

Sociologické inspirace Clauda Lévi-Strausse¹

Miloslav Petrusek²

Univerzita Karlova, Fakulta sociálních věd, Katedra sociologie, Praha

The Sociological Inspiration of Lévi-Strauss. This study, which also has bearing on recent death of Claude Lévi-Strauss, is concerned both with the questions how his work influenced sociology and how sociological thinking of his time was affected by his writings. Specifically, the following topics are addressed: the revitalization of the Durkheimian school, the relation between „authentic“ and „inauthentic“ societies, the problem of the historical perspective in the social sciences (in controversy with Sartre), his contribution to delineation (and redefinition) of the concept of „social structure“ (in controversy with Gurvitch), the formulation of the „open future“ problem, and especially the topic of progress (Lévi-Strauss is considered to be a moderate „cultural pessimist“). Three other significant problems are sketched out in this text: the transformation of the relation between anthropology and sociology, the question of race and the problem of racism – which are not unequivocal in Lévi-Strauss's conception (and this holds true also for the topic of multiculturalism) – and the relation between „classical structuralism“ and poststructuralism.

(Sociológia 2010, Vol. 42 (No. 4: 383-403)

Key words: *sociology and anthropology; structuralism; social and cultural progress; social nostalgia paradigm; cultural pessimism; Lévi-Strauss; Gurvitch; Sartre*

*Koncepce Clauda Lévi-Strausse je nepochybně velká a smělá.
Je-li však něčím a k něčemu užitečná, zůstává otázkou a ukáže to čas.*
Edmund R. Leach, *Lévi-Strauss*, 1970

*V určitém okamžiku si myslitelé museli uvědomit prostou, mrzutou,
ale nepopíratelnou pravdu, že mezi otázkami,
které drží evropské myšlení při životě více než dva a půl tisíce let,
nebyla žádná z nich vyřešena způsobem, který by všechny uspokojil.*
Leszek Kołakowski, *Metafyzický horor*, 1988

Dějinný a intelektuální kontext díla Clauda Lévi-Strausse

Nelze si ani dnes, kdy se „klasické strukturalismy“ (francouzský, britský a snad i český a ruský či spíše estonský) pomalu ztrácejí v mlze dějinného zapomnění, činit nárok na rekonstrukci celku bohatého myšlení Clauda Lévi-Strausse. A to i přesto, že Lévi-Strauss byl především a podle vlastního vyjádření vlastně výhradně „jen“ antropolog, badatel „primitivních společností“ a „divokého myšlení“. Lévi-Strauss však oživil intenzivní zájem o durkheimovskou školu, vedl závažné spory se Sartrem a Gurvitchem a připravoval „lingvistický obrat“

¹ Autor děkuje za mimořádnou pomoc a spolupráci, zčásti i autorskou, Mgr. Janu Maršálkovi, který t.č. studuje na univerzitě v Paříži a první verze textu konzultoval a doplňoval relevantní literaturou. Text je součástí výstupu výzkumného záměru Katedry sociologie Institutu sociologických studií Fakulty sociálních věd Univerzity Karlovy *Civilizační pokrok nebo krize kultury?*

² Korespondence: Prof. Miloslav Petrusek, Univerzita Karlova, Fakulta sociálních věd, Katedra sociologie, U kříže 10, 158 00 Praha 5 Jinonice, Česká republika. E-mail: mpetrusek@seznam.cz

ve filozofii a sociologii, který se odehrál sice bez něho, bez jeho podnětů by však asi nebyl možný. (Srv. Hubík 1994: zejména s. 119, kde Derrida „dekonstruuje Lévi-Strausse“)

Loïc Wacquant ve studii o Pierrovi Bourdieu (pokládáném někdy za „kritického“ nebo častěji také za „genetického strukturalistu“) píše: „V intelektuální rovině byl odklon Bourdieua od filozofie umožněn úpadkem existencialismu a následnou renesancí sociálních věd ve Francii... Pod širokým praporem ‘strukturalismu’ se začal oživovat a modernizovat durkheimovský projekt totální vědy o společnosti a kultuře, a to v rámci komparativní mytologie Georgese Dumézila, historie Fernanda Braudela a antropologie Clauda Lévi-Strausse... Bourdieu vzpomíná, že dílo Lévi-Strausse uložilo celé generaci nový způsob pojetí intelektuální aktivity, jenž dával naději na spojení teoretických záměrů s praktickými, vědeckého poslání s etickým či politickým.“ (Wacquant 2002: 68)

Autorita Pierra Bourdieua³ by měla stačit jako doklad mimořádné role Lévi-Strausse při oživení francouzské sociologie, jejíž akademické komunity sám ovšem nebyl členem. Ale proč oživení? Padesátá a šedesátá léta 20. století jsou ve Francii obdobím snad neopakovatelného intelektuálního kvasu, který lze ve stručnosti doložit faktem koexistence (a sváru) dominujícího existencialismu, renovujícího se marxismu, pevně již ustaveného strukturalismu, v literatuře pak (kromě děl existencalistů) vznikem „nového románu“ (Robbe-Grillet, Sarrautová, Butor) a absurdního dramatu (Inonesco, Genet), a to vše dramatizováno nekonečnými politickými spory mezi levicí a pravicí, konzervativci a liberály atd. (Podrobněji srv. Winock 1999, zejm. s. 794-843)

Podtrhnout Lévi-Strausovu roli při revitalizaci nemá jen historizující význam. Francouzská sociologie byla v té době sice pevně ustavenou akademickou disciplínou, ale s nevalným veřejným vlivem, bez významných osobností a především bez významných témat. Podlé jedné z rekonstrukcí „stavu věcí“ v období 1955 – 1970 (Ardoino et al. 1991: 34) se tehdejší sociologie vnitřně diferencovala podle dvou os – logika systému vs. projekt aktéra (jednání) a integrace sociálního pole vs. sociální konflikt. Zkřížením těchto dvou os obdržíme čtyři pole zachycující sice dobovou, ale zdaleka ne anachronickou skladbu základních orientací tehdejší francouzské sociologie: systém a integrace → utilitaristický racionalismus, systém a konflikt → kritický (genetický) strukturalismus (Pierre Bourdieu), aktér a integrace → analýza strategií (interních – Michel Crozier, mezinárodních – Raymond Aron), aktér a konflikt → studium systémů jednání a sociálních hnutí (Alain Touraine).

³ Bourdieu samozřejmě nepřijímal Lévi-Strausse nekriticky, například v *Teorii jednání* analyzuje kriticky jeho pojetí daru apod. Srv. Bourdieu 1998: 127 a jinde.

V podstatě v této (jistě modifikované) podobě se francouzská sociologie, rekonstituovaná také díky vlivu Lévi-Strausse, prezentuje světu. A co víc – v oněch slavných 60. a 70. letech vstupují na sociologickou scénu osobnosti, jež lze pokládat za klíčové pro její další vývoj: Ballandier, Baudrillard, Boudon, Bourdieu, Crozier, Duvignaud, Lefèbvre, Morin, Naville, Touraine... Teprve po nich, když si odbyli své vlastní vyrovnání se strukturalismem (a většina také s marxismem), nastupují ti, kteří zahájí etapu poststrukturalismu, která Lévi-Straussovo dědictví sice explicitě neodmítne, protože z něho vychází, ale ani neshledá důvody k tomu, aby je (kromě lingvistické inspirace) nadále přímo rozvíjela.

Dvojí význam „sociologické inspirace“

Pojem „sociologická inspirace“ je dvojnásobný. Na jedné straně znamená, že se můžeme zabývat tím, kdo koho a čím inspiroval, hledat tedy jakousi „filiaci idejí“, čímž se více méně oprávněně zabývají dějiny věd, a to nejen humanitních, a biografie velkých (i pozapomenutých) myslitelů. (Srv. Špelda 2009) Na druhé straně sociologická inspirace může být obrácena nikoliv k minulosti, ale k přítomnosti (či dokonce blízké budoucnosti); pak jde o problém vlivu určitého myslitele (či směru) na myšlenkové proudy současné a na vývojové tendence, které *in statu nascendi* můžeme s jistotou mírou pravděpodobnosti identifikovat.

Lévi-Strauss si byl vědom přechodného významu svého díla; ostatně již někdy na sklonku 80. let si prý posteskl, že vrchol strukturalismu spadá do let 60. a že „bývalá sláva strukturalismu“ pomalu odeznívá. Lévi-Strauss neměl tak úplně pravdu, protože vlastně již v oněch 60. letech, kdy by se bylo mělo psát *les structuralismes*, se formovala nezřídka vnitřně pevně konstituovaná množina strukturalistických přístupů: v téže době, kdy lévi-straussovský strukturalismus kulminoval, rodily se pomalu koncepce, jež se s ním musely vyrovnat, ale nenavazovaly na něj v onom běžném jednoznačném smyslu: J. Deleuze píše *Empirismus a subjektivitu* (1955), R. Barthes *Nulový stupeň rukopisu* (1955), M. Foucault *Slova a věci* (1966), J. Lacan *Écrits* (1956) atd. Přijmeme-li předpoklad, že strukturalismus byl především metodologií, pak je přirozené, že se nemohl ustavit jako „kuhnovské paradigma“ a stát se „normální vědou“ – bylo by to v rozporu s jeho podstatou a povahou.

