



IVO T. BUDIL

***Mýtus, jazyk
a kulturní
antropologie***

TRITON

infrastruktury, přivedla celý systém do záhuby. Harrisova interpretace opírající se o údaje, které byly sice již dříve obecně známy, ale západní „pokrokoví“ badatelé je plně akceptovali až počátkem devadesátých let, předvedla kulturní materialismus jako redukcionistickou metodu, jež se nedokáže přesvědčivým způsobem vyrovnat s komplexní látkou soudobých dějin. Kulturní materialismus tak není příkladem skutečně zdařilého setkání antropologie s historiografií.

Marvin Harris ve svém vystoupení před *Americkou antropologickou asociací* v roce 1992 prohlásil, že kauzální priorita infrastruktury nesnižuje naši svobodu volit mezi alternativními budoucnostmi a neodstraňuje z vědeckých výkladů lidský faktor. Marvin Harris ovšem nevysvětlil, za jakých okolností se kulturní prvky nebo podněty vycházející ze struktury nebo superstruktury mohou prosadit proti hegemonii adaptivní infrastruktury. Vliv kulturního materialismu na samotném sklonku dvacátého století poněkud zeslábl v souvislosti s šířícími se pochybnostmi o vědeckém charakteru antropologie. K žákům Marvina Harrise náleželi například *M. Kay Martin, Barbara Voorhiesová, Mark Cohen*, který se zabýval problematikou vzniku zemědělství, a *Robert Carneiro*, autor známé materialistické teorie původu státu.

276

3. kapitola: ČLOVĚK, JAZYK A SPOLEČNOST

Etnografické doklady ze všech známých kultur dokládají, že vyprávění příběhů představuje bytostně lidský fenomén; jde o antropologickou konstantu lidské existence. Náš obraz světa je souvislým vyprávěním o jeho povaze, vývoji a částech. Svět je jazykem uchopován, interpretován a konstituován. Hovoříme proto o jazykovém obrazu světa. Například oficiální historiografie moderní společnosti reprezentuje institucionalizované vyprávění neboli dominantní diskurz. Učebnice dějepisu, historické knihy, beletrie a filmy předvádějí občanovi příběh, který má spoluprožívat a s nímž by se měl ztotožnit. Prostřednictvím této ideologické infiltrace společenství oficiální, dominantní jazykovou kulturou, která potlačuje a reguluje různé složky společenského života, se u obyvatelstva státu vytváří historické povědomí. Mnozí sociologové, historikové a filozofové dějin používají metaforu *meganarace* jako ideologického narativního obrazu historické epochy trvající staletí nebo tisíciletí. Meganarace moderní evropské civilizace ukazuje novodobé dějiny od renesance jako proces neustálého osvobozování: nejdříve od krále, šlechty, církve a náboženství, později od vykořisťování a v závěru od všech institucí a – jak uvidíme na příkladu postmodernistických koncepcí – i od samotného jazyka. Tato meganarace modernismu tvořila hlavní náplň evropského umění, literatury, hudby a filozofie v posledních dvou staletích. Přibližně od sedmdesátých let dvacátého století hovoří někteří autoři o vyčerpanosti modernismu a hlásají nástup postmodernismu, který český filozof *Václav Bělohradský* pojímá jako neochotu současného člověka účinkovat v modernistické meganaraci. Francouzský myslitel Jean-François Lyotard píše o krizi tradičních meganarací.

Ve vyprávění a jazykovém obrazu světa se odhaluje těsný vztah mezi kulturou a jazykem. Této souvislosti využila struktura-

277

listická a sémiotická antropologie, která převzala metodologii jazykovědy, především však vymezení znaku, pro analýzu kultury a společnosti. Klíčovou postavou strukturalistické antropologie je legendární francouzský etnolog Claude Lévi-Strauss. V Severní Americe zdůrazňoval Franz Boas nutnost poznání jazykového systému při výzkumu přírodních národů. Mnozí jeho žáci, například Edward Sapir, působili často na rozhraní antropologie a jazykovědy. Od šedesátých let dvacátého století se ve Spojených státech amerických a posléze v celém západním akademickém světě rozšířila symbolická antropologie zdůrazňující symbolickou povahu kultury a kognitivní antropologie, která chápe kulturu jako kognitivní systém. Vliv postmodernismu, dekonstrukce, lingvistického obratu a různých radikálních teorií se výrazně projevil v povaze antropologických disciplín v uplynulých dvou desetiletích. Zhodnocení jazyka, znaku a symbolu v antropologii druhé poloviny dvacátého století bylo charakteristické i pro ostatní společenské a humanitní vědy. Šlo o projev *interpretativního obratu*, který předznamenal ve svém díle Wilhelm Dilthey a Max Weber a jenž v zásadě představoval reakci na relativismus, perspektivismus a kontextualismus moderního západního myšlení.

Od Paniniho po Pražský lingvistický kroužek

Tradici jazykovědy můžeme sledovat až k řeckým gramatikům soustředěným v údobí helénismu do alexandrijské a pergamské školy. Z mimoevropských bádání o lidské řeči vynikla především indická *Paniniho* gramatika sanskrtu z pátého století před Kristem. Teprve relativně nedávno byla po zásluze znovu připomenuta středověká spekulativní gramatika, kterou reprezentovali *Petr Helias*, *Petrus Hispanus* nebo *Thomas z Erfurtu*, jehož rozsáhlý spis *Gramatica Speculativa* pochází z let 1300 až 1310. Kolem roku 1660 uveřejnili jansenističtí teologové a gramatici *Antoine Arnauld* (1612–1694) a *Claude Lancelot* (1615–1695) proslulou *Grammaire de Port-Royale* představující karteziánský, racionalistický a přísně synchronní model jazyka. Koncem osmnáctého století západní vědci plně docenili příbuznost mezi indickými a evropskými jazyky. „Objev“ indoevropské rodiny otevřel cestu k vědecké historické a srovnávací jazykovědě, k jejímž zakladatelům náleželi Friedrich Schlegel, Franz Bopp, Jacob Grimm a Rasmus Christian Rask. V letech 1876 až 1890 dosá-

278

hla největší proslulosti pozitivisticky orientovaná *mladogramatická škola* (*Junggrammatiker*), jejíž představitelé *Hermann Paul* (1846–1921), *Hermann Osthoff* (1847–1909), *Georg Curtius* (1820–1885) a *Karl Brugmann* (1849–1919) působili zejména na univerzitě v Lipsku.

Zatímco jazykověda devatenáctého století se vyvíjela výrazně ve znamení historicko-diachronního přístupu, zrod strukturalismu znamenal průnik ahistorických metod do jazykovědy a posléze i do dalších humanitních a sociálních oborů. Ke vzniku strukturalismu přispěl polský lingvista *Jan Baudouin de Courtenay* (1845–1929) působící v druhé polovině devatenáctého století na univerzitě v Kazani, především však *Ferdinand de Saussure* (1857–1913), švýcarský badatel, který je občas označován za „Koperníka jazykovědy“ a srovnáván svým významem pro moderní vědecké myšlení s Charlesem Darwinem, Sigmundem Freudem nebo Albertem Einsteinem. Ferdinand de Saussure pocházel ze staré patricijské ženevské rodiny, studoval na univerzitách v Lipsku a Berlíně a již v jednadvaceti letech publikoval významné dílo zabývající se indoeuropeistikou. Později Saussure působil na univerzitách v Paříži a Ženevě, kde přednášel historii, srovnávací religionistiku a sanskrt. V roce 1906 byl na Ženevské univerzitě pověřen přednáškami o obecné jazykovědě. Hlavní Saussurovo dílo *Cours de linguistique générale* (*Kurz obecné lingvistiky*) sestavili podle svých zápisů ze Saussurových přednášek na ženevské univerzitě v letech 1906 až 1911 jeho bývalí posluchači. Bylo vydáno posmrtně v roce 1915. Saussure se odvrátil od diachronního historického pojetí jazyka, který by se podle jeho názoru měl zkoumat synchronně, z hlediska vztahů mezi jednotlivými částmi. Každý jazyk existuje cele a platně bez ohledu na svou historii. Saussure zdůraznil, že jazyk jako totální systém je úplný v každém okamžiku, aniž by záleželo na tom, jaká změna se udála v předchozím okamžiku. *Kurz obecné lingvistiky* zaznamenal značný ohlas a stal se základem nového pojetí jazyka, společnosti a kultury.

Po skončení první světové války se v Ženevě, Kodani a Praze ustavily jazykovědné školy rozvíjející původní Saussurovův podnět. V Praze vyvíjel od roku 1926 činnost *Pražský lingvistický kroužek*, jehož členy byli *Vilém Mathesius* (1882–1945), *Bohuslav Havránek* (1893–1978), *Vladimír Skalička* (1909–1991), *Bohumil Trnka* (1895–1984), *Jan Mukařovský* (1891–1975) a badatelé ruského původu *Roman Jakobson* (1896–1982) a *Nikolaj Ser-*

279

gejevič Trubeckoj (1898–1938). V tezích Pražského lingvistického kroužku se poprvé objevil samotný termín struktura, od kterého se odvozuje název strukturalismus. Studie badatelů Pražského lingvistického kroužku i přímé působení Romana Jakobsona ve Spojených státech amerických, kde se podílel na založení *Linguistic Circle of New York*, ovlivnily vývoj světové jazykovědy i teorii sociální a kulturní antropologie.

Znak, symbol a sémiotika

V šedesátých letech dvacátého století došlo v západní antropologii k patrnému odklonu od teorií, které vysvětlovaly kulturu jako výraz adaptace na fyzické a sociální prostředí, a do popředí vystupovalo pojetí kultury jako symbolického nebo znakového systému. Již v roce 1955 napsal britský sociální antropolog J. H. M. Beattie v článku *Contemporary Trends in British Social Anthropology* s odvoláním na Edwarda Evanse-Pritcharda, že plné porozumění lidským společnostem vyžaduje, aby byly studovány jako morální nebo symbolické systémy, a nikoliv pouze jako systémy „přírodní“; podle Beattioho antropologové se již nemohou zabývat soustavami idejí, symbolů a hodnot čistě z funkcionálního hlediska, ale musí je uchopit jako zcela autonomní systémy s vlastními zákonitostmi. Tento nový přístup odrážely již práce Clyde Kluckhohna (1905–1960) *Navaho Witchcraft* (1949) a Meyera Fortese *Oedipus and Job in West African Religion* (*Oidipús a Job v západoafrickém náboženství*, 1959). V roce 1958 uveřejnil Edward Banfield monografii *The Moral Basis of a Backward Society* (*Morální základ zaostalé společnosti*), v níž shrnul výsledky svého krátkého etnografického výzkumu v beznadějně zaostalém a chudém jihoitalském městečku Montegrano. Banfield se zabýval politickými vědami a zvláště ho zaujala neschopnost místního společenství vytvořit účinnou politickou organizaci a sdílet veřejný prostor, kterou považoval za hlavní překážku lokálního rozvoje. Edward Banfield cítil, že tradiční vysvětlení chudoby vykořisťováním a třídním útlakem nepostačuje. Za hlavního viníka zaostalosti označil hodnoty „amorálního familismu“, uzavřenost v úzkém světě zájmů a potřeb jednotlivých rodin, jež v zárodku tlumí jakoukoliv snahu o překročení rodinných vazeb směrem k občanství a politické angažovanosti. Teze, že soubor idejí a hodnot spíše než strukturální

280

BUDIL / MÝTUS, JAZYK A KULTURNÍ ANTROPOLOGIE

nebo materiální podmínky je odpovědný za zastavení sociálního a ekonomického vývoje, vyvolala polemiku. Roy Miller dosvědčil, že ještě v roce 1974 došlo během antropologického semináře na Chicagské univerzitě na toto téma k ostré výměně mezi Edwardem Banfieldem a Robertem Redfieldem.

Expanze teorie znaku a sémiotiky způsobila převahu symbolických a interpretativních přístupů na úkor environmentalismu a marxismu. Vlastním účelem symbolu je vytvářet a přenášet význam, a symbolické chápání kultury bylo proto zákonitě spjata se zájmem o význam. Sociální a kulturní antropologie byla v duchu nového programu vymezena jako interpretativní věda hledající významy, které sdílejí jedinci v určitém sociálním a kulturním kontextu. Antropologové inspirovaní teorií znaku a sémiotikou chápali kulturu jako systém znaků a za úkol antropologie pokládali studium znakového systému kultury s cílem odhalit pravidla, prostřednictvím kterých kultura organizuje svůj život. Americký antropolog Leslie White nazval lidské bytosti „symbolizujícími zvířaty“ (*symbolizing animals*). Badatelé zdůrazňovali, že znakovost je společným jmenovatelem lidského jazyka a kultury a že znaky představují hlavní stavební kameny vnitřní mentální reprezentace světa v lidském vědomí. Kultura je pak kolektivním rozšířením a sdílením tohoto sémiotického (znakového) modelu reality. Řada autorů navíc dospěla k názoru, že rozšiřování kognitivní semiogenetické kapacity, to znamená schopnosti centrální nervové soustavy vytvářet znaky, v evoluční linii savců a primátů představuje jeden z mála jasných projevů růstu komplexnosti ve vývoji přírody. Thomas Sebeok, inspirovan redukcionismem Richarda Dawkinse, považuje ustavování znakových systémů za hnací motiv evoluce. Vznik lidského jazyka a kultury můžeme podle jeho mínění pokládat za dosavadní vrchol procesu *semio-genese* v přírodě.

281

Problematikou znaku se zabývali již antičtí, středověcí a raně novověcí filozofové, karteziáni, Giambattista Vico, Wilhelm Leibniz, John Locke nebo David Hume. Novým způsobem byl znak vymezen na půdě synchronní lingvistiky a filozofické logiky na počátku dvacátého století. Znak má zástupnou funkci. To znamená, že při komunikaci hovoříme o skutečnosti, která se nachází mimo vlastní jazyk a na kterou zprostředkovaně odkazujeme. Intuitivně je nám zřejmé, že zvuky řeči nemají zpravidla přímý vztah k předmětům, o kterých mluvíme. Tato skutečnost souvisí s arbitrární povahou znaku. Hovoříme-li o určitém před-

mětu, vyslovíme například slovo „stůl“. Toto slovo je shlukem hlásek a fyzikální událostí, chvěním vzduchu vyvolaným pohybem našich mluvidel. Skutečnost, že si jako znalci češtiny vybavíme „dřevěnou desku se čtyřma nohama“, je dána konvencí, společenskou dohodou o vztahu mezi artikulovaným zvukem „stůl“ a dotyčným předmětem. Tuto dohodu jsme si osvojili učením mateřskému jazyku.

Saussurovo pojetí znaku je charakterizováno jako *bilaterální* a *substanční*. Znak představuje podle Ferdinanda de Saussura dyádu tvořenou dvěma složkami: *označovaným (signifié) pojmem (concept)* a *označujícím (signifiant) akustickým obrazem (image acoustique)*. Pojem „stůl“ vznikající v našem mozku získává prostřednictvím hlasového aparátu zvukovou podobu. Vztah mezi oběma složkami je arbitrární. Neexistuje žádný nutný vnitřní vztah mezi akustickým obrazem a pojmem, případně reálným objektem, ke kterému se vztahují.

Americký filozof a logik *Charles Sanders Peirce* (1839–1914) publikoval tzv. *relační definici znaku*, podle níž je *znak smyslově uchopitelnou entitou (vehikulem) zastupující entitu materiální nebo ideální povahy (objekt)*, vzhledem ke společné dispozici sdílené adresátem a mluvčím. Vrátime-li se k našemu příkladu, objekt reprezentuje konkrétní stůl, o kterém mluvíme, zatímco *vehikulem* je samotné slovo „stůl“ jako fyzikální událost. Objekt je cokoliv, o čem můžeme hovořit, včetně nehmotných, abstraktních nebo neexistujících předmětů. Vehikulum musí mít materiální povahu, aby bylo registrovatelné lidskými smysly. V artikulované řeči je vehikulum zvukové, při vizuální komunikaci nebo v písmu má optický charakter. Třetím prvkem Peircovy definice je *dispozice* neboli *význam* odrážející společnou schopnost mluvčího i adresáta přiřazovat zastupující vehikulum k zástupnému objektu. Díky kolektivně sdílené jazykové dispozici jsme během komunikace schopni odkázat zvukem „stůl“ k předmětu a je nám porozuměno. Charles S. Peirce vypracoval na základě vztahu vehikula a objektu následující klasifikaci znaků:

1. Pokud je relace mezi vehikulem a objektem konvenční, hovoříme o *symbolech*. Slovo „stůl“ má symbolický charakter, protože jeho hlásky se akusticky „nepodobají“ dřevěnému předmětu, který označuje.
2. Je-li konvenčnost vztahu vehikula a objektu narušena a vehikulum je v určité míře podobné objektu, jde o *ikóny*. Příkladem ikónů v lidské řeči jsou tzv. onomatopoická (zvukoma-

lebná) slova napodobující akusticky zvuky nebo činnosti, na které odkazují (mňoukat, cinkat, hafat, šeptat).

3. Jestliže se vehikulum přímo vztahuje k objektu a je tímto objektem modifikováno, mluvíme o *indexech*. V přírodě je například indexem ohně jeho kouř.

Saussurovo a Peircovo vymezení znaku se nevztahuje výlučně na jazyk, který je pouze jedním z řady případů výskytu znaku. Speciální věda zabývající se znaky, jejich vztahy a klasifikací se nazývá *sémiotika* (též *sémiologie*). V roce 1938 vydal v Chicagu americký logik *Charles William Morris* (1901–1979) knihu *Foundations of the Theory of Signs (Základy teorie znaků)*, která se stala jedním ze základních děl sémiotiky. Charles William Morris stanovil čtyři složky tzv. *procesu semiosis*:

1. *vehikulum*, které působí jako znak;
2. *designát* neboli objekt;
3. *interpretans*, účinek na příjemce, díky němuž se dané vehikulum jeví jako znak;
4. *vlastní interpret*, příjemce znaku.

Sémiotika zahrnuje tři dílčí odvětví: *sémantiku*, *syntaktiku* (syntax) a *pragmatiku*. Vztah vehikula (znaku) a designátu (objektu) posuzuje sémantika, nauka o významech znaků. Relace mezi dvěma vehikuly (znaky) studuje syntaktika a na vzájemný vztah vehikula (znaku) k interpretu (příjemci) se zaměřuje pragmatika. Charles William Morris chápe jazyk jako *intersubjektivní množinu znakových vehikul, jejichž užívání je vymezeno syntaktickými, sémantickými a pragmatickými pravidly*. Lidská vokální komunikace je jednou z forem realizace takto vymezeného jazyka, který může nabývat mnoha podob. Mluvíme o různých specializovaných formách jazyka, například o jazyce logiky, matematiky, přírodních, společenských věd, umění, etiky, estetiky nebo filozofie. Morris své myšlenky shrnul v důležitém postulátu: *Sémiotika poskytuje základ pro porozumění hlavním formám lidské činnosti a jejich vzájemným vztahům, protože všechny tyto činnosti a vztahy se odrážejí ve znacích, které tyto činnosti zprostředkovávají*.

Sémiotika prodělala v posledních desetiletích bouřlivý rozvoj, který je dokonce nazýván „sémiotickou revolucí“. Z nauky pojednávající výlučně o znacích se proměnila ve vědu o systémech a důležitý hermeneutický obor. Objektům výzkumu sémiotiky

obohacené o poznatky kybernetiky, matematické logiky a sémiotiky se staly všechny aspekty lidské společnosti a kultury. S touto orientací souvisí i širší vymezení znaku, než které podávali jazykovědci v první polovině dvacátého století. Podle *Ivana Bystřiny* je znak „materiálně energetický, smyslově vnímatelný objekt (proces, událost), obsahující producentem intendovanou informaci o označovaném“.

Sémiotikové se hlásí kromě Ferdinanda de Saussure, Romana Jakobsona, Charlese S. Peirce a Charlese W. Morrisse k *Michailu Michajloviči Bachtinovi* (1895–1975), *Viktoru Borisovičovi Šklovskému* (1893–1984), *Juriji Michajloviči Lotmanovi* (1922–1993) a dalším představitelům *formalismu*. K problematice sémiotiky má blízko řada francouzských intelektuálů, například strukturalistický literární historik a filozof *Roland Barthes* (1915–1980), psycholog *Jacques Lacan* (1901–1981), filozof dekonstrukce *Jacques Derrida*, filozof *Jean Baudrillard* (1929), literární teoretička *Julia Kristeva* (1941), filozof *Jean-François Lyotard* (1924–1998) a strukturalisté *Gérard Genette* (1930), *Algirdas Julien a Tzvetan Todorov* (1939). Mezi známé představitele sémiotiky náleží italský spisovatel a literární historik *Umberto Eco* (1932). V českých zemích se o rozvoj sémiotiky v literárních vědách a teorii divadla zasloužil *Ivo Osolsobě* (1928).

Ve třicátých letech dvacátého století došlo k sémiotickému obratu a odklonu od „reality a historie“ v anglosaské literární kritice, kde se ustavila škola *new criticism* („nová kritika“), jejíž čelní představitelé *Lascelles Abercrombie* (1881–1938) a *George Wilson Knight* byli ovlivněni zejména Henrim Bergsonem a Friedrichem Nietzsche a navázali na *Irvinga Babbita* (1865–1933), *Thomase Ernesta Hulma* (1883–1917) a *Joela Eliase Spingarna* (1875–1939). Reprezentanti *new criticism* formulovali princip *close reading* („pozorného čtení“) jako nástroj analytického výkladu literárních textů. *George Wilson Knight* v knize *The Shakespearean Tempest* uvedl, že „každé bezprostřední účinkování na imaginaci vytváří pro inteligenci symbolickou sílu (any immediate appeal to the imagination constitutes a symbolic force to the intelligence). Na symbolu není nic strnulého. Není to znak, který ‚představuje‘ něco jiného. Žádný jednotlivý symbol není symbolem žádné jednotlivé určité věci, ale obsahuje spíš řadu nápodvědí (suggestions).“¹ Symbolické pojetí mýtu Ernsta Cassirera, sémiotika Charlese Morrisse a etnologické práce Franze Boase zapůsobily na *Susanne Katharine Langerovou*, autorku vlivné kni-

284

BUDIL / MÝTUS, JAZYK A KULTURNÍ ANTROPOLOGIE

hy *Philosophy in a New Key* z roku 1942, v níž se odráží problematika metodologického oddělování symbolů a symbolizovaných věcí („cleavage... between symbols and things symbolized“).

Strukturalismus a jazykověda

Synchronní metoda strukturalismu je založena na určitých vlastnostech jazyka odhalených lingvisty koncem devatenáctého a začátkem dvacátého století. Antropologické myšlení a filologie byly tradičně spojeny v rámci biblické antropologie, jejíž představitelé chápali jazyk procesuálně (*energeia*), a lingvistické (především etymologické) metody sloužily jejich diachronnímu pojetí věd o člověku. Po rozchodu mezi etnologií a filologií v první polovině devatenáctého století došlo v rámci antropologického myšlení k opětovné inspiraci jazykovědou (s výjimkou některých Boasových žáků) až po více než sto letech prostřednictvím strukturalismu, který však přinesl do antropologie Saussurovo synchronní ahistorické vymezení jazyka (*ergon*). Na rozdíl od historického ducha biblické antropologie tak strukturalismus přispěl k radikální dehistorizaci antropologického myšlení. Inspirace synchronními lingvistickými metodami měla za následek vytyčení nového programu sociální a kulturní antropologie, která se již nezaměřovala pouze na popis kulturních projevů, ale analýzou kultury na vyšší rovině abstraktnosti studovala strukturu a řídicí prvky jevových znaků kultury.

