kační 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 především. Nemylme se totiž: totemické mýty, které se zbožnou úctou vyprávějí o různých malicherných příhodách a které se dojímají nad všelijakými topografickými detaily, připomínají naši historii jen v jejích nejskrovnějších formách: historii nejnevýraznějších kronikářů. Tytéž společnosti, jejichž společenská organizace a pravidla uzavírání sňatků vyžadují úsilí matematiků, mají-li být interpretovány, a jejichž kosmologie budí údiv filosofů, nevidí žádný přeryv mezi vznešenými spekulacemi, kterým se oddávají v těchto oblastech, a historií, jež není historií Burckhardtů nebo Spenglerů, nýbrž historií Lenôtrů a La Forceů. V tomto světle bude možná styl arandských akvarelistů připadat méně zarážející. A nic se v naší civilizaci nepodobá víc oněm poutím na posvátná místa, které iniciovaní australští domorodci konají periodicky pod vedením svých mudrců, než naše návštěvy – provázené výkladem – v domě Goethově nebo v domě Victora Huga, kde v nás každý kus nábytku probouzí emoce stejně prudké jako nahodilé. Podobně jako je tomu ostatně i u čuring, hlavní věcí tu není, zda van Goghova postel je opravdu táž postel, v níž van Gogh prokazatelně spal: všechno, co návštěvník očekává, je pouze, že mu ji tu budou moci ukázat.

IX. kapitola

Historie a dialektika

V průběhu této práce jsme si dovolili, nikoli bez postranní myšlenky, sáhnout k několika výpůjčkám ze slovníku Jeana-Paula Sartra. Chtěli jsme takto dovést čtenáře k tomu, aby si položil otázku, jejíž rozbor poslouží jako úvod k našemu závěru: v jaké míře může být určité myšlení, které je vědomě a záměrně zároveň anekdotické i geometrické, označeno také jako myšlení dialektické? Primitivní myšlení je celostní; chce vskutku jít v tomto směru mnohem dál, než kam dospívá podle Sartra dialektický rozum, protože ten na jedné straně nechává mimo svůj dosah čirou serialitu (a viděli jsme právě, jak se klasifikačním systémům daří včlenit ji do sebe), a protože na druhé straně vylučuje schematismus, v němž tyto systémy nacházejí svoje dovršení. Myslíme, že v této nesmlouvavosti, s níž primitivní myšlení odmítá připustit, že by mu cokoli lidského (ba dokonce cokoli živoucího) mohlo zůstat cizí, může dialektický rozum objevit svůj pravý princip. Ale o tomto dialektickém rozumu máme představu velmi odlišnou od představy Sartrovy.

Když čteme *Kritiku*, těžko se ubráníme pocitu, že autor kolísá mezi dvojím pojetím dialektického rozumu. Hned staví analytický rozum a dialektický rozum navzájem proti sobě jako omyl a pravdu, ne-li dokonce jako ďábla a pánaboha; hned zas se mu oba druhy rozumu jeví jako komplementární: jako odlišné cesty vedoucí k týmž pravdám. Kromě toho, že první pojetí diskredituje vědecké myšlení a že ve svých důsledcích nasvědčuje dokonce tomu, že nějaká biologická věda je nemožná, skrývá v sobě navíc zvláštní paradox; neboť dílo označe-

né jako *Kritika dialektického rozumu* je výkonem autorova vlastního analytického rozumu: autor tu definuje, rozlišuje, třídí a staví do protikladu. Toto filosofické pojednání není jiné povahy než díla, která rozbírá a s nimiž rozpřádá dialog, byť i třeba jen proto, aby je zavrhlo. Jak by analytický rozum mohl učinit dialektický rozum předmětem svého zkoumání a jak by jej mohl chtít fundovat, kdyby byly oba definovány znaky, které by se navzájem vylučovaly? Druhé stanovisko je vystaveno jiné kritice: jestliže dialektický rozum a rozum analytický dospívají nakonec k týmž výsledkům, a jestliže jejich příslušné pravdy splývají v pravdu jedinou, na základě čeho by měly být kladeny do protikladu, a zejména, na základě čeho by se o jednom z nich mohlo tvrdit, že je druhému nadřazen? V jednom případě se Sartrovo usilování zdá rozporné; v druhém se zdá být zbytečné.

Jak se tento paradox vysvětlí a proč je mu možno uniknout? V obou pojetích, mezi nimiž Sartre kolísá, přisuzuje dialektickému rozumu realitu *sui generis*; existuje nezávisle na rozumu analytickém, buďto jako jeho antagonista, nebo jako jeho doplněk. Třebaže oba ve svém uvažování vycházíme z Marxe, zdá se mi, že marxistická orientace vede k hledisku jinému: protiklad mezi obojím rozumem je relativní, nikoli absolutní; odpovídá určitému vnitřnímu napětí v lidském myšlení, napětí, které de facto potrvá možná donekonečna, ale které není opodstatněno de iure. Pro nás je dialektický rozum vždy konstituující: je to můstek, bez ustání prodlužovaný a zdokonalovaný, jejž analytický rozum klene přes propast, jejíhož druhého okraje nedohlédá, přičemž však ví, že tento okraj existuje, byť se i třeba ustavičně vzdaloval. Označení dialektický rozum shrnuje tedy ono ustavičné sebepřetvářecí úsilí, které analytický rozum musí vyvíjet, chce-li se vyrovnat s problematikou jazyka, společnosti a myšlení; a rozlišení obojího rozumu je v našich očích opodstatněno jen tím, že mezi analytickým rozumem a chápáním života je určitý dočasný rozestup. Sartre nazývá analytickým rozumem rozum lenivý; my označujeme jako dialektický týž rozum, ale pokud je rozumem odvážným: pokud se vzpíná v úsilí překonat sám sebe.

Podle Sartrova slovníku je tedy autor této knihy definován jako transcendentální materialista a jako estét. Jako transcendentální materialista (str. 124) proto, poněvadž dialektický rozum pro nás není *něčím jiným* než rozum analytický, něčím, na čem by byla založena absolutní originalita nějakého lidského řádu, nýbrž *něčím navíc* v analytickém rozumu samotném: podmínkou, která je nezbytná, má-li se tento rozum odvážit výkladu, který by lidské vysvětlil z toho, co lidské není. Jako estét pak proto, že Sartre používá tohoto označení pro toho, kdo chce zkoumat lidi, jako kdyby to byli mravenci (str. 183). Nehledě na to, že tento postoj se nám zdá být postojem každého vědce, jakmile je agnostikem, není to ani postoj nijak moc závadný, neboť mravenci se svým umělým pěstováním hub, se svým sociálním životem a se svými chemickými signály kladou už úsilí analytického rozumu odpor dostatečně houževnatý… Přijímáme tedy pro sebe charakteristiku estéta potud, že za poslední cíl věd o člověku nepokládáme konstituování člověka, ale jeho dissoluci v elementárnější složky. 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, které lze někdy najít, jak to naše práce ukazuje, v nejnepředvídatelnějších bodech. Rousseau (2, kap. VIII) to se svou obvyklou jasnozřivostí vytušil předem: „Když chceme studovat lidi, je třeba dívat se okolo sebe; jde-li však o studium člověka jako takového, musíme se naučit zaměřovat svůj pohled do dálky; je třeba pozorovat nejprve rozdíly, máme-li odhalit charakteristické vlastnosti." Včleněním jednotlivých forem lidství v lidství obecné se však úkol ještě nekončí; tento první projekt navozuje projekty další, jež by byl Rousseau už neakceptoval tak ochotně a které přísluší vědám exaktním a přírodním: začlenit opět kulturu do přírody, a nakonec i život do souboru jeho podmínek fyzikálně-chemických.[89]

89) Protikladu mezi přírodou a kulturou, který jsme kdysi zdůrazňovali (1, kap. I a II), bychom dnes připisovali hlavně hodnotu metodologickou.

Ale přes záměrně vyostřenou formulaci, kterou jsme zvolili pro svoji tezi, neztrácíme ze zřetele, že slovo „disoluce" naprosto neimplikuje zničení konstitutivních částí tělesa, jež je vystaveno působení jiné látky (ba dokonce je přímo vylučuje). Rozpuštění pevné látky v tekutině mění uspořádání jejích molekul; poskytuje také často účinný prostředek, jak je uchovat pro pozdější dobu, aby pak mohly být podle potřeby z roztoku opět získány a aby mohly být jejich vlastnosti lépe prozkoumány. Zmíněné převádění na elementárnější skutečnosti bude tedy oprávněné, ba vůbec i jen možné pouze za dvou podmínek, z nichž první je, že převedené jevy nebudou nijak ochuzeny; musíme tedy mít jistotu, že jsme předtím už zachytili kolem každého z těchto jevů všechno, co přispívá k jeho charakteristickému bohatství a originalitě: neboť by nebylo nic platné chopit se kladiva, kdybychom se jím pak měli strefovat vedle hřebíku.