Tři témata vytknutá před závorku

V celém textu rekonstruujeme, jak dílo Lévi-Strausse ovlivnilo sociologii tím, že revitalizovalo durkheimovskou školu, že položilo otázku vztahu mezi „autentickými“ a „neautentickými“ společnostmi“, že otevřelo problém historického pohledu v sociálních vědách v polemice se Sartrem, že přispělo k vymezení (a redefinici) pojmu „sociální struktura“, že formulovalo problém „ote-

vřené budoucnosti“ a zejména téma pokroku, a zkoumáme, nakolik se řadí k tradičnímu „kulturnímu pesimismu“ a čím se od něj odlišuje.

Nicméně tři podstatné otázky ponecháváme stranou, vytýkáme je (byť nikoliv ve fenomenologickém smyslu) „před závorku“. Důvod je dvojitý: především jde o problémy, které zatím nemají (a snad nikdy nebudou ani mít) jednoznačné řešení, což je důvod sice silný, leč nikoliv dostatečný, a za druhé sama tato tři uvedená témata vyžadují samostatné solidně podložené studie.

Prvním tématem je vztah sociologie a antropologie (lhostejno zda v britském smyslu „kulturní“ či americkém „sociální“). Lévi-Strauss patřil vlastně k oněm tradicionalistům, kteří se za sociology nepokládali proto, že se zabývali jen „preliterárními společnostmi“ – to ostatní ponechali sociologii a jiným vědám. Dnes se stav věcí podstatně změnil, protože do hry „masivně“ vstoupil koncept „kultury“ pojímaný v širokém, původně právě „antropologickém“ smyslu⁴ a spor, zda předmětem studia sociologie je „člověk“ v sociálních vztazích a předmětem antropologie „kultura“ či kultury („samy o sobě“) přestal mít smysl (podrobněji srv. Buchowski 2004; Burszta 2004; Kempny 1994⁵). K tomuto posunu (ač jeho názvuky čteme již u Radcliffa-Browna i Malinowského) došlo po 2. světové válce, kdy lze zaznamenat dvě podstatné změny: 1. antropologie rozšířila svá studia z preliterárních společností i na společnosti „rozvinutější“ (včetně moderní a postindustriální) a 2. ztratila své „privilegium“ studia kulturních změn. Klasickým dílem tohoto „obratu“ byla nepochybně práce Ruth Benedictové *Chrysantéma a meč*, která se stala modelovým příkladem antropologického studia moderní japonské společnosti.

Vztah antropologie a sociologie ale ani zdaleka nemusí být idylický. Na jedné straně dochází v sociologii k jakémusi schizmatu mezi „kvantitativisty“ a „kvalitativisty“ (používajícími etnografických a antropologických metod, o čemž velmi podrobně a detailně Denzin – Lincoln 2005, zejména závěrečná kapitola Holmese a Marcuse), což je případ stavu věcí v českých zemích, na druhé straně někteří antropologové zdůrazňují dokonce svou superioritu nad sociologií (což schizma prohlubuje): „Empirická sociologie utrpěla drtivou metodologickou porážku tím, že zavedla do výzkumu kategorizovaný dotazník, který vede k výsledkům povrchním, neúplným a banálním. Antropologové se svou metodou dlouhodobého zúčastněného pozorování a volného rozhovoru mají nad sociology obrovskou převahu.“ (Olszewska-Dyoniziak 1991: 57a násl.; cit. podle Filipiak 2009: 79) Zdá se však, že „empatická“ kvalitativní sociologie opřená o antropologii zkoumá sice pečlivě, ale většinou (nikoliv

⁴ Onen „neantropologický koncept“ má počátky v osvícenství a tvoří trojici Rozum, Věda a Kultura, případně – přesněji – v německé tradici, která zavedla rozlišení kultury a civilizace např. v rasistické dikci: „Židé si mohou osvojit naši civilizaci, nikoliv naši kulturu.“

⁵ Tento vztah je u nás vnímán buď jako neproblematický (zejména v tzv. interpretativním proudu), nebo je jako problém ignorován (v „tradicionalistickém“ proudu). V polské sociologii, která je silně „antropologizována“, je téma zkoumáno jak na věcné, tak metateoretické úrovni.

vždycky) nepodstatné věci nebo složitými cestami dospívá k banalitám, zatímco „velké výzkumy“ zkoumají témata sice důležitá (ne vždycky), ale zcela pomíjejí jejich „empatický“ element – jak je lidé prožívají, interpretují a jak s nimi nakládají (Florian Znaniecki tomu říkal „absence humanistického koeficientu“).

Druhé téma, které pomíjíme, je problém pojetí „rasy“ u Lévi-Strausse. Je příliš triviální konstatovat, že Lévi-Strauss byl orientován „antirasisticky“. Skutečnost, že po zkušenosti holocaustu existuje rasismus dokonce jako „součást populární kultury“ (srv. Pankowski 2006), nás samozřejmě vede k občanské i intelektuální ostražitosti. UNESCO si vyžádalo od Lévi-Strausse studii, která je proslulá a obecně známá – *Rasa a dějiny*, jež vyšla v roce 1952. Hlavní poselství studie, jak konstatuje Thomas Eriksen, bylo doložit v poválečném dekolonizovaném světě, že kultury nemohou být řazeny podle stupně jejich rozvoje, „kultury jsou si rovné, ale odlišné“. V roce 1979 vydal Lévi-Strauss studii *Rasa a kultura*⁶, která však nebyla přijata zdaleka tak jednoznačně jako práce předchozí. Jistě – obsahuje také kritiku konceptu rasy, ale současně jej nezavrhuje jako irrelevantní a nedůležitý, naopak – ukazuje, že představy o rasových rozdílech jsou v lidských skupinách všudypřítomné a přispívají dokonce k jejich integritě. Při bližším studiu problému dospějeme nutně k tomu, že Lévi-Strauss nesdílel naivní „multikulturalismus“, v němž se různé kultury spojí v duchu schillerovsko-beethovenovské Deváté symfonie v „bratrskou jednotu“. Vyžadoval totiž, aby byly splněny dvě podmínky: 1. aby evropská kultura nabídla takové intelektuální a morální (!) hodnoty, které budou přitažlivé pro „lidi zvenčí“ a 2. aby tito nově přichozí si právě tyto hodnoty osvojili (ergo, podle Eriksena, spíše „jednoduchý asimilacionistický model převzatý z osvícenství než kulturní komplikovanost reprezentovaná neasimilovanými imigranty“.) (Eriksen 2007: 256) Ostatně v roce 2001 nám téma připomenul Ralf Dahrendorf, jsa si vědom, nakolik nepopulárně tato myšlenka zní i liberálním uším, takto: „Od určitého bodu mění přistěhovalectví cílovou společnost do té míry, že ta ztrácí některé kvality, jež vyznačovaly její přitažlivý ráz.“ (Dahrendorf 2008: 284) Téma multikulturalismu a „politiku identit“ tedy ponecháme povolanějším.

Konečně pomíjíme vyznění lévi-straussovského strukturalismu v poststrukturalismus. Protože se zdaleka nepokládáme za kvalifikované vykladače Derri-
dy, Deleuze, Guattariho či Foucaulta, ponecháme problém ve formulaci, kterou nabídl Manfred Frank: „Neostrukturalismus navázal přímo na klasický strukturalismus, zastupovaný jmény Ferdinanda de Saussura, Émila Bienvenista, Juliána A. Greimase, Clauða Lévi-Strausse, Gerarda Genetta, Tzvetana Todrova a Rolanda Barthesa. Jinak řečeno – neostrukturalismus je nejen myšlen-

⁶ Zatímco první kniha jde v linii tradičních antropologických témat a výzkumů, druhá je věnována rozboru několika děl malíře Poussina, hudebního skladatele Rameaua a filozofa Diderota. Podrobněji srv. Horák 1999.

kový směr, který nastoupil po strukturalismu – jak naznačuje označení ‘post-strukturalismus’; je to směr, který na strukturalismus navazuje a bez tohoto původu mu nelze rozumět.“ (Frank 2000: 27) Na tom pro naše potřeby setrváváme – poststrukturalismu by bez Lévi-Strausse nebylo...