K prohloubení základních principů strukturalismu významně přispěl v *Základech fonologie (Grundzuge der Phonologie)* z roku 1939 Nikolaj S. Trubeckoj, přední člen Pražského lingvistického kroužku. Nikolaj Trubeckoj rozlišil *fonetiku* jako nauku o fyzikální povaze hlásek lidské řeči a *fonologii*, pojednávající o distinktivní funkci fonémů odlišujících navzájem význam různých morfémů. Repertoár fonémů určitého jazyka se odkrývá při srovnávání významů jednotlivých slov, například zvuková odlišnost fonémů „ž“ a „š“ ve slovech „žít“ a „šít“ umožňuje posluchači rozeznat rozdílný význam obou morfů. Ne všechny kontrasty či opozice mezi hláskami jsou však významotvorné, to znamená schopné utvářet význam. Rozdíl, který se vyskytuje na fonetické rovině a jenž struktura jazyka neregistruje, mluví při používání jazyka nerozeznávají. „Rozpoznávaná“ rovina se nazývá fonologická. Obsahuje hlásky, které mluvíci jazyka slyší jako „rozdílné“, to zna-

285

mená kontrastní v soustavě významových protikladů. V jazyce můžeme proto plnohodnotně vnímat jen takové hlásky, jimž propůjčuje význam *synchronní* struktura jazyka. Strukturující činnost jazyka působí „umrtvující“ silou, která znesnadňuje nerodilým mluvčím zaregistrovat hlásky nezapadající do „kontrastních“ neboli opozičních soustav fonémů daného jazyka. Z výše řečeného vyplývá, že jazyk zahrnuje na fonetické rovině množství zvuků, z nichž některé jsou teprve na vyšší fonologické rovině uznány díky svému *významotvornému kontrastu* za konstitutivní součást zvukového repertoáru jazyka.

Lingvisté si uvědomili, že fonémy nelze definovat na základě jejich akustického charakteru, protože fyzikální vlastnosti fonému se liší podle pozice ve slově a jeho hodnota je dána postavením v rámci fonologické struktury. Fonologická struktura jazyka je vybudována binárními protiklady mezi fonémy: samohlásky vs. souhlásky nebo hlásky znělé vs. hlásky neznělé atd. Roman Jakobson a *Morris Halle* ukázali, že rozpoznání binárních opozic představuje první logickou operaci u malých dětí. Důležitá inspirace strukturalismu spočívala v rozšíření této binárně-strukturální klasifikace i na další kategorie jazyka – z fonologie na morfologii, syntaxi a sémantiku. Ferdinand de Saussure zdůraznil, že jazyk je systém, jehož všechny termíny jsou vzájemně solidární a kde hodnota jednoho vyplývá vylučně ze současné přítomnosti druhých. Jazyk je proto podle Saussura „formou, a nikoliv substancí“.

Všechny aspekty jazyka spočívají na vztazích, z nichž Saussure vyzdvihl úlohu vztahů *syntagmatických* a *asociativních* (*paradigmatických*). Paradigmatické vztahy představují relace mezi jednotkami stejné sémantické nebo syntaktické třídy zvané paradigma, které jsou zaměnitelné v daném kontextu. Ve školské gramatice se za příklad paradigmát uvádí jmenná deklinace (skloňování). Syntagmatické vztahy odpovídají relacím shlukovaných a segmentovaných prvků v lineární řadě. V jazyce jde o vztahy mezi větnými členy – například mezi přídavným a podstatným jménem, mezi nimiž musí být gramatická shoda – kongruence. Zvolme si za příklad jednoduchou anglickou větu: *I have a car*. Vyřčení, napsání nebo přečtení této věty představuje událost (*event*) řečového aktu (*speech act*), která probíhá v čase a v níž se jednotlivá slova vyskytují v syntagmatickém kontextu. Za určité situace můžeme anglický neurčitý člen „a“ nahradit členem určitým „the“, případně člen úplně vynechat. Tyto substituce probíhají v paradigmatu množiny prvků, ze kterého vybíráme

286

BUDIL / MÝTUS, JAZYK A KULTURNÍ ANTROPOLOGIE

podle kontextu dané věty. Paradigmatický kontext jazyka se odehrává v naší mysli mimo čas syntagmatického kontextu. Nejde o událost v čase (*event*), ale o nečasovou strukturu (*structure*). Podle strukturalistů umístěním do syntagmatických a paradigmatických relací slovo získává význam. Roman Jakobson označil syntagmatickou operaci za *kombinaci* a paradigmatickou operaci za *selekcii*. Tyto dva typy operací udělují každému jazykovému znaku dva soubory interpretantů, to znamená, že existují dva referenční vztahy, které slouží k interpretaci znaku: *vztah ke kódu* a *vztah ke kontextu*. Ze syntagmatické schopnosti se odvíjí dispozice vytvářet *metonymie* (*saumeznosti*), zatímco paradigmatická schopnost souvisí s tvorbou *metafor* (*podobnosti*). Rozvíjení promluvy proto může probíhat po dvou sémantických liniích: metaforické a metonymické. Tím se podle Romana Jakobsona odhaluje dvoupólová struktura jazyka a dalších znakových systémů. Důraz na jedno z obou zmíněných sémiotických zaměření může být kulturně a žánrově podmíněn. Roman Jakobson uvedl, že zatímco v ruských lyrických písních převládají metaforické konstrukce, v heroické epice převažuje metonymický postup. Zmíněná dichotomie se projevila i ve Frazerově klasifikaci magických obřadů, kde kontagiózní magie koresponduje s metonymickou operací a homeopatická magie odpovídá operaci metonymické.

287

Strukturalisticky zaměřená antropologie chápe kulturu jako strukturu, formu imanentně obdařenou smyslem, v níž význam a hodnota každého kulturního fenoménu – znaku je dána jeho postavením ve struktuře a odvozena ze simultánní přítomnosti ostatních znaků. Tato vlastnost lidského jazyka a kultury odpovídá podle některých filozoficky orientovaných strukturalistů i povaze reality. *Terence Hawkes* napsal, že svět je vystavěn spíše ze vztahů než věcí a strukturalismus postihl samotnou povahu lidství (*„to be human... is to be a structuralist“*). Podle Frederica Jamesona představuje cíl strukturalistického úsilí identifikace permanentních struktur lidského myšlení, organizačních kategorií a způsobů, jejichž prostřednictvím je myšlení schopno poznávat svět. Strukturování, které se promítá do mýtů, institucí, zvyků nebo příbuzenských systémů, je vrozenou lidskou dispozicí.

Při strukturální analýze souboru určitých objektů není důležitá jejich látková povaha, ale pouze struktura vztahů, která jej vytváří. Ferdinand de Saussure použil k objasnění této problematiky příklad analýzy šachové hry, která se skládá z „gramatiky“ pevných pravidel. Jestliže místo dřevěných šachových figurek

použijeme figurky ze slonoviny, „gramatika“ hry se nemění, pokud ovšem změníme způsob tahu jediné figurky, má to na pravidla šachů hluboký vliv. Identita šachu je dána synchronní ahistorickou sítí vztahů a pravidel. Nemůžeme rovněž ani konceptualizovat „evoluci šachu“, protože šachy jsou buď konstituovány ve své současné „gramatice“, nebo jde o jinou hru.

Velký význam pro rozvoj strukturalistické teorie mělo Saussurovo rozlišení mezi pojmem *langue* jakožto abstraktním jazykovým systémem a termínem *parole* představujícím konkrétní realizaci jazyka v každodenních situacích. Podstata *langue* sice určuje povahu každého projevu *parole*, avšak nemá žádnou vlastní konkrétní existenci kromě uskutečňované promluvy. Použijeme-li znovu příklad s šachovou hrou, pak jde o obdobný rozdíl jako mezi souborem abstraktních pravidel a postupů nazývaným „šachy“ a konkrétními šachovými partiiemi, které hrají lidé v reálném světě. Šachová pravidla existují nad a za každou jednotlivou partii, a přesto se realizují pouze v konkrétních vztazích mezi figurami v konkrétní hře.

Psycholog Jean Piaget spojil strukturu s ideou *celosti* (*totality*), *transformace* a *seberegulace*. Struktura není pouhou akumulací prvků, protože její elementy nemají mimo strukturu nezávislou existenci v téže formě, jakou se vyznačují v rámci struktury. Struktura je schopna transformačních procesů, které integrují veškerý nový materiál. Transformace zároveň probíhají tak, aby udržely a potvrdily vnitřní zákony, které je vyvolávají, a aby izolovaly systém od ostatních systémů.

Můžeme vymezit pět základních tezí sémiotické a strukturální antropologie:

1. *Sémiotika se zabývá vědeckou analýzou znaku a způsobu, jakým znaky sdělují význam.*
2. *Objektem sémiotické analýzy v antropologii jsou kultura a společnost definované jako systém složený z různých druhů znaků.*
3. *Podstata určitého prvku nemá žádný význam sama o sobě, ale je určena vztahy k ostatním prvkům. Není možné vnímat plný význam nějakého prvku nebo zkušenosti, pokud není integrální součástí struktury.*
4. *Druhy znaků jsou symbol, ikóna a index.*
5. *Každý znak sděluje smysl pomocí textu (syntagmatu) a kontextu (paradigmatu). Text je konkrétní sdělení, kontext je zařazení textu do souvislosti dávající textu smysl.*

Již ve třicátých letech dvacátého století se pokusil uplatnit strukturalistické přístupy inspirované Pražským strukturalistickým kroužkem při studiu moravského folkloru *Petr Bogatyrev* (1895–1971). Kromě jazykovědy byl strukturalismus spjat s rozvojem psychologie, například v rámci *gestaltismu* (*tvarové psychologie*) *Wolfganga Köhlera* (1887–1967), *Maxe Wertheimera* (1880–1943) a *Kurta Lewina* (1890–1947) a *genetického strukturalismu*, k jehož představitelům náleželi především Jean Piaget a *Lucien Goldmann* (1913–1970). Velmi silný vliv zaznamenal strukturalismus ve Francii, kde ovlivnil filozofii (Michel Foucault, Louis Althusser, Jacques Derrida), psychologii (Jacques Lacan), literární kritiku (Roland Barthes) a samozřejmě antropologii (Claude Lévi-Strauss).

Sapirova a Whorfova teorie a americká strukturální jazykověda

První světová válka do značné míry omezila intelektuální výměnu mezi evropskou a americkou vědeckou komunitou, což například způsobilo, že Saussurův *Kurs obecné lingvistiky* byl ve Spojených státech amerických vydán až v roce 1959. Američtí antropologové se tradičně věnovali studiu domorodých indiánských jazyků a jejich úsilí získalo především díky přispění Franze Boase a jeho žáků na exaktnosti a vyvinulo se do systematického synchronního popisu, který je označován jako „*deskriptivní lingvistika*“. Sapirova kniha *Language* z roku 1921 je pokládána za projev nezávislého zrodu strukturalistického myšlení ve Spojených státech amerických. Edward Sapir obdobně jako Saussure objevil, že fonetický rozdíl mezi dvěma hláskami nabývá pro rodilého mluvčího význam pouze tehdy, pokud se shoduje s fonologickou strukturou jazyka, v němž se vyskytuje. Studie *Language* (1933) od *Leonarda Bloomfielda* (1887–1949) a *Outline of English Structure* od *George Leonarda Tragera* a *Henry Lee Smithe* představovaly další mezníky formování amerického strukturalismu, mezi jehož ideové předchůdce můžeme zařadit Wilhelma von Humboldta a jeho žáky, Ernsta Cassirera, *Josta Trieru* (1894–1970), *Hanse Glinze* nebo *Leo Weisgerbera*. Na rozdíl od představitelů evropského strukturalismu, kteří v duchu tezí Émila Durkheima pokládali jazyk za sociální jev, byli reprezentanti amerického strukturalismu orientováni mentalisticky a zdroj jazykových pravidel hledali v lidské

mysli. Specifickým rysem amerického strukturalismu byla jeho náklonnost k partikularismu a zdůraznění lokální kulturní zkušenosti, které nápadně kontrastovaly s univerzalistickým zaměřením francouzského strukturalismu. Jednou z příčin byl přetrvávající vliv tradice romantismu, jež byla zakódována v genech amerického strukturalismu. Díky sepětí s romantickou tradicí se americká lingvistická antropologie dříve než evropská věda soustavněji zabývala vztahy mezi jazykem a kulturním prostředím. Z behavioristicky zaměřené školy Leonarda Bloomfielda a distribucionismu Zelliga S. Harrise vychází jeden z nejnámějších lingvistických směrů současnosti, tzv. *transformační a generativní gramatika* amerického jazykovědce a logika Noama Chomského.

V rámci lingvistické odnože americké kulturní antropologie poloviny dvacátého století se znovu uskutečnila syntéza mezi jazykem a duchem kultury, jejíž možnosti naznačili již němečtí romantičtí myslitelé Herder, Hamann a Humboldt na přelomu osmnáctého a devatenáctého století. Tato syntéza, která je známa pod označením *Sapirova a Whorfova teorie*, byla usnadněna ideologií kulturního relativismu sdílenou několika generacemi Boasových žáků a vyústila ve svých krajních podobách ve jménu partikularismu a specifičnosti každé lidské kulturní zkušenosti prakticky do popření existence objektivní reality.

Edward Sapir (1884–1939) byl pokládán za jednoho z nejnadanějších žáků Franze Boase, a mnozí jeho spolupracovníci jej dokonce označovali za génia. Sapir se narodil v Prusku v židovské rodině, která se přestěhovala do New Yorku, když mu bylo pět let. Díky mimořádnému talentu získal stipendium, jež mu umožnilo absolvovat *Columbia College* a poté i Kolumbijskou univerzitu. Původně studoval německou a indoevropskou filologii, avšak Franz Boas jej získal pro antropologii. Ve své disertační práci, kterou obhájil v roce 1909, se Edward Sapir zabýval indiánskými jazyky v Kalifornii a Oregonu. Po krátkém pobytu na Kalifornské univerzitě v Berkeley v letech 1907 až 1908 přijal zaměstnání v antropologickém oddělení Kanadského geologického průzkumu v Ottawě. Při této příležitosti se věnoval studiu jazyků Athabasků; tento výzkum posléze přispěl k vymezení jazykové rodiny Na-Dene. Během patnácti let strávených v Ottawě se Sapir soustředil na lingvistickou antropologii a vypracoval novou klasifikaci indiánských jazyků, na místo tradičního členění na padesát pět skupin, jehož autorem byl John Wesley Powell, Sapir navrhl šest základních skupin. Sapirovo členění bylo užíváno až

290

BUDIL / MÝTUS, JAZYK A KULTURNÍ ANTROPOLOGIE

do šedesátých let dvacátého století, kdy se prosadila klasifikace od Josepha Greenberga. V Ottawě se sice Edward Sapir nalézal mimo centra severoamerické antropologie (sám je díky svému patnáctiletému působení v tomto městě pokládán za zakladatele kanadské antropologie), šlo ale o období velmi produktivní, během něhož Edward Sapir publikoval desítky etnologických a jazykovědných studií, literárních kritik a původních básní a které vyvrcholilo vydáním zásadní lingvistické studie *Language* (1921).

V letech 1925 až 1931 Edward Sapir přednášel na univerzitě v Chicagu a 1931 až 1939 na Yaleově univerzitě. Společně s Ruth Benedictovou a Margaret Meadovou, s nimiž jej pojilo úzké přátelské pouto, je řazen k zakladatelům školy *Culture and Personality*, dále je oceňován jeho přínos pro rozvoj psychologické a lingvistické antropologie. Pod vlivem italského filozofa Benedetto Croceho se zajímal o kreativitu jedince při interakci s kulturními a historickými silami. Toto zohlednění individuálního aktéra společně s důrazem na všelidské univerzální hodnoty a na pojetí kulturní antropologie jako humanitní vědy vyústilo v sedmdesátých letech dvacátého století ve Spojených státech amerických v ustavení *humanistické antropologie* (*humanistic anthropology*), za jejíhož průkopníka je Edward Sapir pokládán.

291

Do dějin antropologického myšlení se Sapir zapsal především jako spoluautor (se svým žákem Benjaminem Lee Whorfem) Sapirovy a Whorfovy teorie. *Benjamin Lee Whorf* (1897–1941) se narodil ve Winthropu ve státě Massachusetts. Vystudoval *Massachusetts Institute of Technology*, kde získal v roce 1918 titul bakaláře chemického inženýrství. Benjamin Lee Whorf byl po celý svůj život zaměstnancem Hartfordské požární pojišťovny v Connecticutu a stal se uznávaným odborníkem na problematiku požární prevence v průmyslových zařízeních. Na toto téma publikoval několik článků. V ušetřeném čase po každodenní práci a během služebních cest se Benjamin Lee Whorf věnoval neúnavně lingvistice. Ve druhé polovině dvacátých let vedl rozsáhlou korespondenci s předními antropology, archeology a jazykovědci a v roce 1931 zahájil pod vedením Edwarda Sapira postgraduální studium antropologie na Yaleově univerzitě, kde se zabýval jazyky Aztéků, Mayů a Hopiů. Své lingvistické teze Benjamin Lee Whorf uveřejnil především ve studiích *Science and Linguistics* (1940), *Linguistics as an Exact Science* (1940) a *Languages and Logic* (1941). Výběr z nejdůležitějších Lee Whorfových textů byl publikován ve sborníku *Language, Thought, and Reality* (1956),

jehož editorem byl *John B. Carroll*. Benjamin Lee Whorf zemřel předčasně ve čtyřiačtyřiceti letech na rakovinu.

Benjamin Lee Whorf byl pozoruhodnou osobností, která během relativně krátkého života dosáhla úspěchu a proslulosti ve dvou značně rozdílných oborech své činnosti. Ačkoliv mu bylo víckrát nabízeno místo na univerzitě, nikdy je kromě externího přednášení nepřijal, protože tvrdil, že dosavadní zaměstnání v pojišťovací společnosti mu zajišťuje nejen lepší životní standard (Lee Whorf byl otcem tří dětí), ale především nezávislost při volbě momentálního intelektuálního zájmu. Whorfovo pragmatické rozhodnutí nebylo zcela výjimečné. V centrální budově požární pojišťovny v Hartfordu, v níž Whorf působil v letech 1918 až 1941, pracoval v téže době právník a pozdější viceprezident společnosti *Wallace Stevens* (1879–1955), který je pokládán za jednoho z největších amerických básníků dvacátého století.

Benjamin Lee Whorf byl věřícím příslušníkem metodistické církve a výrazně jej ovlivnil francouzský mysticky zaměřený spisovatel *Antoine Fabre d'Olivet* (1767–1825), rovněž amatérský jazykovědec, který se snažil odhalit v biblických textech skrytý esoterický význam. Whorf byl nejen amatérským lingvistou, ale též evolučním biologem, botanikem, teologem a fyzikem. Zanechal po sobě množství neuveřejněných rukopisů pojednávajících o nejrůznějších myslitelných otázkách, od problematiky gravitace, „bytí“, Svaté trojice, botaniky, teorie barev a evoluce po překlad Geneze, výklad snů a slovník hopijského jazyka. Tato nesmírná šíře či spíše roztržitost zájmů měla společný jmenovatel, za který Whorf označil „hluboký úžas před záhadami vesmíru“. Benjamin Lee Whorf, jenž mimo jiné striktně odmítal Darwinovu evoluční teorii, uznával existenci okulturních jevů, hlásal teilhardovskou vizi evolučního splynutí lidského vědomí v jedinou planetární bytost a domníval se, že mytologie obsahuje svědectví o ztraceném vědění dávných zaniklých civilizací, byl především náboženským myslitelem a z této skutečnosti musíme vycházet při hodnocení jeho díla. Benjamin Lee Whorf byl přesvědčen obdobně jako někteří další mysticky zaměření intelektuálové anglosaského světa mezi světovými válkami, mezi nimiž vyniká například *Aldous Huxley*, že klíč k rozluštění tajemství všehomíru spočívá ve spojení vědy a víry na podkladě nově objevené spirituality. Smíření moderního rozumu s Bohem pokládal proto Whorf za cíl svého života, úkol hodný svého intelektu. Lingvistický relativismus měl podle Whorfa především rehabilitovat tisíci-

292

BUDIL / MÝTUS, JAZYK A KULTURNÍ ANTROPOLOGIE

letou moudrost, k níž dospěly stovky jazyků světa během své evoluce, a přehodnotit tak úzkou zkušenost západní civilizace. Benjamin Lee Whorf chtěl ve svém hlavním díle, které mělo nést název *Concerning Science and Religion*, objasnit vnitřní život člověka, povahu prostoru a času a vztah člověka a světa k Bohu. Ve svém velmi svérázném překladu Geneze se snažil uchopit starozákonní svědectví slovy současné vědecké a filozofické terminologie. Šlo v zásadě o snahu převést do poetického jazyka výsledky moderní vědy.

Ve svých nesmírných ambicích Benjamin Lee Whorf bezpochyby neuspěl. *David Lavery* položil otázku, zda v dosažení většího uznání zabránila Whorfovi smrt nebo zda v případě, že by mu bylo dopřáno dalších třicet nebo čtyřicet let produktivního života, by excentrické rysy jeho povahy zcela nezastínily skutečný vědecký přínos a nevyloučily jej z akademické komunity. Je známo, že slavný filozof *Alfred North Whitehead* vytvořil svá nejvýznamnější díla až po dosažení šedesáti let a že *Isaac Newton* věnoval přinejmenším stejné množství času jako teorii gravitace astrologickým úvahám. Je ale velmi sporné, zda Benjamin Lee Whorf by byl skutečně vhodnou „marginální“ osobností, která – jak ukázal *Thomas Kuhn* (1922–1996) – je čas od času povolána, aby uskutečnila paradigmatickou vědeckou revoluci.

Sapirova a Whorfova teorie se rodila postupně po roce 1931, kdy *Edward Sapir* přesídlil na Yaleovu univerzitu a shromáždil kolem sebe skupinu nadaných studentů, kteří se intenzivně věnovali studiu indiánských jazyků. Někteří z nich, například *Morris Swadesh* (1909–1967), *Charles Hockett*, *Carl Voegelin* a samozřejmě Benjamin Lee Whorf, zaujali později čelné postavení v americké vědě. *Edward Sapir* zemřel dříve, než byla publikována většina Whorfových studií. Můžeme se jen dohadovat, do jaké míry byla jejich společná teorie formována původními Sapirovými myšlenkami a pozdějším Whorfovým literárním zpracováním. O vztahu mezi jazykem, myšlením a realitou *Edward Sapir* napsal: „*Lidské bytosti nežijí v objektivním světě, který by existoval sám o sobě, ani ve světě společenských dějů, jak jsou běžně chápány, ale žijí do značné míry v milosti daného jazyka, který se pro jejich společnost stal médiem vyjadřování. Bylo by zcela iluzorní představit si, že se člověk přizpůsobuje realitě v podstatě bez použití jazyka a že jazyk je pouhým náhodným prostředkem pro řešení specifických problémů dorozumívání a uvažování. Ve skutečnosti je „reálný svět“ do značné míry postaven*

293

na jazykových zvycích společenství. Žádné dva jazyky si nejsou nikdy dostatečně podobné, aby se u nich dalo předpokládat, že znázorňují tutéž společenskou realitu. Světy, v nichž různé společnosti žijí, jsou rozdílné světy, nikoli pouze stejné světy s různými pojmenováními (...). Vidíme, slyšíme i jinak zakoušíme do značné míry právě takto, protože jazykové zvyky našeho společenství nás predisponují k jistým způsobům interpretace.“²

Podle Sapira a Whorfa mluvit konkrétním jazykem znamená osvojovat si specifickou „vizi světa“, protože člověk třídí zakoušenou realitu pouze prostřednictvím užívání konkrétního jazyka. Podstatu Sapirovy a Whorfovy teorie lze vyjádřit ve třech základních tezích:

1. Veškeré „myšlení je jazykové“.
2. Každý jazyk vytváří specifickou „vizi reality“.
3. Jednotlivé obrazy reality, konstruované různými jazyky, se vzájemně liší.