Za druhé musíme být připraveni, že každá taková redukce nadobro převrátí představu, kterou si bylo možno předem utvořit o oné rovině reality, z níž chceme redukované jevy vysvětlit, ať už byla zvolena v kterékoli úrovni. Ta představa obecného lidství, k níž nás dovede etnografická redukce, nebude mít už žádný vztah k oné představě, kterou jsme o něm měli předtím, než jsme ji provedli. A v den, kdy se podaří pochopit život jako funkci neživé hmoty, se nevyhnutelně zároveň zjistí, že tato neživá hmota má vlastnosti velmi odlišné od těch, které jsme jí dotud připisovali. Nelze tedy třídit úrovně redukce na vyšší a nižší, neboť je naopak nutno očekávat, že dík redukci samé úroveň pokládaná za vyšší předá zpětně zas něco ze svého bohatství i oné nižší úrovni, na kterou byla převedena. Vědecké vysvětlení nespočívá v přechodu od složitosti k jednoduchosti, nýbrž v tom, že složitost méně srozumitelná je nahrazena složitostí srozumitelnější.

Z našeho hlediska nestojí tudíž já a druhý proti sobě v protikladu, zrovna tak jako není protiklad ani mezi člověkem a světem: pravdy poznané skrze člověka jsou „součástí světa" a už

tím je dán jejich význam.[90] Je tedy pochopitelné, že v etnologii nacházíme základní princip veškerého bádání vůbec, kdežto pro Sartra etnologie klade určitý problém, jevící se jako určitá nesnáz, kterou je třeba zmoci, nebo odpor, který je třeba překonat. Co si vskutku počít s národy „bez historie", když jsme definovali člověka dialektikou a dialektiku historií? Někdy jako by to Sartra svádělo rozlišovat dvojí dialektiku: dialektiku „pravou", jež by byla dialektikou historických společností, a dialektiku repetitivní a krátkodechou, kterou je ochoten přisoudit společnostem označovaným jako primitivní, přičemž tuto druhou staví velmi blízko k biologii; vydává takto celý svůj systém všanc, neboť přes etnografii, která je nepopiratelně jednou z věd o člověku a která se zabývá studiem těchto společností, by most mezi člověkem a přírodou, zbořený s takovou zarputilostí, byl nakonec potají přece jen obnoven. Jindy se zase Sartre uvolí přiřadit k lidskému pólu i jisté „zakrnělé a nestvůrné" lidství (str. 203); neopomene však naznačit, že svoji přináležitost k lidstvu nemá samo za sebe, že tato přináležitost závisí na jeho adopci lidstvem historickým: ať už tak, že ono první lidství začalo v koloniální situaci interiorizovat historii lidství historického, nebo tak, že toto druhé lidství udílí právě díky etnologii požehnání smyslu onomu lidství prvnímu, které ho postrádalo. V obou případech se tak pomíjí zázračné bohatství a rozmanitost mravů, věr a zvyků; zapomíná se, že každá z oněch desetitisíců nebo statisíců společností, které existovaly na zemi vedle sebe nebo které se vystřídaly po sobě od doby, kdy se tu člověk objevil, se ve svých vlastních očích honosila určitou mravní jistotou – podobnou té, které se může-

90) To platí dokonce i o pravdách matematických, o nichž přitom jeden soudobý logik píše: „Myšlenku, že věty čisté matematiky nevypovídají nic o realitě, lze dnes pokládat skoro za obecný názor matematiků." (Heyting, str. 71.) Ale matematické věty obrážejí přinejmenším svobodné fungování rozumu, tj. aktivitu buněk mozkové kůry, pokud jsou relativně oproštěny od jakéhokoli zevního tlaku a řídí se pouze svými vlastními zákony. Poněvadž pak rozum je rovněž čímsi reálným, fungování této reálné věci nás poučuje o povaze věcí obecně: i čisté myšlení představuje v podstatě určitou interiorizaci kosmu. Symbolickou formou ilustruje strukturu zevního světa: „Logika a logistika jsou empirické vědy patřící spíše k etnografii než k psychologii." (Beth, str. 151.)

me dovolávat my sami – jež jí dovolovala prohlašovat, že v ní – byť se i omezovala jen na malou kočovnou tlupu nebo na nějakou vesničku ztracenou v nitru pralesů – se zhušťuje všechen smysl a důstojnost, jichž je lidský život s to nabýt. Ať k tomu však dochází u nich nebo u nás, je zapotřebí hodně egocentrismu a naivity, aby se věřilo, že celá podstata člověka je obsažena v jednom z historických nebo geografických modů jeho bytí, když přitom ve skutečnosti pravda člověka tkví v systému jejich rozdílů a jejich společných vlastností.

Kdo začne tím, že se postaví na stanovisko domnělých evidencí myslícího já, nedostane se z nich už dál. Poznání lidí se zdá někdy snadnější těm, kdo se nechají lapit do léčky osobní identity. Zahrazují si tak ale vstup k poznání člověka obecně: každé etnografické bádání má svůj princip v psaných nebo nepřiznaných „konfesích". Sartre se ve skutečnosti stává zajatcem svého Cogito: Cogito Descartovo dovolovalo dospět k univerzálnu, ale pod podmínkou, že toto univerzálno zůstane psychologické a individuální; tím, že Cogito sociologizuje, Sartre zaměňuje pouze jedno vězení za jiné. Od té chvíle převezme pro něho funkci nečasového vědomí skupina a epocha každého jednotlivého subjektu. Proto se také perspektiva, v níž se Sartrovi jeví svět a člověk, vyznačuje onou zúžeností, která bývá tradičně označována jako rys charakteristický pro uzavřené společnosti. Důraz, s nímž se snaží vést dělící čáru mezi primitivem a civilizovaným člověkem, přičemž si vydatně pomáhá libovolně vymyšlenými kontrasty, obráží v podobě jen stěží trochu odstíněnější onen základní protiklad, který postuluje mezi já a druhým. A přesto není tento protiklad formulován v Sartrově díle způsobem příliš odlišným od způsobu, jakým by ho formuloval nějaký melanéský divoch, zatímco jeho analýza prakticko–inertního obnovuje prostě a jednoduše jazyk animismu.[91]

91) Právě proto, že v Sartrově filosofii nacházíme všechny tyto aspekty myšlení přírodních národů, zdá se nám neschopna o tomto myšlení vynášet soud: nemůže je připustit už proto, že poskytuje jeho ekvivalent. Pro etnologa naopak tato filosofie představuje (zrovna tak jako všechny filosofie ostatní) etnografický dokument prvního řádu, jehož studium je nezbytné, chceme-li pochopit mytologii naší doby.

Descartes, který chtěl položit filosofické základy fyziky, izoloval člověka od společnosti. Sartre, který usiluje o to, aby položil základy antropologie, izoluje svoji společnost od společností ostatních. Cogito – které chce být naivní a bezprostřední – zůstává uzavřeno v individualismu a empirismu a ztrácí se v slepých uličkách sociální psychologie. Je totiž nápadné, že situace, z nichž se Sartre snaží vyvodit formální podmínky společenské reality – stávka, boxerský zápas, fotbalové utkání, fronta čekajících na autobusové stanici – představují vesměs druhotné důsledky života ve společnosti; nemohou tedy sloužit k odhalení jeho základů.

Etnologa tato axiomatika, jeho vlastním axiomům tak vzdálená, zklamává tím víc, že se cítí Sartrovi velmi blízko, kdykoli se Sartre snaží, a to s neporovnatelným uměním, postihnout určitou společenskou zkušenost v jejím dialektickém pohybu; tato společenská skutečnost, ať už současná nebo minulá, zůstává však v rámci naší kultury. Sartre pak činí to, co se každý etnolog pokouší dělat v případě kultur odlišných: postavit se na místo lidí, kteří v nich žijí, pochopit jejich záměr v jeho principu i rytmu, vidět určitou epochu nebo určitou kulturu jako signantní celek. V tomto ohledu se od něho můžeme často ledacos přiučit; ale tato poučení mají ráz praktický, nikoli teoretický. Je možné, že pro některé historiky, sociology a psychology je požadavek celostního chápání velkou novinkou. Pro etnology se rozumí sám sebou už od doby Malinowského, který jim ho kdysi vštípil. Slabiny Malinowského nás však také naučily, že tím ještě vysvětlení nekončí; to započíná teprve tehdy, když se nám podařilo náš objekt konstituovat. Úlohou dialektického rozumu je umožnit vědám o člověku přístup k realitě, kterou jedině on je jim s to poskytnout, ale práce v pravém smyslu vědecká spočívá pak v tom, tuto realitu rozložit a potom ji opět složit podle jiného plánu. I když sartrovské fenomenologii vzdáváme veškerou úctu, očekáváme, že v ní najdeme pouze východisko, nikoli cílový bod.

To však není všechno. Nesmí dojít k tomu, aby se dialektický rozum nechal strhnout svým elánem a aby myšlenkový po-

stup, který nás dovádí k pochopení reality druhého, přisuzoval této realitě kromě jejích dialektických vlastností i ty, které jsou spíše věcí tohoto postupu samotného než objektu: z toho, že každé poznání druhého je veskrze dialektické, neplyne ještě, že celá povaha druhého je veskrze dialektická. Tím, že dělá z analytického rozumu mermomocí opak pochopení, Sartre dospívá často až tak daleko, že mu upírá i jakoukoli reálnost, která mu přísluší jako nedílné součásti objektu našeho chápání. Tento paralogismus je patrný už na způsobu, kterým se dovolává historie, přičemž lze těžko určit, o jaké historii tu mluví: jde-li o onu historii, kterou lidé vytvářejí, aniž o tom vědí, nebo o historii lidí, jak ji vědomě vytvářejí historikové, anebo konečně o filosofovu interpretaci historie lidí či historie historiků. Nesnáz se však stává ještě větší, když se Sartre pokouší vysvětlit, jak žijí a myslí nikoli současní či dávní příslušníci jeho vlastní společnosti, nýbrž příslušníci společností exotických.