Mnohost strukturalismů

Když v roce 1972 ruský filozof N. Greckij uvažoval o francouzském strukturalismu (Greckij 1972), zdála se mu „klasifikace“ strukturalistických koncepcí prostá: a) *konkrétně vědecký strukturalismus* v podstatě totožný s lingvistickým strukturalismem (kořeny francouzského strukturalismu sahají nejen k obecné jazykovědě de Saussura, ale i k ruskému formalismu Šklovského a fonologickým studiím Pražského lingvistického kroužku Trubeckého, Savického a zejména Jakobsona); b) *strukturalismus etnografický* či *etnologický* (Lévi-Strauss) a *kulturně historický strukturalismus* (Foucault); c) *marxizující strukturalismus* (Althusser). Co zde zcela chybí, je matematický strukturalismus (ve Francii reprezentovaný Nicolasem Bourbakim, který podle V. Descombes poskytuje jedinou přijatelnou definici pojmu „struktura“ vůbec (srv. Descombes 1995: 87), ale také strukturalismus „dynamický“ („genetický“) Jeana Piageta, rozvinutý později jako kritický psychologický komplement ke strukturalismu antropologickému. Scéna tak byla sice vyzdobena kulisami, ale všichni herci na scéně ještě nebyli.

Za deset let nato píše polský filozof Tadeusz Płużański knížku *Humanismus a struktury* (Płużański 1980), v níž figurují čtyři dominantní aktéři – Claude-Lévi Strauss, Jean Piaget, Lucien Goldmann jako reprezentant marxistického strukturalismu filozofického a literárně vědního (který nás geneticky vede až k Lukácsovi z 20. let) a konečně Louis Althusser (se svým „teoretickým antihumanismem“).

O pouhé desetiletí později napsal François Dosse *Dějiny strukturalismu* (Dosse, oba svazky 1992), kde vývoj strukturalismu dělí pomocí francouzské slovní hříčky – první svazek se totiž jmenuje *Le champ du signe, 1945 – 1966* a druhý *Le chant du cygne, 1967 à nos jours*. Oba názvy se vyslovují stejně, ale jejich význam je podstatně odlišný: *Pole znaků* (období sémiologické dominance a inspirace lingvistikou, zejména fonologií) a *Labutí píseň* (období rozpadu „klasického strukturalismu“ v mnohost strukturalismů vzájemně začasť zne-svářených). V názvu je poměrně jednoznačně naznačena i složitější vývojová linie, která se rozpadá do tří „směrů“:

a) *Rozvoj strukturalismu pod vlivem fonologie* „Vznik fonologie přivodil zvrat dané situace. Fonologie nejenže obnovila perspektivy jazykovědy: tak dalekosáhlá transformace se neomezuje na jediný obor. Fonologie nemůže ve vztahu ke společenským vědám nehrát tutéž obrozující úlohu, jakou sehrála například jaderná fyzika ve vztahu ke všem exaktním vědám. (...) Když Trubeckoj

srovnával fonologii a starou lingvistiku, definoval fonologii jako 'strukturalismus a systematický univerzalizmus', který stavěl do protikladu k individualismu a „atomismu“ škol dřívějších.“ (Lévi-Strauss 2006: 40-41)

b) *Expanze do ostatních oblastí společenskovědního poznání.* Ernst Gellner v roce 1973: „Na intelektuální scéně krouží strašidlo – strašidlo strukturalismu či spíše strukturalismů. Má velký vliv, je módní, ale čím vlastně je? Je objevem, klíčem k nepopsanému dosud duchovnímu bohatství, nebo se věc má tak, že jsme všichni dosud byli strukturalisty, mluvící strukturalistickým jazykem stejně tak, jako se mluví prózou?“ (Gellner 1973; cit. podle 1995)

c) *Vstup nových aktérů na intelektuální scénu*, z nichž část vystupuje radikálně kriticky, jiná na „klasický strukturalismus“ navazuje a transformuje jej v poststrukturalismus, pod nějž se již Lévi-Strauss nepodepsal. „Po roce 1968 ztratil francouzský strukturalismus svůj módní půvab. To otevřelo cestu různorodosti 'poststrukturalismů' s radikálně relativistickým nádechem. Adepti této orientace opustili vědecké ambice klasického strukturalismu... Strukturalismus se samozřejmě již předtím nevyhnul kritice. Měl vášnivé oponenty zejména na levém břehu Seiny. Ve Francii, jak konstatuje Marc Augé, se antropologické debaty omezují na spor mezi těmi, kdo jsou zapřísáhlými marxisty, a těmi, kdo toto dědictví s díky odmítají.“ (Kuper 2005: 17 a 145)

V Dossových *Dějínách strukturalismu* figuruje již celá plejáda těch, kteří byli strukturalismem v té či oné míře poznamenáni, nebo kteří v něj naopak vnesli nové podněty a modifikace. Sepjetí se strukturalismem u mnohých z nich bylo ovšem dočasné, případně dokonce jen kritické. (Srv. např. Bourdieu – Wacquant 2001)

Dva spory, sociologická amnézie a orwellovská „jáma zapomnění“

S pojmem „sociologická amnézie“ poprvé přišel ve svém poněkud sarkastickém spise *Libůstky a slabůstky současné sociologie* v roce 1956 Pitirim Sorokin (Sorokin 1956; podobně později Mills, Andreski a Gellner), který kriticky karikoval „moderní sociologii“ chtěje sdělit, že složitými cestami objevujeme objevené jen proto, že zapomínáme – vědomě, podvědomě nebo prostě z neochoty a neschopnosti – číst. Sorokin dokonce tvrdí, že vše podstatné je již v „klasicích“, což připomíná Heideggerovo dictum, že celá filozofie je komentářem k Platonovi. Jistě není.

Připomínkou amnézie chceme říci, že Lévi-Strauss se sice i u nás hojně vydává (nejvyššího statusu v „postmoderní době“ dosáhl tím, že výklad jeho díla vyšel jako komiks (Wiseman – Growes 2009), ale málo se čte: čtou se spíše následovníci a kritici, autentický Lévi-Strauss pomalu mizí v orwellovské „jámě zapomnění“ včetně sociologicky relevantních sporů, které vedl. A není tomu tak jen proto, že některé jeho koncepce, ba možná celá výchozí premisa, jsou mylné nebo pochybené, ale spíše právě proto, že podléháme „libůstkám a

slabůstkám“. Jistě, on sám, jak uvedeno, o sobě prohlašuje, že „není sociolog a o naši společnost se zajímá jen okrajově; především se snaží pochopit tzv. primitivní společnosti, jimiž se zabývají etnologové“. (Lévi-Strauss 2006: 286) Není ovšem obtížné ukázat, že má mnoho co říci a) k sociologické tradici, na niž sám navazuje a kriticky se s ní vyrovnává; b) k současné společnosti a jejím vývojovým trendům (spíše marginálně uvažuje o vývojových tendencích moderní společnosti, velmi vážně však analyzuje ideu, problém a „realitu“ pokroku) a c) k některým podstatným obecným problémům metodologickým (zejména jde o problém esencialismu, fundamentalismu a relativismu⁷).

Exemplárními sociologickými příklady amnézie jsou pak dva spory, které v 60. letech Lévi-Strauss vášnivě vedl – spor s Jeanem-Paulem Sartrem a spor s Georgesem Gurvitchem.

Spor se Sartrem je nepřímo znám z knihy *Myšlení přírodních národů* (Lévi-Strauss 1971, celá poslední kapitola) – nepřímo proto, že není slyšena „druhá strana“ a z textu Lévi-Strausse ji nelze úplně rekonstruovat.⁸ Ve sporu se Sartrem nešlo jen o „dialektiku“, ale především o pojetí historicity, „objektivního“ a sociálního času, ale také (což je ostatně dodnes podnětné) o vztah klasické (tradiční) historiografie a biografické a anekdotické historie („biografická a anekdotická historie vysvětluje nejméně, je však nejbohatší z hlediska informace, protože nazírá na jednotlivce v jejich jednotlivosti... Když se však přechází k historii 'silnější', tato informace se postupně stává schematictější, pak ztrácí zřetelnost a nakonec mizí vůbec.“ (Lévi-Strauss 1971: 359) Lévi-Straussova úvaha je – domyšlena do důsledků – imperativem pro ty, kteří chtějí skládat obraz nejen dějin („orální historie“), ale i současnosti z „nedistancované historiografie“ biografické, autobiografické a anekdotické, ať vybaveni jakkoliv sofistikovaným instrumentariem. (Podrobněji srv. Horský 2009)

Bylo by mylné, kdybychom při představě kontrapozice Sartre – Lévi-Strauss viděli kontrapozici „subjektivita (jednání) – struktura (organizace)“. Nejde tedy o jakousi prehistorii sporu, který se vede dnes jako spor mezi aktérem a strukturou, nicméně o prehistorii jiného sporu přece jen jde – hlavním tématem, jež je zasazeno do diskusí o dialektické povaze dějin, je totiž *otázka smyslu*: „Skutečná otázka není v tom, zda smyslu úsilím o pochopení přibývá, či ubývá, nýbrž zda smysl, který uchováváme, je správnější než ten, kterého jsme se moudře vzdali. V tomto ohledu se nám zdá, že z kombinace poučení Marxova a Freudova Sartre podržel jen jednu půli. Ti nás naučili, že

⁷ Tento metodologický rozměr zde neanalyzujeme, ačkoliv je v dnešních diskusích o společnosti i vědě navýsost podstatný, chceme-li se vyhnout povrchnosti.