Obvykle se rozlišují dvě části Sapirovy a Whorfovy teorie: *lingvistický relativismus*, podle něhož charakter kultury je utvářen jazykem, a *lingvistický determinismus*, který je definován jako ovlivnění myšlení povahou jazyka. Tezí, že různé kultury vnímají na základě specifické lingvistické výbavy svět různým způsobem, se Benjamin Lee Whorf pokusil doložit především při studiu jazyka Hopiů, který srovnával se „standardními“ evropskými jazyky (SAE – *Standart Average European*). Hopiové, kteří například mají pro všechny letící předměty pouze jeden pojem, nedisponují podle Whorfa gramatickými kategoriemi k odlišení minulého, přítomného a budoucího času, což má zásadní dopad na jejich chápání temporality. V evropských jazycích hrají dominantní úlohu podstatná jména, z čehož vyplývá substanční pojetí reality, v níž jsou míra stability a odolnosti entit vůči času přímo úměrné jejich postavení v hierarchii bytí, v dialektech Hopiů však přísluší ústřední místo slovesům, a obraz světa je proto procesuální. Podle Whorfa je jazykové pojetí reality Hopiů odlišné od evropského a paradoxně lépe vyhovuje nárokům paradigmatu současné relativistické a kvantové fyziky než vize skutečnosti konstituovaná indoevropskými jazyky. Ve studii *Linguistic Factors in the Terminology of Hopi Architecture* (1940) se Benjamin Lee Whorf zabýval hopijskou architektonickou terminologií a jejím vztahem ke koncepci prostoru. Whorf zaznamenal, že Hopiové rozlišují veškeré typy staveb a jejich součásti pouze na

294

BUDIL / MÝTUS, JAZYK A KULTURNÍ ANTROPOLOGIE

základě umístění v prostoru, a neznají proto na rozdíl od evropských jazyků slova označující trojrozměrné součásti budov, jako je chodba, hala, pokoj, sklep, půda nebo předsíň. Rovněž bychom marně v jazyce Hopiů pojmy, které přímo odrážejí funkci stavby, například kostel, synagoga, radnice, tržiště, chrám a podobně.

Základní myšlenka Sapirovy a Whorfovy teorie není na první pohled nijak původní. V povědomí vzdělaného Evropana je zakoušená představa o zvláštním privilegovaném vztahu francouzštiny k literatuře, němčiny k filozofii a teologii a angličtiny k vědě. Represivní a regulační úlohu sehrával v komunistickém nebo nacistickém totalitním systému specifický typ totalitního jazyka. George Orwell (1903–1950) jej nazval v románu 1984 *newspeak*, Václav Havel *ptydepe*, ve francouzské literatuře je znám termín *langue du bois*, „zdřevěnělý jazyk“. Již jsme hovořili o romantických úvahách o duchu národa, který se zrcadlí v povaze jazyka. Wilhelm von Humboldt tvrdil, že „jazyky se neliší hláskami a znaky, ale světónázorově“. Představitelé *nehumboldtovské školy* Walter Porzig (1895–1961) a Leo Weisgerber zastávali názor, že dva jazyky jsou vzájemně nepřeložitelné, protože každý z nich předpokládá zvláštní pojetí reality. Ve dvacátých letech dvacátého století hlásali američtí jazykovědci Charles Kay Ogden (1889–1957) a Ivor Armstrong Richards, že „struktura našeho pojetí světa je odrazem gramatiky používané v našem jazyce“. Jost Trier uvedl ve studii *Das sprachliche Feld* (Jazykové pole) z roku 1934: „Každý jazyk je systém, který uskutečňuje výběr z objektivní reality a na její účet. Každý jazyk totiž vytváří obraz skutečnosti... Každý jazyk provádí strukturaci objektivní reality vlastním způsobem a konstituuje elementy reality, které jsou vlastní danému jazyku...“ Ve třicátých a čtyřicátých letech dvacátého století vytvořil ve Spojených státech amerických Alfred Korzybski (1879–1950) tzv. *obecnou sémantiku*, podle níž lze dosáhnout žádoucí reformy ve společnosti tím, že „navrátíme slovům jejich původní význam“.

295

Málokterá teorie vyvolala tak rozporuplné reakce jako Sapirova a Whorfova teorie. V šedesátých letech dvacátého století byla kritizována představiteli kognitivních věd a jazykovědy, která se snaží identifikovat lingvistické „univerzálie“. Steven Pinker napsal v knize *The Language Instinct* (1994), že Whorfa přivedla k jeho „bizarním tvrzením“ nesprávná analýza řeči Hopiů a dlouhodobý sklon k mysticismu. Ke kritikům Sapirovy a Whorfovy teorie náleželi rovněž antropoložka Laura Martinová a jazy-

kovědec *Geoffrey Pullam*. Whorfovou poměrně zjednodušenou představu o vztahu mezi jazykem a myšlením lze relativně snadno zpochybnit odkazem na skutečnost, že populace hovořící velmi rozdílnými jazyky sdílejí často společnou kulturu. Na druhé straně Sapirovu a Whorfovou teorii v modifikované podobě hájili například *Joshua A. Fishman*, *Benjamin Lee*, *John A. Lucy* a *George Steiner*. Trvalý zájem především amerických kulturních antropologů o Sapirovu a Whorfovou teorii potvrdila mezinárodní konference *Rethinking Linguistic Relativity*, která se uskutečnila v roce 1991, a sborník *Language diversity and thought, A reformulation of the linguistic relativity hypothesis* (1992), jehož editorem byl John A. Lucy.

Primitivní myšlení, racionalita a zrod kognitivní antropologie

V prvních desetiletích dvacátého století polemizoval s konceptem psychické jednoty lidstva francouzský filozof, psycholog a etnolog *Lucien Lévy-Bruhl* (1857–1939), člen Durkheimovy sociologické školy soustředěné kolem periodika *Année sociologique*, který od roku 1899 působil jako profesor na pařížské Sorbonně. V řadě svých knih, jež zahrnovaly *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910, anglický překlad *How Natives Think*, 1926), *La mentalité primitive* (1922) nebo *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (1931), se Lucien Lévy-Bruhl snažil prokázat, že „primitivní“ myšlení se liší od moderního tím, že je prelogické, což především znamená, že není schopno odlišit příčinu a následek. Archaický člověk sice uvažuje logicky v každodenních situacích, ale nedokáže myslet logicky na abstraktní úrovni. Příslušníci přírodních národů proto například ztotožní lidskou duši se stínem nebo jako austrálští domorodci nevytvoří pojem individuálního vlastnictví půdy, protože nejsou schopni myslet člověka jako samostatnou kategorii oddělenou od země. Archaické myšlení se rovněž liší od civilizovaného tím, že má kolektivní povahu, v této souvislosti se Lévy-Bruhl odvolával na durkheimovské pojetí kolektivních reprezentací (*representations collectives*). Archaický člověk žije ve světě mýtů a prostřednictvím rituálů se vztahuje k posvátným dějům, časům a osobám. Toto religiózní pouto k sakrálnu Lucien Lévy-Bruhl nazýval *mystickou participací* (*participation mystique*). Lé-

296

BUDIL / MÝTUS, JAZYK A KULTURNÍ ANTROPOLOGIE

vy-Bruhlovy teze vznikaly souběžně se studii Boase, Benedictové a Meadové, k nimž vytvářely polemický protirelativistický a protiromantický kontrast. Koncem svého života již Lévy-Bruhl striktně nerozlišoval mezi „primitivním“ a moderním myšlením, ale konstatoval, že prelogické a mystické tendence jsou přítomny v každé lidské mysli, archaické kultury jich pouze využívají ve větší míře. Učení Lévy-Bruhla se dovolává *Christopher Hallpike*, který v knize *The Foundations of Primitive Thought* (1979) tvrdí, že kognitivní antropologie potvrdila správnost řady z Lévy-Bruhlových postřehů.

Problematikou „primitivního myšlení“ racionality u různých lidských populací se od šedesátých let dvacátého století zabývali například *Bryan Wilson* ve studii *Rationality* (1970) a *Martin Hollis* a *Steven Lukes* ve sborníku *Rationality and Relativism* (1982). *Dan Sperber*, autor vlivné knihy *Rethinking Symbolism* (1974), rozlišil v rámci kulturně relativistické tradice v antropologii dva základní postoje: *intelektualistický* a *symbolický*. Zastánci intelektualistického přístupu tvrdí, že zdánlivě iracionální názory nejsou iracionální, ale pouze založené na nedostatku informací nebo pozorování. Stoupenci symbolického přístupu se domnívají, že religiózní fenomény přírodních národů jsou naprosto racionálním výrazem místních morálních hodnot. Sperber na rozdíl od většiny představitelů symbolické antropologie vymezuje symbolismus jako kreativní mechanismus, který vytváří význam mimo ustálené struktury porozumění, a tím je obohacuje a rozvíjí. Ernest Gellner kritizoval relativismus soudobé antropologie a odlišil relativistický pluralismus v oblasti symbolické, náboženské a rituální tvořivosti kultur, který je třeba respektovat, a přísné dodržování racionální vědecké metody, jež je zárukou vědecké věrohodnosti. Podle Gellnera neznamená uznání kulturní rozmanitosti rezignaci na univerzalizmus lidského rozumu; kulturní specifická může být univerzalizmem, který se pouze dosud neprosadil.

V padesátých letech dvacátého století se behaviorismus, který reprezentovali například *Burrhus Frederic Skinner* a *Clark Leonard Hull* a jenž dominoval v Severní Americe tři desetiletí, dostal do krize. Etologické studie *Edwarda Chace Tolmana*, psychologa působícího na univerzitě v Berkeley, a práce švýcarského psychologa *Jeana Piageta* (1896–1980) a kognitivního psychologa *Jerome Brunera* přispěly k rehabilitaci introspektivního pojetí psychologie, které behavioristé po první světové válce za-

297

vrhli. Rovněž strukturální sémantika dánského jazykovědce *Louise Hjelmsleva* (1899–1965), a především kniha *Syntactic Structures* amerického logika a jazykovědce Noama Chomského vyvolaly proces, který *Bernard Baars* nazval „kognitivní revoluci“. *Howard Gardner* ukázal v knize *The Mind's New Science* (1989), jak tento paradigmatický posun zasáhl široký okruh disciplín od psychologie, jazykovědy, výzkumu umělé inteligence, neurovědy po antropologii.

Antropologie byla méně ovlivněna behaviorismem než například psychologie a jazykověda, a proto i dopady „kognitivní revoluce“ byly pocíťovány v relativně menší míře. Přesto se v antropologii vytvořila vlivná škola *kognitivní antropologie*, jejíž představitelé chápali kulturu jako systém sdílených znalostí. Kognitivní antropologie byla považována především za metodu, která umožní terénním antropologům věrohodně identifikovat lokální klasifikační systémy a kulturní ideje, představy a hodnoty. Analýza kognitivního systému měla vést k porozumění pojmům a kategoriím, jejichž prostřednictvím členové dané společnosti vnímají a interpretují realitu, a normativního systému ovlivňujícího jejich chování. K formování kognitivní antropologie významně přispěl americký lingvista *Kenneth L. Pike*, který v roce 1954 uveřejnil první část z rozsáhlého díla *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior* (kompletní vydání v roce 1967 mělo 762 stran). *Kenneth L. Pike* rozlišil hledisko *etické* („etic“ z „phonetic“), které se obdobně jako fonetika zabývá univerzálním, a *emické* hledisko („emic“ z „phonemic“), jež po vzoru fonologie studuje pouze takové fenomény, které mají význam pro příslušníka dané kultury. *Marvin Harris* ztotožňoval emické se subjektivní výpovědí informanta, zatímco etické vztahoval k objektivnímu jazyku vědy. *Kenneth L. Pike* zdůrazňoval strukturální povahu emického systému, jehož konceptualizace je úlohou etického hlediska. Za zakladatele kognitivní antropologie je pokládán americký antropolog *Ward Hunt Goodenough*, který vydal v roce 1956 proslulou studii o terminologii příbuzenského systému obyvatel *Trukových ostrovů* v *Mikronésii* (*Componential analysis and the study of meaning*). Příbuzenskými systémy severoamerických indiánů z hlediska kognitivní antropologie se přibližně ve stejné době zabýval *Floyd Lounsbury* působící na *Yaleově univerzitě*. Oba autoři rovněž zaváděli *složkovou (komponentní) analýzu* jako důležitý nástroj kognitivně antropologického výzkumu. Hlavní myšlenkové proudy a disku-

298

BUDIL / MÝTUS, JAZYK A KULTURNÍ ANTROPOLOGIE

se, které probíhaly v rámci kognitivní antropologie v jejím formativním údobí, jsou obsaženy ve sborníku *Cognitive Anthropology* (1969), jehož editorem byl *Stephen A. Tyler* (1932).

Kognitivní antropologie byla v šedesátých letech dvacátého století součástí širšího hnutí v antropologii, které se po vzoru *nové archeologie (new archaeology)* *Lewis Binforda* nazývalo *nová etnografie (new ethnography)*. Kromě kognitivní antropologie k němu byla řazena ještě symbolická antropologie. Později se termín *nová etnografie* začal používat spíše v souvislosti s postmoderními a poststrukturalistickými směry soudobé antropologie. Problematika a povaha symbolické antropologie souvisí se zaměřením *etnovědy (ethnoscience)*, která se programově zabývá studiem klasifikačních systémů, s jejichž pomocí příslušníci různých kultur pojmově uchopují svět. Zdroj zmíněných klasifikačních systémů se podle mentalisticky orientovaných kognitivních antropologů nenalézá v sociální existenci a zkušenosti člověka, jak se domníval *Émile Durkheim* a jeho následovníci, ale v imanentních vlastnostech lidské mysli. Autoři etnovědeckých studií se specializují na domorodé taxonomie (*folktaxonomie*) a klasifikační systémy, jimiž příslušníci partikulárních kultur třídí a konceptualizují zvířata (*etnozologie*), nemoci (*etnomedicína*), rostliny (*etnobotanika*), duševní choroby (*etnopsychiatrie*), čísla (*etnomatematika*), barvy, příbuzenské vztahy nebo léčivé rostliny (*etnofarmakologie*). *Etnosémantika* studuje úlohu významů kulturních pojmů a kategorií v kognitivních systémech. K čelným představitelům etnovědy náleží *Charles O. Frake*, který se zabýval výkladem chorob, systémem práva a každodenními světskými rituály a návyky domorodých kmenů na *Filipínách*. *Scott Attran* aplikoval v knize *Cognitive Foundations of Natural History: Towards an Anthropology of Science* (1990) přístupy etnovědy na samotnou západní vědu jako partikulární kulturní tradici. Obdobně *Cecil Helman* ve studii *Culture, Health and Illness* (1984) doložil v rozsáhlém komparativním přehledu, jak kulturní faktory ovlivňují lékařskou diagnózu a kategorizaci různých typů onemocnění. Autor byl sám činný lékař a nechťel nijak zpochybnit vědecký charakter západní medicíny, pouze poukázat na skutečnost, že kultura je přítomna všude.

V určité opozici vůči teorii neuronových sítí stojí tzv. *modulární teorie lidské mysli*, jejímž autorem je významný americký kognitivní vědec a neuropsycholog *Jerry Fodor*, který předpokládá, že kognitivní aparát člověka se skládá ze série vysoce specializo-

299

vaných, vzájemně nezávislých a izolovaných vstupních modulů (*input modules*), které jsou integrovány hierarchicky nadřazeným centrálním procesorem (*central processor*). Existuje například zvláštní modul pro rozpoznávání tváří, jiný pro analýzu hlasy nebo další pro vnímání hudby. Smyslové orgány transformují vjemy do neurálního kódu, který je podle druhu informace v něm obsažené převeden do příslušného vstupního modulu, kde je analyzován. Výsledky tohoto rozboru přecházejí ke konečnému vyhodnocení do centrálního procesoru, jenž je nemodulární povahy, a má tedy přístup k obsahu jakéhokoliv vstupního modulu a do paměti. Pochodům v centrálním procesoru říkáme obvykle „myšlení“. Vstupní moduly, připomínající Kantovy apriorní kategorie, představují vrozené konstrukty lidského vnímání světa. Vše, co víme o světě, získáváme jejich prostřednictvím.

Claude Lévi-Strauss a vzestup strukturální antropologie

Claude Lévi-Strauss (1908) je považován nejen za zakladatele strukturální antropologie, ale též za jednu z nejvýraznějších osobností francouzského poválečného myšlení a kultury, která měla značný vliv na vývoj moderních věd o člověku. S výjimkou Clifforda Geertze žádný antropolog dvacátého století nedosáhl srovnatelného ohlasu u široké intelektuálně zaměřené veřejnosti. V Lévi-Straussově učení vrcholí univerzalistické a racionalistické aspirace novověkého antropologického myšlení. Literární kritik George Steiner napsal, že pokud jde o chápání kultury, jazyka, mentálních procesů a historie, představuje Lévi-Straussovo učení integrální součást obecného vzdělání. Známa americká esejistka a publicistka Susan Sontagová nazvala Clauda Lévi-Strausse „antropologem – hrdinou“ („*the anthropologist as hero*“). Popularita strukturální antropologie kulminovala v šedesátých a sedmdesátých letech dvacátého století, poté poněkud ustoupila jiným módním vlnám. Samotný Claude Lévi-Strauss o této skutečnosti počátkem devadesátých let v rozhovoru s Didierem Eribonem prohlásil: „Vzdělaná veřejnost ve Francii trpí bulimií. Určitou dobu se živila strukturalismem. Lidé si mysleli, že strukturalismus přináší poselství. Tato móda přešla. Trvala pět nebo deset let... Tak to v Paříži chodí. Netrpím žádnou nostalgií nebo lítostí.“³

Claude Lévi-Strauss se narodil v Bruselu, vyrůstal ale v Paříži. Jeho otec byl nezámožným malířem. V letech 1927 až 1932 stu-

300

BUDIL / MÝTUS, JAZYK A KULTURNÍ ANTROPOLOGIE

doval na Sorbonně práva a filozofii, poté dva roky vyučoval na provinčních lyceích v Mont-de-Marsan a v Laonu. Vrátil se do Paříže, aby pokračoval v postgraduálních studiích sociologie, která byla v této době chápána ve Francii v Durkheimově smyslu jako obecná věda o společnosti, jejíž součástí byla rovněž antropologie. Intelektuální prostředí, ve kterém zrál, popisuje Claude Lévi-Strauss v autobiografii *Tristes Tropiques* (*Smutné tropy*, 1955) následujícími slovy: „Léta 1920–1930 byla obdobím, kdy se ve Francii začaly šířit psychoanalytické teorie Freudovy. Jejich prostřednictvím jsem poznával, že statické antinomie, na nichž nám doporučovali budovat své filozofické disertace a později své přednášky – racionální a iracionální, intelektuální a afektivní, logické a prelogické – představují nakonec jen nezávaznou hru. Především, nad racionálním existovala jiná, významnější a platnější kategorie, kategorie signifikantního, v němž nachází racionální svou nejvyšší formu bytí, ale o němž ve výkladech našich učitelů (hloubajících spíš nad Esejem o bezprostředních datech vědomí než nad Kursem obecné lingvistiky F. de Saussura) nepadlo ani slovo. Freudovo dílo mi pak odhalovalo, že tyto protiklady nejsou opravdovými protiklady, protože právě chování zdánlivě nejafektivnější, pochody nejméně racionální, projevy označované jako prelogické – bývají zároveň nejsignifikantnější. V protikladu k bergsonismu, který měnil bytosti a věci v kašovitou břečku, aby se ozřejmila jejich slovy nepostižitelná povaha, a jehož teze byly předpokládány prostě k věření nebo dokazovány argumenty, v nichž byl předpoklad jejich platnosti už skrytě obsažen, přesvědčoval jsem se, že bytosti a věci si mohou uchovat své skutečné vlastnosti a podržet zároveň i zřetelné obrysy, které je navzájem ohraničují a dávají každé z nich rozumem postižitelnou strukturu. Poznání nespočívá v tom, že se těchto skutečností zřekneme nebo je vyměníme za něco jiného, ale ve výběru pravdivých aspektů, to znamená takových, které se shodují s vlastnostmi mého myšlení. Ne snad proto, že by toto myšlení věci nevyhnutelně podřizovalo svým zákonům, jak to hlásali novokantovci, ale spíš proto, že i ono samo je objektem. A jelikož je ‚z tohoto světa‘, sdílí také jeho povahu.“⁴

301

V roce 1935 Claude Lévi-Strauss odešel na doporučení Durkheimova žáka a ředitele *École normale supérieure Celestina Bouglé* (1870–1940) do brazilského Sao Paula, kde na nově založené univerzitě (která tehdy měla jen několik desítek studentů) přednášel sociologii. Inspirován knihou *Primitive culture* od

amerického kulturního antropologa Roberta Lowieho se začal věnovat terénnímu výzkumu mezi indiánskými kmeny v Mato Grosso v západní Brazílii. Roku 1936 uveřejnil v *Journal de la Société des Américanistes* svůj první antropologický článek nazvaný *Contribution ... l'étude de l'organisation des Indiens Bororo*, který upoutal pozornost amerických antropologů Roberta Lowieho, *Curta Nimuendajúá* a Alfreda Métrauxa. V roce 1938 získal Lévi-Strauss finanční podporu od francouzské vlády pro realizaci dlouhodobého výzkumu v severozápadní Brazílii při hranicích s Bolivií, kde studoval Ňambikváry a Tupí-Kavahíby. Následujícího roku se vrátil do Francie s úmyslem připravit disertační práci a nastoupit akademickou dráhu.

Ve Francii existovalo od počátku dvacátého století určité srovnání mezi etnologií a avantgardní kulturou. Byl to působivý a svébytně vykládaný „exotismus“, který oslovoval pařížské umělce a jenž neměl se skutečnou vědou mnoho společného, ale kterým lze vysvětlit pozdější ohlas Lévi-Straussova díla. Více než v Německu, Velké Británii nebo Spojených státech amerických se ve Francii od etnologa očekávalo, že bude zároveň všestranně vzdělaným „angažovaným“ intelektuálem, a Claude Lévi-Strauss naplňoval tuto roli beze zbytku. Institucionální základnou francouzské etnologie byl *Etnologický institut (Institut d'Éthnologie)* založený v roce 1925 Lucienem Lévy-Bruhlem, Marcelem Mausem a Paullem Rivetem. Významnou osobností francouzských antropologických a etnologických věd byl misionář *Maurice Leenhardt* (1878–1954), který žil dvacet let na Nové Kaledonii. K dalším čelným představitelům francouzské meziválečné etnologie a antropologie náleželi *Michel Leiris* (1901–1990) a *Marcel Griaule*, jenž se zabýval kosmologickými systémy západoafrických Dogonů.

