

Holzbachová, Ivana

Člověk v strukturalistické kritice antropologismu

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.
1976, vol. 25, iss. B23, pp. [25]-44

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/107248>

Access Date: 23. 02. 2024

Version: 20220831

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

IVANA HOLZBACHOVÁ

ČLOVĚK V STRUKTURALISTICKÉ KRITICE ANTROPOLOGISMU

Jestliže se v prvních poválečných letech shodovala západoevropská filozofie do značné míry ve svém zájmu o člověka, pak nový proud, který se ve jménu vědy postavil proti patetickému humanismu existencialistů, vyvolává mnohé otázky. Je to proud, který *ve své vyhrocené formě* neguje dvě základní témata evropského a amerického myšlení posledních století: téma člověka a téma historie. Tato skutečnost šokuje mnohé západní filozofy tím více, že jde o proud, který se vlastně ještě neustavil jako jednotný směr filozofického myšlení, a jehož vlivní představitelé se považují především za vědce. Jde tedy o proud, který se formuje na základě určitého jednotného nebo alespoň analogického pohybu uvnitř společenských věd. Teprve jako nadstavba nad tímto procesem se vytváří cosi, co bývá nazýváno filozofickým nebo ideologickým strukturalismem (Greckij) nebo dokonce strukturalismem dogmatickým (Lévi—Strauss). Představitelé tohoto druhého strukturalismu vyvozují z metod a výsledků vědeckého strukturalismu důsledky širokého společenského a ideologického dosahu, důsledky ostatně, které nejsou vždy odvoditelné z premis, které poskytuje strukturalismus vědecký a které jsou mnohdy specifickým odrazem situace člověka v moderní západní společnosti. Na některé aspekty tohoto jevu bychom chtěli v předkládané studii upozornit.

Pojmu „struktura“ se používalo ve vědě dávno před vznikem strukturalismu jako vědeckého a filozofického směru. Koncem minulého století zesílila tendence k interpretaci jevů jako souboru pevných a na sobě závislých vztahů mezi různými částmi, především v tvarové psychologii. Ale hlavní impulsy pro vznik a rozmach strukturalismu, jak jej známe dnes, přišly na samém počátku našeho století z Francie a ze Švýcarska.

Emil Durkheim si vytkl za cíl rozšířit přísně vědecké poznání na lidské chování a ukázat možnost jeho racionálního vysvětlení.¹ Obecná sociologie v jeho pojetí se měla zabývat otázkou, čím je způsobena jednotnost lidského rodu a zda existují nejobecnější zákony, jejichž jsou zákony vypracováváné speciálními vědami jen zvláštními formami.² Při pokusu řešit tento úkol, zdůraznil Durkheim tři principy a pojmy, které byly pro další

¹ E. Durkheim, *Pravidla sociologické metody*, Praha 1926, s. 13—14.

² E. Durkheim, *Sociologie a sociální vědy*, Brno 1948, s. 16.

vývoj velmi důležité. Byla to za prvé metodická zásada zkoumat lidské záležitosti tak, jako by to byly věci, za druhé zásada priority sociologického (a tedy strukturálního) zkoumání před zkoumáním historickým³ a konečně pojem kolektivního vědomí, které je více než suma vědomí individuálních a jehož vlastnosti jsou závislé na způsobu jejich spojení.

Na Durkheimovo pojetí kolektivního vědomí navazuje saussurovská definice jazyka, která je dalším krokem na cestě k pojmu nevědomí. Hlavní de Saussurův význam není v tomto přínosu, ale v jeho definici jazyka jako takové, v oddělení synchronické a dichronické metody bádání a v teorii znaku. Jazyk de Saussure chápe jako společenský produkt schopnosti řeči na jedné straně a na druhé straně jako souhrn nutných podmínek, které si přisvojil společenský kolektiv, aby se tato schopnost mohla uskutečnit v jednotlivci.⁴ De Saussura zajímá především tato druhá stránka jazyka. S tím souvisí jak pojmové rozlišení mezi jazykem (langue), řečí (langage) a promluvou (parole), tak zdůraznění synchronického, strukturálního, aspektu zkoumání jazyka spojené zcela logicky s potlačením role subjektu.

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

Dalším významným de Saussurovým přínosem k pozdějšímu strukturalismu byla jeho teorie znaku jako útvaru spojujícího výraz a význam a především jeho návrh na vypracování obecné semiologie. I když se de Saussure propracováním této teorie podrobněji nezabýval, ovlivnila právě ona budoucí strukturalismus natolik, že např. Fr. Wahl spojuje definici strukturalismu přímo s teorií znaků.⁵ Na rozdíl od teorie jazykového znaku rozpracované de Saussurem se pojem „znaku“ stejně jako pojem „komunikace“ u současných strukturalistů značně rozšiřuje, především v oblasti výrazu, a bývají analyzovány i posuny ve vztahu významu a výrazu, jak o tom svědčí např. teorie C. Lévi—Strausse nebo J. Lacana.

De Saussurovo učení se pohybovalo stále ještě v rámci teorie jazyka, i když v ní znamenalo jistou revoluci právě tím, že posunulo důraz z historických aspektů lingvistiky na její aspekty systematickostrukturální. Proto se také ohlasy na jeho teorii objevily nejprve na poli lingvistiky a literární vědy. Nesporné vědecké úspěchy, kterých dosáhly tyto vědy vyzbrojené

³ Viz E. Durkheim, *Pravidla sociologické metody*, s. 149—152 a *Sociologie a sociální vědy*, s. 20.

⁴ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, 4. éd., Paris (Payot) 1949, s. 25.

⁵ *Einführung in den Strukturalismus*, vyd. F. Wahl, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, *Die Philosophie diesseits und jenseits des Strukturalismus*, s. 326.

strukturalistickou metodologií způsobily, podle názoru mnoha společenských vědců, že lingvistika jako jediná společenská věda dosáhla skutečně vědeckého statusu. To přimělo badatele jiných společenskovědních oborů pokusit se o aplikaci strukturalistické metodologie na předmět svého bádání. Tak tomu bylo např. v Lévi-Straussově etnologii, Lacanově psychoanalýze, Dumézilově mytografii aj.

Avšak příčiny rozmachu strukturalismu a jeho expanze do všech vědních oborů zabývajících se člověkem a společností v šedesátých letech nebyly pouze vědecké. K jeho popularitě přispěla i specifická situace současné západní společnosti, na kterou strukturalismus reagoval po svém. Odrážel krach existencialistického filozofického antropologismu ve stabilizovaném kapitalismu, v němž stále více vystupoval do popředí nikoli pouze problém, ale fakt manipulovatelnosti a manipulace s člověkem. Jestliže existencialismus ještě znamenal vzpuru proti tomuto faktu, pak strukturalistický odvrát od člověka jako tvůrčího subjektu a vůbec od subjektivismu, znamenal jeho přijetí a – snad i nechtěné – teoretické zdůvodnění.

Strukturalistický proud ve vědách o člověku znamenal přehodnocení vědeckého dědictví 19. století, ale není prostou negací tohoto dědictví, protože v podstatě zachovává jeho hlavní požadavek – vědeckost. Teprve v tomto kontextu dochází k významným změnám v ocenění role společenských věd a tím i v klasifikaci věd vůbec. Pro strukturalismus jako takový a hlavně pro jeho „ideologický“ proud, který se v současné době tvoří především ve Francii, je příznačné zdůrazňování pojmu struktury, znaku a nevědomí, větší či menší odmítání diachronických, tj. genetických a historických zkoumání, alespoň v jejich tradiční formě a kritika tradiční koncepce člověka a humanitní vědy.