⁸ Jedním z pokusů (způsobem poučeným již pozdějším vývojem filozofie a etnologie, zejména pak znalostí „anti-humanistů“ hlásajících „smrt člověka“ – Jacquesa Lacana, Louise Althussera a Michela Foucaulta, vůči nimž měl Lévi-Strauss trvalou distanci) „vrátit spor do hry“ je studie mladého českého autora Ondřeje Švece *Strukturální antropologie a „smrt člověka“*. (Švec 2009: 19–48)

člověk má smysl jen pod podmínkou, že zaujme hledisko smyslu; až potom se se Sartrem shodujeme. Je však třeba připojit, že tento smysl není nikdy smyslem pravým; superstruktury jsou nezdařené akty, které sociálně uspěly.“ (Lévi-Strauss 1971: 346) Ostatně není náhodou, že právě „otázka smyslu“ spojuje Lévi-Strausse s Foucaultem. V rozhovoru pro *La Quinzaine littéraire* 15. dubna 1966 odpovídá mj. na otázku – Kdy jste přestal věřit ve 'smysl'? takto: „Za okamžik rozchodu považuji den, kdy Lévi-Strauss a Lacan – jeden ve vztahu ke společnosti, druhý k podvědomí – ukázali, že 'smysl' je pravděpodobně jen jakýsi povrchový efekt, jakési zrcadlení, pěna a že tím, co námi hluboce prochází, co tu bylo před námi, co nás udržuje v čase a prostoru, je systém.“ (Cit. dle Eribon 2002)

A poté vstupujeme na pole, které Lévi-Strauss ovládá dokonale – „v Sartrově systému hraje historie roli mýtu. Problém, který klade Sartrova *Kritika dialektického rozumu*, může být převeden ve skutečnosti na problém formulovaný otázkou: za jakých podmínek je mýtus Francouzské revoluce možný?“ A ještě – „stačí, aby se historie od nás vzdálila v čase, nebo abychom se od ní vzdálili my v myšlence, a už mizí možnost její interiorizace a ztrácí se její srozumitelnost... to, co žije tak plně a intenzivně, je mýtem, který budou jako mýtus vidět lidé příštího století, který tak bude vidět za pár let možná i on sám a který lidé nějakého příštího tisíciletí nebudou vidět vůbec.“ (Tamtéž: 351) A přidáme-li téměř bonmot Lévi-Strausse, že si „nelze předsevzat napsat historii Francouzské revoluce, která by byla stejným právem Francouzskou revolucí jakobínovou i aristokratovou“, máme dost důvodů k tomu, abychom spor Sartre – Lévi-Strauss viděli spíše jako „anticipující spor“ o metodologickou povahu historické sociologie než abstraktní cvičení z obecné sociologie.

Ostatně význam a smysl celého sporu shrnuje Robert C. Solomon takto: „Zárodkem *postmoderní filozofie* je právě kritika Sartra, a to ne ze strany filozofa, ale antropologa – Lévi-Strausse. Antropologie se totiž výtečně hodí k tomu, aby rozmetala na kousky nároky jakékoliv kabinetní filozofie lidské podstaty,“ nicméně – „vlastní postmodernismus se začíná až další revoltou, odporem právě k Lévi-Straussovi a strukturalismu. Proto se taky označuje jako poststrukturalismus.“ (Solomon 1996: 206)

Byl-li téměř zapomenut spor Lévi-Strausse s J.-P. Sartrem, pak je tím pochopitelnější, že byl zapomenut spor s Georgesem Gurvitchem.

Gurvitch odešel z bolševického Ruska po revoluci, v níž se údajně sám aktivně angažoval na straně bolševiků, aby se stal možná nejdůležitější a poněkud kontroverzní postavou francouzské poválečné sociologie. Gurvitch se sám pokládal „za vyloučeného ze smečky“, rozuměj – „dogmatiků, specialistů, empiriků“, měl permanentní pocit, že je „heretikem mezi svými“, ačkoliv celá jeho koncepce, již dal enigmatický název „dialektický hyperempirismus“, se akademickému duchu francouzské sociologie té doby nijak nevymykala.

Gurvitch dokonce po jistou dobu platil za „hlavního teoretika“ francouzské akademické sociologie. (Srv. Gurvitch 1958; Gurvitch 1977) Jeho nepochybnou zásluhou bylo to, že do Francie přinesl první solidní informace o německé sociologii (ještě před Aronem), zatímco jeho „systémové“ knihy „plné klasifikací a definic... vytrhávaly studenty z jejich každodennosti a uváděly je do neznámého světa, poněkud tajemného, plného 'malých skupin', jež byly ožiovány různými formami sociability a navíc členěny na různé 'hloubkové úrovně'“. (Aron 2002; francouzsky 1993: 377-379)⁹

Aronovy vzpomínky na Gurvitche nejsou v souvislosti se sporem Lévi-Strauss – Gurvitch bez zajímavosti. Gurvitch podle něj v tehdejší francouzské sociologii sice zaujímal klíčovou pozici, právě z ní ale prý někdy až terorizoval akademické kandidáty. Pomineme-li Aronovy poněkud nevkusné narážky na nedokonalou Gurvitchovu francouzštinu, zůstává základní sdělení – Gurvitch byl sice teoretikem *par excellence*, nicméně teoretikem odpoutaným od „každodenního života“, jímž Aron ovšem rozuměl „život politický“, angažovaný, „život veřejný“. Avšak právě jen na této „superabstraktní“, od „života“ odtržené úrovni s Gurvitchem vedl Lévi-Strauss spor – spor o definici sociální struktury, což bylo ostatně Gurvitchovo oblíbené téma. Takže postoj Lévi-Strausse: „Etnologové, které Gurvitch kritizuje, nečekali na jeho radu a většinu svého života zasvětili někdy až protivně puntičkářským pozorováním, popisu a analýze 'forem sociability'“¹⁰ ... Nikdo z nás nikdy nepomyslel na to, že by tuto životem kypící skutečnost nahradil jakýmsi strnulým typem či strukturou... Na rozdíl od Gurvitche nevycházíme z apriorní definice, co je strukturovatelné a co nikoliv... přístup ke struktuře totiž otevírají často právě ty nejméně stabilní a nejpomíjivější aspekty kultury; odtud také ona vášnivá pozornost, kterou věnujeme detailům.“ (Lévi-Strauss 2006: 277)

„Nostalgické paradigma“

Je jistě pravda, že Lévi-Strauss byl skutečně v mnoha ohledech dítkem francouzského osvícenství a jeho nadšení pro Rousseaua (který neučinil Diderotovu chybu zidealizování divocha, ba ani chybu Descartovu, který východiskem filozofování učinil *cogito*) bylo nejen nefalšované, ale především metodologicky inspirující. Lévi-Strauss pokládal Rousseaua za „zakladatele vědy o člověku“, protože on „etnologii nejen předvídal, on ji založil“ a měl dokonce jistou představu o její institucionální formě. (Lévi-Strauss 2, 2007: 41 a násl.) Lévi-Strauss odmítá slavné filozofické descartovské *cogito*, protože

⁹ U nás psal o Gurvitchovi v 60. letech Zdeněk Strmiska, který navštěvoval jeho přednášky v letech 1946 – 1947. Jinak je zmiňován pouze v souvislosti se sociometrií, protože je vcelku právem pokládán za prvního evropského teoretického „mikrosociologa“ (termín sám je Gurvitchův). Bez zajímavosti ovšem není, že jedna z jeho „hloubkových úrovní“ je ekologická – v dnešním slova smyslu.

¹⁰ Formy sociability byly v Gurvitchově koncepci strukturotvorným sociálním elementem, procesem i jeho výsledkem.

metodologickým základem „nové vědy“ (použijeme-li termínu Rousseauova předchůdce Giambattista Vica) je princip, že „máme-li se dokázat akceptovat v těch druhých, což je cíl, jež etnolog poznávání člověka klade, musíme se nejprve odmítnout v sobě“. (Tamtéž: 42) Proniknout do divošské mysli, vyzkoušet sám v sobě cizí způsoby myšlení, taková je „vylepšená verze rousseauovského moralismu“, jak Lévi-Straussovou metodu s výčitkou hodnotí Clifford Geertz. (Geertz 2000: 395) Úvahy ze slavné studie na počest Rousseauovu, který „v *Rozpravě* raději připustil, že cestovateli neobratně popsané velké opice v Africe a Asii jsou lidé neznámého plemene, než aby riskoval, že upře lidskou podstatu bytostem, jež ji mají“, připomínají slavný Vercorsův román *Nepřirozená zvířata*. Neřeší se tam též „rousseauovský“ problém, který je ale problémem nás všech? Problém, zda máme všichni „stejnou lidskou podstatu“? Tedy ontologicko-metodologické *credo* Lévi-Strausse?