V okamžitém naplnění jeho ambicí zabránila Lévi-Straussovi druhá světová válka. Několik měsíců strávil v uniformě a po porážce Francie mu rasové zákony zavedené vládou ve Vichy zakázaly vyučovat (Lévi-Straussův dědeček z matčiny strany byl rabín). Za okolností barvitě vylíčených ve *Smutných tropech* emigroval do Spojených států amerických, kde mu Lowie a Métraux zajistili místo v *New School of Social Research* v New Yorku, útočišti pro uprchlíky z Evropy podporovaném *Rockefeller Foundation*. V New Yorku se Claude Lévi-Strauss setkal s představiteli americké kulturní antropologie, Boasem, Lintonem, Benedictovou, Meadovou, Kroeberem a Lowiem. Velký význam pro další Lévi-Straussův intelektuální vývoj mělo seznámení s bývalým členem

302

BUDIL / MÝTUS, JAZYK A KULTURNÍ ANTROPOLOGIE

Pražského lingvistického kroužku, ruským lingvistou Romanem Jakobsonem, který mu přiblížil strukturální teorii v jazykovědě. Nejstarší Lévi-Straussovo antropologické pojednání, jež tento vliv pražské školy na jeho myšlení názorně prokazuje, bylo otištěno v roce 1945 v periodiku *Word*, které vydával *the Linguistic Circle of New York*.

V letech 1945 až 1947 Claude Lévi-Strauss zastával postavení kulturního rady francouzského velvyslanectví ve Washingtonu, avšak poté se vrátil do Francie, kde na Sorbonně obhájil disertační práci *Les structures élémentaires de la parenté (Elementární struktury příbuzenství)* a v roce 1948 získal doktorát (*Doctorat d'État*). Lévi-Strauss působil jako kurátor v *Musée de l'Homme*, stál v čele oddělení sociální antropologie na *École Pratique des Hautes Études* a roku 1959 byl zvolen členem *Collège de France*, nejprestižnější francouzské akademické instituce, na níž působil až do svého penzionování v roce 1982. V roce 1973 vstoupil na půdu *Académie Française*. Claude Lévi-Strauss byl velmi produktivním autorem a počet jeho odborných publikací a knih je impozantní, náleží mezi ně *Anthropologie structurale (Strukturální antropologie, 1958)*, *Anthropologie structurale Deux (1973)*, *La pensée sauvage (Myšlení přírodních národů, 1962)*, *Le totémisme aujourd'hui (Totémismus dnes, 1962)*, čtyři díly řady *Mythologiques (Mytologické)*: I. *Le cru et le cuit (Surové a vařené, 1964)*, II. *Du ciel aux cendres (Od medu k popelu, 1967)*, III. *L'origine des manières de table (Původ způsobů stolování, 1968)*, IV. *L'homme nu (Nahý člověk, 1971)*, *Le regard éloigné (Vzdálený pohled, 1983)*, *La potière jalouse (Žárlivá hrnčířka, 1985)* a *Des symboles et leurs doubles (Symboly a jejich dvojníci, 1989)*.

Logika některých Lévi-Straussových výkladů byla natolik komplikovaná, že *Sanche de Gramont* o Lévi-Straussových knihách napsal, že jde o zřejmě „největší sbírku hádanek od časů Sfinxy“. Claude Lévi-Strauss zasvětil většinu svého života hledání struktur lidského nevědomí, které tvarují formy kulturního života. Základní stavební kameny své teorie čerpal z americké kulturní antropologie, Durkheimovy a Maussovy sociologie, a především strukturální jazykovědy Pražského lingvistického kroužku. Mezi své intelektuální vzory zařadil Claude Lévi-Strauss rovněž Jeana Jacquesa Rousseaua, Karla Marxe a Sigmunda Freuda: „*Ve slépějích Rousseauových a způsobem, který se mi zdá rozhodný, Marx ukázal, že sociální věda přesahuje rovinu faktických událostí, zrovna tak jako fyzika přesahuje rovinu smyslových dat: cí-*

303

lem musí být zkonstruovat určitý model, prostudovat laboratorním způsobem jeho vlastnosti a různé způsoby, jak reaguje, a pak použít těchto pozorování k výkladu empirického dění, které se ovšem může od našich předpokladů velmi lišit. Zdálo se mi, že marxismus postupuje na jiné úrovni reality tímž způsobem jako geologie a psychoanalýza, chápaná v tom smyslu, jaký jí dal její tvůrce: všechny dokazují, že pochopit znamená převést jeden typ skutečnosti na jiný, že pravá skutečnost není nikdy nejzjevnější, a že povaha pravdy se poněkud prozrazuje už tvrdošijností, s jakou nám uniká. Ve všech těchto případech stojíme před tímž problémem, problémem vztahu mezi smyslovým a racionálním, a cíl, k němuž se směřuje, je týž: jakýsi super-racionalismus, usilující, aby smyslové bylo v racionálním shrnuto, aniž by se obětovalo cokoli z jeho vlastností.⁴⁵

Uchopit ono „super-racionálně“ společenského života, ve kterém by se rozplynuly rozdíl nejmen mezi smyslovým a racionálním, prelogickým a logickým, ale i mezi „divošským“ a „civilizovaným“, umožní podle Claua Lévi-Strausse právě strukturalismus analyzující kulturu na hlubší úrovni abstrakce jako strukturu vzájemných vztahů. Claude Lévi-Strauss byl přesvědčen, že strukturalismus představuje odpověď a pozitivní zhodnocení Marxova výroku, že „lidé tvoří své vlastní dějiny, ale nevědí o tom, že to dělají“, který podle jeho názoru ospravedlňoval jak historii, tak antropologii. Claude Lévi-Strauss navázal na odkaz „fonologické revoluce“ a uplatnil její principy mimo jazykovou sféru na sociální a kulturní realitu. Teze, že „kdo říká člověk, říká jazyk, a kdo říká jazyk, říká společnost“ („Qui dit homme, dit langage, et qui dit langage, dit société“), přirozeně podnítila Lévi-Straussovo rozhodnutí studovat různé aspekty společenského života lingvistickými metodami. Za základní omyl tradiční antropologie prohlásil skutečnost, že se zabývala termíny, a nikoli vztahy mezi nimi. Antropologie stejně jako jazykověda nesmí setrvávat na povrchu společenského života, ale musí se soustředit na „nevědomé základy“, na nichž onen společenský život (a jazyk) spočívá. Jejím cílem musí být *langue* celé kultury, který se sleduje prostřednictvím *parole*.

Lévi-Strauss se pokusil dokázat, že různé složky sociálního a kulturního chování, obřady, rituály, příbuzenské vztahy, manželské právo, způsoby přípravy jídla či totemické systémy netvoří izolované entity, ale jsou konstituovány na základě kontrastivních vztahů, takže vytvářejí struktury analogické fonologické

struktury jazyka. Například názvy označující příbuzenské vztahy jsou obdobně jako fonémy prvky významu a stejně jako fonémy získávají význam pouze tehdy, pokud jsou zabudovány do systémů. Podle Lévi-Strausse analogicky jako jazyk může být například kuchyň některé společnosti rozebrána na konstitutivní prvky, jež můžeme nazvat „gustémy“ a které lze uspořádat podle struktur opozic a korelací. Kultura představuje „gigantický jazyk“, přičemž každý systém, například příbuzenské vztahy, jídlo, politické zřízení, svatební rituály, vaření atd., tvoří částečné vyjádření celé kultury. Claude Lévi-Strauss se věnoval analýze především tří specifických systémů, v nichž se odráží povaha celé kultury a které mohou být vytvořeny „identickými strukturami nevědomí“: *příbuzenským systémům, mýtům a myšlení „přírodních národů“*.

Příbuzenství připodobnil Claude Lévi-Strauss k jazyku v tom smyslu, že stejně jako jazyk představuje strukturovaný a strukturující systém znaků, jejichž povaha je symbolická, seberegulující a soběstačná a mimo své hranice nevyžaduje žádný odkaz ke skutečnosti nebo přirozenosti, který by jeho postupy ospravedlnil. Tak jako Marcel Mauss pokládal Claude Lévi-Strauss směnu za primární akt ustavující lidskou společnost; Lévi-Strauss tvrdil, že pojem směny můžeme považovat za společný denominátor veškeré lidské aktivity, protože lidská společnost je tvořena systémem směny operující na třech rovinách komunikace: 1. *výměna zpráv konstituující jazyk*, 2. *výměna žen vytvářející příbuzenský systém (kinship)*, 3. *výměna zboží zakládající ekonomickou aktivitu*. K těmto rovinám připojil Claude Lévi-Strauss i čtvrtý typ komunikace – *genů mezi jednotlivými genotypy*. Lévi-Straussovo široké vymezení komunikace jako konstitutivního principu kultury v zásadě odpovídá pojetí moderní kybernetiky a sémiotiky. Ivan Bystřina dokonce navrhl omezit užívání slova „jazyk“ ve vědecké terminologii a nahradit jej třemi typy kódů: 1. *informativní (subjazykové, neznakové)*, například *genetický kód*, 2. *znakové (včetně jazykových)*, 3. *kulturní (nadjazykové)*. V procesu *sémiosis* všechny tři vrstvy kódů spolupůsobí.

Claude Lévi-Strauss rozlišil tři typy základních příbuzenských vztahů: mezi sourozenci, mezi rodiči a dětmi a mezi manžely. První dvě relace jsou podmíněny biologicky, zatímco manželství představuje nepřirodní instituci. Zákaz incestu a pravidlo exogamie umožňují stálou směnu žen ve společnosti a jsou výrazem snahy nahradit systém biologicky založených vztahů sociálním systémem udržovaným institucí směny. Jde o *protiklad mezi pří-*

rodou a kulturou, který hraje důležitou úlohu v Lévi-Straussových analýzách. Například při výkladu tetování obličejů u jihoamerických Kačuejů Claude Lévi-Strauss poznamenal, že dekorace je vymyšlena pro tvář, ale tvář existuje pouze skrze dekoraci a díky dekoraci tvář získává svou sociální prestiž a mystický význam. Tetování je tak projevem přechodu od přírody ke kultuře a představuje symbolické ustavení člověka.

Claude Lévi-Strauss zkoumal vznik sociálního života v souvislosti s rozvojem směny jako zvláštního typu komunikace, která se vyznačuje specifickou „gramatikou“. Již Lévi-Straussovi předchůdci ve francouzské sociologii věděli, že komunikace se uskutečňuje pouze prostřednictvím znakových systémů. Pravidla sňatků, z nichž nejstarší představují zákaz incestu a zákon exogamie, a systém příbuzenských vztahů jsou znakovými systémy, které je nutno podrobit stejnému synchronnímu zkoumání strukturalistickými metodami jako přirozené jazyky. Lévi-Straussův výklad *avunkulátu* je typickým příkladem jeho snahy překonat tradiční empirismus ponorem na hlubší strukturální rovinu explanace. Podle Radcliffe-Browna pojem avunkulát zahrnuje dva protikladné systémy postojů. V prvním případě reprezentuje rodinnou autoritu strýc z matčiny strany, který vzbuzuje strach, vyžaduje poslušnost a disponuje jistými právy nad svým synovcem. V druhém případě má práva nad rodinou synovec, který je se svým strýcem v důvěrném vztahu a může s ním nakládat víceméně jako se svou obětí. Lze ukázat, že existuje obrácená korelace mezi chlapcovým postojem k strýci z matčiny strany a postojem k otci. Ve společenstvích, v nichž je mezi otcem a synem neformální a důvěrný vztah, panuje mezi strýcem z matčiny strany a synovcem vztah úcty; kde však přísnou autoritu v rodině představuje otec, tam je vztah k strýci neformální. Tyto dvě skupiny postojů konstituují dva páry opozic. V obou skupinách se vztah mezi strýcem z matčiny strany a synovcem má ke vztahu mezi bratrem a sestrou jako vztah mezi otcem a synem ke vztahu mezi manželem a manželkou. Pokud známe jeden pár vztahů, můžeme z něho vždy odvodit druhý pár. Claude Lévi-Strauss argumentoval, že „*avunkulát představuje jeden vztah v rámci širší struktury spočívající na čtyřech pojmech (bratr, sestra, otec a syn), které jsou propojeny dvěma páry korelačních opozic takovým způsobem, že v každé generaci je vždy jeden vztah pozitivní a jeden negativní. Jde o základní jednotku příbuzenských vztahů, nejelementárnější formu příbuzenských vztahů, jaké*

306

mohou existovat. Tato základní příbuzenská struktura je důsledkem všeobecně přítomného tabu incestu, protože v lidské společnosti muž musí dostat ženu od jiného muže, který mu dá svou dceru nebo sestru. Proto je přítomnost strýce z matčiny strany v jisté příbuzenské „daná“ a tento fakt, který je při pouhém empirickém pozorování neviditelný, funguje jako nezbytný předpoklad, aby struktura vůbec mohla existovat.“⁶ Avunkulát představuje charakteristický rys elementární struktury, která je produktem definovaných vztahů obsahujících čtyři pojmy a představuje „atom příbuzenských vztahů“.

Hlavním záměrem Lévi-Straussovy rozsáhlé analýzy především indiánské mytologie bylo ukázat, že povaha myšlení odkrývá sebe samu ve strukturách mýtů a jazyka. Mýtus, který sahá až k vývojovému stupni, kdy lidé nerozeznávali rozdíl mezi přírodou a kulturou, překračuje obzor a zkušenost partikulárních kultur a odráží se v něm univerzalita lidského myšlení (*l'esprit humain*). Proto také na rozdíl od poezie mýtus neutrpí překladem: „*I když neznáme jazyk a kulturu národa, odkud mýtus pochází, přece jen každý čtenář kdekoliv na světě pozná, že jde o mýtus. Jeho podstata nespočívá ve stylu, původní kompozici nebo v syntaxi, ale v příběhu, který vypráví. Mýtus je jazyk operující na zvláště vysoké úrovni, kde se významu daří odtrhnout se od jazykové základny, na níž se neustále točí.“⁷ Lévi-Straussovo východisko je přísně strukturalistické: mýtus chápe jako strukturu, ve které je každý člen nutno vyložit ze vztahu ke členům jiným. Již Émile Durkheim a Marcel Mauss se domnívali, že stejně jako struktura jazyka je vnitřní struktura mýtu budována binárními opozicemi, například: vysoký – nízký, teplý – studený, levý – pravý, nebe – země, slunce – měsíc, den – noc, léto – zima, oheň – voda, žena – muž, sakrální – profánní, jih – sever atd. Z důvodů spíše didaktických než badatelských Claude Lévi-Strauss uveřejnil strukturalistickou interpretaci řeckého mýtu o Oidipovi.*

Agénór, syn Libye a Poseidóna, se usadil v Kanaánu. Měl několik synů, včetně Kadma, Foinika, a dceru Európe. Európe unesl bůh Zeus na Krétu. Kadmos se vydal svou sestru hledat a dostal se až do Řecka. Zde se utkal s obrovským drakem a zabil jej. Zjevil se mu bohyně Athéna, která mu přikázala, aby zasel drakovy zuby do země. Z půdy vyskákali ozbrojení válečníci, zvaní Spartoi. Kadmos mezi ně hodil kámen a Spartoi se vzájemně pozabíjeli. Kadmos pak panoval v Thébách. Později vládl v Thébách Labdakos a jeho syn Laios, který se oženil s Iokastou. Delf-

307

ská věštitelka mu předpověděla, že jeho vlastní dítě jej zabije. Když se lokasté narodil syn, Laios mu probodl nohy hřebíkem, svázal je a pohodil novorozence na Kithairónu, kde ho nalezl pastýř z Korintu. Podle zmračených chodidel pojmenoval chlapce Oidipús, „oteklá noha“. Oidipús byl adoptován královským párem v Korintu a vyrůstal na jejich dvoře. Když dospěl, navštívil Oidipús věštitelku boha Apollóna v Delfách, kde mu Pýthie předpověděla, že zabije svého otce a ožení se s vlastní matkou. Oidipús se domníval, že jeho rodiče jsou král a královna v Korintu, a ve snaze vyhnout se osudu uprchl z města. V úzké soutěsce mezi Delfy a Daulidou se Oidipús setkal s Laiem, který jel do Delf se zeptat, jak se zbavit Sfingy, obludy s ženskou hlavou, lvím tělem, hadím ocasem a orlími křídly, která terorizovala Théb. Oidipús se s Laiem pohádal a usmrtil jej. Poté vstoupil do Théb a rozhodl se město zbavit kletby. Sfinga se usadila na skále těsně u thébských hradeb a každému kolemjdoucímu kladla následující hádanku: „Který tvor má někdy dvě nohy, někdy tři a čtyři a je nejslabší, když jich má nejvíc?“ Nikdo nemohl hádanku uhodnout a Sfinga jej sežrala. Oidipús však našel správnou odpověď: „Je to člověk.“ Poražená Sfinga se vrhla do propasti. Oidipús, zachránce Théb, si vzal za manželku lokastu a stal se králem. Měl dva syny: Eteokla a Polyneika a dceru Antigonu. Později v Thébách vypukl mor. Delfská věštitelka prohlásila, že epidemie je způsobena přítomností Laiova vraha ve městě. Oidipús, jenž netušil, kdo byl pocestný, kterého usmrtil na cestě do Théb, zločince veřejně proklel. Do Théb přišel slavný věstec, slepý Teiresias, který Oidipovi odhalil pravdu o jeho původu. Když tuto skutečnost potvrdila i zpráva z Korintu, lokasté spáchala sebevraždu a Oidipús se oslepil. Doprovázen pouze Antigonou opustil Théb a zemřel v Attice. Vlády se ujali Eteokles a Polyneikes. Vypukl mezi nimi spor a v souboji jeden druhého zabili. Jejich strýc Kreón, bratr lokasty, zakázal Polyneika jako zrádce pohřbít. Antigona však vykonala pohřební obřady a byla Kreónem odsouzena k smrti.

Tento mýtus je znám z Homéra, ale byl oblíbený též mezi řeckými dramatiky. Sofoklés (497–406 před Kristem) napsal tragédie *Oidipús král* a *Oidipús na Kolóně*. Téma Antigony a její vzpoury proti Kreónovi zpracoval Aischylos (525–456 před Kristem) ve hře *Sedm proti Thébám* a Sofoklés v tragédii *Antigoné*.

Při výkladu mytologie je důležité postihnout smysl vzájemného působení mezi synchronní a diachronní dimenzí a mezi *langue*

308

BUDIL / MÝTUS, JAZYK A KULTURNÍ ANTROPOLOGIE

a *parole* příslušného mýtu. Claude Lévi-Strauss soudí, že mýtus, obdobně jako ostatní projevy jazyka, je tvořen konstitutivními jednotkami – *mytémy*, které jsou analogické fonémům a morfémům (jsou však součástí vyššího a komplexnějšího řádu). Mytémy vytvářejí soubory jednotek, jež mají týž funkční rys. Mýtus funguje souběžně na dvou osách podobně jako orchestrální partitura, aby bylo dosaženo souzvuku a harmonie. Lévi-Strauss zdůraznil, že „partitura má význam pouze tehdy, když je čtena po jedné ose diachronně – tj. stránku za stránkou a zleva doprava – a po druhé ose synchronně, tj. shora dolů; všechny noty tvoří vertikálně jednu hrubou konstitutivní jednotku, jeden soubor vztahů“⁸. Mytémy mýtu, očíslované podle pořadí, byly proto seřazeny do sloupců a řádek jako na notové osnově. Sloupce se skládají z příbuzenských mytémů, ve kterých vystupují analogické subjekty. Řádky zahrnují chronologické mytémy a odrážejí časovou posloupnost mýtu. Mýtus je nutno „číst“ po sloupcích zleva doprava:

309

I.	II.	III.	IV.
Kadmos hledá svou sestru Európé, kterou unesl Zeus			
		Kadmos zabíjí draka	
	Spartoi se vzájemně pozabíjeli		
			Labdakos znamená „chromý“
	Oidipús zabíjí svého otce Laia		Laios znamená „nemotorný“
		Oidipús zabíjí Sfingu	
			Oidipús znamená „oteklá noha“
Oidipús se žení se svou matkou lokasté			
	Eteoklés zabíjí svého bratra Polyneika		
Antigoné přes zákaz pohřbívá svého bratra Polyneika			

Naším cílem je nyní odhalit *langue* mýtu nacházející se za projevy *parole*. Toho dosáhneme v souladu s Jakobsonovým bipolárním pojetím jazyka metonymickým posouzením vztahů mezi mytémy v jednotlivých řádcích a metaforickým rozbohem mytémů ve sloupcích. V prvním sloupci se všechny události týkají přecenění pokrevního příbuzenství, které vede například k incestu. Druhý sloupec naopak zahrnuje protikladné mytémy podceňování příbuzenských vztahů, například otcovraždou, vraždou Laia nebo bratrovraždou, zabití Polyneika. Třetí sloupec obsahuje mytémy vyprávějící o zabití monstra a čtvrtý sloupec mytémy odrážející „potíže s přímou chůzí“. Lévi-Straussův závěr je následující: „Pro kulturu, která věří, že lidstvo je autochtonní (viz např. *Pausanias VIII, xxix, 4: rostlina je modelem člověka*), představuje oedipovský mýtus neschopnost nalézt uspokojivý přechod mezi touto teorií a vědomostí, že lidské bytosti se rodí ze spojení muže a ženy. Ačkoliv zjevně není možné tento problém vyřešit, poskytuje oedipovský mýtus jistý druh logického nástroje, který vztahuje původní problém – zrozen z jednoho, nebo zrozen ze dvou? – k odvozenému problému: zrozen z různého, nebo zrozen ze stejného? O korelaci tohoto typu se jedná: přeceňování pokrevních vztahů se má k jejich podceňování stejně, jako se má pokus uniknout autochtonii k nemožnosti jí dosáhnout. Ačkoliv zkušenost se teorií přičí, společenský život potvrzuje tuto kosmologii tím, že má podobnou strukturu. Proto je tedy kosmologie pravdivá.“⁹ Řecký mýtus se na základě této interpretace jeví jako logický nástroj vytvářející spojení mezi kontradikcemi. Mytické myšlení vzešlo podle strukturalismu z reflexe určitých protikladů, například binárních opozic, ale i rozporů mezi tradiční kosmologií a bezprostřední zkušeností archaického člověka, a směřuje k postupnému zprostředkování mezi nimi. Účelem mýtu je poskytnout logický model k vyřešení protikladů lidského života. Zprostředkování mezi protiklady v mýtu se nazývá *mediace*. Mýtus lze rozložit na diachronní, historickou horizontálu, která odpovídá syntagmatickému rozvíjení děje a je nezbytná pro čtení mýtu, a synchronní, paradigmatickou vertikálu, sloužící jako nástroj objasnění protikladů lidského života.

