je již krok ke známé Lévi-Straussově typologii „horkých“ a „studených“ společností. Kritériem je zde čas, který se projevuje v obou typech společností odlišně a má také odlišný význam. Společnosti, které

⁴ LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale deux*, s. 18–19.

⁵ Pokud jde o vztah etnologie a historie, Lévi-Strauss hovoří o jejich vzájemné symetrii. Etnolog historii respektuje, ale nepřisuzuje jí žádný privilegovaný význam. Chápe ji jako bádání, které se s jeho vlastním bádáním doplňuje. První obor rozevírá vějíř lidských společností v čase, druhý v prostoru. A rozdíl je ještě menší: Jestliže se historik snaží rekonstruovat obraz zmizelých lidských společností v podobě, jakou měly v okamžicích odpovídajících jejich přítomnosti, pak etnolog usiluje o rekonstrukci historických etap, které v čase předcházely nynějším formám společnosti. Srov. Claude LÉVI-STRAUSS, *Myšlení přírodních národů*. Praha: Československý spisovatel 1971, s. 352.

sdílejí naši koncepci historického času coby obrovského pořadače, do něhož jsou zanašeny historické události, aby už nikdy nebyly vymazány (tj. společnosti, které internalizovaly svoji historicitu), jsou nazývány horkými. Studené společnosti jsou ty, jejichž základní poznávací systémy se snaží být statické a netečné vůči změnám; jsou to společnosti, které usilují o to nebrat historicitu na vědomí, externalizovat ji jako něco, co je jim cizí.⁶

Typologii horkých a studených společností odpovídá rozlišení dvou typů myšlení – domestikovaného a divokého/divošského (*la pensée sauvage*).⁷ Přes rozdíly, které mezi těmito dvěma typy existují (domestikované myšlení je myšlení historické a historizující, divoké myšlení je „nečasové“), lze nalézt i jejich společné rysy; stejně jako domestikované myšlení je i myšlení divoké schopné (i když na jiné úrovni) generalizovat, klasifikovat a analyzovat.⁸ Lévi-Strauss dokazuje, že nositelé divokého myšlení, o kterých obvykle soudíme, že s velkými obtížemi přežívají ve velmi tvrdých materiálních podmínkách a jsou plně ovládnáni potřebou neumřít hladu, jsou schopni – stejně jako lidé moderní společnosti – uvažovat nezaujatě, poháněni potřebou a touhou pochopit okolní svět, jeho povahu a svou společnost, používajíce k tomu intelektuální prostředky.

Samozřejmě v něčem zůstává tento způsob myšlení odlišný. Charakteristická je pro něj tendence uvažovat prostřednictvím analogií a především usilovat o pochopení celku. Cílem je co nejkratší cestou dosáhnout všeobecného a úplného pochopení vesmíru. Je to způsob uvažování, který předpokládá, že nepochopím-li všechno, nevysvětlím nic. V tom je tento přístup protikladný tomu, co dělá vědecké myšlení, které se od dob Descar-

⁶ Alfred GELL, *The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*. Oxford – Providence: Berg 1992, s. 23.

⁷ Srov. LÉVI-STRAUSS, *Smutné tropy*.

⁸ Příkladem třídícího a klasifikačního myšlení přírodních národů je totemismus. Totem označuje bytost (nejčastěji určité zvíře), kterou příslušný kmen považuje za svého předka. Rozlišení a klasifikace živočišných a rostlinných druhů ve světě přírody se pro tyto lidi stává zdrojem značení a diferenciací společenských jednotek podle totemů.

tových řídí zásadou: rozdělit problém na tolik částí, na kolik je třeba, aby se dal vyřešit. Zatímco díky vědeckému myšlení se člověku daří podmaňovat si síly přírody, divoké myšlení mu větší materiální moc nad svým okolím poskytnout nedokáže. Poskytuje mu však něco velmi důležitého – iluzi, že může vesmír pochopit a že vesmír chápe.⁹

Lévi-Strauss přirovnává horké společnosti k otevřeným systémům, zatímco studené společnosti jsou přirovnávány k systémům uzavřeným. Studené společnosti mají svůj ideál ve věčném trvání uzavřeného systému odolného vůči vnějším vlivům. Odlišení studených a horkých společností neznamená, že jeden typ společností je bez dějin a druhý s dějinami; nějaké dějiny má každá lidská společnost. Ale zatímco studené společnosti se snaží pomocí institucí, které si vytvářejí, anulovat účinek eventuálního působení historických faktorů na svou rovnováhu, horké společnosti si historické dění uvědomují a odhodlaně ho interiorizují, aby z něho učinili hnací sílu svého vývoje.¹⁰