Geertz má pravdu v tom, že „návrat k Rousseauovi“ je také návratem k minulosti, s níž nás zdánlivě nic nepojí. „Preindustriální epocha“, jak Lévi-Strauss spočítal, však tvořila více než 99,8 % času, o němž jako o „lidském času“ víme. Nejde o absurdní snahu se do této doby vrátit, nýbrž ukázat, řečeno s Geertzem, její „sociologický půvab“: „Pro člověka by bylo lepší, kdyby zůstal na této ‘střední úrovni’ mezi lhostejností primitivního stavu a hledáním, ke kterému jsme inspirováni svou *amour-propre*¹¹, místo aby ji nějakou nešťastnou náhodou opustil kvůli své neklidné ambicióznosti, pýše a egoismu civilizace strojů. Ale *opustil ji*.“ (Geertz 2000: 395)

Zde intenzivně cítíme to, co se v *soudobé* sociologii nazývá *nostalgickým paradigmatickým* (srv. Pickering a Keightley 2006; Boym 2001; Connerton 1989), jež ovšem dnes nesahá příliš daleko do minulosti, spíše se soustřeďuje na to, jak se nostalgie (zejména masovými médii) „produkuje“. Lévi-Straussova nostalgie sahá do minulosti nesrovnatelně vzdálenější – snad právě proto, že jejím předpokladem je vědomí toho, jak krátce jsme zde jako „civilizovaní občané“ a jak dlouho jsme zde byli jako rousseauovští „divoši“. Ale ona nostalgie má i perspektivní rozměr – v podstatě nabádá k návratu lidského usilování o „vytvoření společnosti, v níž se dá slušně žít“, společnosti bez „diktátu růstu“ (explicitě takto se na řadě míst Lévi-Strauss vyjadřuje). To není „romantická vášeň“ rétora *Smutných tropů*, jak se o věci vyjadřuje guru interpretativní antropologie, je to patrně jediná možnost, jak předejít pesimismu slavné teze Lévi-Strausse, že svět tady byl bez člověka a bez člověka tady zase bude. Jde jenom o to, kdy a v jaké míře našim vlastním přičiněním¹².

¹¹ V českém překladu je mylně uvedeno „amour propre“, „amour-propre“ znamená samolibost.

¹² Tento poněkud pateticky znějící text odpovídá rétorice Lévi-Strausse.

Předchůdci a učitelé : Durkheim a durkheimovská škola

Ačkoliv Geertz má za to, že všechny Lévi-Straussovy odkazy na Boase, Durkheima, Wienera, Kemenyho atd. jsou jen maskovacími margináliemi, protože jediný a ctihodný byl, je a zůstal pro něho J.-J. Rousseau, nelze ještě proto tyto Lévi-Straussovy odkazy přehlížet. Lévi-Strauss našel mnoho pozitivních slov například pro Freuda, ačkoliv jeho výklad totemismu se snažil vyvrátit. Durkheima ovšem pokládal za osobnost, jejíž zakladatelský význam pro moderní sociální vědy nikdy nezpochybnil.

Je pravděpodobné, že původní Durkheimovy pochyby o etnografii vyplývaly z toho, že se neopíral o „autentické etnografy“, ale spíše o kompilátory. Když v souvislosti se založením *L'année sociologique* začal excerpovat literaturu z pera „skutečných pozorovatelů“, seznámil se s „jinou etnografií“, onou, která jej vedla nejprve k drobným monografiím o zákazu incestu a primitivních formách klasifikace, aby jej přivedla až k monumentálním *Elementárním formám náboženského života*¹³. Durkheimův výklad náboženství byl ovšem mnohokrát kritizován antropology, Durkheim jim byl přece jen „kabinetním etnologem“. A přesto – byl vnímavým kabinetním etnologem, jehož mnohé úvahy později empiricky doložili jiní. A i když Lévi-Strauss sám mluví o „tzv. totemismu z druhé ruky“, je si dokonale vědom, že výchozí metodologická premisa je i pro něho samotného svým způsobem závazná: „Primitivní náboženství nám umožňují víc, než jen odhalit základní rysy náboženství obecně; mají také tu výhodu, že usnadňují jejich vysvětlení. Důvody, jimiž lidé vysvětlují svá jednání, ještě nebyly propracovány a překrouceny učenými úvahami; jsou bližší a příbuznější podnětům, jež toto jednání skutečně určovaly.“ (Durkheim 2002: 14) Lévi-Strauss komentuje právě tuto premisu takto: „Dnes si nepochybně klademe otázku – která Durkheima příliš neznepokojovala – zdali onen privilegovaný charakter etnografického poznání vyplývá z vlastností předmětu, nebo zdali jej lze vysvětlit spíše poměrným zjednodušením, jež poznamenává každou formu poznání, když je předmět velmi vzdálen.“ (Lévi-Strauss 2, 2007: 51) Ono „velmi vzdálen“ ho pak vede k tomu, aby etnologa pokládal za jakéhosi „sociálního astronoma“ – problém distance a blízkosti je totiž metodologicky nesmírně důležitý: „Antropolog je astronomem společenských věd: je povolán odhalit smysl konfigurací lišících se jak řádově, tak vzdáleností od konfigurací nacházejících se v pozorovatelově bezprostředním okolí.“ (Lévi-Strauss 1, 2006: 319)

Ostatně Lévi-Strauss pokládal nejen Durkheima, ale celou „antropologickou větev“ jeho školy za fundament, na němž stojí moderní antropologie: „Durk-

¹³ Snad není bez zajímavosti, že prvními reakcemi na tuto Durkheimovu práci byly dvě recenze ze „slovanského světa“ – Beneše v Čechách a Sorokina v Rusku. Malinowski vzápětí napsal v Polsku studii o „prvotních vírách a sociálním zřízení“.

heim ztělesňuje to, čím Francie přispěla nejvíce k rozvoji sociální antropologie... nikdo by nebyl vnímavější než Marcel Mauss k počtě vzdávané jemu i jeho učiteli; nebohý Maurice Halbwachs¹⁴ působil příliš krátce, než aby stolice nyní zřizovaná byla pojmenována po něm.“ (Lévi-Strauss 2, 2007: 14) Na Mausse Lévi-Strauss odkazuje (kromě vysokého, byť kritického ocenění *Eseje o daru*) také především z metodologického hlediska: „Mauss tím, že domyslel Durkheima, zbavil antropologii klamného protikladu mezi vysvětlením ve vědách fyzikálních a ve vědách humanitních, jak je zavedli myslitelé jako Dilthey a Spengler.“ (Lévi-Strauss 2, 2007: 18)

A přece – při vši úctě, kterou vůči Durkheimovi choval, nebyl vztah Durkheim → Lévi-Strauss prostou návazností, prostým pokračováním, byť na vyšší úrovni. Někteří autoři ukazují, že se odvrátil, zřejmě vědomě, od durkheimovského elementu „obecné jazykovědy“ Ferdinanda de Saussura, zejména od jeho předpokladu, že v dichotomii „langue“ a „parole“ je „langue“ sociálního a strukturního původu. Pro sociology je však významnější teze ze studie o francouzské sociologii (mimořádně – publikované ve sborníku redigovaném Gurvitchem): „Je možné říci, že všechno úsilí francouzské školy směřuje k tomu, aby rozbilo kategorie, jimiž operují laici, a aby je seskupilo do klasifikací, jež sahají do hlubinných vrstev. Jak tvrdil Durkheim, opravdovou a jedinou základnou sociologie je sociální morfologie, tj. ta část sociologie, jejímž úkolem je budování a klasifikace sociálních typů.“ (Cit. dle Turner 2004: 560)

Nicméně podstata „antidurkheimovského obratu“ spočívá v tom, že „morfologie Lévi-Strausse“ je jinou morfologií, než jakou měl na mysli Durkheim: všechno, co Durkheim pokládal za „skutečné“, za „sociální fakta“, za „věci“, to všechno Lévi-Strauss interpretoval jako „sféru neskutečného“ (nebo aspoň nepodstatného).