Claude Lévi-Strauss se domníval, že mýty amerických indiánů (jichž údajně zkoumal celkem 813) poskytují díky své kompletnosti vhodnější materiál pro analýzu než řecká mytologie, která prošla dlouhým a komplikovaným vývojem a již musíme rekonstruovat z literárního a dramatického podání. V mýtech jiho-

amerických indiánů se v rámci mechanismu *mediace* základní opozice života a smrti nahrazuje méně výrazným protikladem rostlinné a živočišné říše a ten je zase převeden na kontradikci byložravců a masožravců. Posledním členem mytické transformace je bytost živící se zdechlinami, v mytologii indiánů zastoupená buď kojetem, nebo vránou. Sociální vztahy ve sféře příbuzenství, sexu, přátelství a nepřátelství jsou v indiánských mýtech podány v transformované podobě jako relace mezi rostlinami a živočišnými druhy, vztahy mezi kategoriemi jídla jsou analogicky vázány na relace mezi kopulací a narozením, přijímáním a vyměšováním potravy. Vztahy mezi severem a jihem, pobřežím a vnitrozemím mohou být přiřazeny k relacím mezi astronomickými objekty.

Claude Lévi-Strauss navrhl i matematický vzorec vyjadřující základní strukturu mýtu a procesu *mediace*:

$$f_x(a) : f_y(b) = f_x(b) : f_{a-1}(y)$$

Člen (a) je spojený se zápornou funkcí (x). Může jít například o zlou čarodějnici (a), která škodí prostřednictvím kouzla (x). Člen (b) vystupuje jako mediátor spjatý s kladnou funkcí (y). Jde například o hrdinu (b), který je dobrý (y). Na druhé straně rovnice působí hrdina-mediátor (b) negativně (x) na čarodějnici (a), dosáhne její proměny (a-1) a tím i konečného dobra (y). Použití Lévi-Straussova vzorce detailně zkoumala Elli Kongas Maranda, která ukázala, že jej lze využít při výkladu pohádek, ale v samotném mýtu je jeho aplikace velmi omezená.

Strukturální analýzu mýtu afrického kmene Nyorů uveřejnil americký antropolog John Beattie: Na počátku věků byl stvořen první člověk Kintu, který měl tři syny. Kintu požádal Boha, aby mu pomohl je pojmenovat. Než získali svá jména, museli synové projít zkouškami. Při první zkoušce položil Kintu na cestu hlavu buvola, kožený řemen, proso, kruh na nesení nákladu, sekeru a nůž. Nejstarší syn si vzal proso, brambory, nůž, sekeru a kruh, prostřední syn kožený řemen a nejmladší syn hlavu buvola. Během druhé zkoušky museli synové přes noc střežit nádobu mléka. Nejmladší syn usnul a vylil trochu ze své misky, ale podařilo se mu uprosit bratry, aby mu ji doplnili ze svých misek. Za úsvitu rozlil nejstarší bratr své mléko, ale bratři mu odmítli pomoci. Ráno měl plnou misku nejmladší bratr, prostřední bratr téměř plnou nádobu a nejstarší prázdnou misku. Otec se rozhodl na zá-

kladě zkoušek pojmenovat nejstaršího syna Iru, což znamená „rolník“, prostřední syn dostal jméno Kahuma neboli „pastevec“ a nejmladší syn Kakama, „lovec a vládce“. Kintu nařídil Iruovi a Kahumovi poslouchat Kakamu a nikdy jej neopouštět. Podle Beatteho tento mýtus sloužil Nyorům jako „společenská charta“ ospravedlňující a legitimizující sociální stratifikaci a politickou moc. Ve vyprávění mýtu existují vztahy mezi člověkem a bohem, otcem a syny, nejmladším synem a staršími syny a mezi jednotlivými profesemi. Bůh má stejné postavení vůči člověku, jako má otec vzhledem k synům, nejmladší syn ke starším sourozencům a lov k pastevectví a zemědělství. Mediátorem je věkově prostřední bratr a pastevectví, zprostředkovatel mezi zemědělstvím a lovem. Nyorský mýtus na jedné straně zajišťuje společenskou hierarchii a na druhé straně neutralizuje kontradikce reality.

Claude Lévi-Strauss při svém studiu mytologie přírodních národů vyšel původně ze strukturalistického modelu jazyka, ale od roku 1964 považoval za vhodnější model pro pochopení mýtu hudbu. O tomto gnozeologickém obratu vypovídají názvy kapitol Lévi-Straussovy studie *Mythologique: Árie pustošitele hnízd, Sonáta dobrých způsobů, Fuga pěti smyslů a Kantáta vačice*. Lévi-Strauss odkázal na *Richarda Wagnera* (1813–1883), který údajně „interpretovat“ germánské a keltské mýty prostřednictvím hudby. Claude Lévi-Strauss označil mýtus stejně jako hudbu za stroj na „ničení času“. V mýtu i hudbě se organizováním psychologického času posluchače překonává protiklad mezi nezvratným plynutím času a diskrétní strukturou. Mýtus stojí podle Lévi-Strausse mezi jazykem a hudbou. Hudba je „nepřeložitelná“, protože je metaforou řeči. V hudbě i mýtu dochází k převrácení vztahů mezi „odesílatelem“ a „adresátem“ a posluchač vystupuje sám jako „označovaný“. Lidé nemyslí v mýtech, ale mýty si „myslí jeden o druhém“.

Důležitou součástí Lévi-Straussova díla byly studie věnované myšlení přírodních národů. Evolucionističtí etnologové se dívali na domorodé kmeny bez písma jako na pozůstatky prvotního primitivního stadia vývoje lidstva, případně jim, jako například Lucieni Lévy-Bruhl, přisuzovali „prelogické myšlení“ nesouměřitelné s „logickým“ myšlením civilizovaného člověka. Claude Lévi-Strauss popíral v duchu učení Émila Durkheima a Marcela Mause existenci kvalitativních rozdílů ve způsobu, jakým posuzuje realitu archaická a moderní společnost. Claude Lévi-Strauss se pokusil dokázat, že „primitivní“ logika „chladných“ přírodních

312

BUDIL / MÝTUS, JAZYK A KULTURNÍ ANTROPOLOGIE

národů je schopna generalizovat, klasifikovat a analyzovat stejným způsobem jako logické myšlení „horké“ moderní civilizace. Odlišnost spočívá pouze ve skutečnosti, že logika „předdějíného“ člověka pracuje se smyslově konkrétními pojmy a je spojena s bezprostředními pocity. Lévi-Strauss v knihách *Le totemismus aujourd'hui* (1962) a *La pensée sauvage* (1971) vymezil pojem *bricolage* pro označení zmíněného archaického způsobu myšlení, jehož produktem jsou klasifikační systémy pracující s různými přírodními a sociálními fenomény, které představitelé evolucionistické antropologie identifikovali jako *totemismus*. Součástí *bricolage* je „totemová logika“, která se s velkou snadností pohybuje pomocí analogie mezi různými rovinami přírodní a sociální reality: „*Mytický systém a představy, kterých používá, slouží tedy k zavedení vztahů homologie mezi podmínkami přírodními a podmínkami sociálními, nebo přesněji, k stanovení zákona ekvivalence mezi význačnými kontrasty patřícími několika rovinám: geografické, meteorologické, zoologické, botanické, technické, ekonomické, sociální, rituální, náboženské a filozofické.*“¹⁰

313

Prostředníkem mezi tradicí britského funkcionalismu a francouzského strukturalismu byl *Edmund Ronald Leach* (1910–1989). Jeho otec byl majitelem plantáže s cukrovou třtinou v severní Argentině. Leach absolvoval v roce 1932 na univerzitě v Cambridge matematiku a strojní inženýrství. Následujícího roku podepsal čtyřletý kontrakt s obchodní firmou *Butterfield and Swire*, jež měla pobočky na Dálném východě. Pobýval pracovně v Číně a na Filipínách, kde se začal zajímat o antropologickou problematiku. První amatérskou etnografickou zkušenost Leach učinil u kmene Yami v Botel Tobago. V polovině třicátých let zahájil postgraduální studium sociální antropologie na *London School of Economics*; významný vliv na něj měli Bronislaw Malinowski a Raymond Firth. V roce 1938 uskutečnil Edmund Leach pětiletý terénní výzkum mezi Kurdy na území dnešního Iráku, jehož výstupem byla studie *Social and Economic Organisation of the Rowanduz Kurds (Sociální a ekonomická organizace rowanduzských Kurdů, 1940)*. V letech 1939 až 1940 Leach působil devět měsíců v kachinské (kačjinské) vesnici Hpalang v severovýchodní Barmě. Po vypuknutí války vstoupil v říjnu 1940 do nepravidelných britsko-barmských jednotek a na základně Maymoyo severně od Mandalaj dokončil rukopis monografie o Kachinech (Kačjinech), který se bohužel společně s deníkem a všemi poznámkami ztratil po japonském vpádu do Barmy v roce 1942.

Během války se Edmund Leach podílel na bojových operacích ve vnitrozemí Barmy a dosáhl hodnosti majora. Roku 1940 se oženil s Celíí Joyceovou, nadanou malířkou a literátkou. Po válce Edmund Leach přednášel na *London School of Economics*; jeho nadřízeným byl Raymond Firth. V roce 1947 zde obhájil disertační práci o barmských kmenech vypracovanou pomocí archivních zdrojů a publikovaných pramenů a obdržel doktorát sociální antropologie. Roku 1953 odešel na univerzitu do Cambridge a o několik let později realizoval terénní výzkum na Cejlonu.

Již ve své studii o rowanduzských Kurdech Edmund Leach polemizoval s tradiční funkcionalistickou představou sociálního systému jako vnitřně integrovaného a rovnovážného organismu. Zdůraznil, že neexistuje žádná všeobecná konformita vůči kulturním normám, které jsou produktem neustálých konfliktů soupeřících protichůdných zájmů. V roce 1954 Edmund Leach vydal svoji nejvýznamnější knihu *Political Systems of Highland Burma (Politické systémy horské Barmy)*, která vznikla přepracováním jeho disertační práce. Populace obývající horské oblasti Barmy, jež jsou označovány jako Kachinové a Šanové, představují nesmírně rozmanitá lingvistická, kulturní a politická společenství. Jejich jednotícím principem, který jim dodává povahy etnika, je společná politická struktura, jež vznikla v důsledku adaptace na přírodní prostředí a politickou moc v nížinách. Kachiny nelze proto pochopit jako specifickou společnost s charakteristickou kulturou, ale jako produkt politického vztahu k jiným lidem. Politicko-sociální systém Kachinů není rovnovážnou soustavou, ale je plný nesrovnalostí a rozporuplností, které však umožňují porozumět procesům sociální změny. Lidé nicméně potřebují překonávat chaos sociální interakce a mocenské soutěže vzory „správného“, i když fiktivního chování. K tomuto účelu slouží rituály a mýty podávající imaginární idealizovaný obraz sociální existence.

Edmund Leach rozlišil tři základní typy politického systému barmských horských populací: rovnostářský, téměř anarchistický systém *gumlao*; nestabilní přechodný systém *gumsa* a šanský stát. Tato tři politická zřízení se neustále mění, přecházejí jedno ve druhé, a zejména systém *gumsa* se vyznačuje značnou nestabilitou. V pozadí zmíněné trojice lze rozeznat tradiční antropologickou dichotomii rodové a státní společnosti. V systému *gumlao* a *gumsa* existuje soustava rodových linií, které jsou rozlišovány podle toho, zda jsou donátory nebo příjemci žen. Směna žen tak probíhá mezi jednotlivými klany v kruhu. Za-

314

BUDIL / MÝTUS, JAZYK A KULTURNÍ ANTROPOLOGIE

tímco v systému *gumlao* jsou si tyto rody rovny, v systému *gumsa* jsou rody, jež poskytují ženy, pokládány za nadřazené. Věno přechází od ženichovy rodiny do vlastnictví rodiny nevěsty, a muži ve vysokém postavení proto koncentrují velký majetek, avšak trpí nedostatkem žen. Někteří se žení s šanskými Číňankami, stávají se buddhistickými mnichy, nebo se dokonce prohlašují za Šany. Ambiciózní jedinci mohou zvrátit systém *gumlao* v systém *gumsa*, který zase může být odstraněn revoltou. V některých případech bylo společenství organizováno podle egalitářského principu *gumlao*, avšak jeho sociální role byly nazývány v duchu hierarchického principu *gumsa*. Rozdíl mezi *gumlao* a *gumsa* pak spočíval především v rovině symbolické reprezentace. Edmund Leach tvrdil, že na rozdíl například od Bronislawa Malinowského jej nezajímá chování *průměrného* Kachina, ale vztah a napětí mezi skutečným a ideálním kachinským chováním. Kachinská kulturní rozmanitost je výrazem kompromisu mezi dvěma systémy etiky.

Jonathan Friedman přehodnotil v sedmdesátých letech dvacátého století Leachův výzkum Kachinů z hlediska strukturálního marxismu. Friedman zdůraznil úlohu ekologických a ekonomických faktorů při oscilaci kachinské společnosti mezi systémem *gumsa* a *gumlao* a pracoval se čtyřmi vrstvami reality zahrnující ekosystém, který podmiňuje výrobní síly vymezující výrobní vztahy, jež ovlivňují zpětně ekosystém a ideologickou *superstrukturu*. Jonathan Friedman ukázal, že zemědělská nadprodukce ústí jednak do pořádání slavností a jednak do akumulace žen, což vede k nárůstu prestiže a získání vyššího statusu. Klanu nebo rodové linii, která je schopna pořádat často slavnosti, je přisuzována schopnost více ovlivňovat svět duchů a předků. Kolektivní ochranný duch, jenž byl sdílen kolektivně celou vesnicí, je partikularizován a vytlačen duchem-předkem vztahujícím se k určitému nadřazenému rodu. Systém *gumlao* se mění v systém *gumsa*.

Leachova monografie *Pul Eliya: a village in Ceylon (Pul Eliya: vesnice na Cejlonu)* z roku 1961 čerpala z terénního výzkumu uskutečněného v padesátých letech. Edmund Leach v ní polemizoval se skupinou, kterou nazýval „oxfordští strukturalisté“ a do níž řadil Radcliffe-Browna, Fortese a Evanse-Pritcharda. Edmund Leach v úvodu své práce vymezil sociální antropologii jako „studium způsobů, jímž zvyk omezuje individuální chování“. Leach rozlišil celkem tři způsoby řešení této otázky. První z nich představuje oxfordský model, který pojímá společnost jako soubor

315

rolí, jejichž nositelé jsou morálně a legislativně přinuceni je naplnit. Druhý přístup je odvozen z teorie Émila Durkheima a Bronislawa Malinowského, kteří ztotožňovali zvyk s chováním statisticky průměrného jedince. Třetí přístup odvodil Edmund Leach z Durkheimova pojetí „kolektivních reprezentací“. Jedinec používá rituál jako vzor pro své jednání v každodenním životě, přičemž odchylky od standardní normy nejsou morálním pochybením, ale legitimní snahou různých aktérů využít různé možnosti, jež nabízí ideální schéma. Ve vesnici *Pul Eliya* představovaly podle Leache základní konstrukt vymežující místní příbuzenský a religiózní systém materiální podmínky existence, především zavlažovací systémy a rozložení polí. To však neznamenalo, že by se Edmund Leach přiklonil k marxistickému ekonomickému determinismu, protože v případě kachinské společnosti i nadále přisuzoval obdobný determinující primát boji o moc a prestiž. Proti Meyeru Fortesovi Edmund Leach argumentoval, že příbuzenský systém neurčuje chování, ale představuje relativně flexibilní systém, jehož prostřednictvím se lidé přizpůsobují přírodnímu prostředí.

Tak jako kdysi Alfred Reginald Radcliffe-Brown uvedl před první světovou válkou do britského akademického světa francouzskou sociologii Émila Durkheima, Edmund Leach se zasloužil po druhé světové válce o zavedení britské odborné veřejnosti do tajů francouzského strukturalismu Clauda Lévi-Strausse. Obdobně jako Victor Turner však Edmund Leach vytvořil svébytnou syntézu struktury a procesu. Leach měl k Lévi-Straussově teorii, zejména v oblasti výkladu příbuzenství, vážné výhrady. Jeho zasvěcená biografie a interpretace učení Clauda Lévi-Strausse z roku 1970 nicméně zaznamenala značný ohlas a byla přeložena do řady jazyků. Edmund Leach měl pověst ostrého polemisty, který neustále napadal zavedenou ortodoxii. V roce 1959 například pronesl přednášku s provokativním názvem *Rethinking anthropology*, v níž vyzval k matematickému přemýšlení o společnosti a své cambridgeské kolegy Fortese, Goodyho a Richardsovou označil za bláznů. Cambridgeská *Clare College*, jejímž byl Leach absolventem, mu odmítla udělit stálé členství pro jeho údajný militantní ateismus. Edmund Leach začal proto přednášet na *King's College*, do jejíhož čela byl v roce 1966 zvolen jako děkan. V roce 1972 byl jmenován řádným profesorem a v letech 1971 až 1975 působil jako prezident *Royal Anthropological Institute*. Roku 1975 byl Edmund Leach povýšen za vědecké zásluhy do šlechtického stavu.

316

BUDIL / MÝTUS, JAZYK A KULTURNÍ ANTROPOLOGIE

Strukturalistické metody rozvíjeli částečně nezávisle na Lévi-Straussovi někteří nizozemští etnologové, kteří zužitkovali zkušenosti z pobytu v Indonésii, například *Jan Petrus Benjamin de Josselin de Jong*. V Belgii uplatnil strukturalistické přístupy *Luc de Heusch* při studiu politických procesů, příbuzenských systémů, mýtů a symbolismu středoafričských populací. K čelným britským strukturalistům náležel Rodney Needham, profesor sociální antropologie na univerzitě v Oxfordu, který se však názorově s Lévi-Straussem rozešel. Podnětným způsobem spojil postuláty strukturalismu s kulturní ekologií a neomarxismem *Marshall Sahlins* (1930). Ve Francii byl mezi průkopníky strukturalismu řazen rovněž indoevropeista *Georges Dumézil* a indolog a odborník na indické kasty *Louis Dumont* (1911–1998), Maussův žák a spolupracovník *Evanse-Pritcharda* v Oxfordu. Strukturalismus inspiroval rovněž marxistické antropology *Maurice Godeliera*, *Emmanuela Terraye* a *Clauda Meillassoux*. Mimořádně plodné se ukázalo využití strukturalismu při výzkumu klasické řecké civilizace představiteli tzv. *Pařížské školy*, *Jean-Pierrem Vernantem*, *Pierrem Vidal-Naquetem* (1930), *Marcelem Detiennem* (1935) a *Paulem Veynem* (1930). Poněkud stranou zájmu většiny antropologů se rozvíjel ve Francii pozoruhodný *figurální strukturalismus*, který navázal na Jungovu analytickou psychologii a restitující přístup k symbolické imaginaci. K jeho reprezentantům patřili *Gaston Bachelard* a *Gilbert Durand* (1921), autor syntetického díla *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* (*Antropologické struktury imaginace*, 1960), s podtitulem *Introduction à l'archétypologie générale* (*Úvod do obecné archétypologie*). *Gilbert Durand* založil společně s *Léonem Cellierem* a *Paulem Deschampsem* na univerzitě v Grenoblu *Centre de recherche sur l'Imaginaire* (*Centrum pro výzkum imaginace*). *Gilbert Durand*, který zdůrazňoval dynamický obsah symbolických struktur, vytýkal strukturalismu Clauda Lévi-Strausse krajní formalismus.

317

Symbolická a interpretativní antropologie

Zejména ve Spojených státech amerických a ve Velké Británii se od šedesátých let dvacátého století pod vlivem sémiotiky, francouzského strukturalismu, Chomského generativní gramatiky, hermeneutiky, analytické filozofie, fenomenologie *Edmunda Husserla* (1859–1938) a fenomenologické sociologie *Alfreda Schütze*

(1899–1959) postupně zrodil nový směr antropologického myšlení – *symbolická a interpretativní antropologie*, která je společně s kognitivní antropologií považována za součást nové etnografie. Zatímco kognitivní antropologie se zaměřuje na způsob, jakým příslušník kultury interpretuje realitu, symbolická antropologie zkoumá kulturní symboliku a její sociální sdílení. Symbolická antropologie vymezuje kulturu jako symbolický systém významů, v němž členové společnosti prostřednictvím symbolů komunikují svůj pohled na svět, hodnotové orientace nebo způsoby jednání mezi sebou a předávají je i budoucím generacím. Každý symbol sdílí část svého významu s jinými symboly. Tato sémantická rezonance umožňuje institucionalizaci, zachování sociálně konstituované symbolické sítě. Kultura představuje komplikovaný symbolický systém klasifikace a generalizaci symbolických významů sdílených příslušníky společnosti a realizovaných v průběhu sociální interakce. Antropologové zastávající krajní relativistické stanovisko tvrdí, že žádná „fakta či věci o sobě“ v reálném světě neexistují a že svoji realitu získávají skrze významy, které jsou jim připisovány účastníky určité kultury, tyto významy jsou konstruovány teprve v rovině interaktivního a komunikačního kontextu.

Významným způsobem ovlivnila teorii interpretativní a symbolické antropologie *filozofická hermeneutika* zabývající se interpretací, vysvětlením a pochopením událostí, textů nebo faktů. Za předchůdce hermeneutiky je pokládán *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher* (1768–1834), představitel německé protestantské liberální teologie. Schleiermacher si při kritickém výkladu starozákonních textů uvědomil, že porozumění textu vychází z pochopení významu jednotlivých slov, ale na druhé straně porozumění jednotlivému slovu již předpokládá porozumění celku. Dalšími hermeneuticky orientovanými mysliteli byli německý historik *Johann Gustav Droysen* (1808–1884) a *Wilhelm Dilthey* (1833–1911), duchovní otec tzv. *filozofie života* (*Lebensphilosophie*), který ve spise *Die Entstehung der Hermeneutik* (*O vzniku hermeneutiky*) z roku 1900 vystihl ideu tzv. *hermeneutického kruhu*, podle níž neexistuje intelektuální východisko bez předchozího předpokladu. Pokud přistupujeme k interpretaci určitého faktu, vnášíme do výkladu podvědomě předporozumění dané naší výchovou, vzděláním, sociální a kulturní pozicí, zkrátka nemůžeme se zbavit dějinného horizontu rozumění, fakticity své přítomnosti ve společenském a historickém kontextu. Moderní hermeneutika je

318

spjata se jménem německého filozofa *Martina Heideggera* (1889–1976) a jeho učením o existenciálním našem pobytu (*Da-sein*) ve světě. Velký přínos pro rozvoj hermeneutického bádání znamenalo i dílo německého filozofa a historika *Hanse-Georga Gadamera* (1900) a strukturalisticky orientovaného francouzského filozofa *Paula Ricoeura* (1913).

Za předchůdce symbolické antropologie je považován německý novokantovský filozof a představitel marburské školy Ernst Cassirer, který nazýval člověka „symbolickým tvorem“ (*animal symbolicum*) a mytologii, umění a jazyk označil za autonomní, symbolické formy lidské kultury. Základní teze symbolické antropologie anticipovali francouzští sociologové Émile Durkheim a Marcel Mauss, kteří v roce 1903 ve studii *O některých formách klasifikace jednoduchých společností* uvedli tři základní postuláty, ze kterých vyšla metodologie symbolické antropologie:

1. *Kultura je klasifikační systém podléhající stejným zákonům jako gramatika.*
2. *Tyto zákony prostupují všechny sféry života; jako nejvhodnější objekty studia zmíněných zákonitostí mohou sloužit sociální organizace a kosmologie.*
3. *Rozdíly mezi klasifikačními systémy jednotlivých kultur jsou menší než jejich podobnosti.*

319

Alan Barnard se domnívá, že interpretativní a ve vyhraněnější podobě postmoderní směr antropologického myšlení na britských ostrovech představuje vyústění přístupu, který ve svých studiích *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande* (1937) a *Nuer Religion* (1956) razil již Edward Evans-Pritchard.

