

PAUL RICOEUR

Struktura a hermeneutika¹⁾

Chtěl bych nejprve upřesnit úhel přístupu mého příspěvku v tomto celku, jenž je věnován dílu Clauda Lévi-Strausse.

Zamýšlím zde konfrontovat strukturalismus, chápaný jako vědu, s hermeneutikou, pojatou jako filozofická interpretace mytických obsahů uchopených v nitru jisté živé tradice, jimiž se nově zabývá současná reflexe a spekulace.

Uvidíme, že tato perspektiva vede k tomu, abychom uznali současně *dobré právo* strukturalismu a *meze jeho platnosti*.

Ještě přesněji bych chtěl za zkušební kámen této konfrontace pojmut smysl, jaký jedna i druhá strana přikládá *historickému času*. Strukturalismus se vyjadřuje v termínech synchronie a diachronie; hermeneutika hovoří v termínech tradice, dědictví, převzetí (nebo „renesance“) starého smyslu ve novém smyslu apod.

Co se skrývá za tímto rozdílem jazyka? Co vede jeden jazyk k tomu, aby mluvil v termínech synchronie a diachronie a druhý v termínech historičnosti? Nemám vůbec v úmyslu klást proti sobě hermeneutiku a strukturalismus, historičnost jednoho a dia-

1) Tento text překládáme z originálu stati Paula Ricoeura, „Structure et herméneutique“, kterou vydala nejprve revue *Esprit*, ve svém listopadovém čísle roku 1963, s. 596–627, jako součást obsáhlé diskuse s Claudem Lévi-Straussem, vyvolané jeho knihou *La Pensée sauvage* (*Myslení přírodních národů*). Paul Ricoeur uveřejnil tuto svou statí bez podstatných změn ještě ve svých knihách *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil 1969, s. 31–63; a *Lectures 2*, Paris Seuil 1992, s. 351–384. [Pozn. překl.]

chronii druhého. Strukturalismus patří vědě; a v současnosti nevím důslednější a plodnější přístup, než jaký představuje strukturalismus na úrovni rozumového poznání, která je jeho; interpretace symboliky zasluhuje být zvána hermeneutickou jen v míře, v jaké je součástí pochopení sebe sama a pochopení bytí; vně této práce na přivlastnění si smyslu není ničím; v tomto smyslu je hermeneutika filozofickou disciplínou; tak jak se strukturalismus zaměřuje na to, aby vzdělil strukturu nějaké instituce, nějakého mýtu, rituálu, aby ji učinil objektivní, aby ji oddělil od osobního stanoviska badatele, tak se hermeneutické myšlení noří do toho, co bylo možno nazvat „hermeneutickým kruhem“ chápání a víry, jenž ho diskvalifikuje jako vědu a kvalifikuje jako meditující myšlení. Nelze tedy klást do protikladu dva způsoby chápání; otázkou je spíše jejich spojení jako objektivního s existenčním (nebo s existenciálním!) Jestliže je hermeneutika fází přivlastňování si smyslu, etapou mezi abstraktní reflexí a reflexí konkrétní, je-li hermeneutika uchopením prostřednictvím myšlení smyslu skrytého v symbolice, pak se může setkávat s prací strukturalní antropologie pouze jako s oporou, a nikoli jako s něčím, co odpuzuje; přivlastnit si můžeme jen to, k čemu jsme se stavěli nejprve s odstupem, abychom to mohli zvažovat. Já chci uplatnit právě toto objektivní zvažování, jež je obsaženo v pojmech synchronie a diachronie, v naději, že tak dovedu hermeneutiku od navního ke zralému chápání, a to prostřednictvím kázně objektivity.

Nepřipadá mi vhodné vyjít z *Myslení přírodních národů* (*La Pensée sauvage*), ale přijít k němu; *Myslení přírodních národů* představuje poslední etapu postupného procesu generalizace; strukturalismus si na začátku neklade nárok definovat celou stavbu myšlení, dokonce ne v přírodním stavu, nýbrž si přeje vymezit dobře určenou skupinu problémů, jež vykazují, dále se to tak vyjádřit, určitou vstřícnost vůči strukturalistickému postupu. *Myslení přírodních národů* představuje jakýsi mezní přechod, konečnou systemizaci, jež příliš snadno svádí k tomu klást jako falešnou alternativu výběr mezi vícero způsoby chápání, mezi vícero inteligibilitami; řekl jsem, že je to z *principu* absurdní; abychom neupadli *fakticky* do *pasti*, je třeba zacházet se strukturalismem nejprve jako s omezeným, potom stále širším vysvětlením, když

sledujeme samotné problémy jako vodítko; vědomí platnosti nějaké metody nelze nikdy oddělovat od vědomí jejích mezí. Právě proto, abych byl práv této metodě, a především proto, abych se jí dal poučit, uchopím ji v jejím pohybu extenze, přičemž vyjdu raději z jejího neoddiskutovatelného jádra, než abych ji uchopil v jejím konečném stadiu, za jistým kritickým bodem, kde možná ztrácí smysl pro své meze.

LINGVISTICKÝ MODEL

Jak je známo, strukturalismus uplatňuje jistý lingvistický model na antropologii a na vědy o člověku obecně. Na začátku strukturalismu nalézáme nejprve Ferdinanda de Saussura a jeho *Kurs obecné lingvistiky* (*Cours de linguistique générale*) a především zejména fonologickou orientaci lingvistiky spolu s Trubeckým, Jakobsonem, Martinetem. S nimi jsme svědky zvrácení vztahů mezi systémem a dějinami. Pro historicismus chápat znamená nalézat genezi, předchozí formu, prameny, smysl vývoje. Pro strukturalismus jsou především srozumitelné úpravy, systematické organizace za daného stavu. Ferdinand de Saussure začal zavádět tento zvrát tak, že rozlišoval v řeči jazyk a mluvu. Rozumíme-li pod lýkem souhrn konvencí přijatých určitým sociálním celkem proto, aby umožnil jedincům jazykový výkon, a pod mluvou samotnou operaci mluvčích subjektů, pak toto důležité rozlišení umožňuje přístup k třem pravidlům, jejichž zevšeobecnění vně původní lingvistické oblasti budeme vzápětí sledovat.

Nejprve sama idea systému: jazyk, oddělený od mluvčích subjektů, se jeví jako systém znaků. Jistě, Ferdinand de Saussure není fonolog: jeho koncepce lingvistického znaku jako vztahu zvukového označujícího (signifikantu) ke konceptuálnímu označovanému (signifikátu) je mnohem více sémantická než fonologická. Nicméně to, co se mu jeví jako předmět lingvistické vědy, je systém znaků vzešlý ze vzájemné determinace zvukového sledu označujícího a konceptuálního sledu označovaného. To, co platí v této vzájemné determinovanosti, nejsou jednotlivě zvažované termíny, nýbrž diferenční odstupy systém znaků nějakého jazyka tvoří odstupy mezi zvukem a smyslem a jejich vzájemné vztahy. Lze tedy pochopit, že je každý znak libovolný jakožto izolovaný vztah smyslu a tónu a že

všechny znaky nějakého jazyka tvoří systém: „jazyk, to jsou jen rozdíly“.²⁾

Tato hlavní myšlenka ovládá druhé téma, jež se právě týká vzájemného vztahu diachronie a synchronie. Systémy rozdílů se vskutku projevují jen na ose koexistenci, která je naprosto odlišná od osy následnosti. Takto se rodí synchronní lingvistika jakožto věda o stavech v jejich systematických aspektech, odlišná od diachronické lingvistiky neboli vědy o vývoji. Jak je vidět, historie je podružná a jeví se jako narušení systému. Navíc jsou tato narušení v lingvistice méně srozumitelná než stavy systému. Jak píše de Saussure, „systém není nikdy přímo modifikován; je sám o sobě nehybný, pouze některé prvky jsou měněny bez ohledu na vzájemnost, která je spojuje v celek“.³⁾ Historie odpovídá spíše za poruchy než za významné změny; Saussure o tom dobře praví: „Fakta synchronní řady jsou vztahy, fakta diachronní řady jsou údlosti v systému.“ Lingvistika je proto především synchronní a diachronie sama o sobě je srozumitelná jako srovnání předcházejících a následných stavů v systému; diachronie je komparativní, a v tom je závislá na synchronii. Události lze konečně postřehnout jen tehdy, pokud se naplní v nějakém systému; diachronní fakt je inovace, jím zase on poskytne ráz pravidelnosti; diachronní fakt je inovace, jež vzešla z promluvy (lhostejno, zda jednoho nebo více lidí), ale jež „se stala skutečností jazyka“.⁴⁾

Ústředním problémem naší úvahy bude poznat, kam až nás vede lingvistický model vztahů mezi synchronií a diachronií v porozumění historicity, jež je vlastní symbolům. Řekněme to rovnou: kritického bodu bude dosaženo, jakmile se ocitneme tváří v tvář lopravdové tradici, to znamená řadě interpretačních znouchoopení, jež již není možno považovat za porušení určitého stavu v systému.

Abychom si dobře rozuměli: nepředhazují strukturalismu, tak jak to činí někteří jeho kritikové, že zastává čistý a jednoduchý protiklad diachronie a synchronie. Lévi-Strauss má v tomto ohledu pravdu, když oponuje svým hanobitelům poukazem na velkou

2) Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, s. 166.

Český překlad *Kurs obecné lingvistiky*, Praha, Odeon 1989.

3) Tamtéž, s. 121.

4) Tamtéž, s. 140.

stat Romana Jakobsona o „Zásadách historické fonologie.“⁵⁾ v níž její autor výslovně odděluje synchronii od staticnosti. Důležité je podřízení diachronie synchronii, nikoli jejich protiklad; právě toto podřízení bude představovat otázku pro hermeneutické porozumění; diachronie je signifikantní pouze svým vztahem k synchronii, a nikoli naopak.

Přístupme však ke třetímu principu, který se neméně dotýká našeho problému interpretace a času interpretace. Byli to zejména na fonologové, kteří ho objevili, ale vyskytuje se již v saussurovském protikladu jazyka a promluvy: zákony lingvistiky vymezují podvědomou a v tomto smyslu nereflexivní, nehistorickou rovnou ducha; toto podvědomí nepředstavuje freudovské pudové podvědomí touhy v jeho symbolizační mohutnosti, nýbrž je to spíše kantovské než freudovské podvědomí, je to kategoriální, kombinační podvědomí; je to konečný řád nebo konečnost řádu, ovšem takového, který o sobě neví. Pravím kantovské podvědomí, ovšem pouze vzhledem k jeho uspořádání, neboť jde opravdu spíše o kategoriální systém bez vztahu k nějakému myslícímu subjektu; právě proto strukturalismus rozvine jako filozofie jakýsi druh intelektualismu, jenž je bytostně antireflexivní, antiidealistický, antifenomenologický; právě proto lze tvrdit o tomto podvědomém duchu, že je homologický s přírodou, že je možná přirozeností. Vrátime se k tomu u *Mýšlení přírodních národů*, ale Lévi-Strauss psal již v roce 1956 ve vztahu k pravidlu ekonomie, jak ho používá Jakobson, že „tvrzení, že neekonomičtější výklad je ten, který se — ze všech uvažovaných — nejvíce přibližuje pravdě, nakonec spočívá na postulované totožnosti zákonů světa a zákonů myšlení.“⁶⁾

Tento třetí princip se nás týká stejně jako princip druhý, protože vkládá mezi pozorovatele a systém vztah, který je sám nehistorický. Pochopit neznamená znovu uchopit smysl. Na rozdíl od Schleiermachaera v *Hermeneutice a kritice (Hermeneutik und Kritik, 1828)* a od Diltheye v jeho velkém článku „Vznik hermeneutiky“ („Die Entstehung der Hermeneutik“, 1900) či od Bultmanna v *Problému hermeneutiky (Das Problem der Hermeneutik, 1950)* zde

5) Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon 1958 a 1974, s. 101, 103.