Podle Piageta spojuje strukturalisty „ideál, či víra v imanentní inteligibilitu, která se opírá o postulát, že určitá struktura je soběstačná, a že k tomu, aby bylo možné se jí zmocnit, není třeba se odvolávat na nějaké prvky cizí její povaze“⁶ a „realizace, a to v té míře, v jaké se podařilo efektivně se zmocnit jistých struktur, a v jaké jejich využití dává vyniknout některým všeobecným a zjevně nutným rysům, které vzdor všem odlišnostem tyto struktury mají“.⁷

Charakteristickým rysem strukturalismu je tedy přenesení důrazu z elementů systému na vztahy mezi nimi, což umožňuje vytvářet zevšeobecnění, která nejsou při empiricko-induktivním způsobu možná. Přitom se určité pozitivistické dědictví strukturalismu objevuje i v (poměrně raném) Lévi-Straussově tvrzení, že mu nejde o struktury proto, že jsou „poslední“, ale proto, že za současného stavu vědy jen ony umožňují zavedení přísného zdůvodňování do antropologie.⁸

Definice struktury se u různých strukturalistů liší. Není však naším úkolem rozebírat logickometodologické a filozofické důsledky těchto odlišností, a proto se můžeme spokojit s tou definicí struktury, kterou ve své knize o strukturalismu uvádí Greckij: „Struktura je souhrn vztahů mezi elementy systému vyčleněná v čisté podobě na takové úrovni abstrakce, která umožňuje abstrahovat od kvalitativní specifičnosti elementů... Takto

⁶ J. Piaget, *Strukturalismus*, Bratislava 1971, s. 13.

⁷ Tamtéž, s. 13.

⁸ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale I*, Paris (Plon) 1958, s. 96.

vyčleněná struktura není pouze stálou kostrou, vtěluje se do souhrnu variant, které se přeměňují jedna v druhou, podle určitých pravidel, a tedy podléhají formalizaci.⁹ Objev, že struktury různých lidských činností se shodují, zavedl strukturalisty k otázce vztahu autonomie jednotlivých struktur a významových rovin na jedné straně a k možnosti studovat modely, jejichž formální vlastnosti jsou z hlediska srovnávání a výkladu redukovatelné na vlastnosti jiných modelů platných na jiných strategických úrovních, na straně druhé.¹⁰ Tento problém přímo vyplývá ze skutečnosti, že pro strukturalisty struktura většinou neexistuje reálně, že je spíše určitým ideálním modelem, který je nutné z toho, co je empiricky poznatelné a pozorovatelné, nejprve vyabstrahovat. Vysoká úroveň abstrakce, která je společným rysem strukturalistických prací, pak vede k možnosti integrace jednotlivých společenskovedních disciplín.

Do určité míry negativním důsledkem této výše abstrakce je skutečnost, že struktura je mnohdy chápána jako pouhý ideální model svým teoretickým statutem přibuzný weberovskému ideálnímu typu a že se tím uvnitř strukturalistické teorie uvolňují možnosti pro idealisticko-agnostickou interpretaci jejího vztahu ke skutečnosti. Podobným způsobem je dokonce dvojznačný i Lévi-Straussův výrok, který byl zřejmě chápán jako subjektivní přiznání se k tradicím marxistického pojmání společnosti: „Marxismus – ne-li Marx sám – příliš často uvažoval tak, jako kdyby způsoby chování vyplývaly z *praxe přímo*. Naprosto nepochybuje o nepopiratelném prvenství infrastruktur, ale domníváme se, že mezi *praxí* a způsoby chování se vždy vsouvá určitý zprostředkující činitel, kterým je pojmové schéma; a jeho působením se hmota a forma, z nichž žádná nemá existenci nezávislou, realizují jakožto struktury, tj. jakožto jsoucna zároveň empirická i inteligibilní. Právě k této teorii superstruktur, Marxem ztěží načrtnuté, bychom rádi přispěli, přičemž studium infrastruktur ve vlastním smyslu přenecháváme historii opírající se o pomoc demografie, technologie, historické geografie a etnografie; toto studium nemůže být z principálních důvodů naším studiem, protože etnologie je především psychologie.“¹¹

U některých strukturalistů však na druhé straně dochází k absolutizaci pojmu struktury. To vede k tomu, že se její status mění z noetického na ontologický a metafyzický. Pojem struktury pak přestává být pouhým výkladovým principem; struktura začíná být chápána jako ontologická entita, která je reálným faktorem, poslední příčinou existujících poměrů. Tento posun je významný především tehdy, když je spojován s důsledným odmítáním diachronického přístupu ke skutečnosti. V těchto případech vede k objektivně idealistickému chápání zkoumané reality nebo alespoň k agnosticismu. Konkrétně si tento fakt ukážeme při rozboru strukturalistického pojetí člověka a dějin.

Stejně jako pojem struktury, má i pojem nevědomí ve strukturalismu množství variant. Rozšíření tohoto pojmu nebo pojmů podobných, je následkem faktu, že si společenští myslitelé uvědomili, že dějiny a společenský život vůbec se neřídí přáními lidí, že naopak tato přání jsou něčím

⁹ M. N. Greckij, *Francúzsky štrukturalizmus*, Bratislava 1972, s. 12.

¹⁰ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale I*, s. 312–313.

¹¹ C. Lévi-Strauss, *Myšlení pňtrodních národů*, Praha (Čs. spisovatel) 1971, s. 184 až 185 (zdůraznil C. L.-S.).

determinována. Tento objev není nový, stačí poukázat na Hegelovu „lest rozumu“ a podobné pojmy ve starší filozofii. Rozhodným obratem v této tendenci byl Marxův a Engelsův objev vztahů mezi základnou a nadstavbou společnosti, jež se stal základem marxistického pojetí dějin.

I když buržoazní vědci toto pojetí odmítají, sledují dnes linii naznačenou Marxem alespoň do té míry, že opouštějí spekulativní koncepcie dějin. Proto je i strukturalistický pojem nevědomí značně střízlivý. Přímé kořeny tohoto pojmu nacházíme především v Durkheimově pojmu kolektivního vědomí a ve Freudově pojmu nevědomí. Freudovský pojem se ve strukturalistickém pojetí zbavil svých individualistických a spekulativně biologických aspektů, durkheimovský pojem se posunuje z vnímatelné oblasti do oblasti, která zůstává skryta hluboko za jevy, jež pozorujeme na povrchu společenského života. Proces tohoto posunu začíná u de Saussura, ale s nevědomím v plně strukturalistickém slova smyslu se setkáváme už u Lévi-Strausse. Všichni strukturalisté pokládají – přes individuální rozdíly – nevědomí za podmínku sociálního života, za formu, která tento život apriorně strukturuje.¹² Foucault, který zdůrazňuje roli nevědomí především v psychoanalýze a etnologii, přímo tvrdí, že tyto vědy se „netáží na člověka tak, jak se může jevit v humanitních vědách, ale na onu oblast, která obecně umožňuje vědění o člověku“.¹³

Přitom se však pojem nevědomí díky své abstraktnosti a nepostižitelnosti svého obsahu stává „prázdnou kategorií“, kterou lze vlastně naplnit *jakým-koli* obsahem: U Lévi-Strausse lze nevědomí pokládat za hlubinnou mentální strukturu reálně existující a odlišnou od vědomí a myšlení za strukturu, která v některých Lévi-Straussových dílech začíná nabývat ontologických znaků a blížit se ke staršímu pojmu „lidského ducha“; u Lacana lze v nevědomí postihnout jistý vztah k reálné společnosti a u Foucaulta je nevědomí na jedné straně určitá historicky měnlivá episteme, která existuje a mění se na neznámém základě, na druhé pak obecně lidská entita podobná nevědomí ve Freudově teorii. Pojem nevědomí tedy místo aby vysvětloval určité reálné problémy, se stává jiným slovem pro problém, který je třeba řešit.