Dichotomie horkých a studených společností se stala koncem 20. století předmětem kritiky některých kulturních antropologů, kteří tuto koncepci považují za jakési prokrustovské lože. Následníci Lévi-Strausse upozorňují na to, že „temporální anestezie“, již popisuje, nemůže být uplatněna bez mystifikace nebo logického eskamotérství.¹¹ Alfred Gell charakterizuje Lévi-Strausse jako v zásadě antičasového člověka. Jeho zájem se zaměřuje především – možná s jistým stupněm závistivé nostalgie – na způsoby, jimiž společnosti mohou anulovat čas a jeho vlivy. Lévi-Strauss se podle Gella nezajímá ani tak o skutečný čas, ani o domorodé časové pojmy, ale především o čas v abstraktních antropologických modelech.¹²

⁹ LÉVI-STRAUSS, *Mýtus a význam*, s. 22–23.

¹⁰ LÉVI-STRAUSS, *Myšlení přírodních národů*, s. 322.

¹¹ GELL, *The Anthropology of Time*, s. 24.

¹² Spolu s Baertem můžeme konstatovat, že v teoretických modelech vytvářených sociálními vědci se lze setkat v podstatě se čtyřmi základními přístupy k problematice času (Srov. Patrick BAERT, *Time, Self and Social Being: Temporality Within a Social Context*. Avebury: Aldershot 1992, s. 4–12):

První přístup předpokládá, že základní principy řádu jsou či mají být považovány za neměnné. Tyto principy se tedy projevují v čase a prostoru jako invariantní. Historické kořeny tohoto přístupu sahají až k antické filozofii, přesněji k řeckému atemporálnímu myšlení reprezentovanému zejména Parmenidem a Platonem, kteří zdůrazňovali rozdíl mezi světem stálých, věčných principů, jež mohou být postiženy rozumem, a světem pomíjivých jevů, jež můžeme vnímat našimi smysly. Tato řecká představa neměnného světa ovlivnila evropské myšlení na velmi dlouhou dobu a ve 20. století stála u zrodu strukturalismu. Základní myšlenkou strukturalismu v sociálních vědách je předpoklad existence jakýchsi invariantních skrytých struktur, jakési skryté nevědomé atemporální logiky, která je společná všem kulturám současnosti, minulosti a budoucnosti.

Druhý přístup se podobá tomu předchozímu v tom, že rovněž uvažuje o existenci jakýchsi neměnných principů řádu. Liší se však předpokladem, že se tyto principy odhalují v čase. Jde tedy o koncepci, která klade důraz na plynutí času při odhalování hlavních principů řádu; zároveň ale platí, že budoucnost, ke které se má dospět, je uzavřená. V porovnání s předchozí koncepcí získává čas v tomto druhém pojetí na významu, na druhé straně ovšem je tento význam relativizován tím, že se v průběhu času nevytvářejí žádné nové principy, že se nepočítá s výskytem něčeho nového a neočekávaného. Baert proto hovoří o „uzavřené historické koncepci“, kde pojem „uzavřená“ odkazuje na postulovanou neměnnost hlavních principů. Historického předchůdce tohoto přístupu lze nalézt v teleologických aspektech a ve finalistickém principu starozákonního a novozákonního učení (které stály v protikladu k převážně atemporálnímu světovému názoru řecké civilizace.) Obdobný pohled na svět se později objevuje i ve filozofii dějin, jejímiž průkopníky byly takové osobnosti jako Turgot, Condorcet či Herder. Celkově lze říci, že tento uzavřený historický pohled měl ve vědě a filozofii 19. století dominantní pozici.

Třetí přístup Baert označuje výrazem „kognitivně racionální kontrola“. Jedná se o typ, který by mohl být de facto považován za jakýsi zvláštní stupeň druhé (právě zmíněné „uzavřené historické“) koncepce. Na rozdíl od jejího teleologického charakteru se však v tomto případě za nutnou podmínku dosažení budoucího cíle považuje lidská, vědecky založená intervence. Myšlenku „kognitivně racionální kontroly“ můžeme nalézt u Saint-Simona a Augusta Comta a později i u Karla Marxe.

