

# 4./Struktura, znak a hra v diskursu věd o člověku

*Mnohem více se zabýváme vykládáním  
výkladů než vykládáním věcí.*

MONTAIGNE

V dějinách pojmu "struktura" došlo patrně k něčemu, co bychom mohli nazvat "událostí", kdyby toto slovo nebylo nadáno právě tím smyslem, který má strukturální - či strukturalistický - přístup redukovat anebo problematizovat. Přesto však mluvíme o "události" a použijeme tohoto slova obezřetně a v uvozovkách. O jakou událost by tedy mělo jít? Pozorována zvnějšku měla by mít formu **zlomu** a **zdvojení**.

Snadno bychom mohli ukázat, že pojem a dokonce i samo slovo struktura jsou právě tak staré jako **epistémé**, tj. jako západoevropská věda i filosofie, a že svými kořeny zasahují hluboko do půdy běžného jazyka, v jehož základech je **epistémé** uchopuje, aby je v metaforickém posunu učinila součástí sebe samé. Nicméně až do oné události, kterou chci vytknout, byla struktura či strukturálnost struktury (ač neustále působící) vždy neutralizována, redukována: gestem, jímž jí bylo dááno určité centrum, jímž byla vztažena k určitému přítomnému bodu, k pevnému původu a počátku. Funkcí tohoto centra bylo nejen orientovat a vyvažovat, organizovat strukturu - neorganizovaná struktura je totiž nemyslitelná - nýbrž především zajistit, aby tento princip organizace omezoval to, co bychom mohli nazvat **hrou** struktury. Centrum struktury, jež orientuje a organizuje soudržnost systému, nepochybně připouští hru prvků uvnitř celkové formy. Dokonce

ještě i dnes je představa struktury zbavené jakéhokoli centra sama nemyslitelná.

Nicméně centrum, které hru otevírá a umožňuje, tuto hru rovněž uzavírá. Jakožto centrum je místem, kde již není možná substituce obsahů, prvků a termínů. Permutace či transformace prvků (jež, mimochodem řečeno, mohou být i strukturami uzavřenými ve struktuře) je v centru zapovězená. Lépe řečeno: vždy zůstávala **zapovězenou** (tohoto slova používám úmyslně). Centrum, jež je z definice jedinečné, tedy bylo vždy myšleno jako cosi, co v rámci struktury, které vládne, vytváří to, co se strukturalitě vymyká. Proto může klasické myšlení struktury paradoxně o centru říci, že je jak **uvnitř**, tak i **vně** struktury. Je v centru totality a přesto, poněvadž toto centrum totalitě nenáleží, má tato totalita **své centrum jinde**. Centrum není centrem. Třebaže tedy pojem centralizované struktury představuje samu soudržnost, podmínku **epistémé** jako filosofie anebo jako vědy, je to pojem soudržný kontradiktoricky. Avšak - ale tak je tomu vždy - soudržnost v kontradikci je výrazem silového pužení v přání. Pojem centralizované struktury je pojmem **fundovaným**, pojmem konstituovaným na základě zásadní nepohyblivosti a uklidňující jistoty, které samy stojí mimo hru. Touto jistotou lze pak ovládnout úzkost, jež se rodí vždy, je-li naše bytí nějak implikováno ve hře, jsme-li uchopeni hrou anebo jsme-li jako bytosti od počátku ve hře. Na základě toho, co nazýváme hrou a čemu se - právě proto, že může být právě tak vně jako uvnitř - dostává jména počátku i konce, **arché** i **telos**, jsou tedy všechna opakování, všechny substituce, transformace a permutace **uzavřeny** v dějinách smyslu, tj. v dějinách vůbec, jejichž počátek lze vždy oživit a jejichž konec lze vždy anticipovat formou přítomnosti. Právě proto je možno říci, že pohyb veškeré archeologie stejně jako pohyb veškeré eschatologie je spojencem této redukce strukturality struktury a strukturu se vždy snaží myslet na základě plné přítomnosti, jež sama stojí mimo hru.

Je-li tomu tak, pak celé dějiny pojmu struktura před oním zlomem, o němž mluvíme, musíme myslet jako řadu substitucí jednoho centra za jiné, jako nepřerušovaný řetěz vymezení centra. Postupně a

řízeným způsobem se centru dostává různých forem či jmen. Dějiny metafyziky stejně jako celé dějiny Západu by tedy byly dějinami těchto metafor a těchto metonymií. Jejich matriční formou - pokud nedokazují a jsem příliš eliptický, je to jen proto, abych se rychleji dostal ke svému hlavnímu tématu - je vymezení bytí jako **přítomnosti** ve všech významech tohoto slova. Mohli bychom totiž ukázat, že všechna jména základu, principu či centra vždy označovala invariant přítomnosti (EIDOS, ARCHÉ, TELOS, ENERGEIA, OUSIA [esence, existence, substance, subjekt], ALETHEIA, transcendentalita, vědomí, bůh, člověk atd.).

Událost zlomu, přerývu, o níž jsem mluvil na počátku, se patrně udála tehdy, kdy se ukázala nutnost myslet, tj. opakovat, strukturalitu struktury: proto jsem řekl, že tento zlom byl - ve všech významech tohoto slova - opakováním. Pak bylo ovšem nutno myslet jednak zákon, jenž nějakým způsobem vládl přáním centra v konstituci struktury, a jednak proces označování, řídící své přesuny a své substituce s ohledem na tento zákon centrální přítomnosti - takové centrální přítomnosti, která nikdy nebyla sama sebou, která vždy již byla přesunuta ze sebe do svého substitutu. Substitut nesubstituuje nic, co by mu jakýmkoli způsobem bylo pre-existent. Odtud pak myšlenka, že centrum vůbec není, že centrum nemůže být myšleno formou přítomného jsoucna, že centrum nemá žádné přirozené místo, že to není pevné místo, nýbrž funkce, jakési ne-místo, v němž se donekonečna odehrávají substituce znaků. A to je též chvíle, kdy do univerzálního problémového okruhu vstupuje řeč; chvíle, kdy - chybí-li centrum či počátek - se vše stává (shodneme-li se na tomto slovu) diskursem, tj. takovým systémem, v němž centrální, původní či transcendentální označované nikdy není absolutně přítomné a mimo systém diferencí. Absence transcendentálního označovaného donekonečna rozšiřuje pole a hru značení.