Domnívá se plným právem, že jeho úsilí o pochopení má nějakou vyhlídku na dosažení svého cíle jen v tom případě, jestliže bude dialektické; a z toho pak chybně vyvozuje, že vztah mezi jeho poznáním domorodého myšlení a tímto myšlením samotným je vztahem dialektiky konstituované k dialektice konstituující, přičemž přebírá, v nepředvídaném vybočení z původního směru, všechny iluze teoretiků primitivní mentality. Že by divoch měl „komplexní znalosti" a že by byl schopen analýzy a podání důkazu, připadá mu ještě méně snesitelné než takovému Lévy–Bruhlovi. O onom ambrymském domorodci, kterého učinilo proslulým dílo Deaconovo a který dovedl badateli objasnit svůj příbuzenský systém a fungování pravidel pro uzavírání sňatků tím způsobem, že nakreslil do písku diagram (schopnost nijak výjimečná, neboť etnografická literatura zachycuje mnoho podobných pozorování), Sartre prohlašuje: „Rozumí se samo sebou, že tato konstrukce není myšlením: je to manuální práce kontrolovaná syntetickou znalostí, kterou nevyjadřuje" (str. 505). Budiž: pak bude ale nutno říci totéž o profesorovi Polytechnické školy, který provádí na tabuli nějaký důkaz, neboť každý etnograf schopný dialektického chápání je niterně přesvědčen, že situace je v obou případech naprosto stejná. Připustíme tedy, že dialektický je každý rozum, což jsme my ze své strany ochotni uznat, protože dialektický rozum se nám jeví prostě jako analytický rozum v chodu; ale rozlišení mezi oběma formami, které tvoří základ Sartrovy práce, se stane bezpředmětné.

Musíme dnes přiznat: aniž jsme to chtěli a předvídali, napomohli jsme těmto chybným interpretacím sami, když jsme v *Elementárních příbuzenských strukturách* vzbudili příliš často dojem, že nám jde jen o vypátrání nevědomé geneze matrimoniální směny. Bylo by bývalo zapotřebí činit patrnější rozdíl mezi touto směnou, jak se spontánně a imperativně vyjadřuje v *praxi* skupin, a mezi vědomými a předem uváženými pravidly, jejichž pomocí je tytéž skupiny – nebo jejich filosofové – hledí kodifikovat a kontrolovat. Jestliže je možno z etnografických výzkumů posledních dvaceti let vyvodit nějaké poučení, pak především to, že tento druhý aspekt je mnohem významnější, než pozorovatelé – podléhající téže iluzi jako Sartre – zpravidla tušili. Musíme tedy v souhlase s tím, co hlásá Sartre, používat k poznání společností našich i jiných dialektického rozumu. Přitom však nesmíme ztrácet ze zřetele, že analytický rozum zaujímá závažné místo ve všech těchto společnostech a že postup, který sledujeme, nám musí umožnit, abychom tam tento analytický rozum, jelikož tam je, opravdu také našli.

Ale i kdyby tam nebyl, nezdá se, že by se tím Sartrova pozice zlepšila; neboť za tohoto předpokladu bychom u exotických společností měli co dělat – v míře běžnější než u ostatních – pouze s nevědomou teleologií, která se přes svoji historičnost lidské historii zcela vymyká: s onou teleologií, jejíž některé aspekty nám odhaluje lingvistika a psychoanalýza a která spočívá na kombinovaném fungování mechanismů biologických (struktura mozku, organická poškození, vnitřní sekrece) a psychologických. V tom je, zdá se nám, ona „kost" – abychom použili Sartrova výrazu – kterou jeho kritika nedokáže rozhryznout. Ostat-

ně o to ani nedbá, a to je nejvážnější výtka, kterou jí lze adresovat. Neboť jazyk 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 ho už předpokládá. Lingvistika nás konfrontuje s dialektickým a totalizujícím jsoucnem, které je však vzhledem k vědomí a vůli něčím zevním (nebo situovaným v nižší úrovni). Jakožto nereflexívní totalizace představuje jazyk určitou fundaci lidského rozumu, přičemž tato fundace je sama fundována příčinami člověku neznámými. A jestliže se nám namítne, že takovým je jazyk pouze pro subjekt, který ho interiorizuje v té podobě, jak je dán lingvistickou teorií, odpovíme, že tomuto subjektu, který je subjektem *mluvícím*, právo na tuto vytáčku nemůžeme přiznat: neboť tatáž evidence, která mu odhaluje povahu jazyka, mu odhaluje také skutečnost, že tato povaha byla taková i tehdy, kdy ji on takto neznal, neboť tomu, co říkal, bylo už tehdy rozuměno; a je jasné, že takovou zůstane i napříště, aniž si to mluvící bude uvědomovat, neboť jeho promluvy nikdy nebyly a nikdy nebudou výsledkem vědomé totalizace lingvistických zákonů. Jestliže však člověk může jakožto mluvící subjekt najít svoji apodiktickou zkušenost v totalizaci realizované jako totalizace druhého, nevidíme důvod, proč by mu neměla být tatáž zkušenost přístupná i jakožto žijícímu subjektu, v druhých bytostech, které už nemusí být nutně bytostmi lidskými, ale prostě jen bytostmi živými.

I tato metoda by si mohla činit nárok na to, aby byla označena jako metoda „progresívně–regresívní"; ta, kterou Sartre popisuje pod tímto označením, není vskutku ničím jiným než etnologickou metodou, jak ji etnologové užívají už dlouhá léta. Sartre ji však redukuje pouze na její předběžnou etapu. Naše metoda není totiž pouze progresívně regresívní: je takovou nadvakrát. V první etapě pozorujeme prožívanou danost, analyzujeme ji v přítomnosti, snažíme se postihnout její historické antecedence tak daleko, jak daleko jsme jen s to ponořit se do minulosti, a pak vynášíme na povrch všechna tato fakta, abychom je scelili v určitou signantní totalitu. Tady pak začíná druhá etapa, která představuje opakování první etapy v jiné sféře a na jiné úrovni: tato interiorizovaná lidská věc, kterou jsme se vynasnažili vybavit veškerým jejím bohatstvím a veškerou její originalitou, určuje pouze analytickému rozumu, jakou vzdálenost má překonat, s jakým elánem se má vzepnout, aby zdolal nepoměr mezi složitostí tohoto nového objektu, která je vždy nepředvídaná, a intelektuálními prostředky, kterými disponuje. Je tedy třeba, aby se jakožto dialektický rozum přeměnil, s nadějí, že jakmile zpružní, rozšíří se a zesílí, převede tento nepředvídaný objekt na jiné objekty, že rozpustí tuto originální totalitu v jiné totality a že když mu takto jeho nahromaděné výboje dovolí zaujmout vyvýšené postavení, spatří jiné obzory a jiné objekty. Tento postup by ovšem zbloudil ze svého směru, kdyby tento dialektický rozum nebyl s to v každé etapě, a zejména tehdy, když se domnívá, že je u cíle, vrátit se a stáhnout se do sebe, aby udržel kontakt s onou prožitou totalitou, která mu slouží zároveň za cíl i prostředek. V tomto návratu k sobě, v němž Sartre vidí důkaz, vidíme my spíše ověření, protože pro nás sebevědomí bytí klade problém, jehož řešení je mimo jeho sféru. Objev dialektiky podřizuje analytický rozum imperativnímu požadavku: požadavku podat i vysvětlení rozumu dialektického. Tento ustavičný požadavek nutí bez ustání analytický rozum, aby rozšiřoval svůj program a transformoval svoji axiomatiku. Dialektický rozum však nemůže vysvětlit sám sebe, a nemůže vysvětlit ani rozum analytický.

Namítne se nám, že toto rozšíření je iluzorní, protože je vždy provázeno úbytkem smyslu. Nechali bychom si takto uniknout kořist a lapili bychom místo ní pouhý stín, místo jasného temné, místo evidentního hypotetické, místo pravdy science–fiction. (Sartre, str. 129.) Zbývá ovšem ještě, aby byl Sartre s to dokázat, že tomuto dilematu, jež je spjato s každým úsilím o vysvětlení, on sám uniká. Skutečná otázka není v tom, zda smyslu úsilím o pochopení ubývá nebo přibývá, 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 Freu-

dova Sartre podržel pouze jednu půli. Ti nás naučili, že člověk má smysl jen pod podmínkou, že zaujme hledisko smyslu; až potud se se Sartrem shodujeme. Je však třeba připojit, že *tento smysl není nikdy smyslem pravým*: superstruktury jsou nezdařené akty, které sociálně „uspěly". Je tedy marné obracet se s otázkou po nejpravdivějším smyslu na historické vědomí. To, co Sartre nazývá dialektickým rozumem, je jenom rekonstrukce jistých hypotetických kroků prováděná rozumem analytickým, přičemž o těchto krocích nemůže nikdo vědět – kromě toho, kdo jej provádí, aniž je však myslí – mají-li vůbec nějaký vztah k tomu, co se tu o nich říká, a mají-li jej, byly by nicméně definovatelné jen v pojmech analytického rozumu. Takto se dospívá k paradoxu, že systém, který se dovolává kritéria historického vědomí, aby rozlišil „primitivy" a „civilizované", je sám – v opaku k tomu, co tvrdí – nehistorický: neposkytuje nám konkrétní obraz historie, ale abstraktní schéma lidí vytvářejících historii, jež má být s to projevit se v jejich bytí v podobě synchronické totality. Zaujímá tedy vůči historii týž postoj jako primitivové vůči věčné minulosti: v Sartrově systému hraje historie roli přesně odpovídající roli mýtu.