Přední místo mezi představiteli symbolické antropologie náleželo *Mary Douglasové*, která navazovala na odkaz Émila Durkheima a jeho sociologické školy. Mary Douglasová se narodila v roce 1921 v Itálii, vyrůstala však na britských ostrovech. Během druhé světové války sloužila jako civilní pracovnice v Belgickém Kongu (Zaire). Od roku 1946 studovala pod vedením Edwarda Evanse-Pritcharda antropologii na univerzitě v Oxfordu; doktorát získala v roce 1951. Na přelomu čtyřicátých a padesátých let dvacátého století uskutečnila svůj první terénní výzkum u kmene Lele v Kongu. Svoji monografii *The Lele of Kasai* (1963), která byla zřetelně ovlivněna Evansom-Pritchardem, charakterizovala Mary Douglasová jako „studii o autoritě a o jejím selhání“. Po krátkém působení v Oxfordu v roce 1951 přednášela až

do roku 1977 na *University College* v Londýně. Poté odešla do Spojených států amerických, kde byla zaměstnána jako vědecká pracovníce v *Russel Sage Foundation* v New Yorku, soukromé neziskové organizaci sponzorující výzkum v sociálních vědách. V roce 1981 se Mary Douglasová stala profesorkou humanitních věd na *Northwestern University*. Po dvou letech strávených v Princetonu se v roce 1988 vrátila do Velké Británie. Mary Douglasová se obdobně jako Émile Durkheim snažila pochopit vztah mezi symbolickými klasifikačními systémy a sociálními vztahy. Byla přesvědčena, že organizace lidského vědění odráží základy sociální existence člověka. Mary Douglasová vyzdvihla Durkheimovu a Maussovu tezi, že „nemohou být sociální pravidla bez významu a stejně tak nemůže být význam bez sociálních pravidel“. Rozmanité kosmologické klasifikační systémy odrážejí vnitřní členění společnosti, která je jejich tvůrcem. Tímto úzkým sepětím významu a sociální aktivity se Mary Douglasová zabývala prakticky celý život. Současně usilovala o nalezení vhodného konceptuálního nástroje pro komparativní výzkum různých společností.

Při terénním výzkumu u kmene Lele Mary Douglasová zaznamenala, že jeho příslušníci velmi striktně oddělují předměty, chování, vztahy a potraviny, jež jsou pokládány za nečisté (*hama*), od čistých (*buhanyi*). Nejde o pouhá hygienická pravidla, ale o rozsáhlý a sofistikovaný symbolický klasifikační systém zahrnující náboženské i sekulární znaky a vytvářející bipolaritu čistého a poskvrněného, lidského a zvířecího, mužského a ženského nebo domestikovaného a divokého, která organizuje sociální život. Za východisko své symbolické a sociologické úvahy si proto Mary Douglasová zvolila ve studii *Purity and danger: an analysis of concepts of pollution and taboo* (1966) „špínu“, která nepředstavuje jedinečný izolovaný fenomén, ale je vedlejším produktem systematické sociální aktivity a doprovodné symbolické klasifikace. Tam, kde je „špína“, je rovněž systém předpokládající řád i porušení tohoto řádu. „Špína“ tak reprezentuje podle Mary Douglasové univerzální morální symbol vyznačující hranice mezi sociálními kategoriemi. V západní civilizaci je pravděpodobně nejnámějším klasifikačním systémem oddělujícím „čisté“ od „poskvrněného“ příslušná pasáž Očišťovacích řádů *Třetí knihy Mojžíšovy* (*Leviticus*, xi:2-4): „Mluvte k Izraelcům: Ze všech zvířat na zemi smíte jíst tyto živočichy: Všechno, co má rozdělená kopyta tak, že jsou kopyta rozpolcená úplně, přežvý-

320

BUDIL / MÝTUS, JAZYK A KULTURNÍ ANTROPOLOGIE

kavce mezi zvířaty, ty smíte jíst. Ale z přežvýkavců a z těch, kdo mají rozdělená kopyta, nesmíte jíst velblouda, který sice přežvýkuje, ale nemá rozdělená kopyta; bude pro vás nečistý...“ Na rozdíl od autorů typu Marvina Harrise, kteří pokládají alimentární pravidla starých Židů za projev adaptační strategie, Mary Douglasová vidí v pozadí starosemitských potravinových tabu teologický zájem, jenž postupoval veškerou klasifikační aktivitou a sémiotickou kreativitou starozákonních populací. Bibličtí proroci a náboženští vůdci se upínali k jedinému, kompletnímu a dokonalému Božství, které posloužilo jako vzor a model pro příkazy a pravidla uvedená v religiálních textech. Za nečisté byli proto označeni živočichové, jejichž atributy kombinují více přírodních prostředí a odporují tak myšlence posvátné Jednoty; zavrženi byli vodní tvorové, kterým chybějí ploutve nebo šupiny; bylo zakázáno požívat maso ptáků, již náležejí do vzduchu, avšak žijí ve vodě (pelikán nebo čáp) nebo na zemi (pštros), případně se živí zdechlinami. Monoteismus pokládal za přijatelné pouze „čisté“ kategorie.

Ve svém výkladu magie, tabu, many a religiálního pojetí „poskvrnění“ Mary Douglasová ukázala, že společnost používá při svém vymezení, ochraně a politice metafory inspirované lidským tělem. Zároveň zdůraznila, že neexistuje žádný religiální fenomén, obřad, pravidlo nebo domněnka, jenž by byl nezávislý na místním sociálním kontextu.

Tezi o souvislosti mezi typem kosmologie a sociální a politickou organizací dané kultury Mary Douglasová rozvinula v knize *Natural symbols (Přirozené symboly)* z roku 1970. Myšlenku, že klasifikační model a kategorie obsažené v kosmologii jsou podřízeny základním podmínkám lidské sociální existence, opřela především o dílo *Basila Bernsteina*, britského sociologa, který zkoumal kosmologii jako nástroj sociální kontroly, jenž ospravedlňuje politickou moc a jehož povaha je ovlivněna typem zprostředkujícího média (řeč, rituál). Mary Douglasová zdůraznila, že sociální angažovanost a odpovědnost se může uskutečňovat pouze prostřednictvím příslušné symbolické a rituální formy. Společnost bez symbolického výrazu je proto nemožná. Relativizace a rozklad kosmologické klasifikace doprovází zároveň rozpad věrohodnosti sociálních vazeb ústící do anomie. Na druhé straně čím méně je společenský život organizován, tím elementárnější jsou jeho symbolické klasifikační systémy. Podle Mary Douglasové se každé kulturní společenství snaží symbolickým ja-

321

zykem udržet a legitimovat své vnitřní uspořádání a současně vymezit hranice vůči okolí, které vyjadřují její svébytnost a sebe-pochopení. Tyto dvě klasifikační aktivity a symbolické dimenze kultury nazývá Mary Douglasová metaforicky „mřížkou“ (*grid*) a „skupinou“ (*group*). Souhra mezi symbolickou rétorikou „mřížky“ a „skupiny“ udržuje stabilitu společenského systému. Identita každého společenství je dána symbolickou klasifikační dimenzí vymezující její limity, jejichž překročení znamená vstup do cizího světa antikultury. Kosmologické klasifikační systémy a kategorie se vyznačují na první pohled značnou proměnlivostí. Mary Douglasová, která se pokusila vnést do přehledu rozmanitých světových kosmologií řád, rozlišila především tři typy společností vytvářející svébytné a vzájemně odlišné kosmologické systémy: (1) *společnost se silnou mřížkou a skupinou (strong grid and group)* vyznačující se sklonem k rozvinuté hierarchii, klasifikaci a holismu; (2) tzv. *malá skupina (small group)*, společnost se silnou skupinou a slabě rozvinutou mřížkou; (3) *společnost se silnou mřížkou (strong grid, tzv. Big Man system)*, která se člení na úzkou elitní individualizovanou vrstvu s herojskými rysy (*ego-focused grid, heroic society of competing Big Men*) a na heterogenní neuspořádanou masu stoupenců – klientů. První typ společnosti klade důraz na zbožnost a posvátnost institucí a staví do protikladu rituální čistotu a poskvrněnost (*purity a impurity*). Platí zde výrok Émila Durkheima, že „*Společnost je Bohem*“; veškerá morální provinění jsou posuzována jako „hříchy“ nejen proti komunitě, ale rovněž proti náboženství. Ve společnosti se silnou skupinou a slabou mřížkou je sice definována autorita celé skupiny, avšak není rozvinuto interní sociální členění. Slabá vnitřní diferenciací vyvolává značnou míru vnitroskupinového soupeření mezi jedinci, kteří se cítí být povoláni stanout v čele obce. Na rozdíl od předchozí kategorie nejsou dostatečně formalizovány způsoby řešení interních konfliktů, takže sankce mohou v převažující většině zahrnovat vyhnání ze skupiny. Víra v boží záštitu nad spravedlností není zakořeněna; převládají dualistické kosmologie s rovnocenným zastoupením démonických sil a čarodějnictví. Třetí ze zmíněných typů společností je rozštěpen na dva tábory s nerovnoměrným přístupem k moci. Kosmologický obraz reality je vytvářen téměř výlučně privilegovanou vrstvou. Převládající světový názor u zmíněného typu společnosti je pragmatický, jedinec se více obává „ztráty tváře“ před ostatními členy komunity než hříchu před Prozřetelností. Před-

322

BUDIL / MÝTUS, JAZYK A KULTURNÍ ANTROPOLOGIE

stavitelé vládnoucí vrstvy se snaží v průběhu svého soupeření o prestiž a vliv vybudovat rozsáhlou síť klientů z nižších tříd, jejichž loajalitu a závislost si vykupují poskytováním hmotných statků, ochrany a služeb. Rodí se tak relativně rozsáhlá skupina nediferencovaného „lidu“, který je klientským systémem utvrzován ve svém „právu“ na „dobrodiní“ pocházejícího od patrona. Věrnost vůdci trvá ovšem pouze tak dlouho, dokud naplňuje očekávání. Pokud selže, přesouvá se loajalita k jinému předákovi. Jestliže je celý systém otřesen, k čemuž při neustálé akceleraci boje o prestiž a vyšší náročnosti udržování rozsáhlých klientských i spojeneckých vazeb, které přerostou možnosti hospodářství, musí logicky docházet, uchylují se početné skupiny obyvatelstva, které vypadly z paternalistického systému, k milénaristickým hnutím obsahujícím příslib trvalého zajištění hmotných i duchovních statků a blahobytu pro všechny „potřebné“. „Lid“ je většinou „němý“, anonymní; pouze v případech milénaristických krizí se objevují různí proroci a sociální reformátoři, kteří vystupují jako jeho mluvčí. Zarathuštra bojující ve starém Íránu proti „elitním“ válečnickým bratrstvům může být jedním z řady příkladů. Ideologie společenství se silnou mřížkou, tato „kosmologie úspěchu“ (*cosmology of success*), tak osciluje mezi utilitárním, pragmatickým a materialistickým světovým názorem na straně jedné a idealistickou, asketickou, moralizující a krajně vizionářskou vírou na straně druhé.

323

Západní společnost pojímala Mary Douglasová jako zvláštní typ sociální formace, v níž se rovnostářský individualismus a relativizace společenských rozdílů staly ústřední sociální hodnotou. Akademický úspěch a značný ohlas jejich základních tezí podnítily Mary Douglasovou k úvahám a komentářům k nejrůznějším otázkám a problémům soudobé civilizace včetně AIDS, spotřební společnosti, exegeze bible, symbolismu jídla nebo sociální spravedlnosti. V knize *Risk and culture (Nebezpečí a kultura, 1982)*, kterou vydala společně s Aaronem Wildavským, poukázala na paranoidně militantní charakter amerických environmentalistických hnutí. Mary Douglasová získala řadu čestných doktorátů a v roce 1992 jí byl udělen Řád britského impéria.

O prolomení úzkého etnografického vymezení antropologických věd dvacátého století a o vytyčení teorie schopné hodnověrně uchopit dramatické procesy probíhající v západní civilizaci se pokusil skotský badatel Victor Witter Turner (1920–1983), který je pokládán za jednoho z nejinspirativnějších autorů sou-

dobé antropologické teorie; za svůj věhlas vděčil mimo jiné literárně zdařilému jazyku svých textů a všestrannému klasickému vzdělání. Victor Turner se narodil v Glasgowě; po skončení druhé světové války (v jejímž průběhu sloužil jako nižší důstojník při zneškodňování nevybuchlých bomb) jej četba knih Margaret Meadové a Alfreda Reginalda Radcliffe-Browna přivedla k zájmu o antropologii. Manželka Edith toto zaujetí sdílela a stala se jeho celoživotní spolupracovnicí. Victor Turner získal bakalářský diplom z antropologie na *University College* v Londýně a poté pokračoval v postgraduálním studiu pod vedením Maxe Gluckmana na Manchesterské univerzitě. Victor Turner se v této době zabýval marxismem, jehož vliv byl patrný rovněž v Gluckmanově knize *The Economy of the Central Barotse Plain* z roku 1941. Přičiněním Maxe Gluckmana získal stipendium *Rhodes-Livingstone Institute*, díky němuž mohl v letech 1950 až 1954 provádět rozsáhlý terénní výzkum kmene Ndembu, jehož přibližně sedmnáctitisícová komunita obývala severozápadní Rhodesii (pozdější Zambie). Ndembuská společnost se vyznačovala množstvím konfliktů, které vyplývaly z napětí mezi normami matrilinearity a virilokality. V kmeni Ndembu si po svatbě odváděl muž manželku do svého domu a jeho sestry obdobně odcházely za svými manžely. Příbuzenství se však odvozovalo od ženské linie, muž byl spřízněn s dětmi své sestry (které byly rovněž jeho dědici), a usiloval proto získat své sestry a jejich potomky pod svoji střechu. Výsledkem byla značná mobilita obyvatelstva, rozvody a permanentní boj o moc a prestiž. Navzdory tomuto zdánlivému sociálnímu chaosu však ndembuská společnost přetrvávala a vyznačovala se patrnou stabilitou. Victor Turner si uvedomil, že tradiční přístup britské funkcionalistické školy zaměřený na sociální strukturu jako harmonický organismus a na společenské mechanismy zajišťující její stabilitu, který znal především z prací Alfreda Reginalda Radcliffe-Browna, k vysvětlení ndembuské reality nepostačuje. Victora Turnera, jenž rozšířil svůj zájem o psychologii a náboženství, proto oslovily teze amerického antropologa Ralpha Lintona, který pokládal sociální systém za součást širšího kulturního kontextu. Výzkum rituálů, symbolů a společenského života příslušníků kmene Ndembu přivedly Turnera k procesuální teorii, kterou v rámci Manchesterské školy propracovali zejména Max Gluckman a jeden z jeho žáků A. L. Epstein. Významnou inspirací bylo nepochybně i marxistické pojetí dialektiky, jež se v poválečné době šířilo v britském

324

BUDIL / MÝTUS, JAZYK A KULTURNÍ ANTROPOLOGIE

intelektuálním prostředí. Victor Turner dospěl k závěru, že povaha sociálních vztahů je dynamická, to znamená, že i ta zdánlivě nejrigidnější společenská struktura se udržuje a reprodukuje prostřednictvím neustálé sociální interakce. Trvanlivost je obsažena v každé změně (*plus ça change, plus c'est la même chose*).

V monografii *Schism and Continuity in an African Society* (*Schizma a kontinuita v jedné africké společnosti*, 1957) věnoval kmeni Ndembu, kterou Victor Turner obhájil v roce 1955 na Manchesterské univerzitě jako doktorskou práci, se pokusil nalézt řád nikoliv v sociální struktuře, ale v mocenském konfliktu, který společnost nerozvrací, ale naopak potvrzuje. Klíčový pojem, jenž měl Turnerovi umožnit konceptualizovat ndembuskou sociální organizaci a hodnoty, bylo *sociální drama* zahrnující postupně *porušení norem* (*breach*), *krizi* (*crises*), *urovnání* (*redress*) a *reintegraci* (*reintegration*). Pojetí života jako divadelní hry bylo blízké dosavadní Turnerově zkušenosti a naturelu. Matka Victora Turnera byla herečka, která se doma neustále připravovala na své role. Turner sám dokázal zpaměti citovat množství veršů a pasáží ze Shakespeara, Aischyla, Shawa nebo Ibsena, jehož hry připadaly Turnerovi jako přímé vyjádření ndembuské reality. Koncept sociálního dramatu uplatnil Victor Turner rovněž při analýze islandských ság (*An Anthropological Approach to the Icelandic Saga; The Icelandic Family Saga as a Genre of Meaning-Assignment*) nebo průběh mexické revoluce z roku 1810.

325

Kromě přehodnocení intelektuálního dědictví britské funkcionalistické školy Victor Turner zdůraznil úlohu symbolu jako základního stavebního kamene lidské kultury. Jeho sémiotické úvahy ovlivnili především Edward Sapir, ale rovněž Sigmund Freud. Symbol je podle Turnera dynamickou entitou vázanou na sociální akci, která jej generuje, a na sociální kontext, jenž vymezuje jeho význam. Symbol tak představuje mocné zhuštění významů s potenciálně velmi intenzivním emocionálním účinkem. Jednoduché symboly dosáhly v minulosti vysoké efektivity, jejíž nevyčerpatelné možnosti a bohatství se neustále odhalují v různých civilizačních a historických horizontech (výmluvným příkladem je křesťanský kříž). Victor Turner soudil, že symbol projevující se v rituálu nelze redukovat nebo vysvětlovat specifickou kategorií sekulárního chování. Symbol musí být pochopen především jako výraz vlastností lidského myšlení. Tento názor nicméně Turnera nepřivedl mezi následovníky francouzského strukturalisty Clau-
da Lévi-Strausse, ale podnítl jeho zájem o činnost lidského moz-

ku a o různé typy manifestací aktivity levé a pravé mozkové hemisféry.

Skryté, ale reálné rozpory s Maxem Gluckmanem, vedoucím katedry antropologie Manchesterké univerzity, na níž Victor Turner působil, jej přiměly v roce 1963 přijmout profesuru na *Cornell University* ve Spojených státech amerických. V téže době se důkladněji seznámil s koncepcí rituálů přechodů (*rites of passage*) francouzského etnologa a folkloristy *Charlese-Arnolda Kurr van Gennepa* (1873–1957). Arnold van Gennep předložil ve své klasické studii *Les rites de passage, Étude systématique des rites* (*Přechodové rituály, Systematické studium rituálů*) poprvé vydané v roce 1909 přehled základních etap přechodových iniciačních obřadů vztahujících se ke změnám společenského statusu nebo jiným důležitým životním událostem v tradičních společnostech. Zmíněná stadia, která mohou být zastoupena samostatnými obřady, zahrnují postupně *odloučení* (*rites de séparation*), *pomezí* (*rites de marge*) a *přijetí* (*rites d'aggrégation*). Victora Turnera zaujala zejména povaha a symbolismus pomezí reprezentující vytržení jedince z běžné sociální struktury a jeho zasvěcení či psychickou transformaci před vstupem do nové sociální role nebo životního údobí. Arnold van Gennep hovořil v souvislosti s pomezím o *liminární* (prahové) fázi rituálu (latin. *limen* – práh). Kromě Turnera věnoval až do té doby liminaritě odbornou pozornost pouze *Henri Alexandre Junod* (1863–1934). Victor Turner, který si těsně před odchodem do Nového světa uvědomoval souvislost mezi vlastní životní situací a liminaritou, vystoupil již v březnu 1964 na výročním setkání *Americké etnologické společnosti* s příspěvkem *Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites of Passage*. Liminaritu, jež má výrazné anomické rysy, charakterizuje podle Turnera symbolismus přechodně vylučující inicianta, novice nebo neofyta z oficiálního společenství. Liminární symboly (*signal of licence*) vyvolávající numinózní pocit účasti na posvátném stojí jako symptomy „přírody“ proti atributům „kultury“. Liminární bytosti se proto často vyznačují theriomorfními nebo ornithomorfními rysy. Podle Victora Turnera jsou liminární symboly často velmi mnohoznačné, a je proto obtížné podrobit je přísné klasifikaci. Příčinou je povaha liminarity jako „*údobí ticha, tajného růstu, mediátora mezi minulým a budoucím, ponoření sociálního procesu do sfér, které se nalézají mimo profánní čas*“.

V knihách *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (*Práles symbolů: aspekty ndembuského rituálu*, 1967), *The Ritual*

326

BUDIL / MÝTUS, JAZYK A KULTURNÍ ANTROPOLOGIE

Process: Structure and Anti-Structure (*Rituální proces: struktura a anti-struktura*, 1969), *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* (*Dramata, pole a metafory: symbolická akce v lidské společnosti*, 1974) a v řadě studií a sborníků Victor Turner spojil své pojetí sociálního dramatu s původním van Gennepovým schématem, které významně rozšířil a použil jako konceptuální nástroj pro porozumění nejen archaické mentalitě v jejím celku, ale i moderní společnosti. Victor Turner zdůraznil, že jednotliví adepti nového statusu nalézající se v liminárním stadiu vytvářejí solidární a mystické společenství, které nazýval *communitas*. Účastníci *communitas* jsou přeneseni do posvátného bezčasí, v němž získávají prostřednictvím iniciace „hlubokou znalost“ společnosti, nikoliv však v podobě pragmatických procedur, ale ve formě liminárního symbolismu. *Communitas* reprezentuje ideální zrcadlový obraz společnosti, její „rajskou vizi“ („*Edenic approach to society*“), *super-ego* a předmět nejvyšších aspirací. Účinné splnutí se společenskou rolí není možné bez osvojení a prožití ideální, a proto „slastné“ projekce tohoto statusu. Tento prožitek pak umožňuje navrátilci z liminarity lépe snášet „krev, pot a slzy“ reálného statusu. Pouze zasvěcený jedinec, jenž se v liminárním prostoru, mimo odpovědnost, závazky a omezení oficiální společnosti, setkal s náplní a principy *communitas*, je schopen dát sociální struktuře žádoucí zaměření a vitální dynamiku. Skutečným smyslem *communitas* není stanovení konečného cíle celospolečenského reformního úsilí. *Communitas* se vytváří a udržuje v liminárním stadiu, jehož meze jí není dovoleno překročit, a slouží jako rezervoár psychické energie proniknuté symbolismem ideální až utopické projekce dané společnosti. Victor Turner nechápal společnost staticky ve smyslu Alfreda Reginalda Radcliffe-Browna nebo Clauda Lévi-Strausse jako pouhý jednorozměrný sociální systém, ale procesuálně jako „*societas*“ udržovanou v činnosti dialektickou souhrou mezi sociální strukturou a *communitas*. Podle Turnera výše zmíněný mechanismus souhry mezi liminární *communitas* a sociální strukturou existuje i v historických a moderních společnostech. V západní civilizaci nabývaly charakteru *communitas* například křesťanské poutě (*pilgrimage*).

