

Cahiers du CEFRES

N° 19, Úvahy nad 20. stoletím
Alban Bensa (Ed.)

Alban BENSA

Od mikro-historie ke kritické antropologii

Référence électronique / electronic reference :

Alban Bensa, « Od mikro-historie ke kritické antropologii », Cahiers du CEFRES. N° 19, Úvahy nad 20. stoletím (ed. Alban Bensa).

Mis en ligne le / published on : mars 2010 / march 2010

URL : http://www.cefres.cz/pdf/c19/Bensa_2000_mikrohistorie_kriticka_antropologie.pdf

Editeur / publisher : CEFRES USR 3138 CNRS-MAEE

[://www.cefres.cz](http://www.cefres.cz)

Ce document a été généré par l'éditeur.

© CEFRES USR 3138 CNRS-MAEE



Alban Bensa

Od mikro-historie ke kritické antropologii¹

"Rovněž stolování se vyznačovalo elegancí a dokonalým vkusem. Každý přístroj, lžice, vidlička, nůž, talíř byl označen písmenem, obkrouženým emblémem s nápisem, jenž zněl doslova takto: *Pohyblivý v pohyblivém živlu.*"²

Antropologie a sociologie se ve druhé polovině 19. století ustavily postupným vymaňováním z nadvlády historie. Tím, že se vztahovaly k přírodním vědám, daly tyto disciplíny najevo svůj nárok na podchyčení obecných zákonů chování člověka ve společnosti, přestože se jejich první výkladové modely, společenský evolucionismus a difusionismus, upínaly k rekonstrukci jednotlivých etap dějin lidstva. Ve Francii se pak díky Durkheimovi³ sociologie s těmito velkými freskami rozešla zaujetím stanoviska, podle něhož se sociální fakt svou specifícností vymyká z omezení daných plynutím času, a proto jej v tomto ohledu nelze srovnávat s faktem historickým. V případech antropologie bude rozchod ještě radikálnější, když Radcliffe-Brown a Malinowski postaví proti historickému vysvětlení funkční a synchronní analýzu, která převádí rozmanitost konkrétních společností, chápaných jako úplné celky, na obecné a trvalé principy: společenskou soudržnost, uspokojování biologických potřeb.

Aniž by dospěla k takto zobecňující reflexi, sama historie se ve stejné době stane dějištěm srovnatelného posunu, ztělesněného Simiandovou⁴ kritikou studia jedinečných institucionálních prvků, politických událostí a nejvýznamnějších postav dané doby.

¹ In Jacques Revel, ed., *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paříž, Gallimard-Éd. du Seuil, 1996, str. 37-70.

² J. Verne, *Vingt Mille Lieues sous la Mer (Dvacet tisíc mil pod mořem)*, Paříž, Hetzel, 1870.

³ Když Durkheim odkazuje k historii, dává přednost dlouhé době, skrze níž je možné si představit etapy společenského vývoje. Za "zákon dějin" pokládá například skutečnost, že "zprvu zcela či téměř převládající mechanická vzájemnost postupně ztrácí své postavení a převahy krok za krokem nabývá vzájemnost organická" (É. Durkheim, *De la division du travail social [O dělbě společenské práce]*, Paříž, PUF, 1930, str. 149).

⁴ F. Simiand, "Méthode historique et science sociale", *Revue de synthèse historique*, 1903 (reedice v *Annales ESC*, 15, č. 1, 1960, str. 83-119).

Zájem o každodennost, běžné jevy a dlouhé trvání - krédo školy *Annales* - otevřel cestu sblížení historie a antropologie. Idylické soužití vrcholí po druhé světové válce souběžným rozvojem strukturální historie a strukturální antropologie. Setkání obou disciplín, k němuž dochází, když se dlouhé trvání proměňuje ve věčnou strukturu, je přesto stále něčím problematickým. Odpovědi na Braudelovy úvahy o "nevědomých dějinách" a "strukturním čase", které jsou krajními teoretickými ústupky, jež může historie antropologii učinit,⁵ je tak lakonická poznámka Lévi-Strausse:

pokud si historie činí nárok na nějaký platný význam (*signification*), je už tímto záměrem odsouzena k tomu, aby vybírala určité oblasti, epochy, skupiny lidí a určité jednotlivce v těchto skupinách, a aby jim dala vystoupit jako odděleným útvarům na pozadí kontinua, jež je dobré právě jen k tomu, aby tvořilo toto pozadí.⁶

At' už se však antropologický a historický strukturalismus chtějí spojit nebo vzájemně odlišit, brzy se stanou předmětem stejné kritiky.

V oblasti antropologie ohlašuje již roku 1961 Evans-Pritchard nutnost obratu k historii: "Neshledávám žádný zásadní rozdíl mezi sociologickou historií a tím, co někteří antropologové s oblibou nazývají společenskou dynamikou nebo diachronickou sociologií nebo studiem společenských změn nebo procesní analýzou (*sic!*). V širokém slova smyslu bych ostatně řekl, že sociální antropologie a historie jsou dvěma obory společenské vědy či společenských studií."⁷ V Evropě se touto cestou vydají badatelé jako Georges Balandier,⁸ Pierre Bourdieu⁹ a později Jack Goody,¹⁰ kteří budou každý

⁵ Ovšem vždy s krajní opatrností: "v jazyce historie (tak jak si ji představuji) nemůže existovat dokonalá synchronie"; F. Braudel, "histoire et sciences sociales: la longue durée", *Annales ESC*, 13, č. 4, 1958, str. 752-753 (reedice v knize *Écrits sur l'histoire*, Paříž, Flammarion, 1969, str. 62 a 63).

⁶ C. Lévi-Strauss, "Histoire et dialectique", *La pensée sauvage*, Paříž, Plon, 1962, str. 324-357 ("Historie a dialektika", *Myšlení přírodních národů*, Praha, československý spisovatel, 1971, str. 354, překlad upraven).

⁷ E. E. Evans-Pritchard, "Anthropologie et histoire", *Les Anthropologues face à l'histoire et à la religion*, Paříž, PUF, 1974, str. 49-72 (1. vyd. 1961).

⁸ Srov. G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale*, Paříž, PUF, 1955.

⁹ P. Bourdieu, *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*, Paříž, Éd. de Minuit, 1977; a ve spolupráci s A. Sayadem, *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paříž, Éd. de Minuit, 1964.

svým způsobem trvat na nutnosti neoddělovat antropologii od historie společenských změn. V oblasti historie se v Itálii na konci 70. let díky obnově výzkumného směru nazvaného "mikro-historie"¹¹ rozvíjejí velmi pečlivě vypracované kritiky zdůrazňování dlouhých časových období a "mentalit". Zatímco ze vzájemného ovlivňování, jež k sobě částečně váže dobrodružství školy *Annales* a strukturní antropologie, se zrodila celá řada komentářů,¹² hodnocení rozdílů mezi touto antropologií a mikro-historií nevyvolalo stejný ohlas.

Paradox, k jehož uchopení a překonání by následující text chtěl přispět, je přesto přinejmenším fascinující: antropologie - která se v zásadě, skrze práci v "terénu", snaží pochopit své současníky, jednající a projevující se v rámci specifických společenských a kulturních světů - svůj pohled velmi často upírá za hranice přítomných skutečností, a to s úmyslem rekonstruovat určité společnosti (které přitom pozoruje "v přímém přenosu") nebo znovu promyslet obecné filosofické problémy; zatímco mikro-historie, zbavená veškeré žité zkušenosti faktů, usiluje naopak o velmi pečlivě "realistickou" rekonstrukci současnosti doby minulé v celé její jedinečnosti, přičemž zároveň vypracovává podrobnou a takřkajíc konkrétní srovnávací metodu. Nepodceňuji obtíže, které může mikro-historie vyvolávat nebo se s nimi setkat, a dokonce ani její slabé stránky; ponechávaje však péči samotných historiků vypracování výhrad vůči jednomu z důležitých proudů jejich disciplíny, raději jsem se pokusil ukázat, čím mohou podle mě nejplodnější implikace mikro-historie obohatit konstruktivní kritiku antropologie v té podobě, v níž je dosud provozována, zejména ve Francii, navzdory průkopnickému dílu Victora Turnera,¹³ novým možností (jistě dvojznačným, viz níže), které otevřel Clifford Geertz, pracem takzvané "manchesterské" školy, nebo též francouzským výzkumům, jež berou v úvahu zmenšení či změnu měřítka.¹⁴

¹⁰ Srov. J. Goody, J. Thirsk, E. P. Thompson, eds., *Family and Inheritance. Rural Society in Western Europe, 1200-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976; J. Goody, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paříž, Éd. de Minuit, 1979.

¹¹ Srov. G. Levi, "On Microhistory", ve sb. P. Burke, ed., *New Perspectives on Historical Writing*, Oxford, Polity Press, 1992, str. 93-113.

¹² Srov. F. Dosse, "Clio en exil", *L'Homme et la société*, 95-96, 1990, str. 103-118.

¹³ Srov. V. W. Turner, *Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu Village*, Manchester, Manchester University Press, 1961.

¹⁴ Jako příklady můžeme uvést: G. Condominas, *Nous avons mangé la forêt. Chronique d'un village mngong gar, hauts plateaux du Viet-Nam*, Paříž, Mercure de France, 1957. Bernot a R. Blancard,

Pro nejnovější směry antropologie může být povzbuzením bedlivá pozornost, jakou mikro-historické výzkumy věnovaly zejména pojmům kontextu, časovosti, měřítka a symbolu; tyto pojmy, týkající se zároveň metody a teorie, nutně navozují epistemologický postup ve spirále, jímž se vracíme ke stejné otázce, ale uchopujeme ji na jiné rovině nebo z jiného hlediska. Při provádění takové úvahy jsem se opíral o různé příklady, mezi nimiž se nejčastěji objevují poznatky z mých výzkumů, prováděných v západní venkovské Francii a především v Jižní Melanésii (Nové Kaledonii).