Frédéric Keck ke vztahu Lévi-Strauss a Durkheim píše, že Lévi-Strauss především odmítá durkheimovskou tendenci (kterou přebírá a k ostrosti přivádí Lévy-Bruhl) odvozovat sociální fenomény od afektivity. K tomu je Durkheim veden právě studiem primitivních společností, na kterých tento afektivní původ sociálního ukazuje (jde o tzv. stavy vření – *effervescence*). Lévi-Strauss po durkheimovské škole dědí metodu pozorování „zvnějšku“, ale odmítá uznat, že by povaha sociálního byla nakonec poznatelná z nějakého subjektivního citu, naopak je podle něj třeba co nejvíce exteriority: „Je v tom následující paradox: Lévi-Strauss konstatuje, že poznání odvozené z pocitu je nemožné, a to právě ve chvíli, kdy sám odchází sdílet život s tzv. primitivními společnostmi. Oproti tomu durkheimovci, kteří tyto společnosti nikdy přímo nepozorovali, hledali to, co mělo sjednotit jejich poznání, právě v této zkušenosti.“ (Keck 2005: 26)

¹⁴ Halbwachs, který napsal mimo jiné pozoruhodný spisek *Původ náboženského vědomí podle E. Durkheima* (1997), byl zavražděn ve věku 68 let v nacistickém koncentračním táboře Dachau v roce 1945.

Několik slov o „marxovské inspiraci“

„Je zapotřebí hodně naivnosti nebo vnitřní neupřímnosti, abychom si mysleli, že lidé si volí svou víru nezávisle na svých životních podmínkách. Politické systémy zdaleka neurčují způsob společenského bytí, ale právě naopak, formy společenského bytí dávají smysl ideologiím, které jsou jejich výrazem: tyto znaky utvářejí řeč, jenom pokud to jsou objekty, k nimž se vztahují.“

Tato úvaha není z *Německé ideologie* Marxe a Engelse, možná je podvědomou parafrází slavného Marxova výroku o tom, že lidé se rodí do poměrů, které si sami nezvolili, a tedy si nezvolili ani „výrobní způsob“, ani „víru či ideologii“ (nebo „strukturu mýtů“), ba – a to především – ani svůj třídní či společenský původ spojený s určitým sociálním statusem a majetkem. Je to Lévi-Straussova myšlenka ze *Smutných tropů*, ačkoliv mimo jakýkoliv marxovský kontext. (Lévi-Strauss 1966: 101) Ve *Smutných tropech* ovšem čteme dokonce hned v úvodu jakousi intelektuální genealogii Lévi-Strausse, která začíná Marxem („odhalil se mi celý jeden myšlenkový svět“). Pomineme-li biografickou inspiraci Marxem („luštím-li nějaký sociologický problém, stane se zřídka, abych si napřed neosvěžil schopnost logické úvahy četbou několika stránek *18. brumairu Ludvíka Bonaparta* nebo z *Kritiky politické ekonomie*“, tamtéž: 39), pak to podstatné je v Marxově myšlence, která se u Lévi-Strausse mnohokrát opakuje, protože odpovídá nejlépe jeho „ontologicko metodologickému“ stanovisku: „Sociální věda překračuje rovinu faktických událostí, zrovna tak, jako fyzika přesahuje rovinu smyslových dat: cílem je rekonstruovat určitý model...“ (Lévi-Strauss 1966: 39) Jde často o vědomou variaci na slavnou Marxovu myšlenku, že by nebylo třeba žádné vědy, kdyby všechno bylo na povrchu a přímo viditelné, to „podstatné je v hloubce“. Samozřejmě, že nelze vyloučit ani freudovský impuls, podle něhož lze i iracionální elementy vyložit právě tím, že „sestoupíme do hloubky“¹⁵.

Lévi-Strauss metodologicky staví celou svou teorii na této *základní myšlence* – „vynikající význam etnologie spočívá v tom, že v ní máme první etapu určitého postupu, který v sobě zahrnuje i etapu další: za empirickou rozmanitostí lidských společností chce etnografická analýza postihnout invarianty“. (Lévi-Strauss 1971: 338) Samozřejmě, že z hlediska více či méně radikálního postmoderního myšlení je Lévi-Strauss *passé* svým kutáním „pod povrchem“ a v hlubinách, protože všechno se přece jeví a žádných „skrytých esencí“ není. Není žádných „invariant“, protože vše ovládla „různost“, byť to není ona různost, na níž sám Lévi-Strauss založil celou svou etnologii: „Je zapotřebí hodně naivity a egocentrismu, aby se věřilo, že celá podstata člověka je obsažena v jednom z historických nebo geografických modů bytí, když

¹⁵ Pareta Lévi-Strauss asi neznal. Idea „reziduí“ ale odkazuje také k „hlubinné úrovni“ motivace lidského jednání.

přítom ve skutečnosti pravda o člověku tkví v systému jejich rozdílů a jejich společných vlastností.“ (Lévi-Strauss 1971: 342)

Lévi-Strauss zajisté nesdílel „Marxe en bloc“. Za zvláště pronikavou je třeba pokládat jeho ideu o nezbytnosti „doplnění“ Marxe v místě pravděpodobně skutečně nejslabším: „Naprosto nepochybujeme o prvenství infrastruktury¹⁶, ale domníváme se, že mezi praxí a způsoby chování se vždy vsouvá určitý zprostředkující činitel, jímž je pojmové schéma; a jeho působením se hmota a forma, z nichž žádná nemá existenci nezávislou, realizují jako struktury, tj. jakožto jsoucna empirická i inteligibilní. Právě k této teorii superstruktur, Marxem stěží načrtnuté, bychom rádi přispěli, přičemž studium infrastruktur ve vlastním smyslu přenecháváme historii, opírající se o pomoc demografie, technologie, historické geografie a etnografie; toto studium nemůže být z principiálních důvodů naším studiem, protože etnologie je především psychologií.“ (Lévi-Strauss 1971: 184)

Marxovských inspirací je u něho daleko více (Sahlins o něm dokonce uvažuje jako o „skrytém marxistovi“, srv. Sahlins 1976). U Lévi-Strausse se Marx nikoliv náhodou velice často ocitá v těsné blízkosti s Rousseauem. I Marx byl dítětem osvícenské racionality, lhostejno, zda mu byl „mýlící se“ Diderot (zejména jeho *Rameauův synovec*) bližší než Rousseauova *Společenská smlouva*.

Claude Lévi-Strauss a otevřená budoucnost

Není snad oblíbenějšího „post-tématu“ než výsměch ideji pokroku, ač žijeme obklopeni reálným pokrokem, jakkoliv nerovnoměrně rozloženým. „*Idea*“ pokroku se jeví jako anachronismus, naopak *kulturní pesimismus* či indiference vůči budoucnosti (srv. např. Bennett 2001) je již více než postoj, je to nezřídka „fundovaná teorie“ nebo „světový názor“. (Srv. Jedlicki 2000) V celé té opravdu rozsáhlé „kulturně a sociálně pesimistické“ literatuře se však Lévi-Straussovo stanovisko nezmiňuje, ačkoliv do tohoto kontextu poněkud paradoxně, ale organicky patří nejen některými detaily, ale celým svým vyzněním.

Idea pokroku není jednou ideou, ale celým souborem idejí, vzájemně provázaných komplikovanými vnitřními i motivačními závislostmi. Co však všechny ideje pokroku spojuje, je to, že se zabývají otázkou vztahu vědy, svobody, morálky a štěstí. (Srv. např. Krasnodebski 2006: 14)

Přístup Lévi-Strausse je ale přece jen poněkud odlišný. Podstatnější než známá difference horkých a chladných společností (založená na odlišném vztahu k prožívání a pojmání času) je zde rozlišení tzv. autentických a neautentických společností. S jistým zjednodušením a s použitím standardní sociologické terminologie jde vlastně o dichotomii primárního a sekundárního

¹⁶ V překladu se pracuje s pojmy infrastruktura a superstruktura, což odpovídá obvyklejšímu „základna“ a „nadstavba“.

společensví či o umírněnější verzi dichotomie *Gesellschaft* a *Gemeinschaft*: „Budoucnost bude za nejvýznamnější přínos antropologie společenským vědám nepochybně považovat (nevědomé) zavedení zásadního rozlišení dvou modalit sociální existence: způsob života původně vnímaný jako tradiční, příznačný pro autentické společnosti, a formy vzniklé později, v nichž první typ jistě nechybí, ale ve kterých skupiny nedokonalé a ne úplně autentické jsou uspořádány v rámci rozsáhlejšího systému poznamenaného rovněž neautentičností.“ (Lévi-Strauss 2006: 309)

„Ontologicky“ rozlišení autentických a neautentických společensví obsahuje implicitně kritiku sociálního života v „megapolis“ – tedy v podstatě tutéž obavu, kterou dávno před ním vyslovil Oswald Spengler, jenž v růstu „neautentických společností“ viděl cestu k postupnému zániku „autentické kultury“. Spengler píše ve svém monumentu *Zánik Abendladu*, že „kamenný kolos *megapolis* končí biografii každé kultury. Člověk kultury, duchovně utvářený vesnicí, se stane vlastnictvím svého vlastního výtvoru – města; a jakmile se to stane, promění se sám v jeho výtvor, výkonný orgán, tedy oběť. Ta masa kamene je městem *absolutním*.“ (Cit. podle Kořakowski 1981: 271)

Ačkoliv si Lévi-Strauss preliterární společnosti nikterak neidealizuje, přece jen důrazně konstatuje: „Všechny lidské společnosti za sebou mají přibližně stejně dlouhou minulost,... takže vskutku neexistují dětské národy – všechny jsou dospělé, i ty, jež si v dětství a v letech dospívání nevedly deník.“ (Lévi-Strauss 2, 2007: 300) Na druhé straně jeho věčně kritický postoj je nejlépe vyjádřen v samotném názvu „etnologického cestopisu“ – „*smutné tropy*“. Již na své první velké objevitelské cestě totiž dokázal vidět „přirodního člověka“ zbaveného idealizací, skutečně nebyl „idealista a romantik“ ani ve vztahu ke svým „divochům“, k jejich životnímu prostředí, k intervenci „neautentických společností“ do jejich původního života a současně jejich chytivosti opustit svou „autenticitu“ a vyměnit ji za iluzorní pohodlí cizího světa, ba nebyl idealista, ani pokud jde o etnocentrismus s naším často nepřiznaným sklonem k rasové a civilizační pýše.