Problém, který klade *Kritika dialektického rozumu*, může být ve skutečnosti převeden na problém formulovaný otázkou: za jakých podmínek je mýtus Francouzské revoluce možný? A jsme ochotni připustit, že má-li být soudobý člověk s to hrát plně roli historického činitele, musí v tento mýtus věřit, a že Sartrova analýza obdivuhodně postihuje soubor formálních podmínek nezbytných k zajištění tohoto výsledku. Z toho však ještě nevyplývá, že tento smysl musí být už proto, že je nejbohatší (a tedy nejvhodnější k tomu, aby inspiroval praktickou akci), také nejpravdivější. Zde se dialektika obrací zpátky proti sobě samé: tato pravda je pravdou spjatou s jistou situací, a jestliže vůči této situaci zaujmeme určitý odstup – jak to odpovídá úloze vědce – pak to, co se jevilo jako prožívaná pravda, se začne nejprve zamlžovat, a nakonec se rozplyne. Člověk takzvané levice pořád ještě křečovitě lpí na určitém období novodobé historie, které mu zajišťovalo výsadu shody mezi praktic-

kými imperativy a interpretačními schématy. Možná, že tento zlatý věk historického vědomí je už za námi; a to, že si lze tuto eventualitu přinejmenším představit, dokazuje samo o sobě, že běží pouze o náhodnou situaci, jakou by bylo třeba nahodilé „zaostření" optického přístroje, jehož objektiv a ohnisko by se vůči sobě navzájem pohybovaly. Jsme pořád ještě „zaostřeni" na Francouzskou revoluci; ale žít o něco dříve, byli bychom zaostřeni na Frondu. A tak jako tomu už je v případě Frondy, i Francouzská revoluce se nám brzy přestane jevit jako souvislý obraz, podle něhož by se mohla naše akce řídit. Poučení, které nám skýtá četba Retzových Pamětí, spočívá vskutku v tom, že je nemožné vyvodit interpretační schéma z událostí, vůči nimž jsme v jisté vzdálenosti.

Na první pohled se zdá, že nelze váhat: na jedné straně privilegovaní, na druhé straně ponížení a vykořisťovaní; jak bychom mohli kolísat? Jsme pro Frondu. Jenomže pařížský lid je nástrojem v rukou šlechtických rodů, jejichž jediným cílem je dostat se k moci, a jedné poloviny královské rodiny, která by chtěla vyhodit ze sedla druhou polovinu. A už jsme pro Frondu jen napůl. Co se týče dvora, který se utekl do Saint-Germain, jeví se zprvu jako strana neužitečných darmojedů, vegetujících na svých výsadách a tyjících z vydírání a lichvaření na úkor celku. Ale nikoli: má přece jen nějakou funkci, protože drží ve svých rukou vojenskou sílu; vede boj proti cizincům, proti oněm Španělům, které se vůdci Frondy nebojí vyzvat, aby okupovali zemi a vnutili jejich vůli právě tomuto dvoru bránícímu vlast. Ale váhy se ještě jednou překloní na druhou stranu: stoupenci Frondy i Španělé tvoří dohromady stranu míru; princ z Condé a dvůr vyhledávají jen válečná dobrodružství. Jsme pacifisté, a jsme opět pro Frondu. Jenomže nerozšiřují právě vojenské akce dvora a kardinála Mazarina Francii až po její dnešní hranice, takže kladou základy státu a národa? Bez nich bychom nebyli tím, čím jsme. A ocitáme se znovu na druhé straně.

Stačí tedy, aby se historie od nás v čase vzdálila nebo abychom se vzdálili v myšlence my od ní, a už mizí možnost její

interiorizace a ztrácí se její srozumitelnost, iluze vázaná na provizorní zvnitřnění. Nebudiž tomu však rozuměno tak, že by se člověk mohl nebo měl oprostit od této interiority. To není v jeho moci a moudrost pro něho spočívá v tom, dívat se na sebe, jak ji žije, a vědět přitom nicméně (ale v jiném rejstříku), že to, co žije tak plně a intenzívně, 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 už vidět vůbec. Každý smysl něčeho podléhá soudu z hlediska určitého menšího smyslu, který mu dává jeho smysl nejvyšší; a jestliže tato regrese vyúsťuje nakonec v uznání „nahodilého zákona, o němž lze říci pouze: *je to tak*, a ne jinak" (Sartre, str. 128), tato perspektiva nemá pro myšlení, které netísní úzkostí žádná transcendence, a to ani v zakuklené podobě, vůbec nic znepokojivého. Neboť člověk dosáhl všeho, co si může rozumně přát, jestliže se mu pod podmínkou, že se skloní před tímto nahodilým zákonem, podaří určit jeho praktickou formu a situovat všechno zbývající v prostředí rozumové pochopitelnosti.

Sartre není zajisté mezi současnými filosofy jediný, kdo zvyšuje hodnotu historie na úkor ostatních věd o člověku a tvoří si o ní představu téměř mystickou. Etnolog historii respektuje, ale nepřisuzuje jí žádný privilegovaný význam. Chápe ji jako bádání, které se s jeho vlastním bádáním doplňuje: jedno rozevírá vějíř lidských společností v čase, druhé v prostoru. A rozdíl je ještě menší, než by se zdálo, neboť historik se snaží rekonstruovat obraz zmizelých lidských společností v té podobě, jakou měly v okamžicích, jež pro ně odpovídaly přítomnosti, zatímco etnograf dělá, co dokáže, aby rekonstruoval historické etapy, které předcházely v čase formy nynější.

Tento vztah symetrie mezi historií a etnologií někteří filosofové, jak se zdá, neuznávají, neboť implicite nebo explicite popírají, že by rozestření v prostoru a sled v čase skýtaly rovnocenné perspektivy. Řeklo by se, že časová dimenze se v jejich očích těší zvláštní prestiži, jako kdyby diachronie fundovala určitý typ inteligibility, který je nejenom nadřazený tomu, jejž přináší synchronie, ale který je zejména specifičtěji lidský.

Toto stanovisko je snadné vysvětlit, i když ne ospravedlnit: rozmanitost sociálních forem, které etnologie zachycuje rozmístěné v prostoru, má ráz nespojitého systému; a tito myslitelé si představují, že historie nám díky časové dimenzi restituuje nikoli jednotlivé izolované stavy, nýbrž přechod z jednoho stavu do druhého v souvislé podobě. A poněvadž věříme, že sami vnímáme svoje osobní bytí rovněž jako souvislou změnu, zdá se nám, že historické poznání dosahuje téže evidence jako poznání vnitřní. Historie se podle této představy neomezuje na to, že by nám popisovala bytosti pouze v jejich vnějšnosti, nebo že by nám v nejlepším případě dovolovala v přerušovaných záblescích vciťovat se do niterností, jež by byly niternostmi jen každá sama pro sebe, ale navzájem by si zůstávaly zevní: umožňovala by nám postihnout vně sebe samých samotné bytí změny.

Dalo by se toho mnoho povědět k této domnělé zcelující jednotě já, v níž nevidíme předmět apodiktické zkušenosti, nýbrž spíše iluzi udržovanou požadavky společenského života – a tudíž odraz zevní skutečnosti do skutečnosti vnitřní. K tomu, abychom postřehli, že koncepce historie, která je nám předkládána, neodpovídá žádné realitě, není však nutné rozhodovat tento filosofický problém. Jakmile někdo chce historické poznání privilegovat, cítíme se oprávněni zdůraznit (přičemž za jiných okolností by nás nenapadlo toto právo uplatňovat), že sám pojem historického faktu v sobě obsahuje dvojí antinomii. Neboť o historickém faktu se předpokládá, že je to to, co se skutečně událo; ale kde se vlastně něco událo? Každá epizoda nějaké revoluce nebo nějaké války se rozpadá v množství psychických a individuálních procesů; každý z těchto procesů je projevem nevědomých dějů a ty pozůstávají z cerebrálních, hormonálních nebo nervových jevů, které odkazují samy zase na procesy fyzikální nebo chemické... Historický fakt není tedy *dán* o nic víc než fakta ostatní; konstituuje ho abstrakcí historik nebo činitel historického dění, přičemž je tu stálé nebezpečí regrese donekonečna.