Pokud jde o poslední, čtvrtý přístup, ten je – podobně jako (druhá) „uzavřená historická koncepce“ – založen na myšlence, že základní principy řádu je možné odhalit pouze v čase. Na rozdíl od ní však nepovažuje hlavní uspořádávající principy za neměnné, nýbrž o nich soudí, že jsou v každé přítomnosti přístupné změně. Tento poslední přístup se tedy podstatně liší v tom, že postuluje „otevřenou budoucnost“. Lze říci, že toto čtvrté pojetí se stalo integrální součástí západního myšlení teprve během 19. století. Značnou zásluhu na jeho zformování má zejména Darwinova teorie. Za jejího dalšího průkopníka lze považovat H. Bergsona s jeho představami o kosmickém vitalismu a času jako invenci. V sociologii lze za reprezentanta tohoto proudu označit G. H. Meada.

Gell soudí, že kontrast mezi synchronií a diachronií je v pracích Lévi-Strausse především otázkou konstrukce antropologických modelů, které ovšem mohou být manipulovány a tím se odchylovat od faktů skutečného světa. To, co spojuje Lévi-Strauss se synchronií, je ve skutečnosti nepropustnost jistého procesu nebo institucionální formy vůči změně systému (což je ovšem charakteristika, která není mimočasová). To, co Lévi-Straussovy modely vyjadřují, není podle Gellova názoru „synchronický čas“, nýbrž diachronické opakování strukturálně identických, ale numericky a chronologicky odlišných událostí-výměn. „Synchronický čas“, o němž Lévi-Strauss mluví, je pro Gella ve skutečnosti zcela konvenčně lineární a nezvratný, a tudíž nijak rozdílný od „času diachronického“.¹³

Ve společnostech, které Lévi-Strauss označuje jako studené, je historická dimenze zašifrována do podoby mýtů, tradic a rituálů. Lévi-Strauss prohlašuje, že rituál je „nástrojem pro destrukci času“. Příklad, jakým způsobem je opozice synchronie a diachronie u Lévi-Strausse používána, lze najít v druhé části kapitoly Čas znovu nalezený v díle Myšlení přírodních národů. Lévi-Strauss zde hovoří o „nikdy nekončícím boji“ mezi synchronií a diachronií, který vyvěrá z podstaty „totemového myšlení“ australských domorodců. Podstata totemového myšlení vykazuje tendenci klasifikovat přírodní a společenské prostředí formou řady „totemových operátorů“. Tato klasifikační tendence sama nemá s časem nic společného, má však dvě odnože, které naopak ano: 1. systém původních mýtů, které pojí současný, hmatatelný svět s kreativní epochou předků v minulosti; 2. rituální systém, který napojuje současný svět na mytickou minulost její periodickou rekonstrukcí v tomto světě.¹⁴

Veškeré denní aktivity domorodců žijících tradičním způsobem jsou jednak opětovným uplatněním dávno minulých prototypických aktivit předků v bájném čase, jednak jsou současné v tom, že předkové, jak se soudí, se na těchto aktivitách (na příslušných posvátných místech speci-

¹³ GELL, *The Anthropology of Time*, s. 25.

¹⁴ LÉVI-STRAUSS, *Myšlení přírodních národů*, s. 26.

fikovaných v mýtech) stále neviditelně podílejí.¹⁵ Mytická historie nabízí

¹⁵ Rozvinutější podobu mají analýzy časových struktur u Edwarda Evanse-Pritcharda (1902–1974), autora studie *Nuer Time Reckoning* (1939), která byla později zapracována do knihy *The Nuer* (Edward EVANS-PRITCHARD, *The Nuer*. Oxford: Clarendon 1940). První část zmíněné knihy obsahuje rozsáhlé pojednání o ekologických aspektech života Nuerů, v jehož rámci je sledována otázka produktivních činností (domácnost, chov dobytka apod.). Druhá část díla se zabývá organizací společnosti Nuerů (rodovým systémem, mocenskou a věkovou organizací). Dvě části Evans-Pritchardovy knihy jako by symbolizovaly rozdíl mezi dvěma typy časů – ekologickým a strukturálním, jimž oběma je přisuzována společenská povaha (která je ovšem u strukturálního času zřetelnější). Oba typy času se podle Evanse-Pritcharda prolínají, přičemž ovšem mikrokosmický, ekologický čas je zahrnut do širšího makrokosmického rámce strukturálního času.