Stručně shrnuto – Lévi-Strauss neodmítá ani tak ideu pokroku jako to, co nazývá „nepravým evolucionismem“. Tedy tři shrnující myšlenky:

1. Podobně jako řada jiných spojuje pokrok (u Durkheima jde o dělbu práce, u Michajlovského o „formuli štěstí“) s pocitem či stavem štěstí¹⁷. Ten vyplývá z toho, že „naše společnosti jsou předurčeny k tomu, aby se měnily, to je princip jejich struktury a organizace. Společnosti nazývané ‘primitivními’ se nám jeví jako primitivní především proto, že je jejich příslušníci koncipovali tak, aby trvaly... jejich sociální struktura se vyznačuje hustým předivem a bohatší výzdobou než v civilizacích komplexních. Nic tu není ponecháno

¹⁷ Vztah pokrok – dělba práce – štěstí není u Durkheima „lineární“. (Srv. Durkheim 2004; kap. 1. knihy druhé)

náhodě, veškerý morální a společenský život prostupuje dvojí princip, podle něhož musí mít vše své místo a vše musí zůstat na svém místě. Ten také vysvětluje, jak společnosti s velmi nízkou technicko-ekonomickou úrovní mohou mít pocit blahobytu a hojnosti a proč se každá domnívá, že nabízí svým členům ten jediný život, který stojí za to žít. Možná jim dávají více štěstí.“ (Lévi-Strauss 2007: 289) Tato teze sama o sobě otevírá problém plurality materiálních statků, které se směňují (a konzumují) a které nejsou pouze předměty, ale současně také znaky. Naše společnosti jsou složitější proto, že jsou dynamické a součástí jejich elementární ekonomické dynamiky je permanentní proměna znaků, s nimiž se „hraje“ a jimiž se disponuje: moderní člověk (což věděl již Simmel, ba Masaryk) je neurotický a dezorientovaný právě proto, že „jeho společnost“ je příliš (!) složitá a proto „štěstí“ a pokrok v ní paradoxně vykupuje množením, proliferací, kumulací a eliminací hmotných statků – často nesvoboden ve své volbě... To, v čem se Lévi-Strauss rozhodně nemýlil, jistě nespočívá v adoraci hypotetického „neolitu“, ale v odhadu destruktivní role dnes již disfunkčního nadbytku, který „ruší řád“ – ostatně řád jsme nahradili chaosem. Opravdu dobrovolně? A konec konců jsou autoři, kteří prokazují téměř lineární souvislost mezi konzumní společností „postindustriální éry“ a její postupnou infantilizací: „Byznysmeni v basebalových čepicích, džínách a rozhalených košilích reprodukuji nevábný styl svých ještě neuniformizovaných dětí. Étos infantilismu se totiž ani zdaleka nepojí jen s popkulturou, je znakem naší doby.“ (Barber 2009:14) A co jiného je infantilizace než freudovský „regres“, sestup na stále nižší úroveň...k našim prapředkům v preliterárních společnostech? Ostatně ódy na „kulturu rapu“ to dokládají – čím níž, tím lépe, čím vulgárněji, tím atraktivněji, čím atraktivněji, tím ekonomicky efektivněji...

2. Nejen klíčovým pojmem, ale i „realitou“ byla pro Lévi-Strausse *různost*, rozmanitost, různice: společenský pohyb se děje tím, že se různice vzájemně tolerují. Na jedné straně Lévi-Strauss trvá na tom, že „jedinou ranou osudu, jedinou vadou, která může určitou skupinu postihnout a zabránit jí plně projevit vlastní podstatu, je samota“, protože chování a povaha kultur se projevuje v tom, že „modalita jejich existence není ničím jiným než způsobem, jak být spolu“. (Lévi-Strauss 2007: 319) A na druhé straně, vlastně komplementárně – „veškerý kulturní pokrok závisí na koalici kultur... Koalice je tím plodnější, čím rozmanitější jsou kultury, mezi nimiž se ustaví.“ Současně si je plně vědom toho, že kultury mohou vytvářet koalice dobrovolně i násilně, ale čím déle koalice trvá a čím dominantnější jsou někteří hráči v této „koaliční hře“, tím větší je riziko, že „počáteční různost, která činila spolupráci plodnou a nezbytnou, se proměňuje ve vzájemnou totožnost“. (Lévi-Strauss 2007: 323) A dnes, poučení půlstoletím od napsání tohoto textu (*Rasa a historie*), začínáme lépe rozumět tomu, že „žádná část lidstva nedisponuje recepty

použitelnými pro lidstvo celé a že lidstvo spojené v jediném životním způsobu je nemyslitelné, protože by to bylo lidstvo zkostnatělé“. (Tamtéž) Ohrožení různosti, o níž Lévi-Strauss tolik přemýšlel, je navýsost aktuální – jedněm různost upíráme, protože jsou příliš „cizí“, jiní se své vlastní různosti sami dobrovolně vzdávají, protože se jim „západní životní styl“ jeví jako hodnotnější (nebo prostě jen příjemnější), a konečně ti třetí jsou jaksi všemi prostředky nuceni k tomu, aby se své osobitosti vzdali. Ale my sami přece nejsme „nosiči absolutních ctností, kterými se nemůže honosit žádná společnost“. (Lévi-Strauss 1966: 272) Viděl Lévi-Strauss tak daleko – až do naší „globální společnosti“?

3. Konečně ta neznámější skeptická výtká Lévi-Strausse vůči ideji pokroku je prostá – každá kultura si volí jako dominantní kritérium „pokroku“ (řekněme raději vyspělosti) to, co nejlépe zvládá vzhledem k „výzvě vnějšího prostředí“ (Toynbee). Použijeme-li tohoto kritéria, jeví se naše komplexní společnost jako nejvyspělejší a „nejpokrokovější“, protože produkuje nejvíce energie a dosahuje nejvyššího věkového průměru dožití. V tomto ohledu jsou všechna ostatní společenství zpozdílá. Připomíná to myšlenky Arnolda J. Toynbeeho, který (jistě nezávisle na Lévi-Straussovi) napsal v roce 1934: „Jednotlivci i společenství, jejichž energie se koncentruje na proměnu surovin ve světlo, teplo, pohyb nebo výrobu zboží, inklinují k pocitu, že využití přírodních zdrojů je hodnotou samo o sobě, nezávisle na tom, jakou hodnotu mají pro lidstvo. Jsou dokonce v pokušení kárat a hanět jiné za to, že zanedbávají plné využití všech přírodních zdrojů, které mají k dispozici.“ (Toynbee 1995: 34) Lze mít za to, že koncepce Lévi-Strausse je „toynbeeovská“, silně připomíná klasickou ideu „podnětu“ (výzvy) a odpovědi: „Výzva inspiruje k růstu. Odpověď na výzvu společenství řeší úkol, čímž samo sebe transformuje do podoby stále dokonalejších a složitějších struktur. Absence výzev znamená absenci stimulů k růstu a rozvoji. Tradiční názor, že příjemné klimatické a geografické podmínky nutně vedou k rozvoji, je nesprávný. Naopak – dějinné příklady ukazují, že příliš příjemné podmínky brzdí rozvoj a vrací nás zpátky k neovládnuté přírodě.“ (Toynbee 1991: 120) Ale co děláme jiného, než že si zpřijemňujeme podmínky vracejíce se také k „neovládnuté přírodě“? Lévi-Strauss (ovšem nezávisle na Toynbeem) konkrétně konstatuje, že kdybychom se poměřili s Eskymáky, kteří jsou podrobeni zcela jiné, zejména klimatické výzvě než naše civilizace, neobstáli bychom v soutěži s nimi. A totéž platí o arabských „korábech pouště“, kdy tito „jiní cestovatelé“ jdou stovky kilometrů bez kompasu a v nepředstavitelných klimatických podmínkách, které jsme s to zvládnout jen pomocí naší supertechniky.