Nuže, to, co platí o konstituování historického faktu, platí neméně i o jeho výběru. Také z tohoto hlediska historik a historický činitel volí, izolují a vymezují, neboť historie opravdu úplná by je postavila tváří v tvář chaosu. Každý kout prostoru skrývá v sobě množství individuí, z nichž každé totalizuje historické dění způsobem se všemi ostatními způsoby nesrovnatelným; pro jediné takové individuum je každý okamžik času nevyčerpatelně bohatý fyzickými i psychickými okolnostmi, jež vesměs hrají v jeho totalizaci určitou roli. Dokonce i takzvaná všeobecná historie je pořád ještě jen juxtapozicí několika historií místních, uvnitř kterých (a mezi nimi) mezery značně převažují nad vyplněnými místy. A bylo by pošetilé domnívat se, že zvětšením počtu spolupracovníků a zintenzivněním bádání by se dosáhlo lepšího výsledku: pokud historie chce mít nějakou signantní platnost, je už tímto záměrem odsouzena k tomu, aby vybírala určité oblasti, epochy, skupiny lidí a určité jednotlivce v těchto skupinách, a aby jim dala vystoupit jako odděleným útvarům na pozadí kontinua, jež je dobré právě jen k tomu, aby tvořilo toto pozadí. Historie opravdu úplná by se sama neutralizovala: její výtěžek by se rovnal nule. Možnost historie je podmíněna tím, že určitý dílčí soubor událostí má v určitém daném období přibližně stejný význam pro jisté množství jednotlivců, kteří nemuseli ani tyto události sami prožít, a kteří na ně dovedou dokonce nazírat i ze vzdálenosti několika století. Historie není tedy historií v absolutním smyslu, nýbrž je vždy „historií pro někoho".[92] Je stranická, i když se proti stranickosti brání, a zůstává nevyhnutelně parciální, což je opět jen určitá forma stranickosti. Jakmile si někdo předsevzal napsat historii Francouzské revoluce, ví (nebo by měl vědět), že to nebude moci být současně a stejným právem Francouzská historie jakobínova a Francouzská historie aristokratova. Z podstaty věci plyne, že totalizace jednoho i druhého z nich (přičemž každá je vzhledem k druhé antisymetrická) jsou obě stejně pravdivé. Je tedy třeba volit mezi dvojím rozhodnutím: buďto podržet v podstatě jednu z nich či nějakou třetí (neboť je jich neomezený počet) a vzdát se snahy hledat v historii nějakou souhrnnou totalizaci totalizací dílčích; anebo přiznat všem stejnou reálnost: pak ale nutně shledáme, že Francouzská revoluce v tom smyslu, jak se o ní mluví, neexistovala.

92) Samozřejmě, řeknou stoupenci Sartrovi. Jenomže celé Sartrovo usilování dokazuje, že může-li být subjektivita historie pro mne vystřídána objektivitou historie pro nás, lze této přeměny „já" v „my" dosáhnout nicméně jen tím, že se tomuto „my" přiřkne role jakéhosi „já na druhou", jež bude samo zase hermeticky uzavřeno proti jiným „my". Cena zaplacená takto za iluzi, že se podařilo překonat neřešitelnou antinomii mezi „já" a druhým (neřešitelnou v rámci daného systému), spočívá v tom, že historické vědomí musí přiřknout metafyzickou funkci druhého Papuáncům. Když tyto Papuánce historický rozum redukuje na pouhé prostředky, vhodné právě jen k ukojení jeho filosofického apetýtu, oddává se v podstatě jakémusi intelektuálnímu kanibalství, jež je v očích etnografa mnohem odpudivější než kanibalismus fyzický.

Ani historie se tedy nevymyká oné nutnosti, která je společná každému poznání: používat k analýze svého objektu určitý kód, i když se tomuto objektu přisuzuje (ba tehdy zvláště) realita kontinuální.[93] Specifičnost historického poznání nespočívá v nepřítomnosti kódu – neboť ta je iluzorní – nýbrž v jeho zvláštní povaze: tímto kódem je jistá chronologie. Neexistuje historie bez dat; abychom se o tom přesvědčili, stačí uvážit, jakým způsobem se žáci historii učívají: redukují ji na bezmasé tělo, jehož kostru tvoří data. Mělo to své důvody, že proti této vysušující metodě vznikla určitá reakce, ale přitom se často upadlo do opačné krajnosti. I když data nepředstavují celou historii, ba nepředstavují ani to, co je na historii nejzajímavější, jsou nicméně něčím, bez čeho by se historie sama rozplynula, protože celá její svéráznost a specifičnost tkví v postihování vztahu mezi tím, co bylo před, a tím, co bylo po, a tento vztah by nutně zanikl, kdyby jeho členy nemohly být alespoň virtuálně datovány.

93) I v tomto smyslu lze mluvit o určité antinomii historického poznání: jestliže toto poznání chce postihnout kontinuum, je nemožné, protože je odsouzeno k regresi donekonečna; aby se však stalo možným, je nutno události kvantifikovat, a v tom okamžiku časovost jako privilegovaná dimenze historického poznání mizí, neboť každá událost, jakmile je kvantifikovaná, může být pro jakýkoli užitečný účel pojímána, jako kdyby byla výsledkem volby mezi preexistujícími alternativami.

Nuže, povaha chronologického kódování je mnohem složitější, než si představujeme, dokud se nám historická data jeví jen ve formě prosté lineární série. Určité datum označuje za prvé určitý *okamžik* v daném sledu: d_2 přichází po d_1 a před d_3; z tohoto hlediska má datum pouze funkci pořadového čísla. Každé datum je však také číslem kardinálním, a jako takové vyjadřuje určitou *vzdálenost* vzhledem k nejbližším datům. Ke kódování některých historických období používáme mnoha dat, a pro jiná období je jich méně. Tato proměnlivá kvantita dat užívaných pro stejně dlouhá časová období nám udává míru toho, co by bylo možno označit jako „tlak" historie. Existují chronologie „horké", což jsou chronologie epoch, v nichž velký počet událostí má pro historika charakter diferenciačních prvků. A existují naopak jiné epochy, v nichž se pro něho (i když zajisté nikoli pro lidi, kteří je prožívali) událo velmi málo věcí, a někdy vůbec nic. Za třetí – a hlavně – je datum *členem* určité třídy. Tyto třídy dat jsou vymezeny tím, že každé datum je uvnitř třídy signantní vzhledem k ostatním datům k ní patřícím, a že není signantní vzhledem k datům, která přináleží k třídě jiné. Tak třeba datum 1685 patří k třídě, jejímiž členy jsou stejně tak i data 1610, 1648, 1715; neoznačuje však nic vzhledem k třídě tvořené daty: 1., 2., 3., 4. tisíciletí, a zrovna tak neznačí nic ani vzhledem k třídě tvořené daty 23. leden, 17. srpen, 30. září atd.

Když jsme si toto ujasnili, v čem potom spočívá kód historiků? Jistě ne v datech, protože ta nejsou rekurentní. Je možné pomocí čísel kódovat změny teploty, protože přečtení určitého čísla na stupnici teploměru představuje návrat určité dřívější situace: kdykoli přečtu 0°, vím, že mrzne, a obléknu si teplejší kabát. Historické datum by však samo o sobě nemělo žádný smysl, protože by nepoukazovalo na nic jiného než samo na sebe: jestliže nevím o novověku vůbec nic, datum 1643 mi nic neřekne. Kód tedy může spočívat pouze v takových třídách dat, kde každé datum je signantní proto, že udržuje s ostatními daty složité vztahy souvztažnosti a protikladu. Každá třída je definována určitou frekvencí, a je vázána na to, co by bylo

možno označit jako určitý historický soubor nebo historickou oblast. Historické poznání funguje tedy týmž způsobem jako nějaký přístroj s modulovanou frekvencí: zakódovává podobně jako nerv určitou kontinuální kvantitu – která jakožto taková je asymbolická – frekvencemi impulsů, které jsou úměrné jejím variacím. Historii samotnou si nelze představovat jako aperiodickou sérii, z níž bychom znali pouze určitý zlomek. Historie je nespojitý soubor tvořený historickými oblastmi, z nichž každá je definována určitou specifickou frekvencí a určitým diferenčním kódováním toho, co je před, a toho, co je po. Mezi daty různých oblastí není přechod možný, zrovna tak jako není možný mezi přirozenými čísly a čísly iracionálními. Přesněji řečeno: data vlastní každé jednotlivé třídě jsou iracionální vzhledem ke všem datům tříd ostatních.

Není tedy jen iluzorní, ale přímo rozporné, představovat si historické dění jako určitý plynulý průběh, který začíná prehistorií kódovanou v desítkách nebo stovkách tisíciletí, od 4. nebo 3. tisíciletí pokračuje v měřítku jednotlivých tisíciletí a potom přechází ve formu historie jednotlivých století, prokládané podle vůle každého jednotlivého autora úseky historie jednotlivých let uvnitř daného století nebo jednotlivých dní uvnitř roku, ne-li dokonce hodin uvnitř dne. Všechna tato data netvoří sérii jedinou: patří k odlišným druhům sérií. Abychom se omezili na jediný příklad, kódování, kterého používáme v prehistorii, není vzhledem k tomu, které nám slouží pro historii novověkou a současnou, něčím předběžným: každý kód poukazuje na určitý systém významů, který se dá, alespoň teoreticky, aplikovat na virtuální totalitu lidské historie. Události, které jsou signantní pro jeden kód, nezůstávají signantními pro kód jiný. Když budou kódovány v systému prehistorie, přestanou i nejslavnější epizody novověké a současné historie být relevantní; leda snad s výjimkou některých masových aspektů demografického vývoje uvažovaného v planetárním měřítku a s výjimkou vynálezu parního stroje a objevu elektřiny a jaderné energie (a to si ještě ani tím nemůžeme být jisti).