Kontexty

"Každé svědectví by mělo podléhat dvěma opačným podmínkám, podle nichž by měl svědek při pozorování citlivých skutečností opustit skupinu a při podávání zprávy o nich by se do ní měl vrátit."¹⁵

Když Carlo Ginzburg prohlašuje "analýzu přesně vymezených skutečností prováděnou pod lupou" za jeden z prvních úkolů mikro-historie, rozvíjí tím starost o detail, která zamýšlí postupovat od vlastností silně individualizovaných jevů k obecným charakteristikám souborů, do nichž jsou tyto jevy vepsány. Za tímto účelem se inspiroje "metodou indicií",¹⁶ kterou v poslední čtvrtině 19. století vypracoval Giovanni Morelli. Tento historik umění dokázal identifikovat malíře nepodepsaných obrazů a odlišit originální díla od jejich kopií tím, že rozpoznal na rovině nejmenšího motivu to, co je v umělcově stylu nejméně spjato s přínáležitostí k té či oné škole. Morellimu (jehož argumentace neunikla Freudovi), stejně jako později Warburgovi nebo Saxlovi, jde o překročení přiznaných malířových záměrů a jeho zjevných stylistických východisek : způsob, jímž kreslí ucho, prst nebo sval, jímž zachází s barevnými odstíny nebo do své

Nouvelle : un village français, Paříž, Institut d'ethnologie, 1953; P. Williams, *Mariage tsigane. Une cérémonie de fiançailles chez les Roms de Paris*, Paříž, L'Harmattan-SÉLAF, 1984; M. Abélès, *Jours tranquilles en 89. Ethnologie politique d'un département français*, Paříž, O. Jacob, 1989.

¹⁵ M. Halbwachs, *La topographie des évangiles en terre sainte. Étude de mémoire collective*, Paříž, PUF, 1971 (1. vyd. 1941).

¹⁶ C. Ginzburg, "Signes, traces, pistes : racines d'un paradigme de l'indice", *Le Débat*, 6, 1980, str. 3-44, přetištěno v knize *Mythes, emblèmes, traces. Morphologie et histoire*, Paříž, Flammarion, 1989.

kompozice včleňuje nějakou tajemnou figuru, musí být pokládána za symptom jeho totožnosti a za nevědomou či skrytou narážku na systémy zobrazení, které leží daleko za hranicemi pouhých výtvarných umění jeho doby. Ginzburg například komentuje způsob, jímž Saxl ve svých studiích renesančního umění "čerpá z politických dějin, egyptologie, mytografie *Cinquecenta* , aby tak vyřešil problémy, které jsou vždy jasně vymezené a přesné, avšak svým řešením vstupují do širších souvislostí, které bychom mohli označit za dějiny kultury (přičemž tento výraz nemá evokovat mdlé a abstraktní *Geistesgeschichte*)."¹⁷ Malířské znaky jsou zde paradigmata, to jest typickými modely zkoumanými na základě analogie v různých podobách podle rejstříků, v nichž se mohou objevovat. Stoupenci mikro-historie přenesli tento postup do oblasti společenských dějin: zdánlivě velmi anekdotická fakta jim umožnila "uchopit hlubší skutečnost, která je jinak nedosažitelná."¹⁸ Dosáhnout tohoto cíle lze jen za předpokladu, že máme k dispozici dokumentární a metodologické prostředky, umožňující spojit jedinečnou historickou událost se širšími systémy dat a významů.

Na základě dokumentů z procesu s jedním furlandským mlynářem, vyslychaným 28. září 1583 inkvizicí, nebo z řady obvinění z čarodějnictví tak mohl Ginzburg podniknout zároveň pečlivě podrobné a široké zkoumání staré venkovské kultury ústní tradice. Historik porovnává jednotlivá prohlášení "kacíře" Domenica Scandelly s texty, jimiž se inspirovaly jeho úvahy o původu světa, pravé povaze Krista nebo podivínství duchovenstva. V odchylkách, které oddělují doslovné znění knih čtených mlynářem od obsahu jím podávaných vysvětlení, lze zachytit výběžky specifického myšlení: toho myšlení, které venkované (nezávisle na vzdělanecké kultuře vládnoucích vrstev) rozvíjeli již po staletí. Její hmatatelné stopy nacházíme rovněž v tom, co prohlašují *benandanti*, vesničané ze severu Itálie, kteří na konci 16. století tvrdí, že bojují "pro víru Kristovu" a "lásku k úrodě" s bandami čarodějů oddaných ďáblu, kteří jsou původci nouze.¹⁹ Téměř militantní projev, jímž se vyznačují *benandanti*, si stejně jako projev rozumářského

¹⁷ C. Ginzburg, *Mythes, emblèmes, traces ...*, str. 58.

¹⁸ Tamtéž, str. 146.

¹⁹ C. Ginzburg, *Les Batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires aux XVIe et XVIIe siècles*, Paříž, Flammarion, 1984 (1. francouzské vyd. 1980).

mlynáře vypůjčují své odkazy (obrazy, argumenty, důkazy) z regionálního kulturního základu, jemuž inkvizice vtiskne stereotypní nálepku "čarodějnictví". Ozřejmit jeho bohatost, a přitom neztratit ze zřetele příležitostné záměry obviněných a jejich soudců, samozřejmě vyžaduje okliku přes proměny vlastní renesanci, přes folklór a dějiny představ. Noční bitvy, při nichž se *benandanti* vyzbrojují lodyhami fenyklu, mohou připomínat rituál, během něhož je na venkově vyháněna a Létem porážena Zima a při němž spolu bojují dvě skupiny mladých lidí, z nichž každá představuje jedno z obou soupeřících roční období. Ginzburg však poznamenává, že tato analogie je pouze formální v té míře, v níž "je zřejmě obsah obou rituálů naprosto odlišný. Souboje Zimy a Léta symbolizují poklidné střídání ročních období, které se vyznačuje nevyhnutelným vítězstvím Léta. Naopak bitvy, v nichž se utkávají *benandanti* a čarodějnice, jsou střetnutími s nejistým výsledkem, v němž se mezi blahobytem a nedostatkem odehrává skutečný boj, jakkoli není veden podle přesných pravidel rituálu. Protiklad staré a nové roční doby je zde prožíván dramaticky, jako bitva, která rozhoduje o hmotném přežití společnosti."²⁰ *Benandanti* bezpochyby čerpají z evropských venkovských tradic, avšak včleňují je do rámce nových úkonů, které odpovídají specifickým problémům jejich doby. Vidíme, že mikro-sociologická analýza umožňuje uchopit takzvaně "symbolická" chování v kontextu s konkrétními společenskými otázkami a ve vývoji, aniž by odkazovala k hypotetickému uzavření systémů.

Mikro-historie nejenže neodděluje svědectví, která by povýšenější postup mohl jednoduše pokládat za anekdoty, od mnohotvárných souvislostí, jejichž jsou účastna, ale zakládá samu svou legitimitu na výslovně nárokovaném vztahu mezi "mikro" a jeho souvislostmi. Z prvořadé pozornosti k tomu, co jednotlivé aktéři v daném okamžiku skutečně říkali, odpovídali a brali v úvahu, pak vyplývá otázka měřítek interpretace jevů. Analýza, která se zprvu odehrávala na rovině situace nanejvýš jedinečné v čase i prostoru, pak vede k vysvětlení v rámci mnohem volněji vázaných na danou událost; tyto rámce jsou chápány jako sled jednotlivých stupňů, které obepínají a zpracovávají ty nejmenší skutečnosti. Mikro-historie tedy neodmítá obecné dějiny, ale je cestou, která k

²⁰ Tamtéž, str. 45.

nim vede skrze různé roviny interpretace: rovinu situace prožívané jejími aktéry, rovinu obrazů a symbolů, k nimž se vědomě či nevědomě uchylují, aby vysvětlili a ospravedlnili své jednání, rovinu historických podmínek existence těchto osob v době, v níž byla jejich slova a jejich chování zaznamenána. Tento obezřelý postup brání jednoznačnému chápání a obnažuje vrstvy významu, které se sice vzájemně prostupují, ale přesto si uchovávají určitou strukturní samostatnost.

Z různých nových postupů mikro-historie jsem zde vybral a shrnul právě ty, které představují v mnoha ohledech výzvu pro metody a teoretické snahy antropologie.

Je samozřejmé, že zkušenost z terénu²¹ se liší od zkušenosti z archívů, ale valorizace těch nejprostších stejně jako nejvíce na odiv vystavených projevů přesně vymezeného společenského života je společná mikro-historickému postupu i etnografii, ovšem s jedním - důležitým - rozdílem: etnologické monografie složené z takzvané "volného" sledu zápisů zůstávaly dlouho závislé na ideálu úplného inventáře, jenž měl klást všechna pozorování "bez vynechání čehokoli" (jak radil Mauss²²) na stejnou rovinu. Jestliže pak litanie obsesivního, naprosto lineárního výčtu spatřených či zaslechnutých věcí nepodléhá organizaci podle nějakého paradigmatu, je tomu tak v důsledku předpokladu, že takto ustavený "materiál" *vypovídá* už díky svému rozsahu celek studované společnosti. Analýza pak případně zvenčí přeskupuje základní etnografickou látku ("data") podle měřítka významů, na nichž jí záleží.