6) Tamtéž, s. 102.

není „hermeneutický kruh“, zde není historická vztahu porozumění. Vztah je objektivní, nezávislý na pozorovateli; právě proto je strukturální antropologie vědou, a nikoli filozofií.

PŘENESENÍ LINGVISTICKÉHO MODELU DO STRUKTURÁLNÍ ANTROPOLOGIE

Přenesení lingvistického modelu lze sledovat v díle Lévi-Strausse, když se opřeme o metodologické stati, které uveřejnil v *Anthropologie structurale*. Už Mauss pronesl, že „by sociologie jistě více pokročila, kdyby ve svém postupu vždy napodobovala lingvistu.“⁷⁾ Avšak Lévi-Strauss považuje za skutečné východisko fonologickou revolucí v antropologii: „Obnovila nejenom lingvistické perspektivy: transformace takového rozsahu se neomezuje jen na jeden obor. Fonologie musí nutně sehrát pro společenské vědy stejnou obnovitelskou roli, jakou například sehrála nukleární fyzika pro exaktní vědy v jejich úhrnu. V čem spočívá tato revoluce, když se o ní pokoušíme uvažovat v jejich nejobecnějších implikacích? Na tuto otázku nám poskytne odpověď N. Trubeckoj, slavná vůdčí postava fonologie. V programovém článku (Současná fonologie“, in: *Psychologie jazyka*) přivádí celkem vzato fonologickou metodu na čtyři základní postupy: fonologie předešlým přechází od studia vědomých lingvistických jevů ke studiu jejich *podvědomé* struktury; odmítá zabývat se termíny jako nezávislémi entitami, přijímajíc naopak za základ své analýzy *vztahy* mezi termíny; zavádí pojem *systému*. Současná fonologie se neomezuje na to, aby prohlášovala, že fonémy jsou vždy členy nějakého systému, ona *ukazuje* konkrétní fonologické systémy a odhaluje jejich strukturu; konečně směřuje k objevení *obecných* zákonů, buď prostřednictvím indukce, buď jako logicky dedukovaných, což jim poskytuje absolutní charakter. Takto poprvé dospívá nějaká společenská věda k tomu, aby formulovala nutné vztahy. To je smysl oné poslední Trubeckého věty, zatímco předchozí pravidla

7) Marcel Mauss, „Rapports réels et pratiques, etc.“ (1945), in: Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris 1951, citováno Claudem Lévi-Straussem v *Anthropologie structurale* I, Paris, Plon 1958 a 1974, s. 37.

ukazují, jak má lingvistika postupovat, aby dospěla k tomuto výsledku.⁸⁾

Systémy příbuzenství (*Les systèmes élémentaires de la parenté*, Paris, PUF 1949) poskytl Lévi-Straussovi první důsledný analogon fonologických systémů. Jsou to vskutku systémy, jež se uchytily na podvědomé rovině ducha; jsou to navíc systémy, v nichž protichůdné dvojice a obecně diferencční prvky jsou jediné označujícími (otec — syn, strýc z matčiny strany a syn sestry, manžel — žena, bratr — sestra): systém se proto nenachází na úrovni termínů, nýbrž vztahových dvojic.⁹⁾ Jsou to konečné systémy, v nichž se váha srozumitelnosti kloní k synchronii: jsou konstruovány bez ohledu na historii, i když zahrnují diachronní část, protože příbuzenské struktury jsou spojeny sledem generací.¹⁰⁾

Co tedy umožňuje tento první přenos lingvistického modelu? V podstatě to, že příbuzenství samo je jakýmsi systémem komunikace, a proto je přirovnatelné k jazyku: „Systém příbuzenství je jazyk; není jazyk univerzální a lze před ním dávat přednost jiným výrazovým prostředkům a prostředkům jednání. Ze sociologického hlediska se to rovná výroku, že za existence dané kultury se vždy klade předběžná otázka: je systém systematický? Taková otázka, jež se jeví na první pohled jako absurdní, by jí byla ve skutečnosti jen ve vztahu k jazyku, protože jazyk je významovým systémem par excellence; může jen označovat, a celost jeho existence spočívá v označování. Naopak musí být tato otázka zkoumána se vzrůstající důsledností, jakmile se vzdalujeme od jazyka, abychom zkoumali jiné systémy, jež si rovněž kladou nárok

8) Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon 1958 a 1974, s. 39–40.

9) Vzpomeňme na elegantní a přesvědčivé řešení problému strýce z matčiny strany: Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon 1958 a 1974, s. 51–52 a s. 56–57.

10) Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon 1958 a 1974, s. 57: „Příbuzenství není statický jev, existuje jen proto, aby se trvale udržovalo. Nemyslíme zde touhu udržovat rasu, ale skutečnost, že ve většině příbuzenských systémů se počáteční nerovnováha, k níž dochází v dané generaci mezi tím, kdo poskytuje ženu, a tím, kdo jí přijímá, může stabilizovat pouze protislůžbami, k nimž dojde v následujících generacích. Dokonce i nejelementárnější příbuzenská struktura existuje simultánně v synchronním a diachronním řádu.“ Tuto poznámku je zapotřebí přiblížit k výše uvedenému poznámce o diachronii ve strukturální lingvistice.

na to být významové, ale jejichž významová hodnota zůstává časově, zlomkovitá nebo subjektivní: společenská organizace, umění atd.¹¹⁾

Tento text nám tedy navrhuje pořádat sociální systémy v sestupné řadě, „ale s rostoucí důsledností“, počínaje jazykem, jako významovým systémem par excellence. Jestliže příbuzenství představuje nejbližší analogon, pak je tomu proto, že je jako jazyk „libovolným systémem představ, nikoli spontánním vývojem z nějaké faktické situace“ (s. 61); avšak tato analogie se objeví pouze tehdy, jestliže ji uspořádáme na základě rysů, jež z ní učiní alianci, nikoli biologickou mutaci: pravidla sňatku „stejně tak představují způsoby, jak zajistit cirkulaci žen v nitru sociální skupiny, to znamená, jak nahradit systém pokrevních vztahů biologického původu sociologickým systémem aliance“ (s. 68). Nazíráme-li je takto, pak utvářejí tato pravidla z příbuzenství „jakýsi jazyk, to je souhrn operací určených k tomu, aby zajistily mezi jednotlivci a skupinami jistý typ komunikace. Skutečnost, že „zpráva“ je zde představována *ženami skupiny*, které *cirkulují* mezi klany, větve mi nebo rodinami (a ne, jako je tomu v jazyku, *slozy*, jež obíhají mezi jedinci *skupiny*), nemění nic na totožnosti jevu, který zvažujeme v obou případech“ (s. 69).

V tomto je obsažen celý program *Mýšlení přírodních národů* a sám princip již jednou daného zobecnění: omezím se na citát z textu z roku 1945: „Skutečně jsme dovedeni k tomu, abychom se dotazovali, zda různé aspekty sociálního života, včetně umění a náboženství — o nichž již víme, že k jejich studiu mohou napomoci metody a pojmy vypůjčené z lingvistiky —, nepozůstávají z jevů, jejichž povaha se shoduje s povahou jazyka: jak by bylo možné ověřit tuto hypotézu? At už zkoumání omezíme na jednu jedinou společnost nebo je vztáhneme na vícero společností, bude nutné dovést analýzu rozličných aspektů sociálního života na tolik daleko, aby dosáhla úrovně, na níž je možný přechod od jedné k druhé, to znamená vypracovat jakýsi univerzální kód schopný vyjadřovat společné vlastnosti specifických struktur, jež jsou relevantní vůči každému aspektu. Používání tohoto kódu se musí stát legitímní pro každý systém zvažovaný izolovaně a pro

11) Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon 1958 a 1974, s. 58. [Dále v textu citováno z téhož vydání.]

všechny, jakmile půjde o jejich srovnávání. Dostaneme se tak do situace, kdy budeme vědět, zda zasahujeme jejich nejhlubší povahu a zda pozůstávají ze skutečností stejného typu nebo ne“ (s. 71).

Právě v představě kódu, pojatého ve smyslu formální korelace mezi blíže určenými strukturami, tedy ve smyslu strukturální homologie, se soustřeďuje to, co je podstatné v tomto chápání struktur. Pouze o tomto pochopení symbolické funkce lze říci, že je důsledně nezávislé na pozorovateli: „Jazyk je tedy sociální fenomén, který utváří objekt nezávislý na pozorovateli a pro nějž máme dlouhé statistické série“ (s. 65). Naším problémem bude poznat, jak může objektivní rozumové chápání, které dešifruje, vystrádat hermeneutické rozumové chápání, které dešifruje, to je takové, jež přebírá pro sebe smysl současně s tím, jak se zvětšuje o smysl, který dešifruje. Jedna poznámka Lévi-Strausse nás možná uvede na správnou cestu: autor poznamenává, že „původní impuls“ (s. 70) ke směně žen možná zpětně odhaluje z lingvistického modelu něco o původu každého jazyka: „Nemá snad být hledán původní impuls, který donutí muže, aby „směňoval“ slova, podobně jako je tomu se ženami, ve zdvojené představě, jež sama plyne ze symbolické funkce, která se poprvé objevila? Jakmile je nějaký zvukový objekt vnímán jako něco, co poskytuje bezprostřední hodnotu jak pro toho, kdo mluví, tak pro toho, kdo naslouchá, nabývá protikladnou povahu, jejíž neutralizace je možná jen onou směnou doplňujících hodnot, na niž se redukuje veškerý sociální život“ (s. 71). Není tím snad řečeno, že strukturalismus vstupuje do hry pouze na již utvořeném pozadí „zdvojené představy, jež sama plyne ze symbolické funkce“? Neznamená to dovolávat se jiného rozumového chápání, cíličho na samotné zdvojení, na jehož základě dochází ke zdvojení? Nebyla by pak objektivní věda o směně abstraktním segmentem úplného pochopení symbolické funkce, jež by v hloubi byla sémantickým pochopením? Pro filozofa by pak zdůvodnění strukturalismu spočívalo v obnovení tohoto plného pochopení, ovšem až poté, kdy by bylo svrženo, objektivizováno, vystrádáno strukturálním rozumovým chápáním; sémantický základ, takto zprostředkovaný strukturální formou, by se stal přístupný pro více nepřímé, zato jistější pochopení.