Kde a jak dochází k této decentralizaci, k myšlení strukturality struktury? Bylo by poněkud naivní spojovat tuto práci s nějakou událostí, naukou anebo autorským jménem. Neboť tento děj bezpochyby patří k totalitě té epochy, která je naší epochou: vždy již o sobě dával

vědět a vždy již **působil**. Kdybychom přesto chtěli alespoň naznačit některá "vlastní jména" a připomenout autory diskursů, v nichž byl tento děj formulován nejradikálněji, pak bychom ovšem museli uvést nietzscheovskou kritiku metafyziky, pojmů bytí a pravdy, jež byly substituovány pojmy hry, interpretace a znaku (znaku bez přítomné pravdy); freudovskou kritiku přítomnosti u sebe, tj. vědomí subjektu, identity se sebou samým, blízkosti k sobě či sebepodržování; a - jako nejradikálnější - heideggerovskou destrukci metafyziky, ontotheologie, vymezení bytí jako přítomnosti. Nuže, všechny tyto destruktivní texty včetně těch, jež jsou jim analogické, se pohybují v kruhu. Tento kruh je jedinečný a popisuje formu vztahu mezi dějinami metafyziky a destrukcí dějin metafyziky: **nemá smyslu** otřásat metafyzikou, aniž bychom používali metafyzických pojmů; nemáme k dispozici žádnou řeč - žádnou syntaxi a žádný slovník - jež by byla cizí těmto dějinám; nemůžeme pronést jedinou destruktivní výpověď, která by se již nemusela připodobnit formě, logice a implicitním postulátům právě toho, co chtěla popírat. Alespoň jeden příklad za mnohé: metafyzikou přítomnosti lze otřást pomocí pojmu **znaku**. Avšak jakmile chceme ukázat (jak jsem to naznačil na začátku), že neexistuje transcendentální či privilegované označované, že tedy pole či hra značení nemá žádné meze, pak je třeba - což však učinit nelze - vzdát se pojmu i slova znak. Protože význam "znak" byl ve svém smyslu vždy chápán a vymežován jako znak něčeho, jako označující poukazující k označovanému, označující odlišné od svého označovaného. Smažeme-li radikální diferencii mezi označujícím a označovaným, pak je třeba vzdát se jako metafyzického pojmu i samého slova "označující". Mluví-li Lévi-Strauss v Předmluvě k *Syrovému a vařenému* o tom, že "se snažil transcendovat protiklad smyslového a inteligibilního a proto se od počátku postavil na rovinu znaků", nesmí nám nutnost, účinnost i oprávněnost tohoto jeho gesta zastříť, že pojem znaku nemůže sám o sobě tento protiklad smyslového a inteligibilního překročit. Je touto opozicí vymezen: ve všem všudy a v celých svých dějinách. Žil jen na základě těchto dějin a jejich systému. My se však nemůžeme obejít bez pojmu znaku, nemůžeme se vzdát této metafyzické závislosti,

aniž bychom se přitom nevzdali kritické práce, která směřuje proti této závislosti, aniž by nehrozilo, že se setře difference v identitě označovaného, které v sobě redukuje své označující, anebo - což je totéž - které toto označující prostě ze sebe vypuzuje. Neboť diferencí mezi označujícím a označovaným lze setřít dvěma heterogenními způsoby: klasický způsob tkví v tom, že se redukuje či odvozuje označující, tj. znak je nakonec **podroben** myšlení; druhý, který zde stavíme proti prvnímu, tkví v tom, že se problematizuje systém, v němž fungovala uvedená redukce: tedy problematizuje se v první řadě opozice smyslového a inteligibilního. **Paradox** je totiž v tom, že metafyzická redukce znaku potřebuje opozici, kterou redukovala. Tato opozice je systematicky spojená s redukcí. A co zde říkáme o znaku, to lze rozšířit na všechny metafyzické pojmy a výroky, zvláště pak na každý diskurs o "struktuře". Do zajetí tohoto kruhu se však lze dostat různými způsoby. Všechny jsou více anebo méně naivní, více anebo méně empirické, více anebo méně systematické, mají více anebo méně blízko k formulaci, tj. formalizaci tohoto kruhu. Tyto difference pak vysvětlují mnohost destruktivních diskursů i jejich vzájemný nesoulad. Nietzsche, Freud a Heidegger např. pracovali v pojmech zděděných z metafyziky. Protože však tyto pojmy nejsou prvky, atomy, protože jsou součástí určité syntaxe a určitého systému, proto s každou výpůjčkou přichází celá metafyzika. Proto se také tyto bořitelé mohou destruovat navzájem: např. Heidegger pak může - a je v tom právě tolik zřejmosti a důslednosti jako neupřímnosti a nepochopení - pokládat Nietzscheho za posledního metafyzika, posledního "platonika". Totéž bychom pak mohli uplatnit i na Heideggera, na Freuda i na mnohé jiné. Mimochodem řečeno: tato zábava je dnes velmi rozšířená.

Jak je to s tímto formálním schematem, obrátíme-li se teď k tomu, co se nazývá "vědami o člověku"? Jedna z těchto věd dnes patrně zaujímá zcela privilegované místo. Zde mám na mysli etnologii. Dokonce lze mít za to, že etnologie jako věda se mohla zrodit pouze v okamžiku, kdy již mohla probíhat decentralizace; v okamžiku, kdy evropská kultura - a tedy dějiny metafyziky a jejích pojmů - byla disloková-

na, vyhnána ze svého místa, kdy byla nucena přestat myslet sebe sama jako referenční kulturu. Tento okamžik není v první řadě okamžikem filosofického a vědeckého diskursu, nýbrž je to též okamžik politický, ekonomický, technický atd. S naprostou jistotou lze říci, že není nic nahodilého na tom, jestliže kritika etnocentrismu jako podmínka etnologie je systematicky i historicky současná s destrukcí dějin metafyziky. Obojí patří k jedné a téže epoše.