Mikro-historie si naopak zakazuje provedení celkové interpretace na základě nerozlišené masy dokumentů, kterou lze libovolně utvářet podle toho, jak se to teoriím hodí: Ginzburg, Levi a jejich následovníci činí jádrem svých výkladů přesně vymezené, někdy dokonce výjimečné společenské situace, které vylupují z jejich souvislostí a pozorně je pitvají. Hodnota detailu spočívá v částech skutečnosti, které nám ukazuje, ve váze okolností a jednotlivých ohledů, které s sebou nese, v pochopení souvislostí, k nimž nám zjednává přístup. Naopak když antropologie postuluje stejnorodost společenského prostředí pouze na základě juxtapozice svých pozorování sestavených do kapitol, pak

²¹ F. Weber, "L'enquête, la recherche et l'intime ou : pourquoi censurer son journal de terrain ?", *Espaces Temps Les Cahiers*, 47-48, 1991, str. 71-81.

²² M. Mauss, *Manuel d'ethnographie*, Paříž, Payot, 1947, str. 5.

tím přebíjí fakta, odnímá jim jejich hloubku, jejich rozpornou povahu, a tím také veškerou jejich dynamiku.

Šerosvit vyzařující z mnoha monografií, které občas propůjčují empirii podivnou krásu, nepřímou úměrnou její srozumitelnosti, je v podstatě výsledkem systematického vytrhávání dat ze souvislosti. Přesto právě antropolog Gregory Bateson ve své době zdůraznil, jak veliký prospěch by mohly společenské vědy získat z vypracování pojmu kontextu s ohledem na heuristické cíle: "Začalo mi být jasné, že hranici, vedoucí mezi vědou v "klasickém" smyslu slova a typem vědy, kterou jsem se snažil vybudovat, definují vzájemně úzce spjaté fenomény *kontextu* a *smyslu* (*signification*)."²³ Vztahy mezi pozorovanými fakty a různými kontexty, na nichž tato fakta závisejí, je podle Batesona nutno chápat jako procesy.²⁴ Kontext je imanentně přítomen v praktických úkonech, je jejich součástí. Je tedy nemožné jej myslet jako statickou strukturu. Stejně jako výměna informací, učení nebo úkony paměti není ve svém trvání ani kontinuální ani koherentní, ale vyskytují se v něm četné vnitřní protimluvy a zlomy. V samotném chování jednotlivých aktérů nakonec krystalizuje vícero často vzájemně rozporných kontextů.

Například rituály - nebo alespoň praktické úkony zařazované pod tuto hlavičku - neustále přeskupují svou režii: vnášejí do ní obrazy, gesta a promluvy, které jsou charakteristické pro různé situace a doby, ale přesto odpovídají nové okamžité situaci. Sloučení kontextů různého původu v rámci jedné jedinečné praxe dává této praxi její skutečnou evokativní sílu. Votivní slavnost svatého Marcose v Perche-Gouët zahrnuje od poloviny 19. století v jednom společném protokolu datum oslav jara (1. květen) a odměřené zbožňování svatého, jenž, stejně jako kdysi francouzští králové (od Filipa I. do Karla X.²⁵), léčí krtici. Z tohoto navrstení čerpá pouť onu nadměrnou plnost významů, které dává tradicím možnost neustále se udržovat a přitom se neustále měnit.²⁶ Stejně

²³ G. Bateson, *Vers une écologie de l'esprit*, I, Paříž, Éd. du Seuil, 1977, str. 13.

²⁴ A. Bensa, "Individu, structure, immanence. Gregory Bateson et l'école française de sociologie", Y. Winkin, ed., *Bateson : premier état d'un héritage*, Colloque de Cerisy, Paříž, Éd. du Seuil, 1988, str. 153-170.

²⁵ M. Bloch, *Les Rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paříž, A. Colin, 1961.

²⁶ A. Bensa, *Les saints guérisseurs du Perche-Gouët. Espace symbolique du Bocage*, Paříž, Institut d'ethnologie, 1978, str. 208-209.

tak se v burgundském Montbardu na Prvního máje odehrává vztyčování čerstvě uříznutých stromků na domech mladých dívek (májky), dochází k přemísťování běžných soukromých předmětů na veřejná prostranství a pořádá se karneval a dělnické manifestace, což vše krystalizuje po Osvobození do jediného souboru velmi starých svátečních úkonů převrácení řádu a prvků novější aktivní politické kultury.²⁷ V obdobích společenské krize se může stát, že se tyto propojené kontexty rozpojí, znovu získají svou samostatnost, a dokonce se spolu střetnou. Ideologická krize 16. století, jeden z nejoblíbenějších terénů mikro-historických studií, tak osvětluje rozpory mezi antagonistickými myšlenkovými systémy a způsob, jímž se je ustavení "typického" sabatu skrze procesy s čarodějnicemi pokouší překlenout. Zkoumání toho, jak se rituály a vyprávění během času proměňují, je nakonec přínosnější než synoptické analýzy, které jsou v zásadě součástí liturgií, které by měly vysvětlovat.

To, co označujeme v případě určitého období za "kontext", je něco velmi odlišného od toho, co běžně nazýváme "kulturou", to jest onou hypotetickou zásobárnou uspořádaných představ, jejichž existence by předcházela praktickým úkonům a dávala jim *a priori* smysl. Kontext nebo kulturu nelze ztotožnit s referenčním rámcem; je spíše třeba chápat je jako soubor postojů a myšlenek, které mají svou vlastní logiku, avšak v určité situaci mohou být dočasně sjednoceny v jednom jediném fenoménu. Mikro-historikové uvažují o kultuře z hlediska její imanence ve společenských vztazích; je-li takto redefinována, je podle Ginzburga "jako jazyk", takže "nabízí jednotlivci horizont latentních možností - pružnou a neviditelnou klec, v níž může jednat s vlastní podmíněnou svobodou."²⁸

Antropologie podle všeho nepoložila dostatečný důraz na tyto problematické a nahodilé rozměry života ve společnosti. Chování a promluvy, které etnolog zaznamenává, jsou nicméně vyňaty z kontinuálního rozvoje dlouhodobě utvářených vztahů mezi osobami, které pozoruje a jimž klade otázky. Jejich nahromaděné zkušenosti, jejich hodnocení okamžité situace a bezprostřední budoucnosti ovlivňují

²⁷ F. Weber, "«Premier Mai fais ce qu'il te plaît»." Réinterprétations contemporaine d'éléments folkloriques dans une petite ville ouvrière de l'Auxois", *Terrain*, 11, 1988, str. 7-28.

²⁸ C. Ginzburg, *Le Fromage et les Vers. L'univers d'un meunier du XVIe siècle*, Paříž, Aubier, 1980, str. 16.

slova a činy, které etnografický postup přetváří v "informace". Tato data - která jsou spíše sledem jednotlivých záznamů, které výzkum podržuje jako vhodné k dalšímu promýšlení - mají své kořeny v celé řadě implicitních ohledů. Jejich včlenění do srozumitelnosti zkoumaného materiálu předpokládá krajní pozornost, věnovanou způsobu, jímž jsou spatřené a vyslechnuté věci - stejně jako sám etnolog - součástí daných situací.

Terénní badatel se života svých hostitelů neúčastní ani tak jako vychytralý pán situace, jenž by předstíral, že si hraje na Indiány a přitom si uchovával své vlastní skryté, ovšem bedlivě pozorují vědecké "já", ale spíše jako špión s velmi omezenou znalostí hry, jejíž sousedící části jej obklopují a často přesahují.²⁹ Společnost, která jej přijímá, chápe pobyt badatele ve svém středu jako událost, které patří určité místo v aktuálních záležitostech, v místních dějinách. Promluvy a jednání domorodců, které má etnograf sklon pokládat za "data" nezávislá na své přítomnosti a systematicky nasbíraná v domněle konečné zásobě tradic, jsou nejviditelnějším vyústěním činnosti, která se v dané chvíli podílí na vytváření výpovědí a gest. To, co se říká, a to, co se ukazuje, postupně svou formou a svým obsahem utkává dějiny, dějiny míst a rolí, které jsou postupně připisovány pozorovateli, ale také dějiny rétorických strategií "informátorů".

Mikro-historie se opírá o zkoumání zlomů, nespojitostí a neporozumění, vycházejících najevo v dokumentech, přičemž připisuje značnou důležitost vzájemné výměně názorů: "Je třeba snažit se nalézt oporu v oněch vzácných případech, v nichž má dokumentace dialogickou povahu, a to nikoli ve smyslu dialogu pouze formálního."³⁰ Carlo Ginzburg pojednává o 16. století v Itálii a Evropě na základě podrobného čtení právních archívů, v nichž jsou zapsány výroky inkvizitorů a obviněných. Zúčastněné osoby jsou pojmenovány a dosti přesně umístěné od doby, v níž jednaly a mluvily. Ginzburg rekonstruuje dějiny po sobě jdoucích situací vypovídání, jejichž prostřednictvím na sebe jednotlivá konkrétní vyšetřování čarodějnictví navazovala a skrze něž zanechala stopy v archívech.

²⁹ Srov. J. Favret-Saada, *Les Mots, la Mort, les Sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Paříž, Gallimard, 1977; F. Weber, *Le travail à-côté. Étude d'ethnographie ouvrière*, Paříž, INRA-Éd. de l'EHESS, 1989.