Ekologický čas je soubor časových pojmů odvozených od životního prostředí Nuerů a od produktivních činností v tomto prostředí realizovaných. Strukturální čas odráží organizační formy společenské struktury Nuerů, genealogické rozvrstvení rodu, klanové a kmenové afilace. Makrokosmická rovina tohoto času se mj. projevuje v tom, že idiom genealogie je symbolickou formou uplatněnou Nuery na demografickou reprodukci následných generací. Na ekologické úrovni je čas určován sekvencemi pravidelných aktivit, spojených především s chovem dobytka a sezónními pracemi. Tento čas je spíše konkrétní než abstraktní, homogenní a transcendentní. Obrátíme-li pozornost k makrokosmickému času, (tento pojem podle Gella označuje trvání delší než jeden ekologický cyklus), obraz se poněkud mění. Čas dlouhého trvání v předliterárních společnostech se nejčastěji pojí s cykly odpovídajícími zhruba délce lidského života (panování králů, generační cykly, nástupnictví apod.). Ačkoliv lze tyto cykly spojovat různým způsobem s biologickými událostmi, má tento čas, projevující se např. v podobě genealogických schémat, spíše abstraktní než konkrétní povahu (podle GELL, *The Anthropology of Time*, s. 17).

Evans-Pritchardovy poznatky odhalily, že genealogický strom, který popisuje temporální proud generací, ukazuje navíc na souběžnost temporality a teritoriality. Čas v těchto genealogických schématech není kontinuem, nýbrž konstantním strukturálním vztahem (EVANS-PRITCHARD, *The Nuer*, s. 107–108). Nuerové si vytvářejí systém, do něhož jsou jednotliví členové společnosti začleňováni. Generace přicházejí a odcházejí, ale struktura tohoto systému zůstává zachována tím, že rodová linie od zakládajícího předka k žijícím jednotlivcům se upravuje tak, aby nepřekročila jistý počet generací (obvykle 8–10). Proto čas na této úrovni Evans-Pritchard označuje jako nehybný strukturální čas.

Gell, který s Evansem-Pritchardem polemizuje, soudí, že myšlenka nehybného strukturálního času je nikoliv myšlenkou Nuerů nýbrž Evanse-Pritcharda. Ten může mít sice pravdu v tom, jak popisuje určitá genealogická schémata, nicméně za přesnější považuje Gell konstatovat, že v to, v co Nuerové věří, je nikoliv ne-

paradox svého odpojení a současně napojení na přítomnost. Je od ní odpojena, neboť původní předci se ve své podstatě lišili od soudobých lidí: byli tvůrci, zatímco tito jsou napodobiteli. A je na ni napojena, protože od doby, kdy se předci objevili, se nic nedělo vyjma událostí, jejichž periodické opakování stírá jejich specifčnost. Myšlení přírodních národů se daří překonat tento dvojitý protiklad (formou) koherentního systému, v němž diachronie, jistým způsobem ovládaná, kolaboruje se synchronií.¹⁶

V návaznosti na Sharpa Lévi-Strauss hovoří o třech typech ritů;¹⁷ jsou jimi kontrolní rity (přizpůsobují výskyt totemových druhů v tomto světě fixnímu schématu vztahů ustavených v mytické minulosti), historické rity (oživují minulost mytických časů, jejich protagonisty a slavné činy), a smuteční, pohřební rity, (zajišťují, že se v předky mění lidé, kteří zemřeli). Rituál umožňuje „disjunktivní minulosti“ mýtu spojit se na jedné straně s biologickou a sezónní periodicitou přírodních rytmů, na druhé straně představuje napojení na „konjunktivní minulost“, která je tvořena sledem generací těch, kteří zemřeli, a těch, kteří žijí. Funkcí rituálního systému je podle Lévi-Strausse

překonávání a integrace tří protikladů: protikladu diachronie a synchronie; protikladu periodičnosti a neperiodičnosti, kterou se může vyznačovat jak diachronie, tak synchronie; a konečně uvnitř diachronie protikladu mezi časem reverzibilním a ireverzibilním, neboť i když přítomnost a minulost jsou teoreticky něčím odlišným, historické rity přenášejí minulost do přítomnosti a smuteční rity přenášejí přítomnost do minulosti, přičemž tyto dva pochody nejsou rovnocenné: o mytických hrdinech lze

hybnost času, nýbrž existence vztahů mezi událostmi nebo epochami, které jsou temporální do té míry, že epocha A předchází časově epochu B, přičemž ovšem vztah mezi událostmi epochy A a B není ovlivňován délkou trvání tohoto intervalu A/B (GELL, *The Anthropology of Time*, s. 22).