Jestliže obecný kód nespočívá v datech, která by bylo možno uspořádat v lineární sérii, nýbrž v třídách dat, z nichž každá představuje autonomní referenční systém, pak nespojitá a klasifikační povaha historického poznání vychází jasně najevo. Toto poznání pracuje pomocí pravoúhlé matrice:

.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....

v níž každá linka představuje třídy dat, které lze pro jednoduchost označit jako třídy hodin, dní, roků, staletí, tisíciletí atd., a které tvoří dohromady určitý nespojitý soubor. V systému tohoto typu je údajná historická kontinuita zajišťována jen pomocí šalebných spojení.

To však není všechno. I když vnitřní mezery každé třídy nemohou být pomocí ostatních tříd vyplněny, zůstává nicméně faktem, že každá třída, vzata ve svém celku, poukazuje vždy na nějakou třídu jinou, v níž je fundována určitá inteligibilita, na kterou by si ona první třída sama nemohla činit nárok. Historie XVII. století je historií „roční", ale XVII. století jakožto historická oblast spadá samo do jiné třídy, která je kóduje vztažením k stoletím minulým i budoucím; tato oblast novověku se sama opět stává prvkem určité třídy, v níž se objevuje ve vztahu korelace a protikladu k jiným „věkům": k středověku, k starověku, k současné epoše atd. Nuže, tyto různé oblasti odpovídají historiím nestejných potencí.

Historie biografická a anekdotická, jež je zcela na dolním konci žebříčku, je historií slabou, která neobsahuje svoji vlastní inteligibilitu sama v sobě, neboť té nabývá, teprve když je jako celek přenesena dovnitř určité historie silnější, než je ona; a tato má zase týž vztah k určité třídě vyššího pořadí. Bylo by nicméně chybné domnívat se, že tímto vřazováním je

postupně vytvářena historie totální; neboť to, co se získá na jedné straně, ztrácí se zase na straně druhé. Biografická a anekdotická historie vysvětluje nejméně; je však nejbohatší z hlediska informace, protože nazírá na jednotlivce v jejich jednotlivosti a protože u každého z nich podrobně popisuje odstíny povahy, zákruty jejich motivů a fáze jejich rozhodování. Když se přechází k historiím „silnějším", tato informace se postupně stává schematičtější, pak ztrácí zřetelnost a nakonec mizí vůbec.[94] Historik tudíž podle toho, na kterou úroveň se postaví, ztrácí na informacích, co získává na pochopení, anebo naopak – jako kdyby logika konkrétního chtěla připomenout svoji logickou povahu tím, že z hlíny dění modeluje jakousi neurčitou skicu Gödelovy věty. Ať už se historik vzdává kterékoli historické oblasti, volí vždy jenom mezi historií, která podává více informací a méně vysvětluje, a historií, která více vysvětluje a podává méně informací. A chce-li tomuto dilematu uniknout, jeho jediným východiskem bude vykročit mimo historii: buďto směrem dolů, jestliže vyhledávání informací ho vede od zkoumání skupin ke zkoumání jednotlivců a pak k jejich motivacím, které závisí na jejich osobní historii a na jejich temperamentu, tj. na určité infrahistorické oblasti, kde vládne

94) Každá historická oblast představuje ve vztahu k oblasti bezprostředně nižší sféru opsanou, ve vztahu k oblasti vyššího pořadí sféru vepsanou. Zjistíme pak, že každá slabá historie určité vepsané oblasti je komplementární k silné historii oblasti opsané a protikladná k její historii slabé (jakožto historii oblasti, jež je sama rovněž oblastí vepsanou). Každá historie je tedy provázena neurčitým počtem antihistorií, z nichž každá je k jiným zase komplementární: historii pořadí I odpovídá antihistorie pořadí II atd. Pokrok poznání a vznik nových věd se uskutečňují vytvářením antihistorií, které dokazují, že určité uspořádání, které je v jisté rovině jediné možné, v jiné rovině takovým být přestává. Antihistorie Francouzské revoluce koncipovaná Gobineauem je protikladná v rovině, v níž byla tato revoluce uvažována před ním; stává se logicky pochopitelná (což neznamená, že by byla pravdivá), jestliže se přeneseme do nové roviny, kterou Gobineau ostatně zvolil neobratně; tj. stává se takovou pod podmínkou, že přejdeme od historie „ročního" nebo „sekulárního" řádu (jež je zároveň historií politickou, sociální a ideologickou) k historii řádu tisíciletí nebo násobků tisíciletí (jež je zároveň historií kulturní a antropologickou); což je metoda, jejímž vynálezcem není teprve Gobineau a kterou by bylo možno nazvat: „Boulainvilliersova transformace".

psychologie a fyziologie; anebo směrem nahoru, jestliže ho potřeba pochopení podněcuje, aby vřadil historii do rámce prehistorie a prehistorii pak do rámce obecného vývoje organických bytostí, který je sám vysvětlitelný jen v pojmech biologie, geologie a konečně kosmologie.

Existuje však ještě jiný prostředek, jak se tomuto dilematu vyhnout, aniž bychom přitom historii likvidovali. Stačí uznat, že historie představuje metodu, které neodpovídá žádný specifický předmět, a odmítnout tedy ekvivalenci mezi pojmem historie a pojmem lidství, která je nám vnucována s nepřiznaným úmyslem učinit z historičnosti poslední útočiště transcendentálního humanismu: jako kdyby stačilo pouze vzdát se oněch „já", jimž se přespříliš nedostává konzistence, aby lidé našli opět v rovině „my" iluzi svobody.

Historie ve skutečnosti není vázána na člověka ani na žádný speciální předmět. Spočívá cele ve své metodě, o níž zkušenost dokazuje, že je nepostradatelná k úplnému soupisu prvků kterékoli struktury, lidské nebo nikoli lidské. Hledání inteligibility nevyúsťuje tedy v historii jako ve svůj konečný cíl, nýbrž naopak, historie slouží právě jakémukoli hledání inteligibility za východisko. Podobně jako se to říkává o některých povoláních, historie otvírá cestu ke všemu, ale pod podmínkou, že v ní neuvázneme.

Tento fakt, že historie potřebuje být vždy vztažena k něčemu mimo sebe, dokazuje, že historické poznání, ať už je jeho hodnota (kterou nemíníme popírat) jakákoli, si nezaslouží, aby bylo stavěno do protikladu k ostatním formám poznání jakožto forma naprosto výsadní. Konstatovali jsme už výše,[95] že její kořeny lze najít již v myšlení přírodních národů, v onom „divokém myšlení", a nyní chápeme také, proč se v něm nemůže příliš rozvinout. „Divoké myšlení" je charakterizováno tím, že je nečasové; chce postihnout svět zároveň jako totalitu synchronickou a diachronickou, a ono poznání světa, k němuž dospívá, lze srovnat s představou, kterou bychom si o nějaké místnosti udělali ze zrcadel, jež by visela na zdech proti sobě a vzájemně by se zrcadlila (a zrcadlila by i objekty umístěné v prostoru mezi nimi), přičemž by však tato zrcadla nebyla navzájem přesně paralelní. Vytváří se současně množství obrazů, a žádný se přesně nepodobá ostatním, takže každý přináší jen dílčí poznání výzdoby a zařízení, ale jejich soubor je charakterizován invariantními vlastnostmi, jež vyjadřují určitou pravdu. „Divoké myšlení" prohlubuje svoje poznání pomocí *imagines mundi*. Konstruuje intelektuální stavby, které mu usnadňují chápání světa tím, že se tomuto světu podobají. V tomto smyslu mohlo být definováno jako myšlení analogické.

95) Str. 292-296.

V tomto smyslu se však také liší od myšlení domestikovaného, jehož jeden aspekt představuje právě poznání historické. Zřetel na kontinuitu, který inspiruje toto historické poznání, představuje totiž způsob, jakým se v časovém řádu projevuje poznání nikoli už nespojité a analogické, nýbrž poznání výplňové a sjednocující: místo aby zdvojovalo předměty pomocí schémat, kterým je přisouzena role dodatečných předmětů, snaží se překonat původní diskontinuitu tím, že předměty spojuje navzájem mezi sebou. Ale právě tento rozum, zcela zaměstnaný snahou zredukovat mezery a zrušit rozdíly, může být právem označen jako rozum „analytický". Dík paradoxu, který byl nedávno zdůrazněn, pro moderní myšlení „kontinuita, variabilita, relativita a determinismus" jdou ruku v ruce. (Auger, str. 475.)

Tato analytická a abstraktní kontinuita bude bezpochyby prohlášena za protiklad kontinuity *praxe*, tak jak ji prožívají konkrétní jedinci. Tato druhá kontinuita je však zrovna tak odvozená jako ona první, protože je jen modem vědomého vnímání psychologických a fyziologických procesů, jež jsou samy nespojité. Nepopíráme, že rozum se vyvíjí a přetváří v poli praxe: způsob, jakým člověk myslí, obráží jeho vztahy k světu a lidem. Aby však praxe mohla být žita jako myšlení, je třeba nejprve (ve smyslu logickém, a ne historickém), aby myšlení existovalo: tj. aby byly dány jeho počáteční podmínky v podobě určité

objektivní struktury psychiky a mozku, bez níž by nebylo ani praxe, ani myšlení.