³⁰ C. Ginzburg, *Le Sabbat des sorcières*, Paříž, Gallimard, 1992, str. 24.

Jak zdůrazňuje Levi, "veškeré společenské jednání je nahlíženo jako výsledek neustálého individuálního vyjednávání, manipulace, volby a rozhodování s ohledem na normativní skutečnost, která je sice všudypřítomná, přesto však nabízí mnoho příležitostí k osobním výkladům a svobodám."³¹ Důrazem na vyřčená slova (místo toho, aby byla fakta komentována z druhé ruky) a prvořadou rolí připisovanou řečovým aktům, k nimž dochází během procesů, výslechů, a obecně konfliktů, se mikro-historie podobá etnografické zkušenosti. Bylo by ovšem ještě třeba, aby tato zkušenost, neztrácejíc ze zřetele posuny, k nimž její registrující aktivita nutně vede, předkládala domorodé promluvy v jejich skutečném zřetězení tak, jak se odvíjejí například během dialogu, diskuse nebo výměny oficiálních projevů. Kdyby vzalo v úvahu institucionální logiku, kterou se řídí zápis výpovědí (výpovědi tribunálu, policisty, zpovědníka, etnologa, atd.), pak by vysvětlení bezprostředního smyslu, který mají pro mluvčí jejich vzájemné repliky, představovalo první kruh analýzy, na jehož základě by se další interpretace rozvíjely postupným rozšiřováním pojmu kontextu vypovídání.

Sociologie počínaje Durkheimem jasně ukázala, že činy jedinců a jejich promluvy nabývají objektivního smyslu, když se vztáhneme k postavení, který každý jedinec ve společnosti opravdu zaujímá. Durkheim tak v návaznosti na Marxe odmítl individualistickou a psychologickou ideologii, která hlásá autonomii subjektu vzhledem ke společenskému prostředí, z něhož pochází. Tato deterministická vulgáta - kterou nelze v její nejobecnější podobě odmítnout - vede jakožto metoda sociologa k popisu celého společenského prostoru jako diferencovaného systému postavení, jenž je klíčem k výkladu jednání svých členů: výroky jedněch a druhých jsou vlastně chápány jako hlediska, která odrážejí společenská zakoušení světa, která jsou tak odlišná, jako je společenská morfologie různorodá a rozdělená do vícero stálých podsouborů (třídy, řády, kategorie, vrstvy, atd.).

Zásluha takového objektivismu spočívá v tom, že dokáže podle Durkheimova přání "vysvětlovat sociální fakta jinými sociálními fakty"³² a uchopovat společenský

³¹ G. Levi, "On Microhistory", str. 94.

³² É. Durkheim, "Les Règles de la méthode sociologique", Paříž, PUF, 1963 (1. vyd. 1895).

prostor nikoli jako jednotvárné kontinuum, ale skrze jeho členění. Přesto má stejnou nevýhodu jako všechny teorie korespondencí: neumožňují uchopit ani dějinné zřetězení společenských proměn ani jedinečnou úlohu, kterou v něm může hrát každý jedinec. Tuto obtíž lze překonat pouze tak, že se uchýlíme k pojmům strategie a životní dráhy, skrze než je možné vrátit aktérům určitou volnost jednání a které umožňují rekonstruovat jeho smysl. V této míře se výpovědi, které zkoumání pomocí rozhovorů shromažďuje, vztahují ke skupinám, jichž jsou mluvčí členy, a odhalují úmysly, naděje a zklamání, jimiž se vepisují do stále probíhajících dějin. Takže jakmile shromažďujeme "ústní" tradice po dlouhou dobu pomocí stejných postav, jako jsme to mohli provádět například v Nové Kaledonii, ukazuje se, že jsou velmi proměnlivé.

Obecně vzato, výpovědi nelze uzavřít pouze do postavení nebo životních drah mluvčích. Je zcela zjevné, že vstupem do vzájemné komunikace otevírají rovněž sémantické, a tím také společenské prostory, jejichž struktura a zabarvení nepředstavují věrnou kopii těch, které jim předcházely. Kontinuita společenské skutečnosti je samozřejmě zaručena řečovými akty, ale tyto akty nejsou nikdy jisté, ukrývají v sobě schopnost samovolně se propojovat více různými způsoby a obracet se částečně nepředvídatelně na akty sobě podobné, a právě proto obsahují možnosti dalšího rozvoje a proměny. Ukazuje se, že funkce řečových aktů jsou rozmanité: někdy pronášené výroky pouze potvrzují společenská postavení mluvčích (prohlášením "schůze je zahájena" potvrzuje předseda, že je jako takový jediný, kdo může zahájit schůzi); jindy pozměňují průběh věcí svým vlivem na posluchače, jenž je tak mocný, že osoby rozpravou přesvědčené mění své názory, své postoje, a dokonce i své základní hodnoty, které měly až doposud sílu zákona. Můžeme tak ukázat, jak promluva, která se pohybuje v rámci, jenž Jean-Louis Siran trefně nazývá "prostorem přijatelnosti",³³ dokáže zapříčinit zrod ustupujících nebo rostoucích společenských polí, jak obnovuje, utváří a rozbíjí svět.³⁴ Zbývá už jen dohlédnout na to, abychom promluvu nikdy nezvěcnili do

³³ J.-L. Siran, "Rhetoric, Tradition and Communication: the Dialectics of Meaning in Proverb Use", *Man*, 28 (2), 1993, str. 225-242.

³⁴ Jak ukazuje například Bergmann na příkladu drbů, "kontext nelze ztotožnit s vnější a normativní proměnnou, kterou jsou aktéři nuceni následovat, ale je třeba jej vidět *uprostřed* konverzace, kterou spolu aktéři vedou *skrze* svá jednání, aby z ní tak učinili rámeček interpretace svých jednání" (J. R.

kategorií *sui generis*, transcendentních vzhledem k praxi, ale abychom ji sledovali v její skutečné cirkulaci.

Můžeme pak například prokázat, že vyprávění, která se antropologům zlíbilo označit za "mýty",³⁵ se předtím, než případně inspirují transkulturní meditace, zcela pragmaticky účastní společenské mikro-historie, kterou znají vypravěč a jeho posluchači. Toto "sdílené vědění"³⁶ je v rámci vyprávění neustále mobilizováno obrazným systémem narážek, nápovědí a náznaků, jimž člověk, jemuž je "řeč kmene" cizí, nemůže rozumět. Smysl nelze uchopit zvenčí; odhaluje se pouze tehdy, dokáže-li pozorovatel umístit dané vyprávění do pole výpovědi, které mu předcházejí a následují po něm. Tento interaktivní a komunikační rozměr "mýtu" zjednává přístup k jeho srozumitelnosti a jeho bezprostředním funkcím. Hravé a taktické účinky, příležitostné konstrukce, uchylování se k citacím a klíčům nabízeným pod pláštěm sledu zdánlivě fantaskních obrazů, to vše odkazuje k implicitnímu vědění, ke společné morálce a společným dějinám. Rétorické umění spojuje formu s obsahem, povahu vyprávění s kontextem jeho vypovídání a s totožností vypravěče. Zvolený typ výpovědi, její výstavba, figury a vlastní jména, jimiž se okázale honosí, závisejí do velké míry na momentálním stavu věcí.³⁷

Pozorným sledováním zřetězení konkrétních situací by se etnografii mělo podařit názorně předvést různá pole rozpravy, v nichž koexistují oficiální projevy, okrajové výplody, koncepce, které vzbuzují bezvýhradný souhlas, nebo s nimi souhlasí jen několik jedinců, zakázané nebo výjimečné výpovědi, a vedle všeho, co můžeme zaslechnout, dokonce i výroky nemyšlené (*propositions impensées*); což ovšem neznamená, že by právě tomuto poslednímu případu měla náležet nějaká zvláštní heuristická výsada. Tímto způsobem dospíváme k odhalení celé diachronie postupů, jimiž jsou konstruovány události a jejich dochované nebo pozměněné ozvěny ve společenském životě.

Bergmann, *Discreet Indiscretions. The Social Organization of Gossip*, New York, Aldine-de Gruyter, 1993). Děkuji Christiane Bourgerolové, že mne na toto dílo upozornila.

³⁵ Srov. A. Bensa a J.-C. Rivierre, "De l'histoire des mythes. Narration et polémiques autour du rocher Até. (Le mythe et ses métamorphoses)", *L'Homme*, 106-107, 29 (2-3), 1988, str. 263-295.

³⁶ F. Hartog, *Le Miroir d'Hérodote, Essai sur la représentation de l'autre*, Paříž, Gallimard, 1980, str. 27.