Tuto skutečnost si ani strukturalisté ani freudisté, jichž se toto konstatování týká jen s bezvýznamnými změnami, neuvědomují zcela jasně, i když těžko mohou přehlédnout skutečnost, že interpretace tohoto pojmu se u jednotlivých autorů nápadně liší. Neuvědomují si, že v pojmu nevědomí se může skrývat nový mýtus, jímž se buržoazní společnost snaží „vysvětlit“ skutečnosti, způsobené jinými, zcela reálnými silami. To neznamená, že by problematika nevědomí neobsahovala určité, zcela reálné, jádro, především problém vztahu biologického a sociálního v člověku a jeho společnosti. Naše kritika se týká pouze hypostazování této problematiky, skutečnosti, že z pojmu nevědomí se může za jistých podmínek stát samospasitelný termín, schopný „vyřešit“ nebo alespoň „vysvětlit“ všechny problémy nakupené vývojem kapitalistické společnosti.

¹² L. Millet, M. Varin d'Ainvelle, *Le structuralisme*, Paris 1965, s. 47.

¹³ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris (Gallimard) 1966, s. 389–390.

Strukturalismus a dějiny

Jestliže jsme dosud mohli s určitou výhradou hovořit o strukturalismu jako celku, mění se naše situace v okamžiku, kdy se chceme zabývat nejcharakterističtějšími rysy toho, co zdůrazňuje tzv. filozofický strukturalismus, tj. vztahem strukturalismu k problematice dějin a zvláště k problému člověka. Paušální tvrzení, že strukturalisté oba tyto problémy zamítají, by totiž bylo příliš zjednodušené. Na pracích několika předních strukturalistů (Lévi-Strausse, Foucaulta, literárněvědných strukturalistů a strukturalistů zapojujících do své teorie určité marxistické prvky) chceme ukázat rozdílné pojetí těchto otázek, jejich kořeny i jejich důsledky.

Když se de Saussure programově věnoval synchronickému aspektu lingvistiky, činil tak, jak sám uváděl, především z metodologických důvodů. Avšak za tímto metodologickým zdůvodněním u něj nacházíme přesvědčení, že pro výzkum jazyka je podstatný pouze jeho synchronický aspekt a že konečně zákony vývoje jazyka ani nejsou možné. Podobně jako němečtí idiografové se domnívá, že to, co se mění a pohybuje, je pouze jednotlivé a náhodné. De Saussure si nebyl s to představit dynamický systém, který by se vyvíjel na základě svých vnitřních sil. Změna v systému, který pokládal za apriorně statický, se sice uskutečňuje na základě vnitřního zákona systému, podle něhož se po změně jednoho elementu mění určitým způsobem celý systém, ale sám impuls ke změně daného elementu chápal de Saussure jako vnější a náhodný.

Od de Saussura se vývoj ubíral různými směry: Část strukturalistů ne-govala diachronickou problematiku úplně, část se ji snažila řešit zavedením dynamického momentu do struktury. Blízko k saussurovskému řešení vztahu synchronie a diachronie má Lévi-Strauss, který však na rozdíl od de Saussura přece jen více akcentuje význam historie. Podle jeho názoru není historie se strukturalistickým studiem neslučitelná;¹⁴ naopak, abychom poznali současnou společnost, musíme znát její historii.¹⁵ Etnologie není lhostejná vzhledem k historii, ani k nejvýše uvědomělým výrazům sociálních jevů. Pokud se o ně nezajímá tolik jako historie, je tomu tak proto, že pod vědomým obrazem, který si lidé vytvářejí o svém vznikání, hledá inventář nevědomých možností, z nichž a z jejichž kombinací se tvoří logická architektura historických vývojev, které mohou být sice nepředvídatelné, ale nejsou libovolné. „V tomto smyslu slavný Marxův výrok ‚Lidé vytvářejí své vlastní dějiny, ale neví o tom, že je dělají‘, opravňuje ve své první části historii, v druhé etnologii. Zároveň ukazuje, že oba postupy jsou neoddelitelné.“¹⁶

Lévi-Strauss vychází z jednoty předmětu etnologie, jež je v jeho pojetí především systematickou vědou, a historie a konstatuje, že rozdíl mezi nimi je rozdílem v pohledu a orientaci: Na jedné straně „historici organizují svá data ve vztahu k vědomým vyjádřením, etnologie k nevědomým podmínkám sociálního života“,¹⁷ na druhé straně historie postupuje od explicitního k implicitnímu a zaměřuje se na konkrétní a zvláštní činnosti;

¹⁴ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale I*, s. 319.

¹⁵ Tamtéž, s. 17.

¹⁶ Tamtéž, s. 31.

¹⁷ Tamtéž, s. 25.

etnologie postupuje od zvláštního k univerzálnímu a zaměřuje se na nevědomé.¹⁸ Přesto je nutné ve výzkumu zachovat rovnováhu obou pojetí. Lévi-Strauss dokonce odmítá myšlenku státnosti struktury a proklamuje požadavek zavést do systému takové elementy, jejichž pomocí lze vysvětlit diachronické transformace struktury.¹⁹

Situace M. Foucaulta ve strukturalistickém proudu je poněkud zvláštní: všechny jeho práce jsou věnovány řešení historické problematiky. Jestliže v období *Les mots et les choses* chápal historii především jako součást horizontu – episteme – 19. století, věnuje se v *L'Archeologie du savoir* především kritice tradiční historické vědy. Cílem jeho útoku je pojem kontinuity a pojem subjektu: „Udělat z historické analýzy úvahu o kontinuitě a udělat lidské vědomí vlastním subjektem všeho historického vývoje a všeho jednání, jsou dvě stránky téhož způsobu myšlení.“²⁰ Pojem diskontinuity byl dosud zamlčeným předpokladem historického díla – umožňoval rozlišovat úrovně atd. Podle Foucaulta je jedním ze základních rysů nové historie, že tento pojem byl zahrnut do samotného historického díla. Není už vnější podmínkou, která musí být redukována, ale pracovním pojmem.²¹

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

Podobným způsobem jako de Saussure řeší otázku vývoje jazyka, řeší strukturalisté v literární vědě otázku rozvoje literatury. To platí především o Mukařovském, který zavádí vztah mezi dynamickou autonomií struktury umění a vnějšími (nahodilými) zásahy, které působí jako podněty k transformaci umění podle vlastních zákonů umělecké struktury. K těmto vnějším podnětům má Mukařovský někdy sklon počítat i zásahy tvůrčích individuí.²²

Zatímco Mukařovský ještě pracoval s dialektikou vztahu umělce a umění, i když tento vztah chápal jako vztah vnější, mizí tento problém v pracích moderních francouzských literárněvědných strukturalistů, aby byl nahrazen konstatováním autonomního vývoje literatury – např. u Bourdiera – nebo aby byl problém literárního vývoje negován jako celek a aby z něho byl důsledně a programově eliminován vliv autora (Barthes). Avšak i Bourdieu, který se snaží rozebrat vztah mezi autorem a dílem na jedné straně a autorem, dílem a jejich okolím (společenskou objednávkou) na straně druhé, není s to odpovědět vyčerpávajícím způsobem na otázku po příčinách vývoje umění. Jestliže totiž naznačuje, že umělecký vývoj do značné míry odpovídá změnám společenské objednávky, neřeší už problém, co je příčinou změn v ní.²³

¹⁸ Tamtéž, s. 32.