Když tedy popisujeme „divoké myšlení" jako systém pojmů neodlučitelných od určitých obrazů, nepřibližujeme se tím ještě nikterak robinzonádám dialektiky konstituující (Sartre, str. 642–643): každý rozum konstituující předpokládá rozum konstituovaný. I když však uznáme onu cirkularitu, na niž se Sartre odvolává, aby rozptýlil „podezřelou problematičnost" lpící na prvních etapách jeho syntézy: to, co předkládá – a to jakožto popis jevů – když se pokouší odhalit původní smysl manželské směny, potlače nebo způsobu, jakým melanéský divoch vykládá pravidla řídící v jeho kmeni uzavírání sňatků, jsou opravdu „robinzonády". Sartre při tom chce vycházet z chápání prožívaného v praxi organizátorů, což je bizarní formulace, které nic reálného neodpovídá – leda snad neprůhlednost, kterou má každá cizí společnost pro toho, kdo ji zkoumá zvenčí, a která ho má k tomu, aby do ní promítal jakožto pozitivní atributy mezery svého vlastního pozorování. Dva příklady nám pomohou, abychom svoji myšlenku zpřesnili.

Žádný etnolog se nevyhne překvapení, když konstatuje, jak společný je způsob, kterým nejrůznější společnosti po celém světě konceptualizují iniciační rity. Ať je to v Africe, v Americe, v Austrálii nebo v Melanésii, tyto rity reprodukují totéž schéma: nejprve jsou neofyté odňatí svým rodinám symbolicky „zabiti" a jsou ukryti v lese nebo ve stepi, kde podstupují zkoušky sesílané na ně ze zásvětí; načež se „znovu rodí" jakožto členové společnosti. Když jsou vráceni svým přirozeným rodičům, tito napodobují všechny fáze nového porodu a opakují i někdejší výchovu, a to dokonce i pokud jde o elementární úkony přijímání potravy nebo oblékání. Svádělo by to k tomu, interpretovat tento soubor jevů jako důkaz, že myšlení zůstává v tomto stadiu ještě zcela stopeno v praxi. To by však znamenalo vidět věci naruby, poněvadž právě vědecká praxe vyprázdnila u nás pojmy smrti a narození od všeho toho, co v nich neodpovídalo samotným fyziologickým procesům, a učinila je takto nezpůsobilými k tomu, aby byly nositeli jiných významů.

Ve společnostech s iniciačními rity skýtá narození a smrt látku k bohaté a rozmanité konceptualizaci, neboť vědecké myšlení orientované na praktickou efektivnost – které u nich neexistuje – nezbavilo ještě tyto pojmy (a mnoho pojmů dalších) většiny jejich smyslu: smyslu přesahujícího rozlišení mezi reálným a imaginárním, onoho plného smyslu, z něhož my dovedeme vyvolat na úzce ohraničené scéně obrazné mluvy jen pouhý stín. To, co se nám tedy jeví jako neschopnost abstrakce, je jen znakem myšlení, které bere zkrátka a dobře slova, kterých užívá, vážně, kdežto pro nás jde za obdobných okolností jen o slovní „hříčky".

Různá tabu týkající se tchána a tchyně představují názorný příklad, od něhož lze dojít jinými cestami k témuž závěru. Častý zákaz jakéhokoli fyzického nebo slovního kontaktu mezi blízkými příbuznými připadal etnologům tak zvláštní, že vynakládali mnoho důmyslu, aby zmnožili vysvětlující hypotézy, aniž se přitom vždy přesvědčili, jestli snad jedna hypotéza nečiní druhou zbytečnou. Tak třeba Elkin vysvětluje vzácnost sňatku s patrilineární sestřenicí v Austrálii pravidlem, že muž, který se má vystříhat jakéhokoli styku se svou tchyní, si bude hledět vybrat tuto tchyni z žen, které jsou jeho vlastní lokální skupině (k níž patří sestry jeho otce) zcela cizí. Pravidlo samo o sobě by mělo za účel zabránit, aby matka a dcera nesoupeřily případně o přízeň téhož muže; tabu se prý konečně rozšířilo kontaminací na ženinu babičku z matčiny strany a na jejího manžela. Máme tu tedy čtyři konkurující interpretace téhož jevu: je interpretován jako funkce určitého typu sňatku, jako důsledek určitého psychologického kalkulu, jako ochranné opatření proti instinktivním tendencím a jako výsledek určité asociace na základě styčnosti. Přesto však autor pořád ještě není uspokojen, neboť tabu tchána vyžaduje podle jeho názoru ještě pátou interpretaci: tchán je věřitelem muže, kterému dal svou dceru, a zeť se cítí vůči němu v podřízeném postavení. (Elkin 4, str. 66–67, 117–120.)

Spokojíme se s poslední interpretací, která dokonale vysvětluje všechny uvažované případy a která činí ostatní interpreta-

ce zbytečnými, přičemž zároveň podtrhuje jejich naivitu. Proč je však tak nesnadné určit pravou funkci těchto zvyklostí? Podle našeho soudu je příčina v tom, že určité zvyklosti naší vlastní společnosti, které by s nimi bylo možno srovnat a které by poskytly orientační bod pro jejich identifikaci, existují u nás rozloženy v izolované jevy, kdežto v exotických společnostech se objevují v asociované formě, která působí, že je tu nedovedeme rozpoznat.

Tabu ženiných rodičů, nebo alespoň jeho přibližný ekvivalent, u nás známe také. Toť ono tabu, které nám zakazuje oslovovat mocné tohoto světa a které nám ukládá, abychom jim ustupovali z cesty. Každý ceremoniál to potvrzuje: s prezidentem republiky nebo s anglickou královnou mluvíme, teprve když nás sami osloví; a stejnou zdrženlivost zachováváme, když se vlivem nepředvídaných okolností vytvoří mezi nějakým nadřízeným a námi situace větší blízkosti, než k jaké opravňuje sociální distance, jež nás od sebe dělí. Nuže, ve většině společností je pozice toho, kdo ženu dává, spojena se společenskou (a někdy i ekonomickou) nadřazeností, pozice toho, kdo ženu dostává, je pak spjata s podřízeností a závislostí. Této nerovnosti spřízněných osob se může dostat v institucích objektivního výrazu v podobě proměnlivé nebo stabilní hierarchie; anebo najde prostřednictvím privilegií a zákazů subjektivní výraz v systému interpersonálních vztahů.

Na těchto zvyklostech, když nám je prožívaná zkušenost odhaluje v jejich vnitřní povaze, nelpí tedy žádná tajemství. Jsme jenom zmateni jejich konstitutivními podmínkami, jež jsou v obou případech odlišné. U nás jsou tyto zvyklosti od jiných zvyklostí jasně odděleny a jsou vázány na jednoznačný kontext. V exotických společnostech jsou naproti tomu tytéž zvyklosti a týž kontext jakoby vtmeleny v jiné zvyklosti a v jiný kontext: v kontext rodinných svazků, s nímž se zdají být neslučitelné. Dovedeme si těžko představit, že by zeť prezidenta republiky viděl při soukromém styku ve svém tchánovi spíše hlavu státu než tchána; a jestliže se manžel anglické královny chová na veřejnosti jako první z jejích poddaných, máme dobré důvody předpokládat, že mezi čtyřma očima je pouze manželem. Je to buď jedno, nebo druhé. Tabu ženiných rodičů působí při povrchním pohledu tak podivně proto, že je v něm jedno i druhé zároveň.

Systém idejí a postojů se tu tedy objevuje pouze *v inkarnované podobě*, podobně jako jsme to už zjistili o rozumových operacích. Sám v sobě nemá tento systém nic, co by mohlo etnologa mást: můj vztah k prezidentovi republiky je dán výhradně negativními pravidly chování, poněvadž naše případné styky jsou při nedostatku jiných svazků cele definovány pravidlem, že na něho nepromluvím, ledaže by mě k tomu vyzval, a že se budu držet v uctivé vzdálenosti od něho. Stačilo by však, aby tento abstraktní vztah byl vpleten v určitý vztah konkrétní a aby se postoje odpovídající každému z nich kumulovaly, a budu rázem stejně vevázán do své rodiny jako nějaký australský domorodec. To, co se nám jeví jako větší sociální volnost a jako větší intelektuální pohyblivost, má tedy základ v tom, že my raději operujeme s izolovanými částmi, ne-li dokonce s částmi rozměněnými na „drobné mince", kdežto domorodec pěstuje logickou tezauraci: bez ustání svazuje jednotlivá vlákna, neúnavně kombinuje všechny aspekty skutečnosti navzájem mezi sebou, ať jde o aspekty fyzické, společenské nebo psychické. My se svými myšlenkami zacházíme jako s obchodním kapitálem; on je tezauruje. „Divoké myšlení" uvádí v praxi jakousi filosofii finitivnosti.