Ponechejme tuto otázku otevřenu (vrátíme se k ní na konci této studie) a sledujme nit analogií a zobecnění.

Na začátku jsou zobecnování, k nimž dospívá Lévi-Strauss, velmi opatrná a plná výhrad (viz např. s. 74-75). Strukturální analogie mezi jazykem zvažovaným v jeho fonologické struktuře a ostatními společenskými jevy je skutečně velmi komplexní. V jakém smyslu je možno říci, že jejich „povaha se blíží k samé povaze jazyka“ (s. 71)? Dvojnáčetnost se není třeba obávat, pokud znaky pro směnu nejsou samy součástími diskursu; takto lze říci, že muži směňují ženy, *jak*o směňují slova; formalizace, která dá vyniknout homologii struktury, je nejen oprávněná, ale velmi objasňující. Věci se stávají složitějšími v případě umění a náboženství; taď už nemáme jen „nějaký jazyk“, jako je tomu v případě pravidel sňatku a systémů příbuzenství, ale opravdu označující diskurs vybudovaný na podkladě jazyka, pojatého jako nástroj komunikace; analogie se přemísťuje do samého nitra jazyka a vztahuje se nyní na strukturu toho nebo onoho zvláštního diskursu, přirovnávanou k obecné jazykové struktuře. Není tedy *a priori* jisté, zda vztah diachronie a synchronie, platný pro obecnou lingvistiku, ovládá stejně dominantním způsobem strukturu zvláštních diskursů. Vyřčené věci nemají nutně architekturu, jež je podobná architektuře jazyka jakožto univerzálního nástroje řeči. Vše, co lze tvrdit, je, že lingvistický model směřuje výzkum k artikulacím, jež se podobají jeho vlastním artikulacím, to je k logice protikladů a korelací, to je konečně k systému rozdílů: „Tím, že zaujmeme teoretičtější hledisko [Lévi-Strauss zde ho-voří o jazyku jako o diachronické podmínce kultury potud, že je nositelem výuky či vzdělávání], se jazyk objeví rovněž jako pod-mínka kultury potud, pokud má kultura architekturu podobnou architektuře jazyka. Obě označují prostřednictvím protikladů a korelací, jinak řečeno, logickými vztahy. A to do té míry, že lze jazyk pojímat jako základ určený k přijímání někdy komplexnějších struktur, avšak téhož typu, jako jsou jeho vlastní, které odpovídají kultuře, zvažované z různých aspektů“ (s. 79). Lévi-Strauss musí ovšem připustit, že korelace kultury a jazyka není dostatečně ospravedlněna univerzální rolí jazyka v kultuře. On sám odkazuje k třetímu členu, aby založil paralelismus mezi strukturálními modalitami jazyka a kultury: „Neuvědomili jsme si dostatečně, že jazyk a kultura jsou dvě paralelní modality jisté základ-

ní aktivity, jež má hlubší kořeny: myslím zde na onoho hosta, jenž se nachází mezi námi, ačkoli nikdo nepomyslel na to, aby ho přizval k našim debatám *lidský duch* (s. 81). Takto zmíněný třetí člen vyvolává vážné problémy: duch totiž neobsahuje ducha jen prostřednictvím analogie struktury, nýbrž převzetím a pokračováním dílčích diskursů. Nic ovšem nezaručuje, že tento rozum závisí na týchž principech jako fonologie. Strukturalistické úsilí se mi tedy jeví jako dokonale legitimní a mimo veškerou kritiku potud, pokud si uvědomuje, co podmiňuje jeho platnost, a tedy pokud si uvědomuje svoje meze. Jedna věc je jistá při vši hypotéze: korelace je nutno hledat nikoli „mezi jazykem a postojí, nýbrž mezi homogenními, již formalizovanými výrazy lingvistické struktury a společenské struktury“ (s. 82). Za této, ovšem jen za této podmínky „se otevírá cesta k antropologii pojímané jako obecná teorie vztahů a k analýze společnosti dle diferencujících rysů, jež jsou vlastní systémům vztahů, které definují obojí“ (s. 110).

Upřesňuji nyní svůj problém: jaké místo má „obecná teorie vztahů“ v obecné teorii smyslu?¹²⁾ Jde-li o umění a náboženství, co rozumíme pod chápáním struktury? A jak porozumění struktuře poučuje hermeneutické porozumění, jež se snaží znovu uchopit významové intence?

Právě zde se může náš problém času stát prubišským kamelem. Budeme sledovat osud vztahu mezi diachronií a synchronií v transpozici lingvistického modelu a budeme ho konfrontovat s tím, co můžeme poznat o historicitě smyslu v případě symbolů, pro něž disponujeme dobrými časovými sekvencemi.

12) Lévi-Strauss může tuto otázku přijmout, protože ji výtečně klade sám: „Moje pracovní hypotéza se tedy dovolává jakési střední pozice: určité korelace pravděpodobně lze rozpoznat mezi jistými aspekty a na určitých úrovních a nám jde o to zjistit, jaké jsou tyto aspekty a kde se tyto úrovně nacházejí“ (s. 91). Lévi-Strauss v odpovědi Haudricourtovi a Granaiovi patrně připouští, že existuje jistá zóna optimální platnosti pro obecnou teorii komunikace: „Teprto pokus je již nyní možný na třech úrovních: pravidla přibuzenství a sňatku totiž zajišťují komunikaci žen mezi skupinami, tak jako ekonomická pravidla zajišťují komunikaci statků a služeb a lingvistická pravidla komunikaci zpráv“ (s. 95). Zaznamenáme rovněž autorovy výhrady vůči přemířenostem americké metalingvistiky (ss. 83–84, 97).

MÝŠLENÍ PŘÍRODNÍCH NÁRODŮ

Lévi-Strauss *Mýšlením přírodních národů* přikračuje k odvážnému zobecnění strukturalismu. Nic samozřejmě neopravňuje k názoru, že autor již nezamýšlí žádnou spolupráci s ostatními druhy porozumění; nesmíme rovněž tvrdit, že strukturalismus už neznačí meze; pod jeho nadvládu neupadá všechno myšlení, ale jedna úroveň myšlení, úroveň *mýšlení přírodních národů*. Nicméně čtenář, který postoupí od *Strukturalní antropologie k Mýšlení přírodních národů*, je překvapen změnou směru a tónu: k postupu už nedochází jen po malých krocích od přibuzenství k umění nebo k náboženství, ale je to opravdu celá jedna úroveň myšlení, globálně zvažovaná, jež se stává předmětem zkoumání; a tato úroveň myšlení je sama brána za nezkrácenou formu jediného myšlení; neexistují divoši, kteří by stáli v protikladu vůči civilizovaným lidem, neexistuje primitivní mentalita, neexistuje divošské myšlení, absolutní exotismus už není; za „totemickou iluzí“ se nachází pouze myšlení přírodních národů, a toto myšlení dokonce nepřechází logice; není předlogické, ale homologické s logickým myšlením; je homologické v silném smyslu: jeho rozvětvené klasifikace, jeho jemné nomenklatury představují samotné klasifikační myšlení, ovšem operující, jak praví Lévi-Strauss, na jiné strategické úrovni, na rovině smyslového. Myšlení přírodních národů, to je myšlení řádu, je to ovšem myšlení, které nemá slů. Tím dobře odpovídá podmínkám strukturalismu, které jsou zmíněny výše: podvědomý řád — řád pojetý jako systém rozdílů — řád vhodný k tomu, aby byl pojednán objektivně, „nezávisle na pozorovateli“. Proto jsou srozumitelná uspořádání na podvědomé rovině; pochopení zde neznamená znovuuchopení intencí smyslu, jejich oživení historickým interpretačním aktem, který by se sám vepsal do souvislé tradice; srozumitelnost se spojuje s kódem transformací, jež zajišťuje korespondenci a homologie mezi uspořádáními náležejícími k různým rovinám sociální skutečnosti (klanové organizaci, nomenklaturám a klasifikacím zvířat a rostlin, mýtům a uměním atd.). Metodu budu charakterizovat jedním slovem: je to volba upřednostňující (syntax na úkor sémantiky). Tato volba je dokonale oprávněná, dokonce v míře, kdy je důsledně dodržovaná sázkou. Naneštěstí chybí reflexe o podmínkách platnosti, o ceně, již je nutno zaplatit za tento typ

pochození, krátce: chybí reflexe o mezích, jež se čas od času objevovala v předchozích pracích.

Pro mne je zarážející, že všechny příklady jsou vzaty ze zeměpisné oblasti takzvaného totemismu, a nikdy ne ze semitského, předhelénského nebo indoevropského myšlení; a táži se, co znamená toto počáteční omezení etnografického a lidského materiálu. Neusnadnil si snad autor příliš svůj úkol tím, že spojil osud myšlení přírodních národů s jedinou kulturní oblastí — právě s oblastí „totemické iluze“, kde uspořádání znamená více než obsah, kde myšlení je vskutku kutilstvím, operujícím s heteroklitickým materiálem, s rumem smyslu? Nuže, v této knize není nikdy položena otázka o jednotě mytického myšlení. Generalizace, vztažená na všechno myšlení přírodních národů, je brána jako daná věc. Já se tedy táži, zda mytický základ, na nějž jsme napojeni — základ semitský (egyptský, babylonský, aramejský, hebrejský), základ protohelénský, základ indoevropský —, se propůjčuje stejně snadno k téže operaci; nebo spíše, a to zdůrazňuji, on se mu jistě propůjčuje, avšak propůjčuje se mu beze zbytku? V příkladech, jež uvádí *Myšlení přírodních národů*, bezvýznamnost obsahů a bohatost uspořádání se mi zdají utvářet mnohem spíše extrémní příklad než kanonickou formu. Zdá se, že jedna část civilizace, totiž právě ta, z níž naše kultura nepokračuje, se hodí lépe než kterákoliv jiná k použití strukturální metody přenesené z lingvistiky. To ovšem nedokazuje, že porozumění strukturám je stejně obtížnější jinde, a zejména že si dostáváje samo. Uvedl jsem výše cenu, kterou je nutno zaplatit: tato cena — bezvýznamnost obsahů — nepředstavuje velkou cenu, pokud se týče totemistů, natož je velká protiváha, totiž vysoký význam uspořádání, myšlení totemistů, jak se mi zdá, je přesně tím myšlením, jež je nejvíce spřízněno se strukturalismem. Táži se, zda jeho příklad je skutečně příkladný, nebo zda představuje výjimku.¹³⁾

13) Několik narážek v toto smyslu najdeme v *Myšlení přírodních národů*: „[...] neboť, jak se zdá, málokterá civilizace měla v té míře jako civilizace australská zálibu v učenosti, ve spekulaci a v tom, co se občas jeví jako jakýsi intelektuální dandysmus, jakkoli zvláštní může tento výraz připadat, když se ho použije o lidech, u nichž úroveň materiálního života byla tak nízká [...] Jestliže Austrálie po celá staletí nebo tisíciletí žila sama pro sebe a jestliže v tomto uzavřeném světě se spekulace a diskuse těšily náramně oblibě, jestliže tu konečně vlivy módy hrály často rozhodující roli, pak lze pochopit, že se vytvo-

Možná se však vyskytuje jiný pól mytického myšlení, v němž je syntaktická organizace slabší, spojení s ritem méně nápadné, vazba na sociální klasifikace slabší a kde naopak sémantické bohatství dovoluje nekonečná historická opakování v rozmanitějších sociálních kontextech. Pro tento jiný pól mytického myšlení, o němž podám zakrátko několik příkladů vzatých z hebrejského světa, je strukturální rozum možná méně důležitý, v každém případě méně vylučný a zjevněji vyžaduje napojení na hermeneutický rozum, který se snaží interpretovat samotné obsahy, aby prodloužil jejich život a aby je účinně vtělil do filozofické reflexe.