A opět: Lévi-Strauss neidealizuje, pouze „relativizuje“ pojetí pokroku: není jediné globální trajektorie, je pluralita směrů a cest, a proto ani není důvodů hledat „univerzální kritérium pokroku“, protože stojíme před „nutností zacho-

vat rozmanitost kultur ve světě ohroženém jednotvárností a uniformitou... Je třeba zachránit rozmanitost, nikoliv historický obsah, kterým ji naplnila každá epocha a který žádná nemůže udržet mimo sebe... Různost lidských kultur je za námi, kolem nás a před námi. Můžeme vůči ní uplatňovat jediný požadavek, totiž aby se uskutečňovala v podobě, z níž každá přispěje k větší velkorysosti ostatních.“ (Lévi-Strauss 2, 2007: 324)

Dvacet pět příhrádek závěrem

V roce 1965 byl Lévi-Strauss požádán, aby vložil do truhlice s 25 příhrádkami to, co by svědčilo o naší době pro pokolení roku 3000. Odpověď Lévi-Strausse je více než inspirativní: „Pětadvacet příhrádek ovšem nepostačí. Kdybychom se však pokoušeli rozhodnout, co z literární a umělecké tvorby posledních dvaceti let si zaslouží přetrvat celá tisíciletí, dozajista bychom se mýlili. A bylo by domýšlivé předkládat teorie a přístroje, které naši vzdálení následovníci budou pokládat za zastaralé. Je proto lepší zanechat jim svědectví o věcech, které v důsledku zlovolného jednání našeho a našich pokračovatelů už nebudou smět poznat: o čistotě přírodních živlů, rozmanitosti živých bytostí, půvabu přírody a slušnosti lidí.“ (Lévi-Strauss 2, 2007: 259) Půlstoletí uplynulé od tohoto výroku nejen stvrdilo jeho závažnost, ale přidalo mu na naléhavosti a svrchované aktuálnosti.

Miloslav Petrusek (1936) je profesorem sociologie na Fakultě sociálních věd Univerzity Karlovy, členem Učené společnosti České republiky a rytířem řádu Akademických palm (FR). V poslední době vydal učebnici *Základy sociologie a monografie At' je stůl k pohoštění stále připravený (k jubileu UK)* a *Společnosti pozdní doby. Přednáší dějiny české a světové sociologie a zabývá se sociologií kultury a ideologií a estetikou totalitních režimů*.

LITERATURA

- ANSART, P., 1990: *Les sociologies contemporaines*. Paris: Éditions du Seuil.
- ARDOINO, J. et al., 1991: *La sociologie en France*. Paris: Éditions La Découverte.
- ARON, R., 2002: *Memuary. 50 let razmyšlenij o politike*. Moskva: Ladomir.
- BARBER, B. B., 2009: *Skonsumowani: Jak rynek psuje dzieci, infantyлізуje dorosłych i politika obywateli*. Warszawa: Warszawskie wydawnictwo literackie MUZA.
- BENNETT, O., 2001: *Cultural Pessimism. Narratives of Decline in the Postmodern World*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- BOURDIEU, P. – WACQUANT, L. J. D., 2001: *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*. Warszawa: Oficyna naukowa.
- BOURDIEU, P., 1998: *Teorie jednání*. Praha: Karolinum.
- BOYM, S., 2001: *The Future of Nostalgia*. New York: Basic Books.
- BUCHOWSKI, M., 2004: *Zrozumieć Innego. Antropologia racjonalności*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- BURSZTA, W. J., 2004: *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- CONNERTON, P., 1989: *How Society Remember*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- DAHRENDORF, R., 2008: *Od pádu Zdi k válce v Iráku: Nový začátek dějin*. Praha: Vyšehrad.
- DENZIN, N. K. – LINCOLN, Y. S. (eds.), 2005: *The Sage Handbook of Qualitative research*. London – Thousand Oaks – New Delhi: Sage Publications.
- DESCOMBES, V., 1995: *Stejně a jinak: čtyřicet pět let francouzské filosofie (1933 – 1978)*. Praha: OIKOYMENH.
- DOSSE, F., 1992: *Histoire du structuralisme, I.: Le champ du signe, 1945 – 1966*. Paris: Éditions La Découverte.
- DOSSE, F., 1992: *Histoire de la structuralisme, II: Le chant du cygne, 1967 à nos jours*. Paris: Éditions La Découverte.
- DURKHEIM, É., 2002. *Elementární formy náboženského života*. Praha: OIKOYMENH.
- DURKHEIM, É., 2004: *Společenská dělba práce*. Brno: CDK.
- ERIBON, D., 2002: *Michel Foucault*. Praha: Academia.
- ERIKSEN, Th. H., 2007: *Antropologie multikulturních společností*. Praha: Triton.
- FILIPIAK, M., 2009: Obszar badawczy socjologii kultury. In: *Wprowadzenie do socjologii kultury*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- FRANK, M., 2000: *Co je neostrukturalismus*. Praha: Sofis.
- GEERTZ, C., 2000a: *Interpretace kultur. Vybrané eseje*. Praha: Sociologické nakladatelství SLON.
- GELLNER, E., 1995: *Pojęcie pokrewieństwa i inne szkice*. Kraków: Universitas.
- GRECKIJ, M. N., 1972: *Francúzsky štrukturalizmus*. Bratislava: Pravda.
- GURVITCH, G., 1958: *Traité de la sociologie*. Paris: PUF.
- GURVITCH, G., 1977: *Dialectique et sociologie*. Paris: Flammarion.
- HALBWACHS, M., 1997: *Pôvod náboženského vedomia podľa Durkheima*. Bratislava: Chronos.
- HORÁK, P., 1999: Poznámka překladatele, in: Lévi-Strauss, C., *Rasa a dějiny*, Praha: Atlantis
- HORSKÝ, J., 2009: *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním: Úvahy o povaze, postupech a mezích historické vědy*. Praha: Argo.
- HUBÍK, S., 1994: *K postmodernismu obratem k jazyku*. Boskovice: Albert.
- KECK, F., 2005: *Claude Lévi-Strauss, une introduction*. Paris: Pocket/La Découverte.
- KEMPNY, M., 1994: *Antropologia bez dogmatów – teoria społeczna bez iluzji*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- KOŁAKOWSKI, A., 1981: *Spengler*. Warszawa: PWN.
- KRASNODEBSKI, Z., 2006: *Zánik ideje pokroku*. Praha: Pavel Mervart.
- KUPER, A., 2005: *Kultura. Model antropologiczny*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1966: *Smutné tropy*. Praha: Odeon.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1999: *Rasa a dějiny*. Praha: Atlantis
- LÉVI-STRAUSS, C., 1971: *Myšlení přírodních národů*. Praha: Československý spisovatel.

- LÉVI-STRAUSS, C., 2006: *Strukturální antropologie*. Praha: Argo.
- LÉVI-STRAUSS, C., 2007: *Strukturální antropologie dvě*. Praha: Argo.
- PANKOWSKI, R., 2006: *Rasizm a kultura popularna*. Warszawa: Wydawnictwo Trio.
- PICKERING, M. – KEIGHTLEY, E., 2006: „The Modalities of Nostalgia“. In: *Current Sociology*, vol. 54, No. 6, p. 919-941.
- PLUŻAŃSKI, T., 1980: *Humanizm i struktury*. Warszawa: PWN.
- SAHLINS, M., 1976: *Culture and Practical Reason*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- SOLOMON, R. C., 1996: *Vzostup a pád subjektu: Od Rousseaua k Diderotovi*. Bratislava: Enigma.
- SOROKIN, P. A., 1956: *Fads and Foibles in Modern Sociology and Related Sciences*. Chicago: Regnar Co.
- ŠPELDA, D., 2009: *Proměny historiografie vědy*. Praha: Filosofía.
- ŠVEC, O., 2009: Strukturální antropologie a „konec člověka“. In: *Teorie vědy*, roč. XXXI, č. 1, s. 19-47.
- TOYNBEE, A., 1991: *Postiženije istorii*. Moskva: Progress.
- TOYNBEE, A., 1995: *Studium dějin*. Praha: Práh.
- TURNER, J. H., 2004: *Struktura teorii socjologicznej*. Warszawa: PWN.
- WACQUANT, L., 2002: Pierre Bourdieu. In: *Biograf*, No. 27, s. 67-83.
- WINOCK, M., 1999: *Le siècle des intellectuels*. Paris: Éditions du Seuil.
- WISEMAN, B. – GROWES, J., 2009: *Lévi-Strauss a strukturální antropologie*. Praha: Portál.