¹⁹ Tamtéž, s. 342.

²⁰ M. Foucault, *The Archeology of Knowledge*, Tavistock 1972, s. 12.

²¹ Tamtéž, s. 9.

²² J. Mukařovský, *Studie z estetiky*, Praha (Odeon) 1966, s. 313–319.

²³ P. Bourdieu, *Champ intellectuel et projet créateur*, Les temps modernes 1966 (246).

Na problematiku vývoje nutně narážejí i ti autoři, kteří se pokoušejí spojit strukturalistické metody s marxistickým východiskem. I když zdůrazňují shodně primárnost strukturálních rozborů v Marxově díle, nemohou se vyhnout reakci na fakt, že se v něm objevuje i problematika historičnosti a vývoje. M. Godelier se rozhodl ukázat proces historického vývoje jako proces, který je vyvoláván vzájemným působením různých podstruktur v celkové struktuře společnosti, přičemž hlavní roli připisuje těm strukturám, které se uplatňují ve výrobním způsobu a v ekonomické zákládě. L. Althusser a jeho skupina, především E. Balibarová, se problematikou vývoje a v první řadě historie snaží převést na epistemologickou rovinu. Z tohoto hlediska pak zavádějí problematiku plurality struktur s jejich specifickou historičností danou buď pluralitou výrobních způsobu, nebo pluralitou jiných historických individualit a praxí, pojem jejichž dějin je prý teprve nutno vytvořit.

Lze tedy říci, že ani strukturalisté se nemohou vyhnout problémům vývoje a historie. Nejsnažším řešením z jejich strany je odmítnout tento problém z metodologických důvodů, jak to už učinil de Saussure. Značná část strukturalistů se však snaží s problémem vývoje tím či oním způsobem vyrovnat. J. Pouillon dokonce píše, že *raison d'être* strukturalismu je popisovat měnící se věci, variace.²⁴ Je-li ovšem cílem strukturalismu popis variací, pak se historie změní v řadu diskontinuitních stavů, mezi nimiž není spojení nebo jejichž vztahy jsou ze strukturalistického hlediska nevysvětlitelné. Chápání strukturalismu jako směru, jehož úkolem je popis variací, by bylo návratem k pozitivistickému pojetí vědy – bez ohledu na to, na jaké úrovni abstrakce je popis prováděn.

Kritika antropologismu

Problematikou vztahu strukturalistů k historii jsme se zabývali širěji proto, že se velmi těsně pojí k problematice, která má být centrem této studie, tj. ke strukturalistickému pojetí člověka. Všem strukturalistickým pokusům o řešení otázky vývoje je společné vyřazení subjektu, nebo alespoň jeho odsunutí do pozadí. Tento postup překvapuje na první pohled tím více, že všichni strukturalisté, o nichž jsme se zmiňovali, jsou humanitní vědci, a odvrát od člověka jako od subjektu byl proveden v rámci humanitních věd. Znamená tedy, nebo alespoň měl znamenat, revoluci v humanitních vědách a byl také tak chápán. Vyřazení subjektu bylo pochopeno jako dovršení boje s psychologismem, sociologismem, subjektivismem a antropocentrismem jakéhokoli druhu a jako přechod společenských věd do stadia vědeckého.

Rozchod s antropologismem ve společenských vědách a tedy také ve filozofii, je spojován s jeho implicitní i explicitní kritikou na jedné straně, na druhé straně s sebou nese závažné důsledky pro humanitní vědy ve strukturalistickém pojetí, buď ve formě vzniku nových (nebo obnovení starých) koncepcí člověka, nebo ve formě antinomií vznikajících v důsledku

²⁴ J. Pouillon, *Présentation: un essai de définition*, *Les temps modernes* 1966 (240), s. 784.

rigorózní negace role subjektu v dějinách a společnosti. Kromě toho má původně metologický obrat od subjektu následky filozoficko-ontologické a od nich odvozené ideologické.

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

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

Explicitní kritika antropologických koncepcí se ve strukturalismu objevuje poměrně pozdě. U de Saussura a Lévi-Strausse se setkáváme většinou pouze s kritikami psychologismu a sociologismu. Ale už literární kritici se ostře postavili proti koncepci, která se pokoušela vysvětlovat umělecké jevy geniem tvůrčí osobnosti a podobnými příčinami. Podle Mukařovského se může přehnaná pozornost věnovaná autorově osobnosti stát překážkou seriózního bádání a navíc se během času v dobovém kontextu méně struktura díla a s ní i obraz autora.²⁵

Mukařovský však přesto ještě připouští vztah mezi umělcem a uměním — i když tento vztah považuje za nahodilý — jako jeden z hybných momentů umění. V pozdějším literárněvědném strukturalismu a v „nové kritice“ se tento vztah vytrácí zcela, a mluví-li se ještě o něm, pak jenom jako o předmětu kritiky.

Podle T. Todorova není objektem literární aktivity dílo, ale možná literatura — literárnost. Jejím cílem je vypracovat teorii struktury a fungování literárního diskursu, teorii, která podává obraz literárních možností, v němž se existující literární díla jeví jen jako realizované jednotlivé případy.²⁶

R. Barthes rozvíjí myšlenku autonomie literárního díla natolik, že se je snaží nevysvětlovat odkazem na jevy existující mimo ně. Dílo je pro něj systémem funkcí a významů, problémy, které musí spisovatel řešit, jsou především problémy jazyka.²⁷ Představitelé „nové kritiky“ se domnívají, že strukturu a smysl jednotlivých prvků díla je třeba hledat nezávisle na ideové osnově a autorově záměru. „Kritik nemá rekonstruovat ideové nebo estetické záměry autora, neboť jsou nepodstatné pro pochopení jeho

²⁵ J. Mukařovský, cit. dílo, s. 315 a 317.

²⁶ G. Schiwy, *Neue Aspekte des Strukturalismus*, München (DTW) 1973, s. 73.

²⁷ V. Mikeš v doslovu k Barthesově práci *Nulový stupeň rukopisu*, Čs. spisovatel, Praha 1967, s. 143.

díla. Základním kánonem nové strukturalistické kritiky má být rozrušení vazby mezi literární výpovědí a tím, kdo vypovídá, mezi dílem a konkrétním člověkem, který je jako skutečný tvůrce tohoto díla součástí určitých společenských a ideologických vztahů.²⁸

„Nová kritika“ se odpoutává od člověka ve jménu vědy a objektivnosti. Foucault v této problematice vidí pomijivou formaci západní episteme, formaci, která je v moderní době uměle udržována při životě, aby zakryla reálné problémy dnešního světa. Jeho základní tezí je, že pojem člověka jako subjektu a objektu zároveň, jako tvůrčího individua někdy vybaveného iracionálními silami, jimiž se vysvětlují jeho činy a dějiny, je neodlučitelně spjat s epistemou, která se vytvořila na počátku 19. století.