Zde si právě vezmu jako průběžský kámen otázku času, jež rozpoutala naše přemítání: *Myšlení přírodních národů* teží všechny důsledky z lingvistických konceptů synchronie a diachronie a vymanuje z nich koncepci celku vztahů mezi strukturou a událostí. Úkolem je poznat, zda se týž vztah identicky objevuje na celé frontě mytického myšlení.

Lévi-Strauss přejímá s oblibou jeden Boasův výrok: „Dalo by se říci, že mytologickým světům je souzeno, aby byly rozbourány, jakmile jsou stvořeny, aby se tak z jejich zlomků mohly stvořit světy nové.“¹⁴⁾ Právě tento obrácený vztah mezi synchronní solidností a diachronní křehkostí mytologických světů osvětluje Lévi-Strauss přirovnáním ke kutilství.

Kutil, na rozdíl od inženýra, operuje s materiálem, který nevyrobil s ohledem na aktuální použití, nýbrž s ohledem na omezený život, který ho nutí pracovat takřka jak

řil jakýsi společný sociologický a filozofický styl, nevylučující různé variace metodicky vyhledávané, přičemž i nejnepatrnější obměny byly předmětem pozornosti a příznivých i nepříznivých komentářů“ (Claude Lévi-Strauss, *Myšlení přírodních národů*, přeložil Jiří Pechar, Praha, Čes. spisovatel, edice Dílna 1971, s. 129–130). A ke konci knihy: „Mezi historií a klasifikačními systémy existuje tedy jakási bytostná antipatie. To možná vysvětluje onu pozoruhodnou skutečnost — kterou bychom měli chut nazvat jako „totemické vakuum“ — že všechno, co by mohlo připomínat totemismus, se v oblasti velkých civilizací nevyskytuje, jak se zdá, ani v podobě pouhých stop. Není příčina v tom, že tyto civilizace se rozhodly vysvětlovat se samy sobě historií a že aktivita takto zaměřená je neslučitelná s tříděním věcí a bytostí (přírodních i sociálních) pomocí konečných skupin?“ (tamtéž, s. 320)

14) *Myšlení přírodních národů*, cit. vyd., s. 42: Tento výrok sloužil Lévi-Straussovi jako motto jedné ze statí sebraných v *Anthropologie structurale*, s. 227.

s prostředky po ruce; tento rejstřík je tvořen ze zbytků předchozích konstrukcí a destrukcí; představuje nahodilý stav nástrojů v daném okamžiku; kutil zachází s již použitými znaky, které hrají předem danou roli vzhledem k novým reorganizacím. Mýtus, stejně jako kutilství, se obrací na sbírku různých pozůstatků lidských výtvorů, tj. na určitý dílčí soubor kulturní sféry.¹⁵⁾ Mytické myšlení vytváří strukturu v termínech události a struktury, diachronie a synchronie, ze zbytků nebo zlomků události; tím, že buduje své paláce z rumišť předchozího sociálního diskursu, nabízí obrácený model, než je model vědy, která dává svým strukturám podobu nové události: „Mytické myšlení, tento domácí kutil, vypracovává strukturu určitým uspořádáním události, nebo spíše jejich pozůstatků, kdežto věda, která je „na pochodu“ od samého okamžiku svého vzniku, vytváří v podobě faktických události své prostředky a své výsledky, a vytváří je tak díky strukturám, jež ustavičně vypracovává jakožto své hypotézy a své teorie“ (s. 43).

Jistě, Lévi-Strauss klade do protikladu mýtus a vědu jen proto, aby je přiblížil, neboť jak říká, „oba postupy jsou stejně platné“: „Mytické myšlení [...] není pouhým zajatcem události a konkrétních zkušeností, které neúnavně pořádá a přemísťuje, aby v nich odhalilo nějaký smysl; má i osvoboditelskou funkci, tkvící v jeho protestu proti absenci smyslu, s nímž se věda uvolila zprvu uzavírat kompromis“ (s. 43). Zůstává ovšem skutečností, že smysl je na straně aktuálního uspořádání, tedy na straně synchronie. Právě proto jsou ony společnosti tak křehké vzhledem k událostem; jako v lingvistice i zde hraje událost roli hrozby, v každém případě nepořádku a vždy jednoduše náhodného zásahu (jako jsou demografické zvraty – války, epidemie – , které mění ustálený řád): „[...] synchronické struktury takzvané totemických systémů jsou věci účinkům diachronie vrchované zranitelné“ (s. 101). Nestabilita mýtu se takto stává znakem primátu synchronie. Právě proto je takzvaný totemismus „gramatikou, které je souzeno degenerovat v lexikum. [...] jako palác unášený tokem řeky, klasifikace má sklon se zhroutit, a vlivem proudů a tíšin, překážek a úžin se její části kombinují navzájem jinak, než jak by si přál architekt. U totemismu tudíž funkce nevyhnutelně vítězí

15) *Myšlení přírodních národů*, cit. vyd., s. 39. [Dále v textu citováno z téhož vydání.]

nad strukturou; problém, který ustavičně klade teoretikům, je problém vztahu mezi strukturou a událostí. A základní lekce totemismu spočívá v poučení, že forma struktury může někdy přetrvat, i když struktura sama události podlehne“ (s. 319–320).

„Sama mytická historie je ve službách tohoto zápasu struktury proti události a představuje úsilí společností anulovat rušivou akci historických faktorů; představuje taktiku anulování historie – tlumení účinků události; a tak tím, že historii a její náčasový model proměňuje ve vzájemný odraz, protože předka vyděluje z dějin a dějin činí kopii předka, jaksi „zkrocená diachronie spolupracuje se synchronií bez rizika, že mezi nimi vzniknou nové konflikty“ (s. 325). Je opět funkcí rituálu, aby přičlenil onu mimochasovou minulost k rytmu života a ročních období a k následnosti generací. Rity „vynášejí soud o diachronii, ale vyjadřují její pořád ještě formou synchronie, poněvadž sám fakt, že tyto rity konají, představuje změnu minulosti v přítomnost“ (s. 327).

Právě z tohoto pohledu interpretuje Lévi-Strauss „čuringy“ – ony předměty z kamene nebo ze dřeva, či ony oblázky, představující těla předků – jako svědectví „diachronického bytí diachronie uvnitř-synchronie samé“ (s. 327). Shledává, že se vykazují stejným historickým kouzlem jako naše archivy: jsou ztělesněným bytím události, čistou prokázanou historií v jádru klasifikačního myšlení. Sama mytická historičnost je takto zahrnuta do pracovního postupu racionality: „Takzvané primitivní národy dokázaly vypracovat rozumné metody umožňující vpojit iracionalitu v jejím dvojitým aspektu logické nahodilosti a afektivní kypivosti do racionality. Klasifikační systémy dovolují tedy, aby do nich byla včleněna i historie; dokonce i ta, o níž by bylo možno soudit, že se systému vzpouzí, ba tato předešlým“ (s. 334–335).

MEZE STRUKTURALISMU?

Úmyslně jsem sledoval v díle Lévi-Strausse sled přenosů lingvistického modelu až k jeho poslednímu zobecnění v *Myšlení přírodních národů*. Vědomí platnosti nějaké metody, uvedl jsem na začátku, nelze oddělit od vědomí jejich mezí. Tyto meze, jak se mi jeví, jsou dvojitého druhu: na jedné straně se mi zdá, že k přechodu k *myšlení* přírodních národů dochází upřednostňováním příliš

vyhovujícího příkladu, jenž je možná výjimečný. Na druhé straně se mi jeví přechod strukturální vědy k strukturalistické filozofii jako málo uspokojujivý a dokonce málo důsledný. Dovedeno do krajnosti, tyto dva přechody tím, že kumulují své důsledky, dávají knize zvláštní ráz, svůdný a provokující, jenž ji odlišuje od předchozích knih.

Výše jsem se ptal, zda je příklad skutečně příkladný? Ve stejnou dobu jako *Myšlení přírodních národů* od Lévi-Strausse jsem četl pozoruhodnou knihu Gerharda von Rada věnovanou *Teologii historických tradic Izraele*, jako první svazek *Teologie Starého zákona* (Mnichov 1957).¹⁶⁾ Shledávám se zde s teologickým pojetím, jež je přesně opačné, než je pojetí totemismu, a jež právě proto, že je opačné, naznačuje obrácený vztah diachronie a synchronie a klade naléhavěji problém vztahu strukturálního a hermeneutického chápání.

Co je rozhodující pro pochopení jádra smyslu Starého zákona? Nikoli nomenklatura, klasifikace, nýbrž zakladatelské události. Omezíme-li se na teologii obsaženou v pěti knihách Mojžíšových a v knize Jozuově, pak signifikantním obsahem je *kérygma*, oznámení Jehovova gesta; to je konstituováno sítí událostí. Jsou to *Heilgeschichite*.¹⁷⁾ první část je dána tím, co následuje: vysobození z Egypta, přechod Rudého moře, zvěstování na Sinaji, bloudění v poušti, naplnění příslibu o zemi zaslíbené atd. Druhé pořádkující ohnisko se soustřeďuje kolem tématu Pomazání Izraele a Davidova poslání; třetí ohnisko smyslu je ustanoveno po katastrofě: zničení se jeví jako základní událost, jež se otevírá k nerozhodnuté alternativě slibu a hrozby. Metoda, již lze použít k pochopení této událostní sítě, spočívá v obnovení *intelektuální práce* vzešlé z této historické víry a rozvíjené v konfesijním rámci, často hymnickém, vždy kultovním. Gerhard von Rad říká velmi dobře: „Zatímco kritická historie se snaží nalézt verifikovatelné minimum“, „kérygmatická malba se snaží o teologické maximum“. Je to tedy opravdu *intelektuální práce*, jež řídí toto vypracování tradic a vrcholí v tom, co nyní nazýváme Písmem. Gerhard von

16) Autor uvádí názvy těchto prací ve francouzském překladu, nikoli v originále. [Pozn. překl.]

17) Německy v textu. Totéž platí i v dalších případech, kdy autor používá ve svém textu německé termíny typické pro hermeneutiku. [Pozn. překl.]