¹⁶ LÉVI-STRAUSS, *Myšlení přírodních národů*, s. 325–326.

¹⁷ *Ibid.*, s. 326.

skutečně říci, že ožívají, protože celá jejich realita je v jejich personifikaci; ale lidé umírají doopravdy.¹⁸

Svoji analýzu uzavírá autor poukazem na významnou úlohu předmětů čuringa (nebo tjuringa) ve střední Austrálii, starobylých totemových předmětů z kamene či vyřezávaného dřeva, představující fyzické tělo určitého předka. V Lévi-Straussově interpretaci spočívá posvátnost čuring ve funkci diachronické signace, která je v takovém systému – tj. v systému klasifikačním, jenž se cele rozprostírá v synchronii – zajišťována pouze jimi. Čuringy jsou hmatatelným svědectvím mytického období alčeringa.¹⁹

Lévi-Strauss přirovnává tyto předměty k archivům, které zprostředkovávají styk s historií v našem typu společností. Archivními dokumenty a objekty jsou nám podle autora připomínány minulé události v jejich jedinečnosti a současně i hmatatelné, fyzické podobě. Proč nám jde tolik o to, abychom uchovali originál Magny charty, vzkazy, které psala Alžběta I. hraběti Essexovi, pravou žlutou židli, již Van Gogh údajně maloval?²⁰ Lévi-Strauss říká, že to je náš jediný způsob, jak se spojit „synchronně“ s našimi předky, které jinak známe z historických knih, ale které si jen těžko – nebýt těchto hmotných symbolů – představujeme jako osoby z masa a krve.

Alfred Gell připouští, že s tím je sice možné souhlasit, zároveň však namítá, že minulost je v tomto případě přece jen iluzí. *Magna charta* je předmět přítomný ve světě dneška, který má autentickou historii včetně událostí, jež se odehrály v roce 1215, ale tyto události a *Magna charta* z roku 1215, jež byla jejich součástí, jsou navždy pryč a dnešní dostupnost téhož exempláře listiny nazývané *Magna charta* je nevrátí. Iluze předmětů čuringa je právě taková. Lidé, kteří s nimi při rituálech manipulují, se cítí být unášeni do doby jejich zhotovení, nicméně jakkoli podmanivá je tato iluze, zůstává právě jen iluzí. Pokus interpretovat tuto symbolickou akci by

¹⁸ *Ibid.*, s. 327.

¹⁹ *Ibid.*, s. 332.

²⁰ GELL, *The Anthropology of Time*, s. 28.

proto podle Gella neměl degenerovat v překotný pokus přepisovat zákony logiky nebo fyziky tak, aby se rituální nároky změnily v jistém absolutním smyslu v „pravdu“.²¹

Nechme prozatím stranou otázku, nakolik je uvedená Gellova kritika Lévi-Strausse korektní, a připomeňme si, že koncepce synchronického, reverzibilního času získala – možná poněkud překvapivě – podporu i v soudobém sociologickém myšlení. Pojem reverzibilní čas používá britský sociolog Anthony Giddens, který se při tom odvolává právě na Lévi-Strausse. Podle Giddensovy teorie strukturace zahrnuje každý moment sociální reprodukce tři vzájemně se pronikající úrovně času:²²

- *durée of day-to-day experience* – temporalitu bezprostřední zkušenosti, tzn. kontinuálního plynutí každodenního života;
- *Dasein* – časovost „pobytu“, směřování času individuálního lidského života;
- *longue durée of institutions* – „dlouhé trvání“ institucionálního času, spojené s vývojem a reprodukcí sociálních institucí.