Objevení humanitních věd nepovažuje za následek faktu, že se v novém světě objevila problematika člověka. Humanitní vědy se objevily současně s touto problematikou, ale jejich vztah k ní není vztahem kauzálním.²⁹ Humanitní věda je neodlučitelně spjata se zánikem klasického pojmu představy a se vznikem myšlenky o vlastním rozvoji a vlastních vnitřních silách takových skutečností, jako je život, práce a řeč. Tyto síly, spolu s otázkou smrti, konečnosti, historičnosti a problematikou poznání vytvářejí antropologickou atmosféru, která určovala základní pozici západní filozofie od Kanta po dnešek a stala se živnou půdou moderního humanismu. Foucault se domnívá, že v současné době rozkládá:

„Všichni, kdo ještě chtějí mluvit o člověku, o jeho vládě nebo o jeho osvobození, všichni ti, kdo se ještě ptají po člověku ve své podstatě, ti, kteří od něj chtějí vyjít, aby dospěli k pravdě, a ti, kteří naopak redukuje všechno poznání pravdy na člověka samotného: všichni ti, kteří nechtějí formalizovat bez antropologizování, kteří nechtějí mytologizovat bez demystifikování, kteří nechtějí myslet, aniž zároveň myslí, že je to člověk, kdo myslí, všem těmto formám deformovaných a pokrivených (*gauches et gauchies*) reflexí patří jen filozofický smích — to je částečně tichý smích.“³⁰

Foucault považuje filozofický antropologismus a s ním spojený humanismus za formu iluze a ideologie, které zakrývají skutečný stav věcí v moderní společnosti založené především na vědě: „Pokus, který dnes podnikají někteří příslušníci naší generace není v tom, zasazovat se za člověka proti vědě a technice, ale jasně ukázat, že naše myšlení, náš život, náš způsob bytí jsou až k našemu nejvšednějšímu chování částí téhož organizačního systému, že tedy závisí na stejných kategoriích jako vědecký a technický svět. Abstraktní je ‚lidské srdce‘. My se snažíme spojit člověka s jeho vědou, s jeho objevy, s jeho světem, který je konkrétní.“³¹

Foucaultova filozofie by tedy podle tohoto prohlášení měla být reakcí na podmínky moderní společnosti založené na vědě a technice. Domníváme se, že je naopak kapitulací před přetechnizovanou a odlidštěnou západní společností. Foucault mohl správně postihnout rozpor mezi abstraktním humanismem filozofického antropologismu a vývojem společnosti, který stále více omezoval svobodu lidské osobnosti. Jeho řešení však zna-

²⁸ T. M. Jaroszewski, *Člověk, struktury, historie* (Na okraj antropologických koncepcí S. Lévi-Strausse), *Filosofický časopis* 1970/4, s. 561.

²⁹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, s. 319–320 a 376.

³⁰ *Tamtéž*, s. 353–354.

³¹ M. Foucault, *Absage an Sartre* (G. Schiwy, *Der französische Strukturalismus*, Reinbek bei Hamburg 1969, s. 207).

mená pouhé sladění teorie s jevovým povrchem skutečnosti: člověk je rozpuštěn v polomystické episteme, která se z původního pomocného interpretačního pojmu změnila v metafyzickou entitu, která díky nedialektičnosti Foucaultova myšlení není navíc s to vysvětlit skutečnosti, které popisuje: vývoj společnosti a myšlení.

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

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

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

Zároveň má Althusserova kritika antropologismu a humanismu reálné jádro v tom, že odhaluje skutečné nebezpečí, které může znamenat směřování Marxeova rozboru kapitalistického řádu s jeho humanistickou kritikou, kritikou vlastní nejen utopického socialismu, ale i mnohým současným maloburžoazním kritikům kapitalistické společnosti, jejich výstřelků a zla, které je zcela evidentně působeno v jejím jménu. Toto směšování opravdu může oslabit účinnost marxistické argumentace. Na druhé straně

však popření faktu, že Marxovi i v jeho teoretické práci skutečně šlo o člověka, o jeho reálné osvobození, dělá z marxismu vědeckou teorii mezi mnoha jinými a zbavuje jej nejen filozofického, ale především jeho revolučního aspektu. V tomto smyslu by se Althusser vidící v marxismu vědeckou revoluci paradoxně shodoval s Foucaultem, který jej naopak chápe jako integrální součást myšlení 19. století.

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

Strukturalistická koncepce člověka (Lévi-Strauss)

Protějškem strukturalistické kritiky antropologismu, tj. antropologického kladení otázky člověka těsně spojeného s historismem, jsou vlastní, většinou implicitní pokusy o vyrovnání se s lidskou problematikou. Strukturalisté, kteří ve své převážné většině vyšli ze společenských věd, se jim totiž nemohou vyhnout už díky svému východisku. Kritizují určité typy chápání člověka, ale přitom musí explicitně, či implicitně formulovat chápání své. Ve většině případů je základem jejich řešení naprostá změna antropologické otázky. Strukturalisté se už neptají po člověku, nýbrž zkoumají jeho výtvořivé vztahy k sobě, bez vztahu k jejich tvůrci. Tento vztah ovšem, jakkoli si to strukturalisté nepřiznávají, existuje. A negace problémů spjatých s tvůrčí činností člověka, ať už jako individua nebo jako kolektivu vede u většiny strukturalistů k tomu, že se setkávají s nutností řešit problém historického vývoje, problém, který pro ně nabývá charakteru aporie. Člověk je podle strukturalistů většinou jednoznačně určován charakterem struktur, ale upírá-li se mu tímto způsobem možnost měnit struktury, stojíme před neřešitelným problémem, proč a jak se struktury mění.

Tak se opět objevuje nebezpečí, že se struktury změní v jakési metafyzicko-ontologické entity, které přeberou záhadný charakter iracionálních tvůrčích sil, které antropologové ve větší nebo menší míře připisují člověku, a že dojde k paradoxu, že ve stále stejné dvojici člověk – struktura dojde k pouhému přesunu: aktivita se už nebude připisovat člověku, ale strukturám; vývoj však nebude vysvětlován o nic lépe.

Vývoj jako dialektiku činnosti člověka a struktur vytvořených lidmi předchozích generací vystihuje ostatně i Marx ve výroku, o němž se opírá ve výše citované pasáži Lévi-Strauss: „Lidé dělají své dějiny sami, ale nedělají je tak, jak jim napadne, za okolností, které si sami zvolili, nýbrž za

okolností, které tu bezprostředně nacházejí, které jsou jim dány, a které zdědili z minulosti.“³²

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

Programovým prohlášením tohoto výzkumu může být Lévi-Straussovo tvrzení o významu antropologie: „*Antropologie je astronomií sociálních věd*: je jí určeno odkrýt smysl na konfiguracích, které se svým řádem, velikostí a vzdáleností velice liší od těch, které bezprostředně souvisí s pozorovatelem.“³³ Toto prohlášení v sobě neskrývá pouze vysoké hodnocení vědy, kterou se Lévi-Strauss zabývá (jde pochopitelně o kulturní antropologii, etnologii, a ne o antropologii ve filozofickém smyslu tohoto slova), ale i jeho snahu sblížit co nejvíce přírodní i společenské vědy. Tato snaha jde tak daleko, že v Myšlení přírodních národů vyslovuje program výzkumu předmětu etnologie v nejšířším slova smyslu prostřednictvím jeho převodu na elementárnější roviny. To znamená, že potom, co se etnologii podaří za empirickou rozmanitostí objevit invarianty, bude následovat pokus o začlenění kultury zpět do přírody a jako poslední stupeň pokus o začlenění života do souboru jeho fyzikálně chemických podmínek.³⁴

Lévi-Strauss se ve svém díle zabývá především první etapou navrhovaného programu: Vychází přitom z analogie mezi určitými fonetickými a etnologickými jevy: „Jako fonémy jsou termíny příbuzenství významovými elementy; stejně jako ony získávají tento význam jen za podmínky, že jsou zařazeny do systému; ‚systémy příbuzenství‘, stejně jako ‚etnologické systémy‘ jsou vypracovány duchem na stupni nevědomého myšlení; konečně fakt, že se v oblastech vzdálených od světa a v hluboce odlišných společnostech vracejí (opakuji) příbuzenské formy, sňatková pravidla... atd., umožňuje víru, že v jednom i v druhém případě jsou pozorovatelné jevy výsledkem obecných, ale skrytých zákonů.“³⁵ Jevy příbuzenství jsou podle Lévi-Strausse jevy *téhož typu* jako lingvistické jevy, ale *v jiném řádu reality*.