Rad ukazuje, jak se z minimální konfese vytvořil prostor soustřeďující rozptýlené tradice, náležející různým zdrojům, předáváním různými skupinami, kmeny nebo klanu. Tak byla Abraháмова sága, stejně jako Jakubova a Josefova, jež náležely původně různým cyklům, jakoby všata a polapena původním jádrem vyznání víry, jež oslavovalo historický čin Jehovy. Jak je vidět, lze zde hovořit o primární historii, a to v mnohonásobném smyslu; jednak v prvním, zakladatelském smyslu, protože všechny Jehovovy vztahy k Izraeli jsou označeny prostřednictvím událostí bez jakékoli stopy spekulativní teologie — ale také v dalších dvou smyslech, o nichž jsme hovořili na začátku. Teologická práce na těchto událostech představuje opravdu sama o sobě spořádanou historii, určitou interpretující tradici. Nová interpretace základu tradice, již se podjímá každá generace, poskytuje tomu, co chápání historie historický ráz a dává do pohybu vývoj, jenž má označující jednotu, kterou není možné promítnout do nějakého systému. Stojíme před jednou historickou interpretací historična; sama skutečnost, že prameny jsou postaveny proti sobě, že jsou podržována dubleta, že jsou vystaveny protiklady, má hluboký smysl: tradice opravuje sebe samu přidáváním, a jsou to tyto přídatky, které samy utvářejí jednu teologickou dialektiku.

Nuže, je jistě pozoruhodné, že si Izrael dal identitu právě díky opakovaně interpretační práci nad svými vlastními tradicemi, jež je sama historická: kritika ukazuje, že pravděpodobně neexistovala jednota Izraele předcházející novému seskupení klanů do jakési amfikteeonie, k níž došlo až po usazení Izraele dosáhl své projekce do minulosti jako jednotného lidu, jemuž se přihodilo jako nedělitelné totalitě vysobození z Egypta, zvěstování na Sinaji, dobrodružství v poušti a obdarování zaslíbenou zemí, tím, že historicky interpretoval své dějiny, že je propracovával jako živoucí tradici. Jedinečný teologický princip, k němuž tihne veškeré myšlení Izraele, je tudíž tento: byl Izrael, lid boží, jenž vždy jednal jako jednotný a s nímž Bůh zacházel jako s jednotným; avšak tato identita je neodlučitelná od neomezeného hledání jistého smyslu dějin a v dějinách: „Je to Izrael, o němž dějinné představy Starého zákona tak mnoho vyprávějí, jenž je předmětem víry a předmětem jisté historie, vytvořené vírou.“¹⁸⁾

18) Gerhard von Rad, cit. d., s. 118.

Takto na sebe navazuje trojí historicita: po historicitě zakladatelských událostí nebo *skrytém času* — po historicitě živoucí interpretace svatých spisovatelů, jež tvoří *tradici* — přichází nyní historicitu pochopení, *historicitu hermeneutiky*. Gerhard von Rad používá slova *Enfaltung*, „rozvinutí“, aby naznačil úkol pro teologii Starého zákona, jež respektuje trojí historický charakter pro *heilige Geschichte* (rovina zakladatelských událostí), pro *Überlieferung* (rovina ustavujících tradic) a konečně pro identitu *Izraelen* (rovina ustanovené tradice). Tato teologie musí respektovat přednost událostí před systémem: „Hebrejské myšlení je myšlením v historických tradicích; snaží se především o vhodnou kombinaci tradic a o jejich teologickou interpretaci; v tomto procesu má historické uspořádání vždy navrch nad intelektuálním a teologickým uspořádáním.“¹⁹ Gerhard von Rad může uzavřít svou metodologickou kapitolu těmito slovy: „Pro naše pochopení svědectví Izraele by bylo fatální, kdybychom ho pořádkem od začátku na základě teologických kategorií, které, i když jsou pro nás běžné, nemají nic společného s těmi, na jejichž základech si Izrael dovolil uspořádat své vlastní teologické myšlení.“ Odtud zůstává „pře-vyprávění“ — *Wiedererzählen* nejoprávněnější formou diskursu o Starém zákoně. *Enfaltung*, kterého se podjímá hermeneutik, je opakováním *Enfaltung*, jež řídilo propracování tradic biblického základu.

Co z toho plyne pro vztahy diachronie a synchronie? Jedna skutečnost mne zaujala při studiu velkých symbolů hebrejského myšlení pro mou *Symboliku zla*²⁰ a pro studium mýtů — například stvoření a pádu — symbolů a mýtů postavených na první symbolické vrstvě, totiž že se jejich smysl nevyčerpává v homologických uspořádáních sociálních vztahů; netvrdím, že se nehodí pro strukturální metodu, dokonce jsem přesvědčen o opaku, tvrdím jen, že strukturální metoda nevyčerpává jejich smysl, neboť jejich smysl je rezervou smyslu, připravenou k opětovnému použití v jiných strukturách. Namítne se mi: právě toto opětovné použití vytváří kutilství. Vůbec ne: kutilství pracuje se zbytky, v kutilství to je struktura, která zachraňuje událost, zbytek hraje roli něčeho předpojatého, zprávy, která je přede-dána, vyznačuje

19) Tamtéž, s. 116.

20) Viz Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté II: Finitude et volonté* (2 sv.), Paris, Aubier-Montagne 1960, 2. vyd. 1988. [Pozn. překl.]

se před-značenou nehybností: opětovné užívání biblických symbolů v naší kulturní oblasti však naopak spočívá na sémantickém bohatství, na nadbytku označeného, který otevírá cestu k novým reinterpretacím. Zvažujeme-li z tohoto hlediska sled vytvořený babylonskými vyprávěními o potopě, biblickou potopou a sledem rabínských a christologických reinterpretací, okamžitě je zřejmé, že tato nová uchopení znázorňují opak kutilství; už nelze mluvit o používání zbytků ve strukturách, jejichž syntax by byla důležitější než sémantika, ale o užívání přebytku, který sám pořádá jako prvotní dar smyslu opravné zaměry vysloveně teologického a filozofického rázu, jež se vztahují na onen symbolický základ. V těchto uspořádaných sledech, jež vycházejí ze sítě významových událostí, je to původní *přibyték* smyslu, který *moitvuje* tradici a interpretaci. Právě proto je nutné v tomto případě hovořit o sémantické regulaci obsahem, a nikoli jen o strukturální regulaci, jako je tomu v případě totemismu. Strukturalistické vysvětlení triumfuje v synchronii.²¹ Právě proto mu vyhovují společnosti, v nichž je silná synchronie, zatímco diachronie je rušivá, jako je tomu v lingvistice.

Dobře vím, že strukturalismus není vůči tomuto problému bezbranný a připouští, že „jestliže strukturální orientace odolá otřesu, má při každém takovém otřesu k dispozici několik prostředků, jak znovu zavést určitý systém, který už nebude třeba totožný se systémem předchozím, ale bude alespoň formálně téhož typu“ (s. 103). V *Myšlení přírodních národů* nalezneme příklady takového přetrvávání nebo přetrvávání systému: „Předpokládáme-li určitý výchozí stav (což je pojem veskrze jen teoretický), kdy soubor systémů byl navzájem přesně sladěn, tento soubor bude na každou změnu týkající se zprvu jedné z jeho částí reagovat jako stroj se „zpětnou vazbou“: vázán (v dvojitým smyslu slova) svou předchozí harmonií, bude orientovat porouchaný orgán ve směru určité rovnováhy, která bude představovat přinejmenším jakýsi kompromis mezi dřívějším stavem a vychýlením, jež bylo vyvoláno zvenčí“ (s. 103). Strukturální regulace se takto blíží mnohem více nehybnosti než nové živé interpretaci, jež, jak nám připadá, charakterizuje skutečnou tradici. Právě proto, že

21) „Systém je totiž dán synchronně.“ Claude Lévi-Strauss, *Myšlení přírodních národů*, cit. vyd., s. 100. [Dále v textu citováno z téhož vydání.]

V tomto sledu typů vyznačených svými dvěma póly — časovost tradice a časovost interpretace — má časovost rozdílné tempo podle toho, zda synchronie převažuje nad diachronií, nebo naopak: jedna krajnost, totiž krajnost totemického typu, vykazuje časovost přetřezenu, kterou dosti dobře ověřuje Boasova formulace: „Dalo by se říci, že mytologickým světům je souzeno, aby byly rozbourány, jakmile jsou vytvořeny, aby se tak z jejich zlomků mohly zrodit světy nové“ (s. 42). Druhá krajnost, totiž krajnost kérygmatického typu, vykazuje časovost řízenou ustavičně novým uchopováním smyslu prostřednictvím interpretující tradice.

Je-li tomu takto, lze ještě dále hovořit o mýtu, aniž bychom se vystavovali nebezpečí dvojznačnosti? Lze snadno připustit, že v totemickém modelu, v němž jsou struktury důležitější než obrazy, má mýtus sklon ztotožňovat se s „operátorem“, s „kódem“, řídícím určitý systém transformace; právě tak ho definuje Lévi-Strauss: „Mytický systém a představy, kterých používá, slouží tedy k zavedení vztahů homologie mezi podmínkami přírodními a podmínkami sociálními, nebo přesněji, k stanovení zákona ekvivalence mezi významnými kontrasty patřícími několika rovinnám: geografické, meteorologické, zoologické, botanické, technické, ekonomické, sociální, rituální, náboženské a filozofické“ (s. 134). Mytická funkce, takto vyložená v pojmech struktury, se objevuje jako synchronní; její synchronní stálost je opravdu opakem diachronní křehkosti, kterou připomíná Boasova formulace.

Strukturální výklad je pro kérygmatický model nepochybně objasňující, jak se to závěrem pokusím ukázat, avšak představuje výrazovou vrstvu druhého řádu, podřízenou přebytku smyslu symbolického základu; takto je mýtus o Adamovi druhotný ve vztahu k propracování symbolických výrazů pro čisté a nečisté, pro bloudění a pro exil, jež se ustanovily na rovině kulturní zkušenosti a zkušenosti s potrestáním: bohatství tohoto symbolického základu se zjevuje pouze v diachronii; synchronický pohled tedy postihuje z mýtu jen jeho aktuální sociální funkci, jež je víceméně srovnatelná s totemickým Operátorem, jenž, jak jsme výše uvedli, zajišťoval směnitelnost zpráv náležejících každé úrovni kulturního života a zajišťoval zprostředkování mezi přírodou a kulturou. Strukturalismus zůstává ještě nepochybně platný (a takřka vše zbývá vykonat pro to, aby byla dokázána jeho

semantická regulace vychází z přebytku smyslu nad jeho užitím a jeho funkcí v daném systému v synchronii, může čas-skrývý v symbolech v sobě nést dvojí historicitu: historicitu tradice, která přenáší a sedimentuje interpretaci, a historicitu interpretace, která udržuje a obnovuje tradici.