Nuže, etnologie, stejně jako kterákoli jiná věda, se pohybuje v živlu diskursu. A především je to evropská věda, která - třebaže proti své vůli - používá tradiční pojmy. Ať tedy etnolog chce či nikoli (a to nezávisí na jeho vůli), akceptuje ve svém diskursu premisy etnocentrismu, a to i tehdy a právě tehdy, když je pranýřuje. Tato nutnost je neredukovatelná, není to historická nahodilost a bylo by třeba zamyslet se nad všemi jejími implikacemi. Jestliže se jí však nikdo nemůže vymknout, jestliže nikdo není zodpovědný za to, že jí, ať sebeméně, ustupuje, neznamena to, že všechny způsoby tohoto ustupování mají stejný dosah. Je totiž možné, že kvalita a plodnost diskursu se měří kritickou přesností, s níž myslí tento vztah k dějinám metafyziky a ke zděděným pojmům. Jde tu o kritický vztah k řeči věd o člověku a o kritickou odpovědnost diskursu. Jde o to výslovně a systematickým způsobem vytknout problém postavení takového diskursu, který čerpá prostředky nezbytné pro de-konstrukci jistého dědictví právě z tohoto dědictví. Což je problém **ekonomie a strategie**.

Obracíme-li se teď jako k příkladu k textům Clauda Lévi-Strausse, není to jen kvůli tomu, že etnologie dnes mezi vědami o člověku zaujímá privilegované postavení, ani proto, že Lévi-Straussovo myšlení velice silně ovlivňuje současnou teoretickou situaci. Je to především proto, že v práci Clauda Lévi-Strausse je deklarována jistá volba a že je tu vypracována jistá koncepce, která se **více či méně explicitně** týká jak kritiky řeči, tak této kritické řeči ve vědách o člověku.

Abychom v Lévi-Straussově textu mohli sledovat tento pohyb, zvolme si jako jedno z vodítek protiklad příroda/kultura. Přes všechny své aktualizace a převleky je tento protiklad právě tak původní jako filosofie. Je dokonce mnohem starší než Platón. Je přinejmen-

ším právě tak starý jako sofistika. Prostřednictvím protikladu FYSIS/NOMOS, FYSIS/TECHNÉ byl přenesen až k nám po historické linii, která proti "přírodě" klade zákon, instituci, umění, techniku, ale právě tak i svobodu, arbitrérnost, dějiny, společnost, ducha atd. Nuže, od prvních kroků svého bádání a od své první knihy (*Elementární struktury příbuzenství*) si Lévi-Strauss uvědomoval jak nutnost využívat tohoto protikladu, tak nemožnost jeho přijetí. V *Elementárních strukturách* vychází z tohoto axiómu či z této definice: to, co je **univerzální** a spontánní, to patří k přírodě a není závislé na žádné konkrétní kultuře, na žádné konkrétní normě. A ke kultuře naopak patří to, co je závislé na systému **norem**, jež řídí kulturu, a co se tedy může **měnit** od jedné společenské struktury k druhé; obě tyto definice jsou tradičního typu. Lévi-Strauss, jenž zpočátku tyto pojmy akceptoval, nyní od prvních stránek *Struktur* naráží na cosi, co nazývá **skandálem**, tj. na cosi, co takto přijatý protiklad netoleruje a co jako by **současně** vyžadovalo predikáty přírody i predikáty kultury. Tímto skandálem je **zákaz incestu**. Zákaz incestu je univerzální a v tomto smyslu bychom mohli říci, že je přirozený; avšak zároveň je to také zákaz, systém norem a příkazů - a v tomto smyslu bychom jej měli nazvat kulturním. "Předpokládejme tedy, že vše, co je v případě člověka univerzální, pochází z řádu přírody a vyznačuje se spontaneitou, a že vše, co je podrobno normě, patří ke kultuře a vykazuje atributy relativního a zvláštního. Pak ale stojíme před faktem či celou řadou faktů, které se ve světle předchozích definic jeví téměř jako skandál: neboť zákaz incestu, a to bez jakékoli dvojznačnosti, vykazuje obě charakteristiky, jež jsme chápali jako kontradiktorické atributy, pocházející ze dvou vylučujících se řádů: tento zákaz je jisté pravidlo, avšak je to takové pravidlo, které jako jediné ze všech společenských pravidel má současně univerzální ráz" (str. 9).

Tento skandál je zjevně skandálem pouze **uvnitř** systému pojmů, akceptujícího diferencii přírody a kultury. Otevírá-li však Lévi-Strauss své dílo **faktem** zákazu incestu, situuje se do místa, v němž je tato diference, pokládána vždy za cosi samozřejmého, setřena či popřena. Neboť jakmile již zákaz incestu nelze myslet protikladem příroda/

kultura, nelze o něm říci, že je to skandální fakt, neprůhledné jádro v tkanivu transparentních významů; není to skandál, s nímž se setkáváme anebo na který narážíme v oboru tradičních pojmů; je tím, co se těmto pojmům vymyká, co jim nepochybně předchází, a to jako podmínka jejich možnosti. Možná bychom tedy mohli říci, že všechny filosofické pojmy systematicky spjaté s protikladem příroda/kultura jsou vytvořeny tak, aby jimi nebylo možno myslet to, co je umožňuje, tj. původ zákazu incestu.