³⁷ Srov. A. Duranti a C. Goodwin, eds., *Rethinking Context. Language as an Interactive Phenomenon*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Časovosti

"Kronikář, který popisuje události, aniž rozlišuje mezi velkými a malými, se tím vyrovnává s pravdou, že nic, co se kdy přihodilo, nemůže být pro dějiny ztraceno."³⁸

Giovanni Levi přistupuje k dějinám jedné piemontské vesnice v 17. století na základě dvou dlouhých generací mužů, otce a syna. Zatímco první z nich (notář a podesta) dokáže zvládat hru společenských vztahů v období, kdy vesnice zůstává stranou regionálních otřesů, druhý (kněz) se zaplétá do nových sporů mezi vrchností a centrální mocí, přičemž sklízí plody důležitého politického dědictví, které mu odkázal otec: ve snaze obohatit se nejprve zkusí těžit z výsadního postavení, které ve vesnici zaujímá, a z kontextu krize a bídy; poté investuje kapitál své proslulosti do nového pole, citlivějšího k "nehmotným" rysům moci, a vydá se na cesty po celé oblasti, během nichž bude působit jako zaříkavač a léčitel. Levi rekonstruuje kariéry syna a otce v jejich skutečném trvání a přistupuje tak "ke konkrétnímu chování v celé jeho dvojnásobné složitosti, způsobené jeho ohledem k mnoha vzájemně rozporným normám."³⁹

Mikro-historii rekonstruuje okolo několika přesně zvolených postav jejich bývalý společenský prostor, a tím předvádí nejistotu jejich volby, způsobenou momentální situací. Díky rozdělení historie na sekvence, které odpovídají praktickým způsobům využívání času lidmi 16. století, získáváme přístup k podmínkám přítomnosti, tak jak byla prožívána. Tato "historická přítomnost" není žádnou fotografickou momentkou, protože se rozkládá na jednotlivé společenské skutečnosti, rozčleněné v čase; tímto způsobem jsou rekonstruovány situace, v nichž mohli jednotlivci reorganizovat svou zkušenost a navzdory strnulosti společenských struktur předrevolučního zřízení zhodnocovat svou vlastní strategii. Takováto analýza minulosti rozbíjí soudržnost a celkový dojem stejnorodosti, s nímž by se možná spokojil odtažitější pohled: minulost se

³⁸ W. Benjamin, "Dějinně filosofické teze", č. př. Věra Saudková ve sb. *Dílo a jeho zdroj*, Praha, Odeon, 1979, str. 10.

³⁹ G. Levi, *Le Pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVIIe siècle*, Paříž, Gallimard, 1989, str. 41.

stává "bývalou přítomností", to jest "systémem kontextů",⁴⁰ které se neustále navzájem vymezují a skrze něž tká každý jedinec své vlastní plátno.

Zatímco mikro-historie zjednáva přístup k minulé přítomnosti času, antropologie se usazuje ve věčné přítomnosti. Aby popsal studované společnosti, "etnografický přítomný čas" (který zde omezím na užívání gramatického přítomného času) se vymaňuje z jakéhokoli vlivu dějin.⁴¹ Máme tedy stejně jako Umberto Eco připustit, že etnologové jsou "novináři věčného", nebo snad máme zdůraznit naprosto nerealistické rysy tohoto metodologického postoje? Jak prokázal Johannes Fabian,⁴² psaní etnografických textů v přítomném čase zakrývá protimluvy, zlomy, otřesy společenského života, a na oplátku jakýmsi očištěním reality zdůrazňuje vše, co má ve společnosti normativní povahu. Nehybný čas etnologie připomíná čas anatomie, která zachycuje tělo v simultánnosti jeho netečných částí.

Etnologové své informace z terénu datují jen vzácně. Také členové studovaných společností by se tedy měli vyjadřovat bez odkazování k jakékoli časovosti. Tímto dvojitým opomenutím etnografie naznačuje, že popisuje "systémy", které odolávají zubu času. Historikové se někdy podivují této absenci orientačních bodů, která společností propůjčuje určitou nečasovou nehmotnost. Tím, že se nejraději vyjadřuje v přítomném čase, jako by antropologie chtěla učinit ze synchronie klíčové slovo svých interpretací, a zároveň tak potlačit onu palčivou nostalgii po minulosti, která se v ní často ozývá. Stává se dokonce, že do středu pozornosti etnologů se nedostávají společenské jevy, které se jim samy bezprostředně nabízejí, ale jejich stopy v pamětech, v předmětech, nebo ve způsobech chování, pokládaných za "zbytkové". Etnologie náboženství se tak s obzvláštní oblibou věnuje interpretaci současných náboženských projevů a kultů z hlediska přežívání a synkretismu. Ovšem vztažení například některých prvků dnešní praxe guadeloupského léčitelství ke staré tradici, pocházející z doby otroctví, vysvětluje mnohem méně než ukázání toho, jak se tyto prvky pojí s jinými prvky různého původu:

⁴⁰ Tamtéž, str. 15.

⁴¹ R. Sanjek, "The Ethnographic Present", *Man*, 26 (4), str. 609-628.

⁴² J. Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York, Columbia University Press, 1983.

"Jasnovidní léčitelé (...) a lidé, kteří přecházejí ze sekty do sekty (...), jsou jedni i druhí aktéry pohybu kulturní tvorby, poznamenané logikou nakupení a juxtapozice."⁴³ Vzato obecněji, poznamenává Marc Augé, "problém původu (takzvaně synkretických praktik) je silně relativizován eminentně současnou povahou jejich relevance."⁴⁴

Práce, která se nepouští příliš často do historické kritiky pramenů, ale spočívá v opakovaném vyznačení obrysů starých světů, implicitně pokládaných za původní, tedy dále postrádá záruku. Protože nevztahuje své dokumenty k jejich kontextu, to jest podle Batesona k jejich "struktuře v čase",⁴⁵ antropologie se domnívá, že nemusí rozlišovat nynější od dávného, že může ztotožňovat jedinečné s obecným, stejně jako okamžitou situaci se strukturou. Tato disciplína tak mohla kontext uchopit především jako sémantické místo opakování a prosadit myšlenku, že kultura a tradice posvěcují plodnost věčného návratu, primát minulosti před přítomností, předvídatelného před nejistým. Opakování téhož, tak drahé přírodovědným teoriím neměnnosti z období klasicismu, je nerozlučně spjato s pojmy společenského organismu, kulturního systému a hluboké struktury. Je samozřejmě nemožné přemýšlet o živoucí hmotě či živém druhu bez rekurencí; když však antropologie přiznala společností zdánlivou stálost kamení, rostlin nebo živočichů, vystavila se tím nebezpečí, že jí unikne sama specifická fenoménu člověka, to jest jeho vepsání do vlastní časovosti, nezávislé na dlouhém čase geologie a biologie. Sociální fakta nejsou věci a antropologie patří ke společenským vědám, které berou v úvahu časový rozměr.⁴⁶ Kontexty, k nimž jsou etnolog a jeho zápisky nevyhnutelně odkazováni, je nutné chápat jako procesy. Skrze ně se kultura stává fenoménem dějinné povahy.

Stačí, abychom provedli více výzkumů téže oblasti po dlouhou dobu, a hned zjistíme, že se pod temnou hustotou každodennosti objevují časové sekvence, které umožňují tvrdit, že určitý soubor informací odpovídá určitému stavu společenského

⁴³ C. Bougerol, "Le cumul magico-religieux à la Guadeloupe", *Journal de la Société des américanistes*, LXXIX, 1993, str. 101.

⁴⁴ M. Augé, "Les «synchrétismes»", *Le Grand Atlas des religions*, Paříž, Encyclopaedia universalis, 1988, str. 131.

⁴⁵ G. Bateson, *La Nature et la Pensée*, Paříž, Éd. du Seuil, 1984, str. 23.

⁴⁶ J.-C. Pareson, *Le Raisonnement sociologique. L'espace non poppérien du raisonnement naturel*, Paříž, Nathan, 1991.

světa v dané době, během níž převládala v duchu zkoumaných jedinců jedna a táž problematika. Zápisky z "terénu" se vepisují do specifické časovosti.

Nechci zde trvat ani tak na naladění (*tonalité*) jisté konkrétní doby, ale spíše na tom, že etnograf musí přesně vymežit okamžiky, v nichž se jeho terénní výzkumy odehrávají, a to už proto, že způsoby chování nejsou nikdy nezávislé na způsobech své doby. "Aby se vyhnula naturalizaci struktur",⁴⁷ etnografie by měla v co největší možné míře včlenit do své zkušenosti historické okolnosti svého provádění. Jedná se zde nejen o srozumitelnost zkušenosti z terénu, ale také o výkladové modely, které z ní lze vytěžit. Například Catherine Alès ukázala na případu Indiánů Yanomani, že podle toho, zda začleníme etnografická pozorování do logiky "krátkého času", "středního času" nebo "dlouhého času", klademe postupně důraz spíše na nestálost místní skupiny, na její poměrnou stabilitu nebo na celkovou rovnováhu výseků společnosti, které se nově uspořádávají tím, že se střetávají: "při definování roviny čtení společenské struktury je také důležité vzít v úvahu časové měřítko, neboť statut modelu závisí na čase, který si pro studium společnosti zvolíme."⁴⁸

Jedinečnost určité doby, to jest její vlastní způsob organizace a vyjadřování své dějinnosti, spočívá po pravdě řečeno ve výrazu napětí, jenž je vytvářen současností postojů zděděných z minulosti a chování, k němuž vedou nové situace. "Duch doby" (*Zeitgeist*) vstupuje přes svou prchavost do složitého vztahu kontinuity a jedinečnosti s "duchem národa" (*Volksgeist*), zatíženým postoji osvojenými v dávné minulosti; přesto však "étos různých trvalých skupin není zakotven absolutně, ale podstupuje procesy změny."⁴⁹ Abychom uchopili tento pohyb, jenž propůjčuje sociálnímu faktu jeho specifickou, je záhodno rozpoznat, v jakém ohledu do sebe nynější rovnovážné stavy integrovaly "předěšlé boje proto, aby proměnily nebo uchovaly strukturu," a jak v sobě v zárodku, ve vzájemných vztazích sil daného okamžiku, nesou "počátek (...) proměn budoucích."⁵⁰

⁴⁷ P. Bourdieu, *Choses dites*, Paříž, Éd. du Minuit, 1987.