Giddens nazírá problematiku času prizmatem duality reverzibilního a ireverzibilního času. Pojem *durée* slouží k charakteristice opakovaných prvků sociálního života, *Dasein* vyjadřuje ireverzibilní plynutí lidského života k jeho konci. Koncept *durée* přejal Giddens od Schütze (jenž tento pojem převzal od Bergsona). Pod Schützovým vlivem vystupuje v Giddensově pojetí *durée* jako rutinní, opakující se prvek, jako trvalá časová charakteristika jednání (např. zaměstnání, řízení automobilu, vaření jídla). Ireverzibilitu *Dasein* spojuje Giddens s životem individuí, resp. s heideggerovským *Sein zum Tode*. Pojem *longue durée* pochází od Fernanda Braudela. Reverzibilní čas institucí (*longue durée of institutions*)

²¹ *Ibid.*, s. 29.

²² Anthony GIDDENS, *Die Konstitution der Gesellschaft: Gründzige einer Theorie der Strukturierung*. Frankfurt /Main – New York: Campus 1988, s. 89.

je pak podmínkou a zároveň i výsledkem praktik, jež jsou organizovány v kontinuitě každodenního života.

Giddens uznává, že každodenní život je proudem a trváním, ale nedomnívá se, že by někam směřoval. Každodenní život má trvání, ale neplyne nikam pryč. Samo adjektivum každodenní (*day-to-day*) a jeho synonyma poukazují na to, že čas je konstituován jen jako fenomén opakování; odtud myšlenka reverzibilního času. Nejde přitom o pouhý fakt opakování, ale zároveň i o otázku, jak se čas vytváří; podle Giddense je čas produktem opakujících se každodenních aktivit.²³ Zaměření na opakování, rutinu a reprodukci vytlačuje z Giddensovy analýzy Bergsonovu emergenci – vynořování, proměňování a stávání se. Pojem *durée* už neznamena emergenci a změnu, nýbrž opakování a rekurzivnost sociálního života. Toto *durée* každodenního života není příliš pestré a odehrává se podle Giddense²⁴ v něčem podobném tomu, co Lévi-Strauss označuje jako „reverzibilní“ čas.²⁵

²³ Barbara ADAM, *Time and Social Theory*. Cambridge: Polity Press 1990, s. 27.

²⁴ GIDDENS, *Die Konstitution der Gesellschaft*, s. 88.

²⁵ Jak již bylo řečeno, podstatou strukturalistické metody je objevování neměnných vlastností nalézajících se pod zdánlivou jedinečností a rozmanitostí pozorovaných jevů. Výsledkem takového přístupu je např. známý antropologický strukturální model pravidel sňatků v podobě generalizované výměny, kdy skupina A poskytuje ženy skupině B, která poskytuje ženy skupině C, která poskytuje ženy skupině A. Otázka, která se pak v této souvislosti nabízí, zní, zda nás tento model opravňuje hovořit o tom, že se v Lévi-Straussově strukturalismu setkáváme s reverzibilním časem? Jedním z těch, kteří se k této otázce vyslovili, je antropolog Robert Barnes, který upozorňuje, že čas se zde ve skutečnosti nevrací, ale běží stále vpřed – už proto, že v případech cyklických směnných modelů tohoto typu jsou opakované série výměn realizovány v plynoucím čase generačních posloupností (podle GELL, *The Anthropology of Time*, s. 24). Podobně usuzuje i Alfred Gell, podle jehož názoru Lévi-Straussový modely nevyjadřují „synchronický čas“, nýbrž diachronické opakování strukturálně identických, ale numericky a chronologicky odlišných událostí-výměn v čase, který je ve skutečnosti lineární a nezvratný (*ibid.*, s. 25). Giddens, který dal v knize *Central Problems in Social Theory* zaznít Barnesově kritice Lévi-Straussova pojmu reverzibilní čas (Anthony GIDDENS, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. London: Macmillan 1979, s. 200), sám ovšem později tento pojem přejímá a zapracovává do své teorie.

To, že Giddens hovoří o reverzibilním času, je dáno tím, že ve své teorii strukturace připisuje zásadní význam vratným cyklům, v nichž podle jeho soudu nehraje roli ani minulost a budoucnost, ani směr času. Giddens zdůrazňuje, že společenská reprodukce spočívá v kopírování a opakování: Co bylo, opět přijde, co bylo včera, bude i zítra; rutinní aspekty každodenního života jsou vždy současně minulostí i budoucností.