Tento příklad, který jsme zde takto zběžně připomněli, je pouze jeden z mnohých, nicméně jasně ukazuje, že řeč v sobě nese nutnost své vlastní kritiky. Tato kritika však může postupovat dvěma cestami, dvěma "způsoby". Ve chvíli, kdy pocítujeme mez protikladu příroda/kultura, můžeme se systematicky a striktně snažit o problematizaci dějin těchto pojmů. To je první gesto. Tato systematická a historická problematizace by nebyla ani filosofickým ani filologickým gestem v klasickém smyslu těchto slov. Pochybovat o základních pojmech veškerých dějin filosofie neznamená konat práci filologa či klasického historika filosofie. Vzdor všemu zdání je to bezpochyby nejodvážnější způsob, jak se pokusit o krok za filosofii. Vykročení "za filosofii" je mnohem obtížnější myšlenka, než si představují ti, kdo si myslí, že již tento krok dávno a s kavalířskou snadností učinili, a kdo jsou celou substancí diskursu údajně zbaveného metafyziky vesměs až po krk v metafyzice.

Druhá volba - která, jak se domnívám, více odpovídá Lévi-Straussovi - se chce vyhnout tomu, co by první gesto mohlo sterilizovat, chce v řádu empirického objevování zachovat všechny tyto staré pojmy - jako nástroje, jež by ještě mohly sloužit - třebaže tu a tam ukazuje jejich meze. Badatel jim nepřipisuje žádnou pravdivostní hodnotu ani žádný přesný význam, je ochoten okamžitě se jich vzdát, jakmile se jiné nástroje ukáží vhodnějšími. Mezitím využívá jejich relativní účinnosti a používá jich k tomu, aby bořil staré zařízení, k němuž patřily a jehož samy byly součástmi. Tímto způsobem se kritizuje řeč věd o člověku. Lévi-Strauss tedy soudí, že může oddělit **metodu** od **pravdy**, metodické nástroje a jimi intendované objektivní významy.



Mohli bychom skoro říci, že toto je první Lévi-Straussovo tvrzení; alespoň tak zní první slova *Elementárních struktur*: “Začínáme si uvědomovat, že při nedostatku přijatelného historického významu představuje rozlišení přírodního a společenského stavu (dnes bychom spíše řekli: přírodního a kulturního stavu) určitou hodnotu, která pro moderní sociologii plně opravňuje používání této opozice jako metodického instrumentu.”

Tomuto dvojímu záměru: zachovat jako nástroj to, čeho pravdivostní hodnotu kritizuje, zůstane Lévi-Strauss vždy věrný.

**Na jedné straně** totiž nadále bude popírat hodnotu protikladu příroda/kultura. *Myšlení přírodních národů*, které vyšlo více než třináct let po *Elementárních strukturách*, věrně reprodukuje text, který jsem právě citoval: “Protikladu mezi přírodou a kulturou, který jsme kdysi zdůrazňovali, bychom dnes připisovali hlavně hodnotu metodologickou”<sup>1</sup>. A této metodologické hodnoty se nijak nedotýká “ontologická” non-hodnota, jak bychom řekli, kdybychom tomuto pojmu přikládali nějaký význam). “Včleněním jednotlivých forem lidství v lidství obecné se však úkol ještě nekončí; tento první projekt navozuje projekty další ... které přísluší vědám exaktním a přírodním: začlenit opět kulturu do přírody a nakonec i život do souboru jeho podmínek fyzikálně-chemických.”<sup>2</sup>

**Na druhé straně** však rovněž v *Myšlení přírodních národů* Lévi-Strauss pod označením “kutilství” /bricolage/ představuje něco, co bychom mohli nazvat diskursem této metody. Kutil, říká, je ten, kdo používá to, “co má po ruce”, tj. nástroje, které objevuje kolem sebe, které jsou již tu a které nejsou speciálně určeny k tomu, k čemu mají být použity a čemu se je kutil snaží pracně přizpůsobit; neváhá je přitom, je-li to nutné, změnit, současně jich zkouší několik, ačkoli jejich původ i forma jsou značně různorodé, atd. V podobě kutilství tu tedy máme před sebou jistou kritiku řeči, ba lze dokonce říci, že kutilství je kritická řeč sama, zvláště řeč literární kritiky: zde mám na mysli článek Gérarda Genetta *Strukturalismus a literární kritika*, který s věnováním Lévi-Straussovi vyšel v časopise *l'Arc* a v němž jeho autor tvrdí, že analýzu kutilství by bylo možné “téměř krok za krokem apli-

kovat” na kritiku a zvláště na “literární kritiku”. (Přetištěno ve *Figures*, du Seuil, str. 145.)

Označuje-li kutilství nezbytnost vypůjčovat si pojmy z textu předávaného více či méně souvislou či porušenou tradicí, pak je třeba říci, že každý diskurs je kutilský. Inženýr, jehož Lévi-Strauss staví proti kutilovi, by měl podle tohoto autora konstruovat celou totalitu své řeči, syntaxe i slovníku. V tomto smyslu je inženýr mýtem: subjekt, jenž by byl absolutním původem svého vlastního diskursu a který by jej vytvářel “úplně od základu”, by byl tvůrcem slova, ba byl by slovo samo. Idea inženýra, který by neměl nic společného s kutilstvím, je tedy theologická idea, a protože jinde Lévi-Strauss říká, že kutilství je mýtotvorné, mohli bychom se vsadit, že inženýr je mýtus, který stvořil kutil. Jakmile tedy přestaneme věřit v tohoto inženýra a v diskurs odtržený od historické recepce, jakmile připustíme, že každý konečný diskurs je spojen s určitou formou kutilství, že rovněž i inženýr a učenec jsou druhy kutilů, pak je ohrožena sama myšlenka kutilství a difference, z níž čerpala svůj smysl, se rozpadá.

To nás však již přivádí k druhému vodítku, jímž se musíme řídit v tom, co se zde odvíjí.