Ukáže-li se shoda struktur jazyka a příbuzenství v různých vzdálených oblastech, můžeme srovnávat i velmi odlišné sféry společenského života, píše Lévi-Strauss: „Zároveň bychom jednoho dne mohli odstranit i anti-

³² K. Marx, 18. brumaire Luďvíka Bonaparta; Marx-Engels, Spisy 8, Praha 1960, s. 141.

³³ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale I*, s. 415.

³⁴ C. Lévi-Strauss, *Myšlení přírodních národů*, s. 338-339. Tento program se do značné míry shoduje s programem J. Monoda v *Le hasard et la nécessité* (Éd. du Seuil, Paris 1970). Tato shoda není náhodná a pokus o integraci poznatků věd o společnosti a biologie např. na bázi teorie informace se projevuje i u jiných strukturalistů, např. u Jakobsona. — Viz *Pařížské rozhovory o strukturalismu*, uspořádal M. Grygar, Praha (Svoboda) 1969.

³⁵ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale I*, s. 40-41.

nomii mezi kulturou, která je kolektivní, a jednotlivci, kteří ji ztělesňují, protože se v této perspektivě domnělé ‚kolektivní vědomí‘ redukuje na výraz určitých dobových modalit univerzálních zákonů, v nichž spočívá nevědomá aktivita ducha na úrovni individuálního vědomí a chování.³⁶

Objektem srovnávací kulturní analýzy není konkrétní řeč, ale určitý počet struktur, které může lingvista nalézt na základě výzkumu empirického objektu (např. fonologická, gramatická atd. struktura francouzštiny), a s těmito strukturami se nesrovnává např. francouzská společnost, ale určitý počet struktur, které jsou hledány tam, kde je možné je hledat (společnost podle Lévi-Strausse nemá strukturu): v příbuzenském systému, politice, ideologii, mytologii, rituálu aj. Tyto struktury považuje Lévi-Strauss za částečné, pro vědecké studium však privilegované výrazy totality, jako je třeba francouzská nebo jiná společnost. Jde o to, jestli jsou mezi nimi nějaké homologie, rozpory nebo přechody. Tato srovnání mohou mít význam pro pochopení pozic zkoumané společnosti ve vztahu k jiným společnostem téhož typu a pro pochopení zákonů, které řídí její vývoj.³⁷

Určitou verifikací Lévi-Straussovy hypotézy byl pro něj výzkum mýtů v *Mythologiques*. D. Sperber jeho význam vysvětluje následujícím způsobem: „Jestliže všechny kultury vyvinuly zcela zvláštní a mezi sebou pozoruhodně homologická pravidla, totiž mýty, máme právo uznat v tom s Lévi-Straussem plody jednoho a téhož lidského ducha. Lidský duch anebo spíše určitá dispozice tomuto duchu vlastní vytváří struktury mýtů. Mezi potenciálním výčtem nekonečného počtu mýtů a jejich skutečnou produkcí otevřeného, ale konečného celku, která je vlastní každé kultuře, vstupují zvláštní duchovní a sociální podmínky, které se spojují s mýtickým duchem a určují jeho činnost. Na první místo mezi těmito podmínkami klademe bez dalšího sám celek, který je k dispozici v okamžiku zrodu nového mýtu nebo nové verze.“³⁸

Lévi-Strauss tedy vychází z myšlenky konečného souboru množství dílčích systémů existujících v lidské společnosti jako celku.³⁹ Vidí ve společenském životě systém, jehož všechny součásti jsou organicky spojeny a při konstrukci modelů se snaží odhalit společnou formu různých manifestací sociálního života. Účel a výsledek těchto metodologických předpokladů opět velmi jasně vysvětluje Sperber: „Dva systémy s různými elementy, ale se stejným schématem jsou strukturálně analogické. Pojmová schémata jsou sama vzájemně nahraditelná uvnitř skupiny transformací. Různé systémové typy vlastních transformačních skupin jsou opět ovládané stejnou kombinatorikou. Pravidla této kombinatoriky jsou pravidly lidského ducha, na něž lze tedy redukovat všechny možné struktury.“⁴⁰ Podle Sperbera je duch ve strukturalistickém pojetí neomezen co do možnosti obecných operací, které může vykonávat. Jeho konkrétní činnost je však určována historicky.

Sperber explikuje a místy i domýšlí do důsledků základní Lévi-Straussův přístup ke zkoumání etnických, ale i obecně společenských skutečností.

³⁶ Tamtéž, s. 75.

³⁷ Tamtéž, s. 98–99.

³⁸ D. Sperber, *Der Strukturalismus in der Anthropologie v Einführung in den Strukturalismus*, s. 219–220.

³⁹ C. Lévi-Strauss, *Smutné tropy*, Praha 1966, s. 122.

⁴⁰ D. Sperber, cit. dílo, s. 251 (zdůraznila I. H.).

Domníváme se, že až do tohoto okamžiku je jeho výklad Lévi-Straussova myšlení v podstatě věrný. Lévi-Strauss skutečně zavádí do etnologie, a tím i do chápání člověka vůbec myšlenku „lidského ducha“, ne zcela nepodobnou osvícenské myšlence „l'esprit humain“. S osvícenci ostatně Lévi-Strausse spojují i jeho sympatie pro Rousseaua; jeho pojem „lidského ducha“ však není s osvícenským pojmem totožný.

„Lidský duch“ totiž v Lévi-Straussově pojetí znamená především všeobecné zákonitosti nevědomé činnosti lidského intelektu, k nimž se strukturalismus nutně dostává při hledání hlubinných struktur. Díky vysoké úrovni abstrakce se tak Lévi-Strauss vyhýbá „naivitě“ vlastní osvícenskému rozumu, který předepisoval celému světu určité – historicky i místně omezené – hodnoty jako hodnoty obecné. Na druhé straně vede Lévi-Straussova abstrakce k jisté formálnosti: v hlubinách lidského ducha (v nejširším slova smyslu) nacházíme pouze obecnou schopnost provádět určité operace.

Zavedení pojmu lidského ducha vedlo mnohé kritiky Lévi-Strausse ke konstatování, že jeho teorie je idealistická. Proti tomuto konstatování nebudeme stavět už citované přihlášení se k marxistické teorii společnosti z Myšlení přírodních národů, které sami pokládáme za pouze deklarativní, ale skutečnost, že obecná povaha člověka, kterou Lévi-Strauss podle svého názoru nalézá při zkoumání elementárních struktur lidských faktů, tedy to, co je téměř synonymem ono „l'esprit humain“, je podle něho *produktem mozku jako přírodního faktu*.⁴¹ Tento názor spolu s metodologickým požadavkem transformace, o němž jsme se zmínili výše, by mohl dostatečně zdůvodnit tvrzení, že přes upozorňování na vliv kulturních podmínek, historického dědictví, hospodářské základny apod., tenduje Lévi-Strauss v podstatě k mechanickomaterialistickému pojetí člověka a společnosti. Domníváme se však, že by nebylo správné jednoznačně charakterizovat Lévi-Straussovy názory ani jedním z těchto protikladných epitet: Lévi-Strauss sám se nepovažuje za filozofa a filozofické implikace nutně plynoucí z jeho díla jsou rozkolísané už jen v důsledku toho, že si Lévi-Strauss zřejmě ani sám neuvědomuje důležitost daného problému a nepokusil se jej důsledně vyřešit. To ovšem neznamená, že bychom si neměli být vědomi možnosti idealistické interpretace jeho díla, která by mohla být právě důsledkem této rozkolísanosti, a že tedy jeho dílo, natož pak práce jeho vykladačů a pokračovatelů bychom neměli přijímat nekriticky.