Od poloviny šedesátých let se Victor Turner věnoval rovněž problematice politické antropologie; společně s *Marcem Schwartzem* a *Arthurem Tudenem* uspořádal panel o politické antropologii v roce 1964 v rámci zasedání Americké antropologické asocia-

327

ce a podílel se na vydání sborníku *Political Anthropology* (1966). Toto úsilí vedlo k přesnějšímu vymezení pojmů „pole“ (*field*) jako „abstraktní kulturní domény, v jejímž rámci dochází k formulování, zavádění a střetávání pravidel“, a „arény“ (*arena*) představující konkrétní prostředí, ve kterém dochází k mobilizaci moci a konkurenčnímu boji mezi soupeřícími politickými autoritami. Setkání s *Brianem Sutton-Smithem* na torontském setkání Americké antropologické asociace v roce 1972 inspirovalo Victora Turnera ke studiu divadelních her. Industriální sekularizovaná společnost přeměnila tradiční religiozní liminaritu jako mateřskou půdu nových symbolů, vzorů a idejí v *liminoidní* sféru divadla, dramatu, hudby, tance a další kolektivní zábavy. Victor Turner spolupracoval s divadelními režiséry a soubory zejména z newyorské Broadwaye a stal se průkopníkem a klasikem antropologie divadla. Jeho nesmírně široký interkulturní zájem sahá od soudobých muzikálů přes klasická dramata, tradiční a moderní japonské a indické divadlo a pašijové hry až po brazilské karnevaly. V divadle objevil skutečného liminoidního dědice tradičního liminárního rituálu. Během působení na Chicagské univerzitě a *University of Virginia* od konce sedmdesátých let se Victor Turner zabýval neurobiologickým základem rituálu. Ve svých posledních vědeckých studiích se věnoval vztahu mezi specializovanými funkcemi mozkových hemisfér a rituálními a religiozními projevy, Jungovými archetypy a univerzálními kulturními symboly. Souhru mezi pravou hemisférou, která je zaměřena symbolicky, metaforicky a holisticky, a levou hemisférou, jež je racionální a lingvistická, připodobnil k relaci mezi *communitas* a sociální strukturou. V souladu s *Eugenem d'Aquilim*, jedním z editorů periodika *The Spectrum of Ritual*, a *Philipem Hefnerem* z *Institute for Religion in an Age of Science*, Victor Turner usiloval o ustavení nové vědecké disciplíny, kterou nazýval *neurosociologií*. Jedno z jeho posledních veřejných vystoupení na téma „tělo, mozek a kultura“ (*Body, Brain and Culture*) na podzim roku 1982 na konferenci *Institute for Religion in an Age of Science* konané na Chicagské univerzitě ocenili posluchači ovacemi vestoje. Victor Turner v něm odmítl marxistické vymezení náboženství jako „opia lidstva“ a poukázal na jeho „zdravé genetické základy“ (*healthy genetic foundations*).

Jedním z nejznámějších představitelů soudobé interpretativní a symbolické antropologie je americký antropolog *Clifford Geertz* (1926), jehož vliv daleko přesáhl hranice antropologických a et-

328

BUDIL / MÝTUS, JAZYK A KULTURNÍ ANTROPOLOGIE

nografických věd, a který si proto vysloužil přízvisko „velvyslanec antropologie“. Clifford Geertz se narodil v San Franciscu a během druhé světové války sloužil u amerického námořnictva. To mu umožnilo, aby se v rámci vládního programu *GI Bill of Rights* zapsal na *Antioch College* v Ohiu. Obdobně jako řada jeho vrstevníků, kteří prošli válečnou zkušeností, toužil být spisovatelem. Na rozdíl od například *Normana Mailera* toho nedosáhl, i když jeho knihy a studie vždy prozrazovaly literární ambice. Clifford Geertz studoval v Antiochu do roku 1950 angličtinu a filozofii. Poté odešel na prestižní interdisciplinární *Department of Social Relations* na Harvardově univerzitě, kde se věnoval sociologii, antropologii, klinické psychologii a sociální psychologii. Mezi Geertzovy učitele náleželi Clyde Kluckhohn, Jerome Bruner, David Schneider, především však Talcott Parsons, který jej seznámil s dílem Maxe Webera a Émile Durkheima. Zatímco Émile Durkheim Geertze příliš neoslovil, Weberovy teorie a jeho pojetí interpretativní sociologie (*verstehende Soziologie*) jej hluboce zaujaly. V letech 1952 až 1954 se Clifford Geertz účastnil společně se svou manželkou Hildred jako člen mezioborového týmu z Harvardovy univerzity a *Massachusetts Institute of Technology* na východní Jávě výzkumu sponzorovaného *Ford Foundation* a zaměřeného především na problematiku ekonomického a sociálního rozvoje. Clifford Geertz se v Indonésii zabýval náboženstvím a na toto téma rovněž zaměřil svoji disertační práci, kterou vydal v roce 1960 pod názvem *The Religion of Java (Náboženství Jáv)*. Byla to klasická etnografická monografie psaná v tradičním deskriptivním duchu. Indonéské látce Clifford Geertz věnoval rovněž knihu *Agricultural Involution* (1963), která byla inspirována Stewardovým pojetím ekologické antropologie, a monografie *Peddlers and Princes (Pouliční obchodníci a princové, 1963)* a *The Social History of an Indonesian Town (Sociální dějiny indonéského města, 1965)*, jež byly vydány díky stipendiu v *Center for International Studies* na *Massachusetts Institute of Technology*. Rok 1957 strávili Clifford a Hildred Geertzovi na Bali. V letech 1958 až 1959 Geertz působil v *Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences* na Stanfordově univerzitě; poté přednášel na Kalifornské univerzitě v Berkeley, a konečně v roce 1960 přijal místo na Chicagské univerzitě, kde se účastnil programu Komparativního studia nových národů a roku 1964 se stal řádným profesorem. Občanská válka v Indonésii v roce 1965 zabránila Geertzovi pokračovat v terénním výzkumu. Ná-

329

hradu nalezl v Maroku, kde na přelomu šedesátých a sedmdesátých let pobýval celkem pětkrát. V knize *Islam Observed (Pozorování islámu, 1968)* se Clifford Geertz pokusil porozumět islámu na základě osobních zkušeností z Indonésie a Maroka. Akademickou kariéru Clifford Geertz završil v roce 1970, kdy byl jmenován profesorem sociálních věd v Ústavu pro pokročilá studia (*Institute of Advanced Studies*) v Princetonu, kde založil prestižní *School of Social Sciences*. K indonéské problematice se Geertz vrátil ve studii *Kinship in Bali (Příbuzenský systém na Bali, 1975)*, v níž polemizoval s tradičním pojetím příbuzenského systému jako autonomní jednotky, která může být pochopena prostřednictvím interkulturního srovnání, a argumentoval ve prospěch jeho včlenění do širšího symbolického kontextu dané společnosti, a v monografii *Negara: The Theatre State in Nineteenth Century Bali (Negara: Divadelní stát na Bali devatenáctého století, 1980)*. Terénní výzkum v Maroku zhodnotil v knize *Meaning and Order in Moroccan Society (Význam a řád v marocké společnosti, 1979)*.

Nejvýznamnějším programovým Geertzovým dílem je bezpochyby soubor esejů *The Interpretation of Cultures (Interpretace kultur, 1973)*. V úvodu první kapitoly nazvané *Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture (Zhuštěný popis: K interpretativní teorii kultury)* Clifford Geertz napsal: „*Pojetí kultury, které já zastávám a jehož užitečnost se snažím ukázat v následujících esejích, je v podstatě sémiotického charakteru. Domnívá se, společně s Maxem Weberem, že člověk je zvíře zavěšené do pavučiny významů, kterou si samo upředlo, považují kulturu za tyto pavučiny a její analýzu tudíž nikoliv za experimentální vědu pátrající po zákonu, nýbrž za vědu interpretativní, pátrající po významu.*“¹¹ Úkolem antropologie je podle Geertze rozumět druhým na základě významů, které sami dávají svému jednání, takovým způsobem, že je nutné znát koncepty, jež užívají pro definování vlastních způsobů chování. Symboly tvoří pavučinu významů, a žádný symbol proto nemá význam mimo kontext svých vztahů s ostatními symboly. Studovat symbolismus tak znamená zabývat se kulturními kontexty. Kulturu označil Clifford Geertz za text, který etnolog zaznamenává pomocí „*zhuštěného popisu*“, jehož úkolem je kontextuální exegeze aktérských konceptů. Pojem „*zhuštěný popis*“ (*thick description*), který Geertz převzal od filozofa *Gilberta Ryleho* (1900–1976), přiblížil následujícím způsobem: „*Etnografie je zhuštěný popis.*

330

BUDIL / MÝTUS, JAZYK A KULTURNÍ ANTROPOLOGIE

Před etnografem stojí... mnohovrstevný soubor pojmových struktur, z nichž mnohé se navzájem překrývají a prolétají, které jsou současně neznámé, nezvyklé a explicitně nevyjádřené a které je třeba nejprve pochopit a poté vyjádřit. ... Dělat etnografii je jako číst rukopis – cizí, vybledlý, plný nejasností, nesrozumitelností, podezřelých oprav a tendenčních poznámek, ale psaný nikoliv konvenčními grafickými symboly fonémů, nýbrž letnými příklady utvářeného chování.“¹²

Proti představitelům kognitivní antropologie Clifford Geertz zdůraznil, že kultura neexistuje ve vnitřních strukturách lidské mysli, ale v symbolických veřejně sdílených systémech, které se vyznačují duálním charakterem: vytvářejí *modely reality* zahrnující interpretaci světa a *modely pro realitu* organizující sociální život člověka. Kultura spočívající v chování ovládaném významem je základní podmínkou lidského bytí. Pro postmoderní myšlení mělo značný význam Geertzovo prolnutí literární teorie a antropologie, jež vyústilo do ztotožnění kultury s formou textu. Svět člověka je proto podle Geertze souborem symbolických textů a akcí.

331

Ve výkladu javánského pohřbu v šesté kapitole knihy *Interpretation of Cultures* Clifford Geertz kritizoval funkcionální teorii pro její neschopnost se vyrovnat se změnou. Geertz se vymezil proti strukturálně funkcionalistickému pojetí kultury jako derivátu typu sociální organizace a chování a proti Malinowského chápání typů sociální organizace jako behaviorálního ztělesnění kulturních vzorců. Clifford Geertz navrhl „*považovat kulturu za uspořádaný systém významů a symbolů, v jejichž mezích se odehrává sociální interakce; a považovat sociální systém za vzorec sociální interakce samotné. Na jedné úrovni se jedná o rámec věr, výrazových symbolů a hodnot, kterými jednotlivci definují svůj svět, vyjadřují své pocity a utvářejí si úsudky; na druhé úrovni se jedná o nepřetržitý proces interaktivního chování, jehož trvalou podobu nazýváme sociální strukturou. Kultura je tkanivem významů, kterými lidské bytosti interpretují svou zkušenost a řídí své jednání; sociální struktura je forma, kterou toto jednání na sebe bere, skutečně existující síť sociálních vztahů. Kultura a sociální struktura jsou pak jen různé abstrakce stejných jevů. Jedna přistupuje k sociálnímu jednání s ohledem na jeho význam pro ty, kteří je konají, druhá k němu přistupuje z hlediska jeho přínosu k fungování určitého sociálního systému.*“¹³ S odvoláním na Pitirima Sorokina Clifford Geertz charakterizoval

rozdíl mezi kulturou a sociálním systémem na základě odlišnosti mezi logicko-významovou integrací založenou na jednotě stylu, logického důsledku, významu a hodnoty a příčinně-funkcionální integrací, která se vyskytuje například u organismu, jehož části tvoří kauzální síť. Clifford Geertz charakterizoval kulturní symboly jako „vehikly myšlení“, zatímco sociální strukturu vymezil jako „formu lidské asociace“. Kulturní a sociální struktura nejsou pouhými vzájemnými odrazy, ale samostatnými, třebaže vzájemně závislými proměnnými; mezi oběma entitami existuje reciproční vztah.

Značného ohlasu dosáhl Geertzův druhý sborník esejů *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology (Místní znalost: Další eseje o interpretativní antropologii, 1983)*, ve kterém Clifford Geertz v duchu romantismu obhajoval proti zobecňujícím generalizacím partikularitu, jedinečnost a svébytnost lokální kulturní existence. V knize *Díla a životy: antropolog jako spisovatel (Works and Lives: The Anthropologist as Author, 1988)* Clifford Geertz relativizoval prostřednictvím rozboru literárního stylu Bronislawa Malinowského, Ruth Benedictové, Clauda Lévi-Strausse a Edwarda Evanse-Pritcharda gnozeologický dosah antropologických výzkumů konstatováním, že za nejvýznamnější antropologická díla byly vždy považovány texty dosahující zároveň nejvyšších literárních kvalit. V roce 1995 vydal Geertz autobiografické líčení své akademické a intelektuální dráhy nazvané *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*.

Pravděpodobně nejvýznamnějším přínosem Clifforda Geertze pro antropologii bylo prosazení interpretativního přístupu (po literární kritice, historiografii a sociologii, ale před archeologií) v dlouhodobém terénním výzkumu, který zůstal nadále nejdůležitějším vymezujícím prvkem antropologické vědy. Geertzův interpretativní přístup a pojetí kultury jako textu bezpochyby připravovaly půdu pro příchod postmoderní antropologie. Clifford Geertz a jeho interpretativní přístup se staly na druhé straně terčem kritiky řady autorů. *Jonathan Spencer* zpochybnil Geertzovo pojetí antropologie jako „způsobu psaní“. Rezervovaný postoj vůči interpretativní antropologii zaujímal Ernest Gellner, kterého sám Geertz označil za osvícenského racionalistického fundamentalistu. *Vincent Crapanzano* (1939) kritizoval proslulý Geertzův esej o kohoutích zápasech na Bali (*Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight*), který tvoří součást knihy *The Inter-*

332

BUDIL / MÝTUS, JAZYK A KULTURNÍ ANTROPOLOGIE

pretation of Cultures. Podle Crapanzana jde spíše o literární text než o odbornou etnografickou studii. Clifford Geertz byl vystaven kritice nejenom ze strany tradičně zaměřených autorů, ale rovněž z řad svých vlastních žáků, například *Paula Rabinowa*, kteří měli pocit, že důsledněji než jejich Mistr promysleli a dovedli do logických důsledků jeho teoretická východiska. *Nancy Scheper-Hughesová* zdůraznila, že stárnoucí Clifford Geertz, kdysi vůdce intelektuální revoluce, se nyní nalézá v nepohodlné pozici mezi kulturní pravící požadující morální a epistemologické jistoty a kulturní levící žádající kapitulaci před krajním nihilismem postmodernismu. Závažné námítky směřují proti údajnému Geertzovu přehlížení otázek moci a hegemonie v kulturním procesu. Roger Keesing zdůraznil, že kultury jsou nejen pavučinou signifikací, ale také mystifikací; antropolog se musí ptát, kdo tvoří a kdo definuje kulturní významy, za jakým účelem a v čím zájmu.

Za čelného průkopníka sémiotických přístupů v antropologii je považován americký antropolog *James W. Fernandez* (1930), který studoval na *Northwestern University* pod vedením Melvilla Herskovitse. Po prvním terénním výzkumu ve Španělsku se Fernandez zaměřil od poloviny padesátých let na Afriku. V letech 1958 až 1961 uskutečnil výzkum vesnice Assok Ening v Gabunu, obývané Fangy. Fernandez přednášel na *Smith College*, na univerzitě v Dartmouthu, v letech 1975 až 1986 působil v Princetону a poté na *University of Chicago*. Na počátku sedmdesátých let se vrátil do Španělska, kde se zabýval asturijskými horníky a pastevcí. Za svůj hlavní záměr označil James Fernandez snahu rozvíjet antropologii, která naslouchá argumentům ležícím v srdci lidské kulturní zkušenosti. Mínil tím především studium „hry tropů“, jejímž prostřednictvím lidé vytvářejí svoji identitu a rozumějí své sociální situaci. Tradiční vymezení tropů, jejichž význam pro vědy o člověku ocenil již Giambattista Vico, označuje jako „tropus“ užití slov nebo jejich spojení způsobem, který se liší od jejich běžné aplikace. James Fernandez toto pojetí rozšířil o „metaforický výrok, který člověk vynáší o sobě nebo o druhých a jenž ovlivňuje jeho jednání“. Tropus je tak „mostem mezi metaforou a činem“. Právě tímto aktivním aspektem tropů se James Fernandez, který chápal antropologii jako pragmatickou, a nikoliv idealistickou vědu, především zabýval. Rituál chápal Fernandez jako veřejný mimetický diskurz vytvářející, zpřesňující a komunikující sociální význam. Svoji disertační práci, kterou ob-

333

hájlil v roce 1962 a vydal o dvacet let později pod názvem *Bwiti: An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*, věnoval Fernandez problematice revitalistického náboženského hnutí *bwiti*, jež se rozšířilo mezi Fangy po první světové válce v důsledku zkušenosti, již učinili s francouzským kolonialismem a aktivitami protestantských misionářů. Fernandez podtrhl, že náboženské kultury vznikající za účelem obrany a revitalizace představují v africké společnosti velmi starý fenomén. Po první světové válce však procházela fanžská společnost hlubokým morálním úpadkem a frustrací a její příslušníci hledali únik v revitalismu kultu *bwiti*. Sociální realita Fangů se zhroutila, avšak slovník, který jí původně odrážel, se zachoval a Fangové jej využili při tvorbě nového synkretického kultu. Hnutí *bwiti* se zrodilo v jihozápadním Gabunu a šířilo se na sever. Jeho náplní byl celonoční obřad (*engosie*) představující podle účastníků přechod mezi životem a smrtí, zoufalství a nadějí, osaměním a jednotou. Během slavnosti participanti požívali psychotropní rostlinu zvanou *eboga*, která vyvolávala euforické pocity. Fernandez zdůraznil, že kult *bwiti* nebyl založen na souboru přesných pravidel, ale že šlo o kombinaci tance, kázání a vize, přičemž výrazně převažovala rituální akce nad didaktickou složkou. Účelem rituálu jako performativní metafory bylo zmírnit kolektivní úzkost ohrožené komunity a vytvořit pocit všeobecné solidarity posvátné společnosti *bwiti*. Příklad kultu *bwiti* podle Fernandezeho ukázal, že potřeba revitalizačního hnutí vznikla na základě historické zkušenosti, přičemž rezidua zmíněné historické zkušenosti poskytla stavební kameny revitalizační religiozity.

Mezi výrazné osobnosti symbolické antropologie náležel David M. Schneider (1918–1995), který se ve studiích *American kinship: a cultural account* (1968) a *A critique of the study of kinship* (1984) zabýval především teorií příbuzenského systému. Americký antropolog Roger M. Keesing se inspiroval generativní gramatikou Noama Chomského, jehož pojem *competence* definoval jako kulturní kompetenci danou souborem abstraktních pravidel kognitivního systému a sdílenou členy kultury. Kulturní vzor, který si jedinec prostřednictvím enkulturace osvojil, má povahu abstraktního ideálu. Každá praktická činnost nachází svůj obraz v ideální sféře kompetence. *Performance* představuje v Keesingově pojetí sociokulturní performaci, konkrétní realizaci výchovou osvojených znalostí v podmínkách sociálního a ideologického života kultury. Sociální normy a pravidla nebo nábo-

334

BUDIL / MÝTUS, JAZYK A KULTURNÍ ANTROPOLOGIE

ženská mytémata nejsou „skladována“ v ohromném množství v lidské mysli, ale vznikají generováním na základě transformačních pravidel.

Vzestup a ambice postmodernismu a poststrukturalismu

Termín postmodernismus používali jako první někteří architekti na sklonku čtyřicátých let dvacátého století. Všeobecné pozornosti v akademickém a intelektuálním světě se začal těšit až v sedmdesátých a osmdesátých letech dvacátého století. Podle Lawrence Kuznara hlavní teoretické zásady postmodernismu zahrnují reprezentaci sociálního života jako „textu“, vyzdvižení textu a jazyka jako fundamentálních fenoménů existence, všeobecnou aplikaci literární analýzy, zpochybnění adekvátnosti jazyka při popisu reality, odmítnutí vědecké metody, zavržení „velkých teorií“ neboli meganarací, obhajobu mnohohlasností, důraz na mocenské vztahy a kulturní hegemonii, kritika západních institucí a role Západu ve světě a krajní relativismus a sklon k nihilismu.

Francouzský filozof Jean Baudrillard charakterizoval postmodernistickou vizi reality jako svět, v němž již není možná žádná definice a ve kterém byl celý vesmír rozložen do fragmentů. Hra s těmito fragmenty – to je postmoderní. Postmoderní společnost je chápána jako „posttradicionální, postnacionalistická, postfalocentrická a posthomogenní“, tedy osvobozená od etnocentrické tradice a nacionalismu, od unitární „kultury bílého muže“. Postmodernismus je dovršením a vyvrcholením skeptického relativismu, jehož počátky lze v západní vědě pozorovat již na sklonku devatenáctého století a který kromě antropologie zasáhl prakticky všechny sociální a humanitní disciplíny. Například Alvin Gouldner zpochybnil v knize *The Coming Crisis in Western Sociology* (*Přicházející krize západní sociologie*, 1970) objektivitu západní sociologie. Příklon k relativismu v antropologických studiích má zdroj nejen v Sapirově a Whorfově teorii, ale též jej můžeme považovat za pozdní ohlas důkladného promyšlení samotných základů teorie znaku. Charles S. Peirce tvrdil, že znak je „anything which determines something else (its interpretant) to refer to an object to which itself refers (its object) in the same way, the interpretant becoming in turn a sign and so on ad infinitum“. To znamená, že interpretans (výklad) znaku může být současně znakem pro interpretans, který je znakem pro interpre-

335

tans a tak dále do nekonečna (tzv. *unlimited semiosis*). Na podobné úvaze je založen rovněž dekonstruktivismus francouzského filozofa Jacquesa Derridy. Americký antropolog James Fernandez napsal v roce 1991, že „žijeme v době, kdy referenční hodnota jazyka a jeho schopnost poskytnout nám přesný a transparentní obraz reality byly hluboce zpochybněny“¹⁴. Clifford Geertz uvádí příběh ilustrující tuto „metodologickou past“ moderní antropologie: *Ind vypráví Angličanovi, že svět sedí na hřbetě slona, který zase sedí na zádech želvy. V naději, že se dobere podstaty věci a odhalí skutečný základ světa, se Angličan zeptá: „A na čem leží želva?“ „Na další želvě,“ zní odpověď. „A ta?“ „Ale pane,“ uzavírá celý problém Ind, „pak už jsou to jen samé želvy až dolů.“*

Alan Barnard rozlišil dva hlavní směry relativistického myšlení v antropologii na přelomu dvacátého a jednadvacátého století, které nazývá modernistickým a postmodernistickým. Modernisté, k nimž náležejí představitelé kognitivní antropologie, se zabývají především vlastnostmi lidského myšlení a vytvářejí formální metodologii, jejímž účelem je stanovení základních intelektuálních modů. Výrazem a ukázkou této snahy je například sborník *Modes of Thought, Explorations in Culture and Cognition*, který v roce 1996 vydali David R. Olson a Nancy Torranceová. Postmodernisté odmítli formální metodologii ve prospěch interpretativního přístupu, jenž se zaměřuje na sociální interakci a veřejnou negociaci kulturních kategorií. Postmodernismus dovršil proměnu antropologie v humanitní interpretativní vědu zpochybňující tradiční metody sociálních věd, zdůrazňující důležitost reprezentace výsledků bádání a mimořádně citlivé vůči všem formám dominance a hegemonie. Jak zdůraznil Sjaak van der Geest, relativismus se stal postmoderním dogmatem, který musí antropologové hájit proti kognitivním jistotám příslušníků kultur, jež zkoumají, a proti neantropologům (především scientistům) z jejich vlastní kultury. Postmoderní antropologie získala zejména v anglosaském akademickém světě natolik silné postavení, že Robert Layton (1944) napsal, že soudobé antropologické myšlení je rozštěpeno na sociální ekologismus a postmodernismus.