Je-li naše hypotéza platná, pak by přetrvávání struktur a převažování determinace obsahů představovaly dvě rozdílné podmínky diachronie. Lze se tázat, zda to není kombinování na různých stupních a možná v obráceném poměru těchto dvou obecných podmínek, které umožňuje jednotlivým společnostem — podle poznámky samého Lévi-Strausse — „vypracovat jednotné schéma, které by [...] umožnilo hledisko struktury i hledisko události sloučit“ (s. 106). Avšak toto sloučení, k němuž dochází, jak je řečeno výše, podle modelu stroje se „zpětnou vazbou“, je právě jen „kompromisem mezi dřívějším stavem a vychýlením, jež bylo voláno zvenčí“ (s. 103). Tradice zastižená trvání a schopná převést lovat se do různých struktur je závislejší, jak se mi zdá, na převažování ze determinace obsahů než na přežívání struktur. Tato diskuse nás vede k otázce o dostatečnosti lingvistického modelu a o dosahu etnologického podmodelu, vypůjčeného pro systém pojmenování a klasifikací, jenž je obecně nazýván jako totemický. Onen etnologický podmodel udržuje s předchozím modelem vztah privilegované shody: je v něm přítomen stejný požadavek diferencujícího odstupu; to, co vybavuje strukturalismus na jedné i druhé straně, „jsou [...] kódy umožňující přenos zpráv, které lze převést v termíny jiných kódů, a schopné vyjadřovat ve vlastním systému zprávy docházející kanálem kódů odlišných“ (s. 112). Je-li však pravda, jak někdy přiznává autor, „že všechno, co by mohlo připomínat totemismus, se v oblasti velkých civilizací Evropy a Asie nevyskytuje, jak se zdá, ani v podobě pouhých stop“ (s. 320), máme pak právo, pod trestem, že upadneme do „totemické iluze“ nového druhu, ztotožňovat s myšlením přírodních národů obecně jeden typ myšlení, který je možná exemplární jen proto, že zaujímá krajní místo ve sledu mytických typů, který by bylo třeba pochopit rovněž prostřednictvím jeho jiné krajnosti? Ochoťně bych si myslel, že v dějinách lidstva výjimečně přežívání židovského zvěstování (kérygma) v nekonečně obnovovaných sociokulturních kontextech představuje druhý pól mytického myšlení, jenž je stejně exemplární, protože krajní.

plodnost v našich kulturních oblastech; z tohoto hlediska je velice slibný rozbor Oidipova mýtu ve *Strukturální antropologii*, s. 235–243 cit. vyd.); nicméně však, zatímco se strukturální explikace jeví takřka úplná, když má synchronie převahu nad diachronií, poskytuje naopak jen jakousi kostru, jejíž abstraktní ráz je zřejmý, jakmile se jedná o nějaký více než determinovaný obsah, který nás neustále nutí přemýšlet a jenž dochází vysvětlení ve sledu nových uchopení, jež jsou současně jeho interpretací a obnovením.

Chtěl bych nyní uvést několik slov o druhém krajním přechodu, zmíněném výše, od strukturální vědy ke strukturalistické filozofii. Tak, jak se mi jeví strukturální antropologie jako předsvědčivá, pokud chápe sebe samu jako postupně rozšiřování explikace jistého druhu, jež nejprve uspěla v lingvistice, potom v systémech příbuzenství, konečně postupně ve všech formách sociálního života, pokud lze nalézt podobu s lingvistickým modelem, tak se mi jeví jako podezřelá, když se povyšuje na filozofii; rád, jenž je kladen jako nevědomý, vždy může podle mne být jen jednou etapou, jež je abstraktně oddělena od sebeporozumění; rád o sobě je myšlením vně myšlení. Jistě „není nedovolenou snít o tom, že jednoho dne bude možno převést veškerou dokumentaci, která je o australských společnostech k dispozici, na děrovací štítky a dokázat s pomocí stroje, že celek jejich technicko-ekonomických, sociálních a náboženských struktur se podobá rozsáhlé skupině transformací“²² Ne, „není nedovolenou“ taktu snít. Za podmínky, že nedojde k odcizení myšlení v objektivitě oněch kódů. Pokud by rozluštění kódů nebylo objektivní etapou rozšiřování a toto existenciální — nebo existenciální! — etapou pochopení sebe sama a bytí, pak je strukturální myšlení takovým myšlením, které se nemyslí. Naopak je úkolem reflexivní filozofie pochopit sebe samu jako hermeneutickou, aby mohla vytvořit strukturu pro přijetí strukturální antropologie; z tohoto hlediska je funkcí hermeneutika dosahovat shody pochopení druhého — a jeho znaků v mnohých kulturách — s pochopením sebe a bytí. Strukturální objektivita se pak může jevit jako jeden abstraktní moment

22) Claude Lévi-Strauss, *Myšlení přírodních národů*, cit. vyd., s. 128.

[Dále v textu citováno z téhož vydání.]

Struktura
strukturalistická
jeví se jako
filozofie

— a to platně abstraktní — přisvojení si a uznání, jímž se abstraktní reflexe stává konkrétní reflexí. Toto přisvojení si a toto uznání by nakonec spočívaly v úplném rekapitulování všech signifikantních obsahů v určitém vědění o sobě a bytí, tak jak se o to pokoušel Hegel ve „snění“ o logice obsahů, a nikoli o logice syntaxi. Je samozřejmě, že jsme schopni vyprodukovat jen zlomky této exegeze sebe a bytí, které si uvědomují svou částečnost. Ale strukturální porozumění není ve svém současném stadiu o nic méně částečné; navíc je abstraktní v tom smyslu, že nepostupuje od rekapitulace označovaného (signifikátu), ale že dosahuje své „logické úrovně“ jen „sémantickým ochuzením“ (s. 151).

Bez této struktury přijetí, kterou pro sebe chápu jako vzájemné propojení reflexe a hermeneutiky, se mi jeví strukturalistická filozofie odsouzena k tomu, aby kolísala mezi několika náznamy filozofie. Řekli bychom někdy, že se jedná o kantismus bez transcendentálního subjektu, dokonce o absolutní formalismus, který by měl zakládat samu korelaci přírody a kultury. Tuto filozofii motivuje zvažování duality modelů: „Existují totiž jen dva reálné modely konkrétní různosti: jeden ve sféře přírody — model různosti druhů; a druhý ve sféře kultury — model různosti funkcí“ (s. 175). Princip transformací tedy může být hledán v nějaké kombinatorice, v nějakém konečném řádu nebo v nějakém finitismu řádu, jenž je podstatnější než všechny modely. Vše, co je řečeno o „nevědomé teleologii, která se přes svou historičnost lidské historii zcela vymyká“ (s. 346), postupuje v tomto smyslu, totiž v tom, aby tato filozofie byla absolutizací lingvistického modelu tím, že ho postupně zevšeobecňuje. „Neboť jazyk“, prohlašuje autor, „netkví ani v analytickém rozumu dřívějších gramatiků, ani v konstituované dialektice strukturální lingvistiky, ani v konstituující dialektice individuální praxe střetávající se s prakticko-inertním, protože celá tato trojice už ho předpokládá. Lingvistika nás konfrontuje s dialektickým a totalizujícím jsoucnem, které je však vzhledem k vědomí a vůli něčím zevním [...] Jakožto nereflexivní totalizace představuje jazyk určitou fundaci lidského rozumu, přičemž tato fundace je sama fundována příčinami člověku neznámými“ (s. 346). Co je však jazyk jiného než abstrakce, jež je dílem mluvčící bytosti? Námitka zní, že její „promluva nikdy nebyla a nikdy nebude výsledkem vědomé totalizace lingvistických zákonů“ (s. 347). Odpovíme na tuto

námitku tak, že to nejsou lingvistické zákony, které se snažíme totalizovat, abychom pochopili sebe sama, nýbrž smysl mluvy, ve vztahu k níž jsou lingvistické zákony navždy nevědomým instrumentálním zprostředkováním. Snažím se pochopit sebe sama tak, že znovu uchopuji smysl mluvy všech lidí; na této rovině se právě skrytý čas stává historičností tradice a interpretace.

V jiných okamžicích nás ovšem autor vyzývá, abychom uznali, že „se systémem přírodních druhů a systémem vyrobených věcí jeví tedy jako dva zprostředkující soubory, kterých člověk používá, aby překonal protiklad mezi přírodou a kulturou a mohl je myslet jako totalitu“ (s. 180). Trvá na tom, že *struktury-předcházejí způsobům-jednání*, ale připouští, že *praxis* předchází strukturám. Proto se struktury prokazují jako suprastruktury oné *praxis*, jež pro Lévi-Strausse stejně jako pro Sartra „konstituuje pro vědy o člověku totalitu základní“ (s. 184). V *Mýšlení přírodních národů* se tedy vedle nástinu jistého transcendentálního bezsubjektu vyskytuje náčrt filozofie, v níž struktura hraje roli zprostředkovatele věcnaného „mezi-*praxi* a způsobu jednání“ (s. 184-185). Nemůže se však u tohoto zastavit, leč za cenu toho, že by Sartrovi přiznal vše, co mu odepřel, když mu zamítl sociologizovat *cogito* (s. 342). Tento sled: *praxis* — *struktura* — *způsoby jednání* umožňuje přinejmenším být strukturalistou v etnografii a marxistou ve filozofii. Ale o jaký marxismus jde?²³

V *Mýšlení přírodních národů* se ve skutečnosti nachází náčrt velmi odlišné filozofie, v níž řád je řádem věcí a věc sama sebou; zprostředkování na základě pojmu „druh“ k tomu přirozeně inklinuje: nevykazuje snad druh — totiž druh rostlinných a živo-

23) „Marxismus — ne-li Marx sám — příliš často uvažoval tak, jako kdyby způsoby chování vyplývaly z *praxe* přímo. Naprosto nepochybuje o nepopiratelném prvenství infrastruktury, ale domníváme se, že mezi *praxi* 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 stěžii načrtnuté, bychom rádi přispěli, přičemž studium infrastruktury ve vlastním smyslu přecháváme historii, opírající se o pomoc demografie, technologie, historické geografie a etnografie; toto studium nemůže z principiálních důvodů být naším studiem, protože etnologie je především psychologii.“ (Claude Lévi-Strauss, *Mýšlení přírodních národů*, cit. vyd., s. 184-185)

číšných klasifikací — „předpokládanou objektivitu“? „Různost druhů poskytuje člověku neintuitivněji dostupný obraz a konstutuje nejpřímější vnímatelný projev konečné diskontinuity skutečnosti: je smyslově vnímaným výrazem objektivního kódování“ (s. 191-192). Pojem druhu se vsutku těší tomu privilegii, že se „určitá kombinatorika objektivně daná v přírodě může objevit v modu smyslového vnímání“ a že „duchovní aktivita, ba i sám společenský život ji odtud pouze přebírají, aby ji použili k vytváření nových taxonomií“ (s. 192).