Počínání kutila popisuje Lévi-Strauss nejen jako intelektuální činnost, nýbrž rovněž jako mýtotvorbu. V *Myšlení přírodních národů* čteme: “Podobně jako takovéto “kutilství” ve sféře technické, tak i mytické myšlení ve sféře intelektuální může dosáhnout skvělých a nepředvídaných výsledků. Naopak zas bylo často konstatováno, že výkony dosažené všelijakými výpomocnými prostředky (kutilstvím) mívají mýtickobásnický charakter.”<sup>3</sup>

Nuže, je pozoruhodné, že Lévi-Strauss se nejen snaží - zejména ve svých bádáních z poslední doby - koncipovat strukturální vědu o mýtech a mytologické činnosti, nýbrž tato jeho snaha, a řekl bych od samého počátku, se jeví i ve statutu, který připisuje svému vlastnímu diskursu o mýtech a tomu, co nazývá “mythologica”. V tomto okamžiku jeho diskurs o mýtu reflektuje a kritizuje sebe sama. Tato chvíle, tato kritická perioda je zajímavá pro všechny ony řeči, které spolupracují v oboru věd o člověku. Co říká Lévi-Strauss o svých “my-

tologikách”? Právě zde znovu objevujeme mýtopoetickou hodnotu kutilství. Nejzajímavější na tomto kritickém bádání s jeho novým statutem diskursu je totiž to, že se výslovně vzdává jakéhokoli vztahu k nějakému **centru**, k **subjektu**, k privilegované **referenci**, k absolutnímu původu či absolutní **ARCHÉ**. Téma této decentralizace bychom mohli sledovat v celé *Ouvertuře* zahajující jeho poslední knihu o *Syrovém a vařeném*. K tomu jen několik poznámek.

1. Od samého počátku si Lévi-Strauss uvědomuje že mýtus Bororů, jehož používá jako “referenčního mýtu”, tohoto označení vůbec nezasluhuje, že s ním nelze takto zacházet; běží tu o pochybné označení a takovéto používání tohoto mýtu je nevhodné. Stejně jako jiné mýty, ani tento si nezasluhuje referenčního privilegování: “Mýtus Bororů, jež budeme v dalším označovat jako **referenční**, totiž není, jak se pokusíme ukázat, ničím jiným než více či méně rozvinutou transformací jiných mýtů, které pocházejí buď ze stejné společnosti, anebo ze společností blízkých či vzdálených. Bylo by tedy naprosto legitimní zvolit jako východisko kterýkoli reprezentativní mýtus této skupiny. Referenční mýtus není z tohoto zorného úhlu zajímavý proto, že je typický, nýbrž spíše svým nepravidelným postavením v rámci skupiny” (str. 10).

2. Neexistuje jednota anebo absolutní pramen mýtu. Ohnisko či pramen jsou vždy neuchopitelné stíny a virtuality, které nelze aktualizovat a které neexistují. Vše počíná strukturou, konfigurací či relací. Diskurs o této a-centrální struktuře, kterou je mýtus, nemůže mít sám absolutní subjekt a centrum. Nemá-li mu vůbec uniknout forma a pohyb mýtu, musí se vyhýbat tomu, aby řeč popisující a-centrickou strukturu soustřeďoval kolem nějakého centra. Je tu tedy třeba vzdát se vědeckého či filosofického diskursu, oné **EPISTÉMÉ**, která absolutně požaduje, ba je sama absolutním požadavkem, vracet se k prameni, k centru, k základu, k principu atd. Na rozdíl od **epistemického** diskursu musí být strukturální diskurs o mýtech, **myto-logický** diskurs, sám diskurs **mýtomorfni**. Musí mít sám formu toho, o čem mluví. To říká sám Lévi-Strauss v *Syrovém a vařeném*; cituji teď odtud tento dlouhý a pozoruhodný odstavec:

“Zkoumání mýtů nás totiž staví před metodologický problém, neboť se nemůže podřizovat karteziánskému principu rozdělování obtíže na tolik částí, kolik je jich třeba k jejímu rozřešení. V analýze mýtů neexistuje žádný skutečně konečný bod, žádná skrytá jednota, kterou by bylo možno uchopit poté, co jsme provedli jejich dekompozici. Témata se donekonečna zdvojují. Kdykoli si myslíme, že jsme je již navzájem rozpletli a oddělili, vidíme, že se k sobě znovu připoutávají, přitahovány nepředvídanými afinitami. Jednota mýtu je tedy jen jednotou tendence a projekce a nikdy neodráží nějaký stav či moment mýtu. Tato jednota je imaginární fenomén implikovaný snahou o jeho interpretaci; její úlohou je vtisknout mýtu syntetickou formu a zabránit tomu, aby se rozpadl ve zmatku protikladů. Mohli bychom tedy říci, že věda o mýtech je **anaklastická**, chápeme-li tento starý výraz v širším smyslu, který se opírá o jeho etymologii a který do jeho definice zahrnuje zkoumání jak reflektovaných, tak lomených paprsků. Avšak na rozdíl od filosofické reflexe, jež chce pronikat až k původu, reflexe, o níž běží zde, se zabývá paprsky, které mají pouze virtuální ohnisko. ... Poněvadž naše práce, která je jak příliš krátká, tak i příliš dlouhá, chce imitovat tento spontánní pohyb mýtického myšlení, musí se sklonit před jeho požadavky a respektovat jeho rytmus. Je tedy tato kniha o mýtech svým způsobem rovněž sama mýtem.” O pár odstavců dále toto tvrzení Lévi-Strauss opakuje (str. 20): “Jako se mýty opírají o kódy druhého řádu (kódy prvního řádu jsou ty, které tvoří řeč), je tato kniha pokusem o kód třetího řádu, jenž má zajišťovat vzájemnou překladatelnost různých mýtů. Proto není neoprávněné pokládat ji za mýtus: za svého druhu mýtus mytologie.” Hudební model, který Lévi-Strauss zvolil jako kompoziční princip své knihy, je legitimován absencí jakéhokoli reálného a pevného centra mýtického či mytologického diskursu. Absence centra je tu absencí subjektu a absencí autora: “Mýtus i hudební dílo jsou tedy jako dirigenti orchestru, jehož posluchači jsou mlčenliví uskutečňovatelé. Tážeme-li se, kde hledat skutečné ohnisko díla, musíme odpovědět, že jeho určení je nemožné. Hudba a mytologie staví člověka před virtuální předměty, z nichž aktuální je pouze jejich stín ... mýty nemají autory...” (str.25).