Na slabinu tohoto stanoviska poukazuje Barbara Adamová, která upozorňuje, že i když se události mohou neustále opakovat ve zdánlivě neměnné podobě, přece jen v sobě nesou čas.²⁶ Ireverzibilní směr je podle této autorky integrálním časovým aspektem i toho nejopakovanějšího společenského jevu. Jeho nasměrování a nevratnost se stává irrelevantní pouze tehdy, když tento jev oddělíme od jeho kontextu. To, co se zdá být neměnné, se často vyznačuje mírou změny, která bývá o mnoho pomalejší než pozorovatelův referenční rámec. Tradiční společnosti se například mění velice pomalu, jsou-li poměřovány dnešními západními standardy. K tomu, aby takové společnosti byly označovány jako „studené“ a fungující v reverzibilním čase vede podle Adamové právě tento referenční rámec. Z evoluční perspektivy by však proměna těchto společností mohla být nahlížena jako extrémně rychlá.²⁷

V realitě jsou události zásadně kontextové, ireverzibilní a mají směr (mezi minulou a touto zimou, mezi výplatou z minulého měsíce a z tohoto, včerejším a dnešním obědem se svět změnil; zestárlí jsme a ostatní účastníci nebo předměty se změnili). Opakují se sice události a úkoly, nikoli však čas; tok zážitků pokračuje ireverzibilně stále jedním směrem. Navíc žádná rutina, tradice nebo pravidelné opakování nemá nikdy úplně stejnou podobu.

Ve světle těchto argumentů je nyní třeba se vrátit k Lévi-Straussovi a položit si otázku, co je možné na jejich základě říci k jeho vlastnímu pojetí času. Kritiku, kterou nalézáme u Alfreda Gella, nelze po mém soudu při-

²⁶ ADAM, *Time and Social Theory*, s. 27.

²⁷ *Ibid.*, s. 29.

jmout v plné míře, neboť určité aspekty Lévi-Straussova způsobu výkladu jsou v jeho podání jistým způsobem nadsazeny či zveličeny. Jestliže např. Lévi-Strauss hovoří o tom, že úkolem předmětů „čuringa“ je destruovat čas, anulovat jeho plynutí a umožnit současníkům synchronně se napojit na své předky a komunikovat s nimi, netvrdí tím ještě, že použití těchto předmětů má skutečně tu moc popřít časovou následnost nebo vrátit čas nazpět. To, oč tu běží, je určitá lidská snaha ignorovat běh času a popřít jeho projevy a následky; Lévi-Strauss však nikde netvrdí, že něco takového je možné reálně naplno docílit. Zde je třeba zdůraznit, že autor ve svém výkladu stále rozlišuje minulost a přítomnost, a nikdy je neztotožňuje, i když hovoří o snaze rozdíl mezi nimi zrušit. Dobře si uvědomuje i to, že ožívování minulosti v historických ritech je inscenované a hrané, zatímco umírání a smrt jsou reálné. Když charakterizuje rituál jako „nástroj pro destrukci času“, je z kontextu zřejmé, že se jedná o určitou hyperbolu, neboť tím, co je skutečně „ničeno“, není čas, nýbrž pouze jeho některé důsledky, a to vždy jen v omezené míře. Právě skutečnost, že určité historické rituály jsou záměrně inscenovány, poukazuje na to, že lidé si nevratný běh času uvědomují a snaží se mu čelit prostředky, které jim jejich kultura poskytuje. Konstatování, že účastníci takových rituálů mohou subjektivně zažívat návrat k mytickým prapočátkům, ještě není tvrzením o tom, že lze chod času reálně zastavit nebo dokonce obrátit. Pokud tedy Lévi-Strauss hovoří o studených společnostech, které se snaží nebrat čas a historicitu na vědomí, neznamená to, jak je mu Gellem předhazováno, že se staví do pozice někoho, kdo chce přepisovat zákony logiky nebo fyziky; je to pouze důsledek snahy vidět svět očima lidí sledovaného typu společnosti, chápat čas z perspektivy samotného „domorodce“.

Jiří Šubrt přednáší od r. 1990 sociologii na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy. Je autorem nebo spoluautorem několika knižních publikací: Civilizační teorie Norberta Eliase (1996); Problém času v sociologické teo-

rii (2000); Postavy a problémy soudobé teoretické sociologie (2001); Čas a společnost (2003); Talcott Parsons a jeho přínos soudobé sociologické teorii (2006, *editor*), Postparsonsovske teorie sociálních systémů (2007, *editor*), Historická sociologie (2007, *editor*), Soudobá sociologie I., II., III. (2007, 2008 *spolu s kolektivem*), Teorie jednání (2008, *editorem spolu s J. Balonem*).