Snad jen zvažování pojmu struktury nám brání překonat „vzájemnost perspektiv, v nichž se člověk a svět zrcadlí navzájem“ (s. 306). Zdá se tedy, že je to neoprávněný kousek, jestliže potom, kdy kvadlo bylo vysunuto do krajní polohy na straně primátu *praxis* oproti strukturálním zprostředkováním, je zastaveno v druhé krajnosti a prohlašuje se, že za poslední cíl věd o člověku nepokládáme konstituování člověka, ale jeho disoluci v elementárnější složky [...], opětovně začlenění kultury do přírody, a nakonec i života do souboru jeho podmínek fyzikálně-chemických“ (s. 338-339). „Poněvadž pak rozum je rovněž čímsi reálným, fungování této reálné věci nás poučuje o povaze věci obecně: i čisté myšlení představuje v podstatě určitou interiorizaci kosmu“ (s. 340). Poslední stránky knihy naznačují, že je třeba hledat princip fungování ducha jako věci na straně „světa informace, kde vládou opět zákony, divokého myšlení“ (s. 367).

Takové jsou tedy strukturalistické filozofie, z nichž nám strukturalní antropologie neumožňuje si vybrat. Nerespektovali bychom stejně dobře lingvistické poučení, kdybychom považovali jazyk a všechna zprostředkování, pro něž je modelem, za instrumentální podvědomí, jehož pomocí se mluvící subjekt snaží pochopit býtí, jsoucno a sebe sama?

HERMENEUTIKA A STRUKTURÁLNÍ ANTROPOLOGIE

Chci se nakonec vrátit k původní otázce: v čem dnes představují strukturalní úvahy nezbytnou etapu pro každé hermeneutické porozumění; nebo obecněji, jak na sebe navazují hermeneutika a strukturalismus?

1) Chtěl bych především rozptýlit neporozumění, k němuž může vést předchozí diskuse. Tím, že jsem naznačil, že mytické typy tvoří řadu, v níž by „totemický“ typ představoval pouze jednu krajnost a typ „kérygmatický“ krajnost druhou, se mohlo zdát, že odvolávám své původní prohlášení o tom, že strukturální antropologie je vědním oborem, zatímco hermeneutika filozofickým. Ale tak tomu není. Rozlišovat *deus* podmodely neznamená, že jeden se vztahuje jen na strukturalismus, zatímco druhý by přímo podléhal nestrukturální hermeneutice. Chtěl jsem pouze vyjádřit skutečnost, že totemický podmodel lépe snáší strukturální vysvětlení, jež se jeví jako úplné, protože je ze všech mytických typů nejbližší k původnímu lingvistickému modelu, zatímco v kérygmatickém modelu strukturální vysvětlení — k němuž ostatně ve většině případů ještě zbývá přistoupit — odkazuje zřetelně k jinému porozumění smyslu. Avšak oba způsobů chápání nepředstavují dva druhy, protikladné na stejné úrovni, uvnitř jednoho rodu chápání; právě proto nevyžadují žádný metodologický *eklekticismus*. Chci tedy zdůraznit ještě naposledy jejich rozdílnou úroveň, ještě dříve než se pokusím několika poznámkami načrtnout jejich vzájemnou souvislost. Strukturální vysvětlení se vztahuje na (1) podvědomý systém, který je (2) konstituován rozdíly a protiklady (významovými odstupy) a (3) nezávisle na pozorovateli. Interpretace nějakého předávaného smyslu spočívá ve (1) vědomé repríze (2) nějakého významově přesyceného symbolického základu (3) interpretem, který se nachází ve stejném sémantickém poli, v němž se nachází to, čemu chce porozumět, a takto vstupuje do „hermeneutického kruhu“.

Právě proto se oba způsoby jak projevit čas nenacházejí na stejné úrovni: o prioritě diachronie před synchronií jsme mluvili z provizorního didaktického ohledu; po pravdě řečeno je třeba vyhradit výrazy diachronie a synchronie pro explikativní schéma, v němž synchronie představuje systém a diachronie je problémem. Slova, jež označují historicitu — historicitu tradice a historicitu interpretace —, vyhradím pro každé chápání, které je si implicitně nebo explicitně vědomo toho, že se nachází na cestě filozofického chápání sebe a jsoucna. Oidípův mýtus se v tomto smyslu vztahuje k hermeneutickému chápání, když je pochopen a znovu uchopen — a to již Sofoklem — jakožto prvotní dotazo-

vání se smyslu, z hlediska meditace nad poznáním sebe sama, z hlediska zápasu za pravdu a za „tragické vědění“.

2) Propojení obou uvedených druhů rozumového chápání klade více problémů než jejich odlišení. Otázka je příliš nová, než bychom mohli pokročit za předběžné zkoumání. Ražme se nejprve, zda je možné oddělit strukturální analýzu od *vškerého* hermeneutického chápání. Nepochybně by to bylo o to snazší, pokud by se vyčerpala funkce mýtu v ustanovení homologických vztahů mezi významovými kontrasty, nacházejícími se na vícero rovinách přírody a kultury. Neuchýlilo by se však současně hermeneutické chápání k samotnému konstituování sémantického pole, v němž probíhají vztahy homologie? Vzpomínáme si na významnou poznámku Lévi-Strausse, jež se týká zdvojené re-prezentace, vyplývající ze symbolické funkce, jež se poprvé objevuje: „Protikladná funkce“ tohoto znaku by nemohla být *neutralizována*, jak pravil, „leč onou směnou komplementárních hodnot, na níž se redukuje veškerý sociální život“.²⁴ Spatřuji v této poznámce náznak cesty, kterou je třeba se dát s ohledem na jisté propojení, jež by nebylo pouhým eklekticismem hermeneutiky a strukturalismu. Dobře chápu, že zdvojení, o něž zde jde, je takové, které plodí funkci znaku obecně, a nikoli dvojí smysl symbolu tak, jak mu zde rozumíme. Avšak co platí o znaku v jeho primárním smyslu, platí ještě více o dvojím smyslu symbolů. Porozumění tomuto dvojímu smyslu, porozumění bytostně hermeneutické, má vždy svůj předpoklad v porozumění „směny komplementárních hodnot“, k němuž dochází strukturalismus. Pečlivé zkoumání *Myšlení přírodních národů* naznačuje, že lze vždy hledat na základě strukturálních homologií sémantické analo-gie, jež umožňují srovnávat různé úrovně skutečnosti, jejichž „kód“ zajišťuje konvertibilitu. „Kód“ předpokládá jistý vzájemný vztah, přibuznost obsahů, to znamená nějakou šířku.²⁵ Tak

24) Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, cit. vyd., s. 71.

25) K aprehenzi této hodnoty šířky dochází nejprve citem: když Lévi-Strauss uvažuje nad rysy konkrétní logiky, ukazuje, že „se jeví při etnografickém pozorování [...] v dvojím aspektu, afektivním a intelektuálním“ (Claude Lévi-Strauss, *Myšlení přírodních národů*, cit. vyd., s. 62). Taxonomie rozvíjí svou logiku na základě pocitu příbuznosti lidí a živých tvorů: „Toto nezištné a pozorné, láskyplné a něžné vědění, získávané a předávané v manželském a synovském

fec anabim
dvojí smysl
symbolu

v interpretaci loveckých ritu spojených s lovem orlů u Hidatsů,²⁶ ustavení párové dvojice vysoko — nízko, na jejímž základě se tvoří všechny odstupy a zejména největší odstup mezi lovcem a jím lovenou zvěří, poskytuje mytickou typologii jen za pod-
mínky implicitního rozumového chápání převahy smyslu obsa-
ženého v kategoriích vysokého a nízkého. Připouštím, že v systé-
mech, které jsou zde studovány, tato příbuznost obsahů je jaksi
reziduální, nikoli však nulová. Právě proto se strukturální poro-
zumění nikdy neobejde bez určitého stupně hermeneutického
porozumění, i když není tematizováno. Dobrý příklad k diskusi
poskytuje homologie mezi pravidly snátku a alimentárními záka-
zy (s. 140–154); analogie mezi jídlem a snátkem, mezi pěstem
a cudností konstituuje metaforický vztah, který předchází prove-
dení transformace. Je pravda, že také zde není strukturalista bez-
branný: je to právě on, kdo mluví o metafoře (s. 151), jenom
ovšem proto, aby jej proměnil pomocí komplementarity ve for-
málně logickou konjunkci. Nicméně platí, že aprehenze podob-
nosti zde předchází logické formalizaci a že ji zakládá; právě
proto je třeba ji redukovat, aby vynikla homologie struktury:
„Spojení mezi nimi není kauzální, nýbrž metaforické. Sexuální
vztah a vztah alimentární jsou bezprostředně myšleny jakožto
analogické, dokonce i v dnešní době [...] Ale v čem je příčina to-
hoto faktu a jeho univerzálnosti? Také zde se dospívá do logické
roviny sémantickým-ochuzením: nejmenší společný jmenovatel
pohlavního spojení a toho, kdo jí, s tím, co je pojídáno, spočívá
v tom, že v obou případech jde o spojení založené na *vzájemné
komplementárnosti*“ (s. 151). Právě vždy za cenu takového sémán-
tického ochuzení se dosahuje „logického pořízení podobnosti

ovzduší“ (tamtéž, s. 63), nachází autor rovněž u lidí od cirkusu
a u *zaměstnanců zoologických zahrad* (tamtéž s. 64). Jestliže „taxo-
nomie a něžné přátelství“ (tamtéž, s. 65) představují společný znak
jak pro takzvané primitivy, tak pro zoologa, nebylo by namístě
oddělit od sebe rozumové porozumění a cit? Avšak přiblížení, vzá-
jemné vztahy, asociace, vzájemné navazování, symbolizace, jimiž se
zabývají následující stránky (tamtéž, s. 65n.) a jež se autor nezdrá-
há přiblížit k hermetičnosti a k čemusi emblematickému, kladou
vzájemné vztahy — sífru — jako zdroj homologií mezi rozlišujícími
odstupy, jež náležejí k rozličným úrovním, tedy jako zdroj kódu.