Právě zde se etnografické kutilství vědomě chápe své mýtopoetické funkce. Současně však ukazuje filosofický či epistemologický požadavek centra jako mytologický, tj. jako historickou iluzi.

Nicméně i když se podvolíme nezbytnosti Lévi-Straussova gesta, nemůžeme ignorovat jeho úskalí. Je-li mýto-logika mýto-morfni, jsou pak všechny diskursy o mýtu ekvivalentní? A je tedy třeba vzdát se všech epistemologických požadavků, které nám dovolují rozlišovat různé kvality diskursů o mýtech? To je klasická otázka, otázka nevyhnutelná. Nelze ji zodpovědět - a mám za to, že ji nezodpovídá ani Lévi-Strauss - pokud není výslovně postulován problém vztahů mezi filosofématem či teorématem na jedné straně a mytématem či mýtopoematem na straně druhé. A to není vůbec snadné. Není-li tento problém výslovně formulován, pak nevyhnutelně transformujeme údajné překročení filosofie v nepostřehnutou chybu uvnitř filosofie. Empiricismus by pak byl rod, jehož druhem by byly tyto chyby. Transfilosofické pojmy by se proměnily ve filosofické naivnosti. Toto úskalí by bylo možno ukázat na mnoha příkladech, na pojmech znaku, dějin, pravdy atd. Chci však zdůraznit pouze to, že krok za filosofii nespočívá v pouhém otočení stránky filosofie (neboť to často končí špatným filosofováním), nýbrž v ustavičném čtení filosofů **určitým způsobem**. Nebezpečí, o němž mluvím, hrozí Lévi-Straussovi stále, je to cena, kterou za svůj pokus platí. Řekl jsem, že empiricismus je matricí všech omylů hrozících takovému diskursu, který - a to platí zvláště pro Lévi-Strausse - chce i nadále být vědecký. Jestliže bychom chtěli problém empirismu a kutilství uchopit do hloubky, nepochybně bychom velice záhy dospěli k absolutně rozporným tvrzením, pokud jde o statut diskursu ve strukturální etnologii. Strukturalismus se na jedné straně oprávněně prezentuje jako kritika empirismu. Současně však neexistuje žádná Lévi-Straussova kniha či studie, jež by nebyla prezentována jako empirický pokus, který vždy mohou doplnit či upevnit jiné informace. Strukturální schemata jsou vždy předkládána jako hypotézy vycházející z určitého konečného počtu informací, jež jsou podřízeny zkušenostnímu důkazu. Tento dvojí postulát lze demonstrovat na bezpočtu textů. Obraťme se ještě jednou k *Syro-*

*vému a vařenému*, kde je dobře vidět, že je-li tento postulát dvojitý, je to proto, že tu běží o řeč o řeči: "Jestliže mi kritika vytýká, že jsem před analýzou mýtů neprovedl jejich vyčerpávající inventarizaci, hrubě nechápe povahu a úlohu těchto dokumentů. Soubor mýtů dané populace patří k řádu diskursu. Pokud tato populace fyzicky či morálně nezanikne, není tento soubor nikdy uzavřený. Právě tak byste mohli vytýkat jazykovědci, že popisuje gramatiku určitého jazyka, aniž zaregistroval všechny promluvy, jež byly proneseny od té doby, co tento jazyk existuje, a aniž zná všechna sdělení, která se po dobu existence tohoto jazyka realizují. Zkušenost ukazuje, že nepatrný počet vět ... dovoluje jazykovědci vypracovat gramatiku zkoumaného jazyka. Dokonce i dílčí gramatika či její náčrt jsou hodnotnou pomocí, zabýváme-li se neznámými jazyky. K tomu, aby se stala zjevnou syntaxe, není třeba, aby byla posouzena teoreticky neomezená řada událostí, neboť záleží v korpusu pravidel řídících jejich vytváření. A právě takovou syntaxi jihoamerické mytologie jsme chtěli načrtnout. Pokud nějaké nové texty obohatí tento diskurs, bude možno ověřit či modifikovat způsob, jímž byly formulovány určité gramatické zákony, některých z nich se vzdát a jiné objevit. V žádném případě nám však nelze vnucovat požadavek totálního mýtického diskursu. Neboť, jak jsme viděli, takový požadavek je nesmyslný" (str. 15 - 16). Totalizace je tedy definována jednak jako **zbytečná**, jednak jako **nemožná**. Je to bezpochyby dáno tím, že existují dva způsoby, jak myslet hranici totalizace. Opakuji, že tato dvě vymezení v Lévi-Straussově diskursu spolu implicitním způsobem koexistují. Totalizaci lze pokládat za nemožnou v klasickém stylu: v tomto případě se upozorňuje na empirické usilování subjektu či konečného diskursu, které je zahlceno nekonečným bohatstvím, jež nikdy nebude s to zvládnout. Je tu příliš materiálu a více, než lze říci. Non-totalizaci lze ovšem vymezit jinak: nikoli pojmem konečnosti, odkázaností na empirično, nýbrž pojmem **hry**. Nemá-li tedy totalizace smyslu, není to proto, že nekonečnost pole nelze obsáhnout konečným pohledem či konečným diskursem, nýbrž proto, že povaha tohoto pole - totiž řeči, konečné řeči - totalizaci vylučuje: toto pole je polem **hry**, tj. polem nekonečných