Odtud také ono dnešní oživení zájmu o ně. Tento jazyk, který při omezeném slovníku dovede vyjádřit jakékoli sdělení kombinací protikladů mezi základními jednotkami, tato logika chápání, pro niž obsahy jsou neodlučitelné od formy, tato systematika konečných tříd, tento svět pozůstávající z významů, to všechno se nám už nejeví jako retrospektivní svědectví o čase

„... po zemi nebesa kdy kráčela
vtělena v zástup bohů"

a jejž básník evokuje jen proto, aby si položil otázku, má-li ho želet nebo ne. Tento čas je nám dnes vrácen díky objevu světa informace, kde vládnou opět zákony „divokého myšlení": zde rovněž nebesa kráčejí po zemi v zástupu vysílatelů a příjemců, jejichž zprávy představují, pokud obíhají, objekty fyzického světa, a mohou být pojímány zároveň zvnějšku i zevnitř.

Představa, že svět primitivů (nebo takzvaných primitivů) je tvořen v podstatě „zprávami", není nová. Až do nedávné doby se však tento rys, který byl mylně pokládán za rys distinktivní, posuzoval jako něco negativního, jako kdyby v tomto rozdílu mezi světem primitivů a světem naším bylo obsaženo vysvětlení jejich duševní i technologické méněcennosti, kdežto ve skutečnosti je staví na roveň moderním teoretikům dokumentace.[96] Teprve když fyzika objevila, že sémantický svět má všechny rysy absolutního objektu, poznalo se také, že způsob, jakým primitivové konceptualizují svůj svět, je nejen sám o sobě koherentní, nýbrž že je to prostě způsob konceptualizace, který si vynucují objekty, jejichž elementární struktura má povahu nespojité komplexnosti.

Zároveň s tím byla překonána i falešná antinomie mezi mentalitou logickou a mentalitou prelogickou. „Divoké myšlení" je logické v témž smyslu a týmž způsobem jako myšlení naše, pokud je toto naše myšlení zaměřeno na poznání světa, jemuž přiznává současně vlastnosti fyzické i vlastnosti sémantické. Jakmile je toto nedorozumění jednou rozptýleno, zůstává nicméně pravdou, že toto myšlení postupuje cestami rozumového poznání, a nikoli cestami afektivity, jak se domníval Lévy-Bruhl, že v něm jde o rozlišení a stanovení protikladů, nikoli o splývání a participaci. I když se tohoto termínu ještě neužívalo, četné texty Durkheimovy a Maussovy ukazují, že pochopili, že takzvané primitivní myšlení je myšlením kvantifikovaným.

96) Dokumentalistický odborník obsah analyzovaných děl nezamítá, ani se ho nesnaží zhodnotit; analyzuje je proto, aby z nich získal základní jednotky svého kódu nebo aby jim tyto jednotky přizpůsobil, tj. aby je podle potřeby buďto zkombinoval dohromady, nebo je rozložil na jednotky jemnější. Pojímá tedy tyto autory jako bohy; jejich zjevení jsou napsána na papíře, místo aby byla vepsána do bytostí a věcí, ale mají týž posvátný charakter spočívající v jejich svrchované signantnosti, která se jim principiálně přiznává v obou případech, v jednom z důvodů metodologických, ve druhém z důvodů ontologických.

Bude nám namítnuto, že mezi myšlením primitivů a myšlením naším zůstává i nadále jeden podstatný rozdíl: teorie informace se zabývá zprávami, které jsou zprávami doopravdy, kdežto primitivové chápou mylně jako zprávy pouhé projevy fyzického determinismu. Dva důvody ubírají však tomuto argumentu veškerou váhu. Za prvé, teorie informace byla zobecněna, a vztahuje se i na jevy, které nemají samy o sobě povahu zpráv, jmenovitě na jevy biologické; iluze totemismu měly přinejmenším tu přednost, že osvětlily, jaké základní místo přísluší v ekonomii klasifikačních systémů jevům tohoto řádu. Když lidé pojímali smyslově vnímatelné vlastnosti živočišné a rostlinné říše, jako kdyby to byly prvky nějaké zprávy, a objevovali v nich čísi signatury – tedy znaky – zmýlili se v orientaci: signantní prvek nebyl vždy ten, který za něj pokládali. Ale při nedostatku zdokonalených nástrojů, které by jim byly umožnily situovat jej tam, kde nejčastěji je, tj. na úrovni mikroskopické, rozpoznávali už alespoň „jakoby clonou mlhy" ony interpretační principy, jejichž heuristickou hodnotu a shodu s realitou nám umožnily odhalit teprve objevy zcela nedávné – telekomunikační prostředky, počítací stroje a elektronkový mikroskop.

Z faktu, že zprávy (po dobu přenosu, kdy existují objektivně vně vědomí vysílajících i příjemců) mají určité vlastnosti společné se světem fyzickým, vyplývá pak zejména, že i když se lidé mýlili v povaze fyzických jevů (nikoli absolutně, nýbrž relativně, vzhledem k úrovni, v níž je pozorovali) a interpretovali je, jako kdyby to byly zprávy, byli nicméně s to postihnout některé z jejich vlastností. K tomu, aby mohla být vypracována teorie informace, bylo zajisté třeba nejprve odhalit, že svět informace je jednou částí nebo aspektem světa přirozeného. Jakmile však byla platnost přechodu od zákonů přírody k záko-

núm informace prokázána, vyplývá z ní i platnost přechodu opačného: toho, který už po tisíciletí dovoluje lidem přiblížit se k zákonům přírody cestami informace.

Vlastnosti přístupné „divokému myšlení" nejsou zajisté totožné s těmi, které upoutávají pozornost vědců. K fyzickému světu se v obou případech přistupuje z opačných konců: v jednom případě se vychází od toho, co je v nejvyšší míře konkrétní, v druhém od toho, co je v nejvyšší míře abstraktní; a v jednom případě se fyzický svět zkoumá z hlediska smyslově vnímatelných vlastností, v druhém z hlediska vlastností formálních. Alespoň teoreticky tu však byla dána možnost – nebýt oněch prudkých změn perspektivy, k nimž došlo – že se obě tyto cesty spojí, a právě tím lze vysvětlit i skutečnost, že obě dvě, a to v čase i prostoru nezávisle na sobě, vyústily v dvojí odlišné vědění, jež je přitom obojí stejně pozitivní: k tomu, jemuž poskytla základ jakási teorie smyslově vnímaného a jemuž pořád ještě vděčíme za zajištění našich základních potřeb prostřednictvím civilizačních umění, jejichž vrcholný rozkvět spadá do neolitické epochy – zemědělství, chov dobytka, hrnčířství, tkalcovství, konzervace a příprava pokrmů atd.; a k tomu, které se přenáší naráz do roviny rozumového poznání a z kterého vzešla soudobá věda.

Bylo třeba čekat skoro až do poloviny tohoto století, aby se cesty dlouho rozdělené zkřížily: ona cesta, která dospívá k fyzickému světu oklikou přes komunikaci, a ta, o níž odnedávna víme, že oklikou přes fyziku dospívá k světu komunikace. Celý proces lidského poznání nabývá takto povahy uzavřeného systému. Zůstáváme tedy toliko věrni inspiraci „divokého myšlení", jestliže shledáváme, že vědecký duch ve své nejmodernější podobě přispěl – dík tomuto setkání, které by jedině „divoké myšlení" samo dokázalo předvídat – k ospravedlnění jeho principů a k obhájení jeho práv.

12. června – 16. října 1961

Dodatek

Titul knihy je v originále homonymní, a to hned dvojnásobně. Výraz „pensée sauvage" je především běžným označením pro „myšlení přírodních národů" (výrazu „primitivní myšlení" se vyhýbáme, protože na něm lpí jistá pejorativnost, která je právě v rozporu s celým obsahem této knihy, a totéž by platilo i o výrazu „divošské myšlení"). Zároveň jej však můžeme chápat i ve významu „myšlení divoké", v protikladu k myšlení domestikovanému, plánovitě pěstovanému tak, aby dosahovalo maximální efektivnosti – a právě tohoto významu autor na několika místech knihy vydatně využívá. Tatáž slova „pensée sauvage" označují konečně i určitý botanický druh: violku trojbarevnou neboli macešku (*Viola tricolor*, L.; franc. Též Pensée des champs, Herbe de la Trinité). Této homonymity – zdůrazněné i tím, že obraz této květiny byl na přebalu prvního francouzského vydání knihy – autor využívá k tomu, aby připomněl způsob, jakým se „divoké myšlení" uplatňuje i v evropském folklóru, a obohatil název knihy o další symbolickou konotaci; proto v dodatku připojuje několik pověstí vážících se k této květině:[97]

„Violka trojbarevná (pensée sauvage) vydechovala kdysi vůni líbější než violka vonná. Rostla tehdy uprostřed obilí a všichni ti, kdo si ji chtěli utrhnout, po něm šlapali. Violce bylo obilí líto a poprosila pokorně svatou Trojici, aby jí její vůni odňala. Její prosba byla vyslyšena, a proto je nazývána ‚kvítkem Trojice' (‚fleur de la Trinité')." (Panzer II, 203, cit. Perger, str. 151.)

„Květ pěstovaných odrůd má 2 barvy (fialová a žlutá, nebo žlutá a bílá), někdy i 3 (fialová, žlutá, nažloutle bílá) a je barevně velmi kontrastní... V němčině *Stiefmütterchen* (po-

97) Tento odstavec je vsuvkou překladatelovou. Bez něho by zůstaly botanické asociace, uváděné autorem, v překladu nepochopitelné (pozn. red.).