⁴⁸ C. Alès, "Chroniques des temps ordinaires. Co-résistance et fission yanomani", *L'Homme*, 113, 30 (1), 1990, str. 92-93.

⁴⁹ G. Bateson, *La Cérémonie du Naven*, Paříž, Éd. du Minuit, 1971, str. 130.

⁵⁰ P. Bourdieu, *Choses dites*, str. 56.

Dát takovému nároku konkrétní podobu často znamená vrátit události silné teoretické postavení, jak nás k tomu vyzývá mikro-historie. Podle Marshalla Sahlins se ve způsobu, jímž se společnost se vpádem události vyrovnává, ukazuje, zda tato společnost dává přednost postojům *preskriptivním*, které jsou ve shodě s již ustavenými normami, nebo naopak aktům *performativním*, které samy vytvářejí nové kontexty.⁵¹ Odpovědi se liší v závislosti na dané civilizaci. Například Polynésané z Nového Zélandu včlenili do svých odvěkých tradic zděděných od předků překvapivé přistání bělochů u svých břehů: "Pro Maory jsou tyto události v danou chvíli něčím jedinečným nebo novým, ale okamžitě je na základě přejatého řádu struktury vnímají jako totožné s prvopočáteční událostí (...) maorský svět se odvíjí jako věčný návrat."⁵² Naopak Havajci pod vlivem aktivity, kterou u nich vyvíjeli po Cookově smrti evropští obchodníci, přehodnotili a nově uspořádali své náboženské a společenské kategorie. Událost tedy v jednom případě pomáhá reprodukovat společenský řád (Nový Zéland), ve druhém slouží k jeho pozměnění (Havaj): celkově však událost slouží odkrytí kulturní struktury, spíše než aby napomáhala pochopení procesu probíhajícího v čase. Sahlins vytyčuje princip dějinnosti kulturních systémů a staví do popředí důležitost události, aniž by se však pouštěl do úvah historického typu, které by formulovaly vzájemné vztahy různých sekvencí faktů, majících časovou povahu.⁵³

Svou následností na časové ose se sociální fakta objektivně podílejí na dějinném vývoji, ať už si tohoto vývoje jeho aktéři jsou či nejsou vědomi. Těmto aktérům se pak otevírá přístup k dějinnosti společenské skutečnosti prostřednictvím jejich vlastní kulturní zkušenosti času. V této oblasti musí etnografie spolu s "reprezentacemi" času zkoumat i postupy, jimiž je čas využíván k ovlivňování společenského života. Paměť, zapomnění, předpovídání vybírají sociální fakta, činí z nich prvky nadané významem, a to různým způsobem v závislosti na dané kultuře. Lévi-Strauss přesto věří v možnost

⁵¹ M. Sahlins, *Les îles dans l'histoire*, Paříž, Gallimard-Éd. du Seuil, 1989 (1. vyd. Chicago-Londýn, 1985).

⁵² Tamtéž, str. 68-69.

⁵³ Srov. razantní kritiku "historického strukturalismu", kterou vypracovává N. Thomas, *Out of Time. History and Evolution in Anthropological Discourse*, Cambridge, Cambridge University Press.

dokázat, že "myšlení přírodních národů je charakterizováno tím, že je nečasové."⁵⁴ Aby však dospěl k tomuto závěru, stírá kognitivní a sociologické funkce vztahů k času. Odstraněním časového rozměru z etnografického pozorování se antropologie vystavuje nebezpečí, že zůstane v zajetí jednou strnulých filosofii dějin, jindy zase, což je skoro totéž, bezčasových hypotéz strukturalistických.

Jak připomíná Giorgio Agamben, "veškerá kultura je nejprve určitou zkušeností času, a bez proměny této zkušenosti se žádná nová kultura objevit nemůže."⁵⁵ Zkušenost času je uložena v nejspodnějším patře našeho "spontánního" chápání světa, takže je obtížné odhalit, že má povahu konstrukce. Patrně proto má dnešní Západ takové obtíže s objektivací svých vlastních zkušeností a filosofii času. Jeho etnocentrismus v této otázce - možná ostřejší než v jiných oblastech - jej vede k tomu, že soudí jiné koncepce časovosti pouze podle koncepcí svých. Pouze nesnadná kritika moderních ideologií času - navazují například na úvahy Waltera Benjamina⁵⁶ - by mohla zmírnit toto zaslepení a otevřít cestu k poznání (a uznání) specifické dějinnosti neprůmyslových společností.⁵⁷

Hlavním důsledkem zasazení od časové perspektivy, to jest vnoření jak "domorodce", tak etnologa do časovosti, je zvýšená obrana před uniformizací a znehybněním náhledu na společenský svět. Když zkoumání položí důraz na způsob, jímž každý vytváří událost, stará se o trvání a pokouší se naklonit si běh událostí, pak norma, která je vždy hypotetická, ustupuje do pozadí a její místo zaujímají singularity. Tím, že obnovuje původnost "minulé přítomnosti" (minulosti jakožto bývalé přítomnosti), zdůrazňuje každá historizující koncepce antropologie sílu události a určující úlohu individualit, které se jí zúčastnily. Je však proto třeba vzdát se veškerého zobecnění?

Mikro-historické studie v nás probouzejí ostré vědomí krátkého času, s nímž se lidé skutečně vyrovnávají během svého života. Na oplátku je osvětlena rovněž váha času

⁵⁴ C. Lévi-Strauss, "Histoire et dialectique", str. 341 ("Historie a dialektika", *Myšlení přírodních národů*, str. 361).

⁵⁵ G. Agamben, *Enfance et histoire. Dépérissement de l'expérience et origine de l'histoire*, Paříž, Payot, 1989, str. 113.

⁵⁶ W. Benjamin, "Dějinně filosofické teze" (viz pozn. 37).

⁵⁷ Srov. J. Chesneaux, "L'axe passé-présent-avenir", *Transversales "science-culture"*, 26, březen-duben 1994, str. 3-6.

dlouhého, protože mnohé formy, které včleňují aktéry do jejich vlastní přítomnosti, se objevují rovněž v jiných dobách, a dokonce na jiných místech. Například čarodějnické procesy se sice odehrávají pod silným politickým tlakem, ale výroky, které jsou během nich vysloveny, odhalují náboženská přesvědčení, ideje, obrazy, které přesahují momenty, v nichž se objevují. Z tohoto důvodu konstatuje Ginzburg ve své studii o *Sabatu čarodějnic*, že "dokonce i velmi nedávná svědectví v sobě mohla uchovat stopy mnohem starších jevů; naopak svědectví ze vzdálenějších dob mohla vrhnout světlo na jevy mnohem pozdější (...) Během procesů se střetávaly nejen dvě kultury, ale také dvě radikálně různorodé doby."⁵⁸ Mikro-historikové se rozhodně nedomnívají, že by jedna z nich ovládala tu druhou. Pokoušejí se nestavět proti sobě morfologii a historii, nevztahovat to, co se nám kvůli vzdálenosti a diskontinuitě informací jeví jako něco vepsaného do téže časovosti, k historicky dosvědčeným institucím. "Konkrétní povrchní povaha události"⁵⁹ je zároveň vřazována do svého vlastního trvání. Jako jednotlivé kontexty jsou tak vyhmátnuty časové vrstvy, jimiž historik prochází vertikálně a horizontálně. Jak připomíná Ginzburg, "v příčném řezu vedeném jakoukoli přítomností nacházíme rovněž usazeniny mnoha minulostí s různou časovou tloušťkou (zejména v případě svědectví folklórních), které mohou odkazovat k mnohem širšímu kontextu prostorovému."⁶⁰

Proměny měřítek a odkaz k "symbolickému"

"často bychom si přáli změnu osvětlení, stejně jako postavení předmětů, na které hledíme; zmenšujeme nebo zvětšujeme rozestupy a zmnožujeme naše pohledy, až je samotný vzhled předmětu přiměřený soudu, jenž mu přísluší."⁶¹

⁵⁸ C. Ginzburg, *Le sabbat...*, str. 25-26.

⁵⁹ Tamtéž, str. 36.

⁶⁰ Tamtéž, str. 34.

⁶¹ Cicero, *Academica Priora*, II, vii, 19.

Určitá společenská situace, to jest situace historicky vymezená, v sobě slučuje - ať už je jakkoli nahodilou a momentální shodou okolností - jevy, z nichž každý má své vlastní časové a prostorové měřítko. G. Levi tak dovozuje, že "přesná povaha měřítka působícího ve skutečnosti se ukazuje díky velikosti společenských světů, které jsou vlastní jak různým kategoriím osob tak vzájemně odlišeným polím strukturovaných vztahů."⁶² Analýza vedená dobrou metodou by měla dokázat zaostřit na relevantní rozměry předměty a zachytit vazby, které je navzájem spojují. Mikro-historie totiž dala přednost analýze oněch proměn měřítek - od největšího (první odkaz) k nejmenšímu -, z nichž mohou badatelé a také studovaní aktéři něco vytěžit, jedni pro srozumitelnost svých výzkumů, druzí pro úspěšnou realizaci svých strategií. "Záměrná manipulace této hry měřítek", jejíž heuristickou plodnost zdůraznili Jacques Revel a Bernard Lepetit,⁶³ je tedy niternou částí jak metody tak společnosti; odhaluje a užívá řady "do sebe zasazených kontextů",⁶⁴ které dodávají společenskému životu to, co Patrick Williams nazývá jeho "duhovým třpytem".⁶⁵ Avšak zatímco mikro-historie si tyto změny měřítka osvojila, antropologie se obvykle spokojila vztahováním těch nejpodrobnějších pozorování k obecným významům,⁶⁶ aniž by se zdržovala zkoumáním případných zprostředkujících sémantických rovin. Když Clifford Geertz popisuje "niterný pojmový rytmus" svých analýz jako "nepřetržité dialektické přecházení mezi nejlokálnějším z lokálních detailů a nejglobálnější z globálních struktur, díky němuž je nakonec spatříme současně",⁶⁷ navazuje tím přímo na Mause, jenž dává antropologii za úkol postavit do popředí "úplného" nebo "průměrného člověka" každé studované společnosti. Tohoto cíle lze dosáhnout jedině za předpokladu, že jeden Francouz může sám představovat Francii, jeden obyvatel Bali celou tamnější společnost, atd., zkrátka že se mezi individuálním a

⁶² G. Levi, "On Microhistory", str. 97.