substitucí v rámci konečného souboru. Toto pole umožňuje nekonečné substitute právě proto, že je konečné, tj. právě proto, že - aniž by bylo nevyčerpatelné, jak tomu chce klasická hypotéza, aniž by bylo nezvládnutelně velké - mu cosi chybí, že mu chybí právě centrum, zadržující a fundující hru substitucí. A budeme-li používat tohoto slova, jehož skandální význam bývá nezřídka stírán, vskutku v přísném smyslu, můžeme říci, že tento pohyb hry, jenž je umožněn nedostatkem, absencí centra či původu, je pohybem **suplementarity**. Určit centrum a vyčerpat totalizaci nelze právě proto, protože znak, jenž centrum zastupuje, jenž je **supluje**, jenž v jeho nepřítomnosti zaujímá jeho místo, se připojuje, přistupuje jako **suplement**. Pohyb značení cosi připojuje, a proto je tu vždy více, avšak toto přidávání má nestálý ráz, neboť pouze nahrazuje, supluje nedostatek na straně označovaného. A i když Lévi-Strauss nepoužívá výrazu "**suplementární**" tak, aby v něm - jak se o to snažím zde - vyšly najevo oba významové aspekty, které jsou v něm zvláštním způsobem sdruženy, přesto není náhodou, používá-li tohoto slova dvakrát ve svém *Úvodu do díla Marcela Mausse* tam, kde mluví o "nadbývání označujícího vzhledem k označovaným, k nimž se může vztahovat": "Při svém usilování o porozumění světa má tedy člověk k dispozici vždy nadbytek významu (který dává věcem v souladu se zákony symbolického myšlení, jehož zkoumáním se zabývají etnologové a lingvisté). Tato distribuce suplementární zásoby - lze-li se tak vyjadřovat - je absolutně nutná k tomu, aby označující, jež je k dispozici, a označované, k němuž ukazuje, byly - z pohledu celku - ve vzájemném komplementárním vztahu, který je nejvlastnější podmínkou symbolického myšlení." (Bylo by možno ukázat, že tato "*raison supplémentaire*", "**suplementární zásoba**", je původem **ratio** samé.) Slovo se objevuje dále ještě jednou, když Lévi-Strauss mluví o "tomto pohyblivém označujícím, v jehož područí je všechno konečné myšlení": "Jinak řečeno: v souladu s Maussovou zásadou, že všechny sociální fenomény lze připodobnit k řeči, vidíme v pojmech, jako je **mana**, **wakan**, **oranda** aj., vědomý výraz jisté **sémantické funkce**, jež symbolickému myšlení umožňuje, aby fungovalo navzdor kontradikci, která je mu vlastní. Tím se vysvětlují zdánlivě

neřešitelné antinomie spjaté s tímto pojmem ... současně síla i konání, kvalita i stav, substantivum, adjektivum i sloveso; abstraktní i konkrétní, všudypřítomné i lokalizované. Neboť **mana** je toto vše současně, přesněji vzato však tím vším není: je to prostá forma anebo lépe řečeno symbol v čistém stavu, schopný naplnit se jakýmkoli symbolickým obsahem? V tomto systému symbolů tvořícím celou kosmologii je to prostě **nulová symbolická hodnota**, tj. znak poukazující na nutnost symbolického obsahu **suplementárního** /prolož. J.D./ vzhledem k tomu, jímž je již označované nadáno, který však může mít jakoukoli hodnotu, pokud je tato hodnota stále ještě součástí oné disponovatelné zásoby a není, jak říkají fonologové, termínem souboru." (Pozn.: "Jazykovědci již hypotézu tohoto typu zformulovali. Např. nulový foném je v opozici ke všem ostatním francouzským fonémům potud, že neobsahuje žádný diferenční rys a žádnou konkrétní fonologickou hodnotu. Funkcí nulového fonému je tedy být protikladem absence fonému" /Jakobson a Lutz/.) Kdybychom chtěli schematizovat pojetí, které předkládáme, mohli bychom analogicky říci, že funkcí pojmů typu **mana** je být v protikladu k absenci významu, tj. bez toho, že by takový pojem obsahoval nějaký zvláštní význam.

**Nadbývání** označujícího, jeho **suplementární** ráz je tedy důsledek konečnosti, tj. nedostatku, který je třeba **suplovat**.

Rozumíme teď tomu, proč je u Lévi-Strausse pojem hry důležitý. Odkazy na různé druhy her, zejména na ruletu, jsou u něj velice časté, zvláště v jeho *Rozhovorech*, v *Rase a dějinách*, v *Myšlení přírodních národů*. Avšak s těmito odkazy je vždy spojeno určité napětí.

V první řadě napětí ve vztahu k dějinám. To je problém klasický a v souvislosti s ním jsme na námitky zvyklí. Naznačím pouze to, co pokládám za formální aspekt problému: redukuje-li Lévi-Strauss dějiny, je to v souladu s pojmem, jenž byl vždy svázán s teleologickou a eschatologickou metafyzikou, tj. paradoxně s onou filosofií přítomnosti, k níž, jak se soudilo, je možné klást do protikladu dějiny. Jakkoli se zdá, že téma dějinnosti bylo do filosofie zavedeno poměrně pozdě, přece bylo vždy vyžadováno vymezením bytí jako přítomnosti. Ať již s pomocí etymologie, anebo bez ní a bez ohledu na klasický