Druhým základním antropologickým problémem, který si Lévi-Strauss klade, je problém vztahu mezi přírodou a kulturou. To je zcela přirozeně dáno předmětem výzkumu etnologie – „divochy“, příslušníky tzv. přírodních národů, u nichž se podle obecného povědomí zčásti zachovaly původní vztahy člověka a přírody. I když víme, že současné „přírodní národy“ jsou produkty dlouhého vývoje, je jejich vztah k přírodě přece jen jiný, bližší, než vztah národů „civilizovaných“. A proto se právě etnologům klade se vši naléhavostí otázka po vztahu přírodního a kulturního v člověku, otázka, co je to vlastně člověk. U Lévi-Strausse je vědomí této otázky vyjádřeno už charakteristikou kulturní antropologie nejen jako „astronomie

⁴¹ E. Leach, *Lévi-Strauss*, Paris (Seghers) 1970, s. 39.

společenských věd“, ale také jako vědy, která stojí na pomezí mezi přírodními a společenskými vědami.⁴²

Ve svých prvních pracích spojoval Lévi-Strauss vydělení člověka z přírody se zákazem incestu. I když tuto myšlenku samu později nemodifikoval, položil si zásadně novým způsobem otázku vztahu přírody a kultury. Nesnaží se už na ni odpovídat jednoduše hledáním meze, která člověka jako sociokulturní bytost odděluje od přírody, nýbrž zproblematizoval otázku samu. V předmluvě k novému vydání díla *Les Structures élémentaires de la parenté* koncem šedesátých let se ptá: Není protiklad přírody a kultury dílem člověka, který se chtěl vydělit z přírody? Jestliže ano, pak není ani prvotní daností ani objektivním aspektem řádu světa. Bylo by třeba vidět v něm umělý výtvar kultury, omezení jejího obvodu, protože je s to zajistit svou existenci a svou originalitu jen popřením všeho, co by mohlo potvrdit její původní souvztažnost s jinými manifestacemi života. Možná, že se ukáže, že vztah kultury a přírody není vyjevením hierarchického řádu, ale spíš syntetickým opakováním umožněným vývojem určitých mozkových struktur, které se už rozptýleně nacházejí v přírodě.⁴³

Opět se zde tedy, a to v oboru Lévi-Straussova bádání zcela oprávněně, setkáváme s problémem vyžadujícím kooperaci přírodní a společenské vědy. Nedialektičnost Lévi-Straussova pojetí však vede k tomu, že překročení hranic mezi přírodou a kulturou zůstává nedostatečně vysvětleno.

K problému kulturních variant v rámci jednotného lidského ducha je nutno poznamenat, že Lévi-Strauss neřeší otázku, proč se uskutečňuje právě daná varianta „dobová modalita univerzálních zákonů“. Této těžkosti se pokouší vyhnout Sperber poukazem na konkrétní historické podmínky, ale ani on se nedostává ze strukturalistického dilematu: historické podmínky jsou dány konfigurací (nevědomých) struktur: co určuje, že se konfigurace struktur utváří právě tak, aby umožnila realizace právě této a ne nějaké jiné varianty? A to je otázka, kterou bychom mohli položit komukoli z představitelů „filozofického strukturalismu“. Schopnost či neschopnost odpovědět na ni je pro nás zároveň odpovědí na otázku, zda strukturalistické řešení problému člověka končí nebo nekončí ve slepé uličce. Domníváme se, že toto řešení ve slepé uličce končí.

Strukturalismus a konzumní společnost

Strukturalismus je do jisté míry kritickou reakcí na subjektivismus a individualismus předchozího antropologismu. Tato kritika je bezesporu oprávněná. Avšak jejím protějškem a doplňkem je objektivistická koncepce člověka a společnosti, jejímž extrémismem a jeho důsledky jsme se zabývali výše. Jde nám nyní o to, nalézt kořeny tohoto přecenění objektivního ve společnosti a ve vztahu k lidskému subjektu.

Myšlenka, že člověk jako individuum nejedná ze své (individualisticky chápané) vlastní vůle, ale je k danému jednání donucován silami, které jej přesahují, je v evropské filozofii známa už velmi dlouho. S jistou dáv-

⁴² C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale I*, s. 394.

⁴³ C. Lévi-Strauss, *Vingt ans après*, *Les temps modernes* 1967 (256), s. 388–389.

kou zjednodušení můžeme říci, že její propracování v německé klasické filozofii a hlavně u Hegela bylo sekularizací její náboženské varianty, která ovšem sama má také své ještě předkřesťanské kořeny. V tomto smyslu tedy strukturalismus může navazovat na dlouhou tradici. Jeho boj proti antropologismu je bojem proti pokusu absolutizovat tvůrčí činnost člověka jako individua, a proto neschopného vysvětlit ty společenské jevy, kde nestačí psychologické (v nejšířším smyslu) vysvětlení. I strukturalismu jde o člověka. Zavrhuje však starší vysvětlení jeho jednání a snaží se je nahradit vysvětlením odvolávajícím se na neosobní (ale přece lidskou) sílu, která člověka nutí, aby jednal tak, jak jedná, resp. umožňuje mu výběr jen z omezeného množství variant jednání.⁴⁴

Až potud vychází strukturalismus ze stejného obecného duchovního zá-
zemí jako směry odvolávající se na objektivní zákonitost lidské společnosti a jejich dějin, stejně jako např. marxismus. Rozdíl je však ve vymezení a vysvětlení oné neosobní síly, kterou si individuum vždy alespoň z větší části neuvědomuje. Strukturalistické stanovisko zpravidla vede k podceňování subjektu. Marxismus konstatuje, že člověk jako celek (vědomě i nevědomě) je tvůrcem struktury, která jej zároveň určuje, subjektem i objektem dějin. A i když nakonec nikdy nevytvoří strukturu podle svého přání a je i ve svých přáních strukturou ovlivňován, stále je tvůrcem on, nikoli ovšem jako izolovaný jednotlivec, nýbrž jako součást kolektivu, třídy. Toto marxistické stanovisko je nerozlučně spjaté s vědeckým roz-
borem struktury společnosti, rozbořem, který umožňuje nejen adekvátní výklad jejího fungování, ale i – a to především – vysvětlení jejích změn, tj. vysvětlení problému, který strukturalismus není s to řešit.

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

Podívejme se na společenské pozadí tohoto faktu. Už v úvodu jsme kon-
statovali, že strukturalismus je směrem, který se formuje v období rozvoje a relativní stabilizace monopolistického, resp. státně monopolistického kapitalismu. Restrukturace buržoazní společnosti spojená s tímto procesem má své specifické rysy, které se odrážejí i v poměrech průměrného občana této společnosti. Strukturalismus je, ostatně podobně jako subjektivistický antropologismus, reflexí této situace. Je ovšem reflexí značně odlišnou.