⁶³ J. Revel, "Histoire au ras du sol", předmluva ke knize G. Leviho, *Le Pouvoir au village...*, str. xxxii; a B. Lepetit, "Architecture, géographie, histoire : usages de l'échelle", *Genèses*, 13, 1993, str. 126.

⁶⁴ J. Revel, "Histoire au ras du sol".

⁶⁵ Srov. P. Williams, *Marriage tsigane...*

⁶⁶ Srov. C. Bromberger, "Du grand au petit. Variations des échelles et des objets d'analyse dans l'histoire récente de l'ethnologie de la France", I. Chiva a U. Jeggle, eds., *Ethnologues en miroir. La France et les pays de langue allemande*, Paříž, Éd. de la MSH, 1987, str. 67-94. Je patrně příznačné, že jeden z nejpoučnejších textů, věnovaných užívání pojmu měřítka k antropologii, pojednává o etnologických výzkumech ve Francii, jako by se antropologie začala touto zásadní otázkou metody a teorie více zabývat až poté, co byl její terén (komunita, region, atd.) vytýčen a prozkoumán historií.

⁶⁷ G. Geertz, *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paříž, PUF, 1986, str. 88.

kolektivním, mezi příležitostným a trvalým ustavuje bezprostřední korespondence. Abychom ukázali, že existuje skutečně francouzský způsob rytí, skutečně baliněský způsob urovnávání sporů nebo německý způsob chůze, musíme co možná nejlépe ovládat držení popisného štětce a zacházení s ním, neboť snímáme po sobě jdoucí stupně škály, které umožňují konstrukci významem tak silně nadaného předmětu. Jak bychom totiž mohli zachytit jednoznačné spojení mezi jedinečným (konkrétní Angličanka, kráčejíci v určitý den po určitém chodníku) a obecným (britská společnost), aniž bychom zploštili veškeré vnitřní rozdíly (třídní, generační, týkající se postavení, atd.), vlastní anglické společnosti, aniž bychom redukovali všechny rozdílné společenské prostory na jeden jediný prostor, na jeden stejnorodý souhrn? Musíme předpokládat, že "určitý Melanésan z toho či onoho ostrova" tvoří zcela bezvýhradně součást nejširšího společenského celku, s nímž má také sklon splývat: jak říká Mauss, je "v celém svém bytí ovlivněn tím nejmenším ze svých vněmů nebo tím nejmenším duševním otřesem."⁶⁸ Protože nezaujímá od světa žádný odstup, tato osoba by byla v každém okamžiku typickým shrnutím své společnosti, "syntetickou individualitou", která by podle Marca Augé byla "výrazem samotné kultury uvažované jako jeden celek."⁶⁹

Rázně metonymický způsob uvažování, jenž bez rozpaků ztotožňuje část s celkem, nevede k reflexi, týkající se empirických a teoretických důsledků variací měřítek. Antropologie ve většině případů popisovala všechny společnosti stejným způsobem, aniž by brala v úvahu, čím rámce pozorování, které se velmi liší podle daného "terénu", určují konstrukci předkládaného modelu a zvolenou problematiku. Vesnici, oblast nebo národ nelze uchopovat ve stejných podmínkách a nelze na ně uplatnit stejný typ uvažování. Například studium určité podkasty Jižní Indie na základě jedné vesnice předpokládá přímý výzkum pomocí pozorování a rozhovorů. Naopak analýza celého kastovního systému, jakou provedl také Louis Dumont,⁷⁰ není vůbec možná bez dlouhé okliky přes tisícileté psané tradice Indie. A logiky, které lze na těchto dvou rovinách pozorovat,

⁶⁸ Srov. M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paříž, PUF, 1966, str. 276, 304 a 306 (1. vyd. 1950).

⁶⁹ M. Augé, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paříž, Éd. du Seuil, 1992, str. 32.

⁷⁰ L. Dumont, *Une sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*, Paříž-Haag, Mouton, 1957; *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paříž, Gallimard, 1966.

nejsou nutně homotetické. Stejně tak při každodenním sledování směn drahého zboží, jimž se věnuje jistý Trobriand'an s několika málo společníky, dokáže etnolog dospět k pochopení tohoto fenoménu, pouze když sestaví dohromady celek transakcí, o nichž se mohl dozvědět celou řadou průzkumů na různých místech souostroví.⁷¹

Antropologie nicméně raději zobecňuje, než aby kladla důraz na jedinečnost, dělá jako by metodologicky rekonstruovaný celek ovládal empiricky oddělené prvky, vstřebává konkrétní fakta do globální logiky, která by je měla všechna obsáhnout. Kulturalismus vychází z této principiální homogenizace, která proměňuje jedinečné praxe v relevantní znaky celku. Taková totalizace ovšem nakonec zbavuje informace jejich často mnohem omezenějšího a méně promyšleného dosahu, který jim byl vlastní ve zkoumání vyvolané hře otázek a odpovědí. V závislosti na mluvčím, době a okamžité situaci bývají stejná etnografická data nositeli různých zpráv, jindy zase určitá data nahrazují data jiná, která mohou být získávána v jiných kontextech. Navíc jsou všechny promluvy dílem jednotlivců, z nichž každý udržuje se sociálním a intelektuálním univerzem daného společenství více či méně volné, pochybovačné nebo kritické vztahy: "Kultury «pracují» jako syrové dřevo a nikdy se nestávají hotovými celky (z vnějších i vnitřních důvodů); a jednotlivci, i když si je představíme jako velmi prosté, nejsou nikdy dost prostí na to, aby se nevztahovali k řádu, který jim určuje jejich místo: jeho celek vyjadřují jen z určitého hlediska."⁷² Společnosti tak nevytvářejí kompaktní bloky; jejich strukturální křehkost - způsobená jejich vepsáním do času - vyrůstá z napětí mezi osobami a skupinami: holismus čili hledisko, která dává přednost obecnému zájmu, a individualismus, naroubovaný na zájem jedince, fakticky nepřetržitě koexistují jako dva nutné typy způsobů uvažování, přičemž však ani jeden z nich nemůže sám o sobě vystihovat typické společenské zřízení.

Je pravda, že empiricky nelze určitou společnost v jejím každodenním fungování zachytit jinak, než skrze nesourodé a nehotové toky individuálních úkonů a rozprav. Každý se pokouší spojit ke svému prospěchu převládající zájmy (které etnolog někdy

⁷¹ "Všechny typy transakcí je možné studovat na základě vzájemně spjatých skutečných případů, které zaneseme do synoptických přehledů," upozorňuje Malinowski, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paříž, Gallimard, 1963, str. 71.

⁷² M. Augé, *Non-lieux...*, str. 33.

pokládá za "zájem kolektivní") a své vlastní požadavky, rekonstruovat danou situaci tak, aby z ní měl výhodu, pozměnit normy kvůli svým momentálním záměrům. Zkoumané společenství, utkané z mnoha strategií, které se vzájemně prolínají, střetávají nebo dočasně vyvažují, se vymezuje jako prostor opakovaných rozhovorů a chování: v samotných faktech, v otázkách a odpovědích navozených výzkumem, se tedy společnost vzpírá každému zvěcnění. Učinit z ní předmět uzavřený a určený svými obrysy znamená úmyslně se odcizit hnutím, která tvoří se skutečností nedílný celek.

Podstoupení od praktických úkonů je předběžnou podmínkou konstituce společnosti jako celku (*totalité*). Při pohledu z letadla se celek jeví jako důležitější než části a - kvůli rychlosti aparátu - jako téměř nehybný, zatímco "pilot antropolog" se svým širokým zorným úhlem má pocit, že do jediného pohledu zahrne poslední účel chování aktérů, kteří jsou přitom pokládáni za částečně zaslepené proto, že z hlediska nebeských pozorovatelů vypadají, jako by byli připoutáni k zemi. Z výšky svého postavení *deus ex machina* nebo loutkáře, do něhož se tak samovolně povýšil, může badatel rozhodnout o skrytém smyslu jednání a výpovědí domorodců. Tito domorodci by byli často ohromeni sdělením, že jejich duchovní svět je trojčlenný, že jejich směny nemají žádný praktický účel nebo že jejich způsob myšlení je "socio-kosmický". Snaha pochopit dané společenské pole pomocí logik, definovaných mimo jeho kontext, vede často ke směšným důsledkům, které jsou živnou půdou všech karikatur antropologie:⁷³ v očích zdravého rozumu a mnoha "etnologizovaných" jako by etnologové byli oněmi cizinci, kteří tvrdí, že všechny Francouzky jsou rusovlásky, že Afričané se při zabíjení kuřat vždy obracejí k západu nebo že předkrmy předcházejí hlavnímu chodu proto, že syrové je dřívější než vařené. Pouhé poznámky pozorovatele nadaného zdravým rozumem a prostého etnologických úmyslů někdy stačí ke zboření domku z karet vystavěného interpretacemi, které dávají systematicky přednost autoritě domorodých náboženství a zákazů: určitý prostor, který etnolog pokládá ve svých představách za "tabu", se nakonec ukáže jako jednoduše nepřístupný kvůli hustotě vegetace; je jistě

⁷³ P. Barrot, *High Light. Cigarettes*, Paříž, M. Nadeau, 1992. Tento román vtipně paroduje etnologickou prózu, která kategorickým a nutně "učeným" tónem vynáší *ex cathedra* definitivní soudy o smyslu věcí.

urážlivé posadit se na polštářek starce, protože jeho hlava je posvátná, jak říkají Kanakové: přesto však nezdvořák nebo nešika, který poruší toto pravidlo slušnosti, není pokárán, protože aplikace pravidla vždy závisí na posouzení okolností.