antagonismus, který v klasickém myšlení klade tyto významy do protikladu, je možno ukázat, že pojem **epistémé** vždy vyžadoval pojem **historia**, jsou-li dějiny vždy jednotou vznikání jakožto tradice pravdy anebo jako vývoj vědy směřující k osvojení pravdy v přítomnosti a přítomnosti pro sebe, k vědění v sebevědomí. Dějiny byly vždy myšleny jako pohyb resumpce dějin, jako oklika mezi dvěma přítomnostmi. Je-li však legitimní pochybovat o tomto pojetí dějin, pak redukuje-li je, aniž bychom tento problém výslovně položili, hrozí nám, že znovu upadneme do ahistorismu klasické formy, tj. do určitého momentu dějin metafyziky. Alespoň tak se mi jeví algebraicky-formální aspekt tohoto problému. Konkrétněji: v Lévi-Straussově díle je třeba uvědomit si, že ohled k strukturalitě, k vnitřní původnosti struktury vede k neutralizaci času a dějin. Např. objevení nové struktury, původního systému, se děje vždy - a to je sama podmínka jeho strukturální specifičnosti - zlomem či rozchodem s jeho minulostí, jeho původem a jeho příčinou. Zvláštní ráz dané strukturální organizace lze tedy popsat pouze tehdy, nebereme-li v okamžiku této deskripce v úvahu její minulé podmínky, tj. nedbáme-li problému přechodu od jedné struktury k druhé, suspendujeme-li dějiny. V tomto "strukturalistickém" okamžiku jsou pojmy náhody a diskontinuity nepostradatelné. A Lévi-Strauss se jich také vskutku často dovolává, např. i tehdy, jde-li o strukturu struktur, kterou je řeč, o níž v *Úvodu do díla Marcela Mausse* říká, že "se mohla zrodit pouze náraz". "Ať byly okamžik a podmínky jejího objevení v řadě animálního života jakékoli, řeč se mohla zjevit pouze náraz. Věci nemohly nabývat svého významu postupně. Po proměně, jejíž zkoumání nepatří do společenských věd, nýbrž do biologie a psychologie, došlo k přechodu od takového stadia, v němž nic nemělo smysl, do stadia jiného, v němž smysl mělo vše." To ovšem Lévi-Straussovi nebrání v tom, aby si byl vědom pomalosti, zrání a pracného postupování faktických transformací, dějin (např. v *Rase a dějinách*). Avšak ve shodě s gestem, jež bylo rovněž gestem Rousseauovým a Husserlovým, musí v okamžiku, kdy se snaží uchopit zásadní specifičnost struktury, "odsunout fakta stranou". Stejně jako Rousseau musí myslet původ nové struktury mode-

lem katastrofy - přirozeným otřesem přírody, přirozeným přerušením přírodní řady, **odsunutím** přírody.

Napětí hry a dějin, ale také napětí hry a přítomnosti. Hra je rozložením přítomnosti. Přítomnost určitého prvku je vždy substitučním a významovým odkazem v systému diferencí a v pohybu propojených článků. Hra je vždy hra přítomnosti a nepřítomnosti, chceme-li ji však myslet radikálně, musíme ji myslet ještě před alternativou přítomnosti a nepřítomnosti; bytí je třeba myslet jako přítomnost a nepřítomnost na základě hry a nikoli naopak. Jestliže Lévi-Strauss lépe než jiní ukázal hru opakování a opakování hry, přece je u něj cítit svého druhu etika přítomnosti, nostalgie původu, archaické a přirozené nevinosti, čistoty přítomnosti a přítomnosti u sebe v promluvě. Etika, nostalgie a dokonce i lítost, které nezřídka prezentuje jako motivaci etnologického rozvrhu, obrací-li se k archaickým, tj. v jeho očích exemplárním společností. Tyto texty jsou dobře známé.

Toto strukturalistické téma zpřetrhané bezprostřednosti, obrácené k - ztracené či nemožné - přítomnosti, je tedy smutnou, **negativní**, nostalgickou, provinilou, rousseauovskou tváří tohoto myšlení hry, jehož druhou tváří je nietzscheovská **afirmace**, hravé přitakání hře světa a nevinosti vznikání, přitakání světu znaků, který je bez chyby, bez pravdy, bez původu, který je otevřen aktivní interpretaci. **Tato afirmace vymezuje non-centrum jinak než jako ztrátu centra.** Je to hra bez zajištění. Protože i **zajištěná** hra je možná: hra, jež se omezuje na **substituci daných a existujících, přítomných** elementů. V absolutní náhodě se však afirmace poddává i **genetické** neurčitelnosti, **seminálnímu** dobrodružství stopy.

Existují tedy dvě interpretace interpretace, struktury, znaku a hry. První se snaží dešifrovat, sní o rozšifrování takové pravdy a takového původu, které se vymykají hře a řádu znaku, a nezbytnost interpretace prožívá jako exil. Druhá, jež se již neobrací k původu, přitakává hře a snaží se překročit člověka a humanismus, neboť jméno člověka je jménem oné bytosti, jež v celých dějinách metafyziky či ontotheologie, tj. v celých svých dějinách, snila o plné přítomnosti, zajištěném základu, o počátku a konci hry. Tato druhá interpretace inter-

pretace, k níž nám ukázal cestu Nietzsche, nehledá v etnografii jako Lévi-Strauss, jehož *Úvod do díla Marcela Mausse* ještě jednou ocituji, "inspirátorku nového humanismu".

Lze dnes zaznamenat nejeden příznak toho, že tyto dvě interpretace interpretace - jež jsou absolutně neslučitelné, jakkoli je prožíváme simultánně a smiřujeme je v obskurní ekonomii - si mezi sebou rozdělují oblast toho, co se, problematicky, nazývá vědy o člověku.

Jakkoli tyto dvě interpretace nutně prohloubí svou odlišnost a vyhrotí svou neredukovatelnost, nemyslím si, že by dnes bylo třeba **volit**. Především proto, poněvadž tu stojíme v oblasti (řekněme, prozatímně, v oblasti dějinnosti), v níž se kategorie volby jeví jako dosti povrchní. Dále pak proto, poněvadž je napřed třeba myslet společnou půdu a **diferenci** této neredukovatelné difference. A protože je tu jistý typ otázky, řekněme: otázky stále ještě historické, jejíž **koncepti, formaci, utváření a práci** dnes teprve tušíme. Vyslovuji-li tato slova, pak mám ovšem před očima porodní proces - ale také ty, kdo ve společnosti, z níž nevyklučuji ani sebe, tyto oči odvracejí před čímsi dosud nepojmenovatelným, jež již o sobě dává vědět, a kdo tak činí právě proto, že pracuje-li se k porodu, děje se tak vždy v podobě nepodoby, beztvary, němou, infantilní a hrozivou formou nestvůrnosti.

#### POZNÁMKY

<sup>1</sup> Myšlení přírodních národů, přel. J. Pechar, Praha 1971, str. 339.

<sup>2</sup> Ibid., str. 339.

<sup>3</sup> Ibid., str. 37.