26) Claude Lévi-Strauss, *Myšlení přírodních národů*, cit. vyd., s. 70–80.
[Dále v textu citováno z téhož vydání.]

kontrastu“ (s. 152). Naopak psychoanalýza sleduje v témž pro-
blému cestu analogií a staví se na stranu sémantiky obsahů, a ni-
koli syntaxe uspořádání.²⁷⁾

3) Propojení interpretace filozofického zaměření se struktu-
rálním vysvětlením musí být nyní uchopeno v jiném smyslu; dal-
ším na začátku na vědomí, že *strukturální vysvětlení představuje*
dnes nutnou okliku, etapu vědecké objektivnosti na cestě
nového uchopení smyslu. K novému uchopení smyslu nemůže
dojít, tvrdím ve formulaci, jež je symetrická s předchozí a součas-
ně obrácená, bez minimálního pochopení struktur. Proč tomu
tak je? Vezměme si znovu příklad židovsko-křesťanského symbo-
lismu, tentokrát však nikoliv v jeho počátku, ale v krajní poloze
jeho vývoje, to je v okamžiku svého největšího rozkvětu, dokon-
ce bezuzdnosti a současně své nejvyšší organizace, totiž v onom
12. století, tak bohatém na výzkumy ve všech směrech, o nichž
podal otec Chenu velkolepý přehled ve své Teologii 12. století (Théo-
logie au XII^e siècle, s. 159–210). Tento symbolismus se projevuje
současně v hledání svatého grálu, v lapidáriích a bestiářích
portálů a hlavic sloupů, v alegorizující exegezi Písma, v ritu a spe-
kulacích liturgie a svátosti, v meditacích týkajících se augusti-

27) Pozoruhodný důsledek netolerance logiky kontrastů vůči podobnosti
nalezneme v tom, že totemismus — i když nazývaný „takzvaný
totemismus“ — má rozhodně přednost před logikou oběti (Claude
Lévi-Strauss, *Myšlení přírodních národů*, cit. vyd., s. 307), jejímž
„základním principem je princip substituce“ (tamtéž, s. 308), to je ně-
co, co je cizí logice totemismu, jež „spočívá v síti diferencí mezi ter-
miny pojímanými zásadně jako nespojité členy“ (tamtéž). Obětování
se tedy jeví jako „absolutní či mezní operace, která se týká určitého
zprostředkujícího objektu“ (tamtéž, s. 310), oběti. Proč mezní? Proto-
že obětování ruší zničením vztah mezi člověkem a božstvem, aby vy-
volalo udělení milosti, jež *zaplní* prázdno. Na tomto místě již etnolog
nepopisuje, ale vynáší soud: „Systém oběti zavádí naproti tomu jeden
člen neexistující: božstvo; a přijímá určitou objektivně nesprávnou
konceptci přírodní série, neboť jak jsme viděli, představuje si ji jako
spojitou“ (tamtéž, s. 314). Ohledně totemismu a oběti je třeba říci:
„Jeden je pravdivý a druhý je falešný. Přesněji řečeno, klasifikační
systémy jsou na úrovni jazyka: jsou to kódy více nebo méně dobře
utvořené, ale utvořené vždy k tomu, aby vyjadřovaly určité významy,
kdežto systém oběti představuje určitou speciální promluvu, postrá-
dající jakéhokoli rozumného smyslu, vzador tomu, že bývá často pro-
slovována“ (tamtéž).

novského *signum* a dionýsiovského *symbolon*, stejně jako *analogia* a *analogon*, jež z nich vycházejí. Mezi kameníkem a celou literaturou *Allegoriae a Distinctiones* (oněmi repertáři architektury smyslu, narubovaného na slova a slůvka Písma) koluje jednota záměru, jež konstituje to, co sám autor nazývá „symbolickou mentalitou“ (VII. kapitola), stojící u zrodu „symbolické teologie“ (VIII. kapitola). Nuže, co *drží dohromady* početné a bujně aspekty této mentality? Lidé 12. století, tvrdí autor, „nezaměřovali ani úrovň, ani předměty, ale těžili na těchto rozmanitých úrovních ze společného jmenovatele v jemné hře analogií podle tajuplného vztahu fyzického a posvátného světa“ (s. 160). Onen problém „společného jmenovatele“ je nevyhnutelný, jestliže uvážíme, že nějaký oddělený symbol nedává smysl, nebo lépe, že oddělený symbol má příliš smyslu, že jeho zákonem je *polysemie*, „oheně hře, osvětluje, čistí, páli, obnovuje, stravuje; znamená stejně tak žádostivost jako Ducha svatého“ (s. 184). Je to právě v ekonomii celku, kde se od sebe oddělují navzájem se lišící hodnoty a v níž se upevňuje polysemie. Středověcí symbolisté se zaměstnávají právě hledáním jakési „mystické koherence ekonomie“. V přírodě je jistě vše symbolem, ale pro středověkého člověka příroda promlouvá pouze vjevováním prostřednictvím jisté historické typologie, ustanovené konfrontací Starého a Nového zánona. „Zrcadlo“ (*speculum*) přírody se stává „knihou“ teprve v kontaktu s Knihou, to je s exegezí založenou v určité uspořádané komunitě. Symbol takto symbolizuje jen v jisté „ekonomii“, v jistém *dispensatio*, v jistém *ordo*. Právě za této podmínky mohl Hugo a sancto Victore definovat symbol následujícím způsobem: „Symbolum est collatio, id est coaptatio visibilium formarum ad demonstrationem rei invisibilis propositarum.“ Skutečnost, že je tento „důkaz“ neslučitelný s propoziční logikou, jež předpokládá definované pojmy (to znamená vymezené pojmově a jednoznačně), tedy pojmy, které něco označují, protože označují *jednu* věc, zde není naším problémem. Naopak problémem je zde skutečnost, že ona *collatio* a *coaptatio* se samy mohou pochopit jako vztah a že se mohou vydávat za *demonstratio* pouze v ekonomii celku. Připojuji se k tezi, kterou vyslovil Edmond Ortigues v práci *Diskurs a symbol*: „Jeden a týž termín může být imaginární, pokud ho uvažujeme absolutně, a může být symbolický, když ho chápeme jako diferencující hodnotu, korelativní vůči jiným

Hugo = symbol je srovnání, tj. při opisech viditelných form k neviditelným hodnotám násobně více.

termínům, které ho vzájemně vymezují.“²⁸⁾ Když se přibližujeme k materiální představitosti, diferencující funkce se zmenšuje a máme sklon k ekvivalencím; když se přibližujeme k formujícím společenským článkům, stupňuje se diferencující funkce a máme sklon k distinktivním valencím.“²⁹⁾ V tomto ohledu středověké lapidárium a bestiář mají velice blízko k obrazu: právě proto se svým imaginativním pólem spojují s neuspořádanou pokladnicí představ, jež může být stejně tak dobře krétská jako asyrská a jež se postupně jeví jako překypující svými variacemi a jako stereotypní svým pojetím. Jestliže však určité lapidárium a určitý bestiář náleží k téže ekonomii jako alegorizující exegeze a jako spekulace o znacích a symbolech, pak je tomu tak proto, že neomezená možnost významu zobrazení je diferencována prostřednictvím oněch výkonů jazyka, jež konstituje právě exegeze; zde se tedy jedná o historickou typologii, k níž dochází v rámci církevní komunity, ve spojení s určitým kultem, rituálem atd., který navazuje na přírodní polymorfní symboliku a klade meze jejím bláznivým výstřelkům. Exeget právě interpretací vyprávění, dešifrováním jisté *Heilgeschicht*e propůjčuje umělci princip výběru z bujných představ. Je tedy třeba říci, že se symbolika neskrývá v tom nebo onom symbolu a ještě méně v jejích abstraktním seznamu; ten zůstane vždy příliš chudý, protože se v něm vždy vyskytují tytéž obrazy, vždy příliš bohaté, protože každý z nich může potenciálně označovat všechny ostatní; symbolika se nachází spíše mezi symboly, jako vztah a jako ekonomie řídicí jejich uvedení do vztahu. Tento režim symboliky je nejzřetelnější právě v křesťanství, v němž je přírodní symbolismus odhalován a pořádan právě jen ve světle Slova a jasně vysvětlován opakovaním Příběhu. Bez historické typologie nemůže být ani přírodní symbolismus, ani alegorizace abstraktní nebo moralizující (přičemž poslední zmíněné představuje vždy opačnou stránku prvního, nejen jako jeho odplata, nýbrž jako jeho plod, do té míry spotřebovává symbol svou fyzickou, smyslovou, viditelnou základnu). Symbolika se tedy nachází v oné řízené hře naturalistického symbolismu, abstraktní alegorizace a historické typologie: znaky přírody, obrázky ctností, skutky Kristovy se navzájem interpretují prostřednictvím této

28) Edmond Ortigues, *Le discours et le symbole*, s. 194.

29) Tamtéž, s. 197.

dialektiky, jež pokračuje v každém výtvoru, v každém zrcadlení a knize.

*

Uvedené úvahy představují přesný opak předchozích poznámek: řekli jsme, že není možná strukturální analýza bez hermeneutického porozumění transferu smyslu (bez „metafor“, bez *translatio*), bez onoho nepřímého daru smyslu, jenž zakládá sémantické pole, na jehož základe mohou být rozlišeny strukturální homologie. V jazyce středověkých symbolistů — jenž vzešel z jazyka Augustina a Dionýsia a jenž byl uzpůsoben pro požadavky transcendentního objektu — je prvotní přenesení, transfer viditelného k neviditelnému prostřednictvím obrazu, jenž je vypůjčen od smyslových skutečností, je prvotní právě sémantická konstituce v tvaru „podobný — nepodobný“, která se nachází v základe symbolů nebo figurativních znaků. Odtud lze abstrahně vypracovat syntax pro uspořádání znaků na mnoha úrovních.

Naopak ovšem nemůže dojít k hermeneutickému porozumění bez spojení s jistou ekonomikou, jistým řádem, jejichž prostřednictvím symbolika označuje. Symboly samy o sobě jsou ohrožovány svým kolísáním mezi zbytněním v představivosti nebo vypařením se v alegorizaci; jejich bohatství, jejich bujnost, jejich polysémie vystavují naivní symbolisty neumírněnosti a samolibosti. To, co již svatý Augustin nazval v *De doctrina christiana* „verborum translatorum ambiguitates“³⁰⁾ to, co my nazýváme jednoduše dvojnásobností z pohledu požadavku jednoznačnosti, který vzniká logické myšlení, vede k tomu, že symboly symbolizují pouze v souborech, které vymezují a člení jejich významy.

Chápání struktur proto není čímsi vnějším pro chápání, jehož úkolem by bylo *myslet* na základe symbolů; dnes je nezbytným prostředníkem mezi symbolickou naivností a hermeneutickým rozumovým chápáním.

30) Chenu, cit. d., s. 171.

BIBLIOGRAFICKÉ ÚDAJE O PŘELOŽENÝCH TEXTECH

Roland Barthes, „Introduction à l'analyse structurale des récits“, *Communications*, č. 8, 1966 [existuje jiný český překlad od Miroslava Petříčka, publikovaný ve slovenském časopise *Text. Revue pre humanitné vedy*, č. 1, 1994]

Claude Bremond, „La logique des possibles narratifs“, *Communications*, č. 8, 1966

Michel Foucault, „Distance, appel, origine“, *Critique*, listopad 1963

Gérard Genette, „Frontières du récit“, *Communications*, č. 8, 1966

Algirdas Julien Greimas, „Éléments pour une interprétation du récit mythique“, *Communications*, č. 8, 1966

Philippe Hamon, „Qu'est-ce qu'une description?“, *Poétique*, č. 12, 1972

Laurent Jenny, „Structure et fonction du cliché“, *Poétique*, č. 12, 1972

Claude Lévi-Strauss, „Comment ils meurent“, *Esprit*, č. 402, duben 1971

Paul Ricoeur, „Structure et hermeneutique“, *Esprit*, č. 322, listopad 1963

Philippe Sellier, „Qu'est-ce qu'un mythe littéraire?“, *Littérature*, č. 55, říjen 1984

Tzvetan Todorov, „Les catégories du récit littéraire“, *Communications*, č. 8, 1966