Strukturalismus reaguje na společnost, v níž si, díky relativní stabilizaci společenského řádu, vytváří monopolistická buržoazie iluzi, že objektivní vývojové zákonitosti jsou suspendovány, že společenské rozpory kapitalismu lze ovládnout pomocí přírodních věd, techniky apod. Obraz člověka vychází i této vrstvy společnosti z toho, co je „manipulovatelné“, „regu-

⁴⁴ Foucault např. oprávněně kritizuje Sartrovo pojetí člověka. Sartre skutečně nejenom „dává věcem smysl“, ale „dává se jim i věst“ a navíc „dávání smyslu“ je samo podmíněno strukturou, ve které člověk žije a jejíž je součástí. — Viz M. F o u c a u l t, *Absage an Sartre...*, s. 203–204.

lovatelné“. Neexistují už žádné duchovně kulturní, etnickosvětónázorové a společenské problémy, které by nemohly být překonány prostředky, které jsou po ruce.⁴⁵ Podle Goldmanna je panstrukturalismus „filozofií společnosti, která může lidem zajistit podmínky pro existenční minimum a dokonce stále se zlepšující životní podmínky, ale která tenduje k tomu, zbavit lidi veškeré odpovědnosti, veškeré starosti o vlastní existenci a o smysl jejich života, tj. každé reflexe, každého zájmu o problematiku dějin a transcendence a dokonce zcela jednoduše o význam“.⁴⁶ Je filozofií, která odpovídá společnosti, jež dokázala vyprodukovat vnějškově řízený typ člověka, který popisuje Riesman, člověka manipulovatelného, manipulovaného, a dokonce člověka, který se manipulaci ochotně podřizuje, protože v ní nachází únik před odpovědností za své činy, před nutností být sám sebou.

Strukturalistický objektivismus je však nejen znakem ústupu před tlakem buržoazie, tak i obranou proti ideologickému a utilitaristickému ovlivňování poznání.⁴⁷ Jak jinak bychom vysvětlili jasně kritický postoj vůči buržoazní společnosti, jímž Lévi-Strauss dokonce motivuje východisko svého bádání? Lévi-Strauss bývá právě pro svůj názor na vztah mezi moderní civilizací a „přírodními národy“ považován za rousseauovce. Je jím skutečně v tom smyslu, že se staví k moderní společnosti kriticky a že zároveň uznává nemožnost vrátit se k primitivnější formě bytí lidstva. Pokud se však týká výhledů do budoucnosti, je Lévi-Strauss podle našeho názoru pesimističtější než Rousseau. I když chápe kulturní antropologii a její srovnávací studia jako určité východisko k reformě současné společnosti, je i jeho rozhodnutí být člověkem-reformátorem motivováno pouze existencialistickoidealistickým kategorickým imperativem, protože je přesvědčen o neúčelnosti svého jednání.⁴⁸ A to nejen na základě své definice člověka jako tvora entropotvorného...⁴⁹

Samo Lévi-Straussovo pojetí člověka, o němž jsme hovořili výše, trpí nedostatkem, který je spojuje nejen s ostatními strukturalisty, ale i s ostatními filozofickými antropology: abstraktností. Jak poznamenává G. Kröber, pouhá strukturní analýza je nutně neplodná, máme-li co činit se systémy, při jejichž zkoumání a praktické změně nemůžeme abstrahovat od jejich elementů — a to je právě společenský systém.⁵⁰ Navíc je ideologické zneužívání výsledků i neúspěchů strukturalistického zkoumání podporováno i negativním působením absolutizace jednotlivých subsystémů v rámci celkového systému kultury: říká-li Goldmann, že je třeba přejít k širší strukturaci, abychom pochopili strukturaci zkoumaného objektu,⁵¹ pak to neplatí jen o literatuře.

„Odvrat od člověka“, negace jeho historie, kritika předchozího antropo-

⁴⁵ D. Bergner, *Die anthropologische Frage in der bürgerlichen Philosophie*, Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1974/10—11, s. 1387.

⁴⁶ G. Schiwy, *Neue Aspekte des Strukturalismus*, s. 54.

⁴⁷ L. Sève, *Marxismus und Theorie der Persönlichkeit*, Berlin (Dietz) 1973, s. 48.

⁴⁸ C. Lévi-Strauss, *Smutné tropy*, s. 290.

⁴⁹ Tamtéž, s. 289—290.

⁵⁰ G. Kröber, *Die Kategorie „Struktur“ und der kategorische Strukturalismus*, Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1968/11, s. 1316.

⁵¹ L. Goldmann, *Structure sociale et conscience collective de structure v knize J.-M. Auzias, Structuralisme et marxisme*, Union Générale d'Édition 1970, s. 161.

logismu, to vše se tedy u strukturalistů objevuje v souvislosti s abstraktním pojetím člověka. A právě tato abstrakce, i když zdůvodňovaná jinak než v klasickém antropologismu, strukturalisty s antropology spojuje. Spojuje je však s nimi i společné východisko jejich názorů: Strukturalismus je stejně jako antropologismus reakcí na krizi buržoazní společnosti, a to právě ve svém pojetí člověka. Tato reakce se projevuje podle našeho názoru dvojitým způsobem: u osobně a politicky progresivnějších reprezentantů směru je odrazem vědomí, že antropologická, tj. ve Francii především existencialistická kritika tohoto stavu je bezmocná, že ukazuje důsledky a ne příčiny. Většina strukturalistů a především tzv. strukturalistická ideologie, která se vytváří nad strukturalistickými vědeckými pracemi, však už odráží novou fázi krize člověka v buržoazní společnosti: Fází, v níž to, co existencialisté ještě považovali za hrozivé, není pocíováno jako krizový jev, ale jako něco normálního. Nežádoucí už není tlak neosobních poměrů na člověka, ale jeho pokus vzbouřit se proti tomuto tlaku, odstranit jej a změnit poměry; z tohoto hlediska je pak nežádoucí i reflexe tohoto stavu jako něčeho nenormálního, reflexe, jejímž výrazem je starší buržoazní antropologismus.

DER MENSCH IN DER STRUKTURALISTISCHEN KRITIK DES ANTHROPOLOGISMUS

Eine Erfassung des zeitgenössischen Strukturalismus setzt die Analyse seiner älteren Geschichte und die Bestimmung seiner grundlegenden Begriffe, besonders des Begriffs der Struktur und des Unbewußten voraus. Ein charakteristischer Zug dieser Begriffe ist ihre Unbestimmtheit, die es besonders dem Strukturbegriff ermöglicht, eine ganze Skala von Bedeutungen und theoretischen Konstruktionen zu bedecken, von solchen, die dem Weberschen „Idealtypus“ ähnlich sind bis zu solchen, die metaphysisch-ontologisch orientiert sind.

Zwischen der strukturalistischen Ablehnung der Menschheitsproblematik und der negativen Einstellung des Strukturalismus zur Geschichte besteht eine enge Bindung die sowohl noetische als auch gesellschaftliche Ursachen hat. Gnoseologische Ursache ist der Zerfall der klassischen philosophischen Systeme einerseits und die Unzulänglichkeit des reinen Empirismus andererseits, die gesellschaftliche ist vor allem die Lage in der gegenwärtigen Konsumgesellschaft, die eine bisher ungeahnte Manipulation des Menschen möglich macht.

Den Gegenpol zur strukturalistischen Ablehnung der älteren anthropologischen („humanistischen“) Auffassungen des Menschen bildet die eigene Konzeption des Strukturalismus, die vor allem bei Lévi-Strauss gefunden werden kann. An ihrem Beispiel kann die Unzulänglichkeit der undialektischen Auffassung des Menschen gezeigt werden, die den Strukturalisten eigen ist. Diese sind nicht imstande, den Menschen als Bestandteil der sich historisch entwickelnden Gesellschaft zu erkennen. Es zeigt sich, daß der Anthropologismus der Strukturalisten, trotz seiner scharfen Kritik an den älteren anthropologischen Richtungen, mit diesen eine grundlegende Eigenschaft teilt: eine abstrakte und unklassenmäßige Auffassung des Menschen.