O intelektuální atmosféře na amerických univerzitách, jež byla příznivá k šíření postmodernismu, poněkud naivně, ale bezpochyby upřímně vypovídají Renato a Michelle Rosaldovi, kteří v roce 1967 studovali na Filipínách kmen lovců lebek – Ilongoty: „Chtěli jsme studovat rituál. Jenže když jsme tam přijeli, nenašli jsme nic z toho, o čem nás ve škole učili, že máme hledat – slo-

žitě legendy, obřady a názory, které by měly mít všechny lidské skupiny. Když jsme se zeptali Ilongota, proč uzavírá manželství nebo proč někomu uřízl hlavu, vůbec nemluvil o rituálu nebo náboženství. Prostě jen řekl: ‚Děláme, co se nám líbí.‘ Byli vážně skoro jako hippies. Zdálo se, že žijí velice spontánně a improvizovaně. Nevypadalo to špatně. Po nějaké době se nás však začalo zmocňovat zoufalství. Víte, připadalo nám, že nemáme o čem psát. Přišli jsme tam jako kulturní antropologové a zatím tihle lidé jako by ani žádnou kulturu neměli... Tradiční antropologická studie je jako příručka dobrého chování. Nenajdete v ní žádné kulturní poznatky, spíš klišé, moudrost Poloniovu, konvence spíše v banálním než poučném smyslu. Dočtete se tu o oficiálních pravidlech, ale nic o skutečném životě. Abyste pochopili svět Ilongotů, museli byste si přečíst spíš něco jako dobrodružný příběh.“¹⁵ Kritické hlasy „nových antropologů“ revoltujících proti „oficiálním humanitním vědám“ jako nástroji sociální kontroly vyčítaly svým učitelům, že tradiční antropologické metody nemohou zachytit všechny aspekty kulturní reality, a požadovaly obrat od přírodovědecky orientovaného scientismu ke „skutečnému životu kultury“ a k popisům těch aspektů společenského života, které dosavadní „akademický“ antropologický výzkum přehlížel, například k problematice etnických menšin, ghett, sexuálních minorit nebo feministek, tam „kde vládnou tajemství, lidské city, nepředvídatelnost a boj“.

Americký literární vědec Erich Heller uvedl o současné antropologii, že se nalézá ve „stadiu, v němž je každý tvůrčí čin neoddělitelně spjat s kritikou tvůrčích prostředků, a každé dílo, intenzivně zahleděné do sebe, vypadá jako ztělesnění pochybností o svých vlastních možnostech“. Do popředí zájmu se dostává problematika reflexivity badatele, který se prostřednictvím „jiné“ nebo „exotické“ zkušenosti vyrovnává či konfrontuje se svou vlastní kulturou. Vědomí reflexivity je patrné již v Malinowského terénním deníku a v Lévi-Straussově autobiografii *Smutné tropy*; explicitně ji tematizovala v roce 1975 v článku *The self and scientism* v *Journal of the Anthropological Society of Oxford* Judith Okely (1941). Michael Herzfeld (1947) se v knize *Anthropology Through the Looking Glass* (1987) zamýšlel nad antropologickou metodou a teorií, přístupem k tradici a modernitě a uvedl do postmoderního antropologického diskurzu myšlenky Giambattisty Vica. Permanentní „hermeneutickou skepsi“ přesvědčivě ukázal v povídce

Averroesovo hledání vynikající argentinský spisovatel Jorge Luis Borges (1899–1986): *Autor vypráví o arabském filozofovi Averroesovi, který píše ve španělské Cordóbě komentář k Aristotelově Poetice. Averroes narazí na slova „komedie“ a „tragédie“. Islámská civilizace začátkem druhého tisíciletí našeho letopočtu neznala divadlo, a proto Averroes marně pátrá v nejrůznějších pramenech po objasnění pojmů. Averroes odloží pero a přistoupí k oknu. Na dvorku si hrají chlápci. Jeden z nich stojí druhému na ramenou, představují minaret a muezzina. Další chlapec klečí na zemi a ztělesňuje shromáždění věřících. Téhož dne se Averroes setká u přátel s cestovatelem Albukásimem, který se vrátil z čínského města Kantonu. Navštívil tam podivný dům, ve kterém lidé na terase předváděli příběh. „Jezdili na koních, ale ty koně nikdo nespátřil. Bojovali, ale meče byly z bambusu. Umírali a potom opět vstávali.“ Abulkásimovi arabští posluchači mu nerozumějí a argumentují, že jeden zkušený vypravěč může popsat sebesložitější věc, není k tomu třeba účasti většího počtu osob. Naznačují, že v pozadí může být neschopnost čínského jazyka, a vychvalují přednosti arabštiny. Averroes se po návratu domů domnívá, že již zná odpověď na otázky, které ho předtím trápile, a píše: „Aristoteles nazývá tragédií chvalo zpěvy a komedií pak satiry. V koránu i v posvátných mohallakách se najde spousta obdivuhodných tragédií a komedií.“*

Geniální filozof přemýšlí v kontextu své společnosti a není schopen uchopit pojmy jiné kultury. I když se zdá, že řešení je blízko, nakonec mu uniká. Překlad a interpretace jsou nemožné. Povídkou prostupuje určitý ironický nádech, který ale mizí, když Jorge Luis Borges v závěru přiznává, že i jeho vlastní vize Averroese, líčená z postavení dnešního autora, by mohla působit stejně absurdně a komicky. Povídka získává rozměr „metainterpretace“ otevírající pochopení hermeneutického kruhu.

Těžiště poststrukturalistického hnutí, které navazovalo a zároveň se polemicky vymezovalo vůči strukturalismu, se nalézalo ve Francii, kde můžeme mezi jeho přední představitele zařadit především filozofa Jacquesa Derrida, filozofa a historika Michela Foucaulta, antropologa a sociologa Pierra Bourdieua, psychoanalytika Jacquesa Lacana a marxistického myslitele Louise Althussera (1918–1990). Jacques Derrida (1930) přispěl do poststrukturalistického diskurzu dekonstruktivismem založeném na radikální kritice metafyzické a logocentrické tradice Západu.

338

BUDIL / MÝTUS, JAZYK A KULTURNÍ ANTROPOLOGIE

Derridovo pojetí intertextuality ovlivnilo například autory příspěvků do sborníku *Writing Culture* (1986), jehož editory byli James Clifford a George Marcus.

Problematikou moci a hegemonie v dějinách se zabýval Michel Foucault (1926–1984), profesor dějin systémů myšlení na *Collège de France*, který svým pojetím diskurzu jako dominantní mocensky zaštitěné rétorické strategie prostupující všemi aspekty společenského a kulturního života významně oslovil například radikální a feministické proudy v soudobé antropologii. Michel Foucault ukázal na dějinnou a kulturní podmíněnost evropských společenských věd, které nabývají od začátku novověku charakteru represivních „disciplín“. Moderní věda podle Michela Foucaulta ukazuje nekonečnou rozmanitost života do statických struktur odpovídajících „vědeckému obrazu světa“. Subjekt pokládá Foucault za produkt aparátů moci a vědění, které prostřednictvím mocenské strategie pronikají do nitra individua a vytvářejí tak jeho vztah k tělu a sobě samému. Ve svých prvních studiích *Histoire de la folie à l'âge classique* (*Dějiny šílenství v klasickém věku*, 1961) nebo *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical* (*Zrození kliniky. Archeologie lékařského pohledu*, 1963) se Foucault zabýval vztahem mezi moderním osvícenským Rozumem a všim, co stálo mimo něj, především šílenstvím. Foucaultova knihy *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (*Slova a věci*, 1966) a *L'archéologie du savoir* (*Archeologie vědění*, 1969) ustavily archeologii vědění jako výzkum historických diskurzivních formací. Rozsáhlá historická studie *Surveiller et punir. La naissance de la prison* (*Dohlížet a trestat. Zrození vězení*, 1975) se zabýval vznikem a vývojem instituce uvěznění. Bruce Knauft označil Michela Foucaulta za nejvyhlášenějšího kritika západní epistemologické dominance.

Pierre Bourdieu (1930) vystudoval *Faculté des lettres* a *École normale supérieure* v Paříži. V letech 1955 až 1957 byl zaměstnán jako středoškolský profesor; v letech 1958 až 1960 působil jako asistent na *Faculté des lettres* v Alžírú; v roce 1964 se stal profesorem sociologie na *École pratique des hautes études en sciences sociales* a roku 1982 byl jmenován profesorem sociologie na *Collège de France*. V Alžírsku se věnoval terénnímu výzkumu mezi Kabyly. Dvě hlavní oblasti Bourdieuova zájmu zahrnovaly na straně jedné systém vzdělávání a společenské třídy ve Francii a na straně druhé příbuzenský systém kabylské společ-

339

nosti. Pierre Bourdieu je autorem více než třiceti knih, jeho klíčové studie jsou však *Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972), *La Distinction* (1979), *Sens pratique* (1980) a sborník *La misère du monde* (1993). Ve své teorii praxe Bourdieu kritizoval strukturalismus, kterému údajně unikala podstata praktického jednání spočívající v aktérově porozumění. Pierre Bourdieu zavrhl tradiční dichotomii langue/parole, synchronní/diachronní, systém/údlost nebo pravidlo/improvizace a zaváděl pojem *habitus*. Bourdieu zmínil řadu různých vymezení habitu, například „trvale zavedený generativní princip regulované improvizace“ nebo „systém strukturovaných a strukturujících dispozic zaměřený směrem k praktickým funkcím“. Habitus představuje mentální strukturu sociální akce kulturně kompetentních aktérů, jejímž prostřednictvím je sociální svět vnímán a která vzniká interiorizací struktur sociálního světa. Bourdieu se snaží odvést společenskou vědu od normativních pravidel a zákonů k teorii praxe; koncepce struktury je v jeho učení zachována, nikoliv však jako konstrikt, ale jako souhrn možností volby pro kulturně zasvěceného aktéra. Ne všichni členové společnosti mají ale stejnou možnost rozhodování. Do hry vstupuje moc a ti, kteří jí disponují, vnucují méně privilegiovaným „praktickou taxonomii“. K tomu dochází prostřednictvím výchovy, vzdělávání, kulturní dominance a dalších forem „symbolického násilí“. Objektivní mocenské relace mají tendenci se reprodukovat v symbolických mocenských relacích. Pierre Bourdieu vyzvedává úlohu sociálního kapitálu jako síti vztahů a známostí, jež působí při přenosu společenských privilegií a výlučnosti. *Jean Comaroffová* (1946) kritizovala Bourdieua za údajnou nedůslednost, protože jedinci v jeho pojetí reprodukuji bezmyšlenkovitě svůj obraz světa, aniž by si byli vědomi jeho protikladů, dokud je na ně například neupozorní krize. Alan Barnard vyzdvihl výlučné postavení Pierra Bourdieua v současných společenských vědách, protože Bourdieu tím, že obrátil pozornost k lidské praktické aktivitě, aniž by zanedbal rozmanitost lidské sociální a kulturní existence, „uspěl tam, kde marxismus selhal“. Barnard zdůraznil, že většina dnešních terénních výzkumníků spojuje metodologické zásady Malinowského nebo Boase (zúčastněné pozorování, používání místního jazyka, hledání souvislostí a dlouhodobé shromažďování detailů) s Bourdieuovým pojetím habitu, který jim umožňuje uspokojivým způsobem konceptualizovat jednání jejich informátorů.

340

BUDIL / MÝTUS, JAZYK A KULTURNÍ ANTROPOLOGIE

Nejvýraznějším ztělesněním aspirací a tezí radikálních proudů postmoderní a poststrukturalistické antropologie byl bezpochyby sborník *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, který v roce 1986 vydali James E. Clifford (1945) a George E. Marcus, a sborník *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, jenž ve stejném roce sestavili George E. Marcus a Michael M. J. Fischer. Kniha *Writing Culture* vznikla na základě konference nazvané *The Making of Ethnographic Texts*, která se uskutečnila v roce 1984 v Santa Fe v Novém Mexiku a jejímž hlavním záměrem bylo posoudit aplikaci různých literárních metod v současné antropologii. Do sborníku, který podle Jamese Clifforda pojednával o „poetice a politice etnografie“, přispěli kromě již zmíněných editorů literární kritička *Mary Louise Prattová*, Vincent Crapanzano, *Renato Rosaldo* (1941), *Talal Asad* (1927), Michael M. J. Fischer, jenž hovořil o dynamismu etnicity, která musí být v každé generaci znovu konstruována, Paul Rabinow a Stephen Tyler, který konvertoval od kognitivní antropologie k postmodernismu a ocenil fragmentární povahu postmoderní antropologie. Sborník *Writing Culture* rozdělil antropologickou komunitu. Mnozí jej přivítali jako „bod obratu“ a výzvu ke zpochybnění tradičního epistemologického zakotvení antropologie a k rozšíření způsobů a možností etnografické reprezentace. Na program formulovaný v knize *Writing Culture* navázaly publikace zahrnující sborník *Recapturing Anthropology* (1991), jehož editorem byl *Richard G. Fox*, nebo sborník *Women Writing Culture* (1995), který sestavily *Ruth Beharová* a *Deborah A. Gordonová*.

341

K předním představitelům *feministické antropologie*, jejíž nástup je důležitým průvodním znakem postmodernismu, náleží *Henrietta Mooreová* (1957), která v knihách *Feminism and Anthropology* (1988) a *A Passion for Difference* (1994) upozornila na klíčový problém reprezentace žen v etnografických studiích, jímž bylo údajně jejich „strukturální zneviditelnění“. Jak napsal Edwin Ardener, ženy náležely k „němým skupinám“, protože jejich hlasu a svědectví nebylo nasloucháno. Henrietta Mooreová rozlišila tři hlavní „prohřešky“ tradičního přístupu, které zahrnovaly „ghettizaci“ spočívající v pojmání „ženské problematiky“ jako minoritní a okrajové subdisciplíny, tezi o „univerzální ženě“, podle níž jsou ženy ve všech kulturách v zásadě stejné, protože biologické rozdíly mezi mužem a ženou jsou natolik silné, že dokáží vytvo-

řit univerzální diferenci, a abstrahování od různých individuálních identit konkrétní ženy ve jménu jednotného všeobíhajícího žensství. Kategorie *genderu* jako sociálního a symbolického konstruktů byla odlišena od pohlaví, které je vymezeno pomocí biologických rozdílů mezi mužem a ženou. Sherry Ortnerová (1941) zdůraznila symbolické aspekty *genderu* a ve vlivném eseji „*Is female to male as nature to culture?*“ (Má se žena k muži jako příroda ke kultuře?, 1974) tvrdila, že žena je na základě své funkce rodičky a matky ve všech kulturách spojována s přírodou. Tento názor zpochybnily Jane Collierová a Michelle Rosaldová (1944–1981), které namítaly, že řada loveckých a sběračských populací v jižní Africe, Austrálii a na Filipínách nespojuje rození dětí a mateřství s „přírodou“. Jane Collierová a Michelle Rosaldová, jež na rozdíl od Sherry Ortnerové dávají přednost sociálnímu výkladu před kulturním, argumentují, že *gender* je podmíněn sociální nerovností, to znamená asymetrickou distribucí moci mezi mužem a ženou. Salvatore Cucchiari ve svém hypotetickém prehistorickém scénáři předpokládal, že archaická lidská společnost původně nerozlišovala „muže“ a „ženu“ v pozdějším smyslu a že bisexualita byla pokládána za normu. Někteří antropologové, například Lily Abu-Lughodová, autorka studie o beduínských ženách *Veiled Sentiments: Honour and Poetry in a Bedouin Society* (1986), přehodnocují tradiční etnografický obraz všeobecné mužské dominance v méně komplexních společnostech.

Obdobou postmodernismu je v archeologii *postprocesualistická škola*, která byla polemicky vymezena proti *procesuální archeologii Colina Renfrewa* a *analytické archeologii Davida Leonarda Clarka* (1937–1976). Richard Watson uvedl, že postprocesualisté „*využívají dekonstruktivní skeptické argumenty, aby doložili, že neexistuje žádná objektivní minulost a že naše reprezentace minulosti jsou pouhými texty, které vytváříme na základě našich socio-politických východisek*“¹⁶. K předním reprezentantům postprocesuální archeologie náleží Ian Hodder, autor vlivných studií *Domestication of Europe (Domestikace Evropy, 1984)*, *Symbols in Action (Symboly v akci, 1982)* a *Symbolic and Structural Archaeology (Symbolická a strukturální archeologie, 1982)*, který získal rovněž etnografické zkušenosti při terénním výzkumu v Keni, Christopher Tilley, Margaret W. Conkeyová, Michael Fotiadis, Patty Jo Watsonová a M. Shanks.

Ernest Gellner podrobil postmoderní relativismus, který podle jeho mínění ztělesňují především Paul Rabinow, James Clifford

342

BUDIL / MÝTUS, JAZYK A KULTURNÍ ANTHROPOLOGIE

a Clifford Geertz, ostré kritice v knize *Postmodernism, Reason and Religion* (1992). Marvin Harris varoval, že „*dnes je nám předkládána mystifikace... esoterická a nihilistická spekulace, výplod v podstatě literárního myšlení, odmítajícího používání vědeckých metod.*“ V obdobném krajně negativistickém duchu se o postmodernismu vyjádřili rovněž Marshall Sahlins, Steven Sangren nebo antropolog práva Leopold Pospíšil. Ostrá polemika mezi zastánci a odpůrci postmodernismu se rozpoutala v souvislosti s odhalením, které učinil v roce 1987 jeden mladý belgický badatel, že jeden z vůdců postmoderního hnutí, literární kritik Paul de Man, profesor na Yaleově univerzitě, napsal v letech 1940 až 1942, kdy žil v okupovaném Bruselu, do pronacistických novin přes sto osmdesát vyroceně antisemitských článků. Někteří autoři naznačovali, že Paul de Man hledal v morálním a ontologickém relativismu postmodernismu únik a ospravedlnění před stíny vlastní minulosti. Richard Rorty hájil Paula de Mana tím, že de Manova kolaborace nemá žádný vztah k jeho literární teorii, obdobně jako Heideggerovo členství v NSDAP či proslovy na podporu nacistického režimu údajně nesouvisejí s jeho filozofickým dílem.

343

Ideologické důsledky postmodernismu

Mnozí postmoderně zaměřeni badatelé vědomě porušují boasovskou zásadu kulturního relativismu a etické neutrality a tvrdí, že antropologové by měli psát „proti kultuře“ a relativizovat sociální a mocenskou nerovnost z ní vyplývající. Sherry Ortnerová kritizovala Clifforda Geertze za jeho údajnou neochotu zabývat se politickými důsledky antropologického výzkumu. Nikoliv náhodou označil americký sociolog Norman Denzin postmoderní antropologii za „morální diskurz“. Důležitým komponentem postmoderní antropologie je kritika mocenského aspektu obsaženého v západní vědě, jejíž pojmové uchopení „těch druhých“ vznikalo v podmínkách kolonialismu a postkolonialismu. Postmodernisté tak navázali na psychiatra a literáta původem z Martniku Franze Fanona (1925–1961), jehož kniha *Les damnés de la terre (Psanci této země, 1961)* byla velkou obžalobou západního světa ve jménu „chudých, ponížených a utlačovaných“ světa třetího.

Někteří autoři, ovlivnění učením Michela Foucaulta o vztahu mezi věděním a mocí, pokládají moderní orientalistiku za výraz

symbolického násilí páchaného Západem na domorodé realitě. Profesor Kolumbijské univerzity, literární kritik a palestinský aktivista *Edward W. Said* (1935) se snažil v knize *Orientalismus* (*Orientalism*) z roku 1978 doložit, že „veškeré akademické vědění o Indii a Egyptě“ v koloniální éře bylo neoddělitelně provázáno s politickými záměry západních mocností. Podle Edwarda Saida byla orientalistika korporativní institucí pro konceptualizaci Orientu, která zaštiťovala, popisovala, učila a ovládala jeho obraz takovým způsobem, aby nad ním upevnila západní hegemonii. Saidovy názory do určité míry sdíleli *Bernard S. Cohn*, který nastínil „koloniální sociologii Indie“, *David Lorenzen* (*Imperialism and the historiography of ancient India*, 1982) a *Romily Thaparová* (*Interpreting early India*, 1993). Jiní autoři, například *Carol Breckenridgeová*, *Peter van der Veer*, *Ronald Inden*, *Wilhelm Halbfass*, *Thomas R. Trautmann* a *Eugene Irschick*, Saidovy teze kritizovali. *Martin Bernal* ve svém značně diskutovaném a kontroverzním díle *Black Athena* (*Černá Athéna*) z roku 1987 vystoupil s názorem, že hlavním účelem konstrukce indoevropského společenství ve srovnávací jazykovědě na přelomu osmnáctého a devatenáctého století bylo v duchu antisemitismu zpochybnit tradiční ideu o původu klasického Řecka, a tedy západní civilizace obecně, z Egypta.

James Carrier (1947) z *University of Durham* vydal v roce 1995 sborník *Occidentalism* (*Okcidentalismus*), do něhož přispělo devět především amerických antropologů, kteří poukázali na problematičnost konstrukce samotného obrazu Západu v soudobém akademickém světě. *James Carrier*, jenž byl původně sociologem a teprve později se začal věnovat antropologii, uvedl v úvodu, že poté, kdy se jeho zájem přesunul od moderní průmyslové společnosti k melanéské kultuře, byl velmi překvapen, jak jeho kolegové-antropologové popisující velmi zasvěceně a podrobně domorodou společnost se zároveň při charakterizaci západní společnosti dopouštějí zjednodušení, jež by nebylo ve vlastním předmětu jejich studia tolerovatelné.

Postmoderní přesvědčení, že jazyk a způsob označování představují formy sociálního násilí a represe, iniciovalo na řadě amerických univerzit činnost aktivistů hnutí „politické korektnosti“ (*political correctness*). *Marvin Harris* poukázal na ideologickou manipulaci s etnickou a rasovou identitou, kterého se ve jménu multikulturalismu a postmoderní kritiky západních institucí dopouštějí někteří příslušníci americké akademické komunity. To se

344

BUDIL / MÝTUS, JAZYK A KULTURNÍ ANTROPOLOGIE

týká například *Michaela Bradleyho*, autora bizarní knihy *The Iceman Inheritance: Prehistoric Sources of Western Man's Racism, Sexism and Aggression* (1978), a černošského rasisty a antisemity *Leonarda Jeffriese*, vedoucího *Black Studies Department* na *City College of New York*.

345