Tím, že přetěžuje příliš mnoha významy a "symbolickými" omezeními i ta nejmenší fakta a gesta, která svou pozorovací činností izoluje, antropologie nejenže trochu naivně přehání, ale klade na bažinu mikro-sociální empirie prkna pevné logiky, která dokáže vecpat složitost situací do zobecňujících zjednodušení. Když pojmáme skutky a výpovědi domorodců jako hrubé vzorky skutečnosti, o níž předpokládáme, že je spíše stejnorodá a jednotná než rozčleněná a problematická, pak není nijak obtížné skočit jedním rázem od lokálního ke globálnímu.

Antropologická vůle překročit konkrétní nahodilé okolnosti tím, že je nalije do prefabrikované a všemocné formy významů, které je překračují, nalézá hlavní prostředek naplnění svých ambicí v používání pojmu "symbolického". Víme, že "symbolické", jednou jako adjektivum (symbolická funkce, symbolický systém, řád, atd.), jindy jako substantivum (symbolično), nahradilo díky rozmachu strukturalismu v antropologii a psychoanalýze pojmy "posvátna" a "reprezentace". Tento výraz začal být běžně užíván na základě předpokládané analogie mezi společností a jazykem. Jsou-li pro společnost postoje a myšlenky tím, čím jsou pro jazyk fonémy, pak musí antropolog pokládat domorodé skutky a promluvy za prvky systému významů, prvky kódu. Úlohou tohoto kódu je stanovení relevantnosti sociálních fakt, s nimiž přitom zachází jako s prvky vzájemně spjatými stejným způsobem, jímž jsou spjaté fonémy určitého jazyka. Jsou "symbolické" tím, že významů nenabývají každý odděleně, ale pouze skrze vzájemné vztahy, takže nakonec ustavují navzájem převoditelné významové řetězce. André-Georges Haudricourt a Georges Granai kritizovali toto hledisko potud, pokud redukuje komunikační společenské funkce jazyka na systém jazyka a dává přednost synchronii na úkor diachronie.⁷⁴

⁷⁴ A.-G. Haudricourt a G. Granai ("Linguistique et sociologie", *Cahiers internationaux de sociologie*, 19, 1955, str. 114-129) upozorňují na sčítání promluvy čili "langue" ("konkrétní a zvláštní předmět lingvistova zájmu") a jazyka čili "langage" ("každý systém znaků, jenž může sloužit komunikaci mezi jedinci"); bouří se rovněž proti ahistorickému pojetí jazykových a společenských

Vnášení jazykového modelu do antropologie, jímž se posiluje výklad symbolu jako znaku,⁷⁵ naznačuje možnost ztotožnit společenské chování s prvky vyňatými z jejich kontextu. Mluví si nejsou vědomi jazykových struktur své promluvy; stejně tak by se členům určitého společenství automaticky vnucovala spojení mezi znaky, skrze něž se ustavuje logický řád, předcházející samotné společnosti. Když lévi-straussovský idealismus spojuje symbolično přímo s původem společnosti,⁷⁶ pak jsou všechny postoje nebo všechny výpovědi vždy již nadány významem, a to skrze poukaz k logickému řádu, který je v sobě zahrnuje: nejmenší gesta a promluvy se automaticky vepisují na nebe všezahrnující logiky, jež překračuje praxi a je jediným relevantním měřítkem jevů.

Primát řeči před promluvou, symbolického před sociálním, formy před obsahem, snižuje hodnotu "domorodé" interpretace: kdybychom, jak píše Lévi-Strauss, "redukovali společenskou skutečnost na to, jak ji pojímá člověk, dokonce i divoch (...), pak by se etnografie rozpustila v upovídáné fenomenologii, v mylně naivní změti, v níž by se zdánlivé nejasnosti domorodého myšlení dostaly do popředí jen proto, aby se za nimi skryly jinak příliš zjevná zmatenost myšlení etnografova."⁷⁷ Domorodou teorii tedy nesmíme vyzdvihnout na rovinu diskurzivní argumentace v tom smyslu, v němž ji definuje Lalande ("myšlenková operace, která dosahuje vytčeného cíle řadou částečných zprostředkujících operací"⁷⁸), ale musíme ji chápat jako statickou duševní skutečnost, odraz myšlení, které je vzhledem k aktérům podstatně vnější. Přecházíme tak od společnosti k lidskému duchu, a to podle modelu, jenž k sobě váže, stejně jako označující a označované, konkrétní výroky domorodců (pokládané za nejasné) a objasňující obecnosti antropologa. Invokace "symbolického" - ve výše definovaném smyslu - je pro tento postup absolutně nezbytná, protože přesazuje zdánlivou zmatenost jedinečných a individuálních výpovědí do jasného, autonomního a kolektivního interpretačního rámce. Jedinečné výpovědi se tím slévají dohromady, jako by se

systémů: "strukturní analýza prováděná v diachronii má sklon izolovat dotýčný systém od jeho sociologického kontextu a jen těžko uniká formalismu" (str. 127).

⁷⁵ Srov. V. Descombes, "L'équivoque du symbolique", *Confrontations*, 3, 1980, str. 77-95.

⁷⁶ C. Lévi-Strauss, "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", úvod ke knize M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*.

⁷⁷ C. Lévi-Strauss, "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", str. XLVI.

⁷⁸ A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paříž, PUF, 1988 (1. vyd. 1926).

společnost vyjadřovala jednohlasně a navždy stejně, aniž by kdy kterýkoli z jejích členů promlouval svým vlastním jménem, v určité době, z jistého přesně vymezeného stanoviska. Ušetříme-li si zkoumání *in situ* domorodých promluv, můžeme prohlásit i tu nejmenší zaslechnutou větu za "pravdivou výpověď" o "kultuře", jejíž předpokládaná stejnorodost a nehybnost je tím posílena.

Sít' makroskopického uvažování s tak velkými oky nechává vše individuální, časové a spjaté s událostmi vyblednout v běhu dějin, aby tím lépe načrtla nárys světa, jenž je konečně pokládán za srozumitelný, neboť byl zbaven posvátna, moci a vášni. Toto logické očišťování nám nakonec přináší bytosti bez hloubky, rozložené na "lístkové struktury", redukované na věšáky, na které antropologie navěšuje formy, jimž se říká "symbolické" proto, že prý participují na kódovaném jazyce, na metajazyce, jenž je konečně ztotožněn se samotnou společností. Tolik vychvalovaná symbolická účinnost je hnacím motorem analýzy jistého typu, která věnuje velkou pozornost automaticnosti chování, a tak se připodobňuje režii: vše se odehrává tak, jako by se herci pod tíhou paruk a masek bezděčně vyjadřovali v jediném rejstříku, v rejstříku nepřetržité divadelní hry, napsané a režírované společností nebo antropologem. Aby se představení drželo v zamýšlených hranicích, je nutné chápat skutečnosti pouze v jediném měřítku, které musí být co nejvíce globální; jednotlivé a obecné jsou tak neustále znovu ztotožňovány.

Toto sjednocené vidění společenského světa se rozpadá ve chvíli, kdy přistoupíme k rozrůzněním měřítek analýzy, a především ve chvíli, kdy dáme přednost mikro-etnologickému pozorování. Opírá-li se myšlenka automaticky řízeného nevědomí o logiku forem, kterou lze zobecnit a vyvážet proto, že se stává zjevnou díky srovnávacímu a synchronnímu zkoumání, zahrnujícímu velké množství společností a období, pak vztahy blízkosti, na jejichž základě se je budován praktický smysl chování, vycházejí naopak najevo pouze při zkoumání jedinečných a lokálních situací. V tomto případě se v centru vědeckého pátrání, které neodděluje dobré strukturní zrno od pouze momentálních plev, ocitají konkrétní jednotliviny, začleněné do operačních sítí vztahů, a tím zaplené do zároveň osobní a kolektivní historie. Mikro-sociologické zkoumání a analýza rozplétají vlákna empirie, která je tím zamotanější, čím podrobnější je

pozorování. Výsledné významy jsou v tomto případě spojovány se vztahy, které osoby samy od sebe nalézají mezi všemi odehrávajícími se událostmi, malými či velkými, minulými či přítomnými. Různá zřetězení gest a výpovědí každé z osob, účastnících se přítomné situace, tkají pevně utaženou a neustále přetvářenou osnovu lokálních interpretací. Je nebezpečné zasahovat z vyšší moci do těchto rozprav a vytrhávat je z kontextu, rozkládat je na figury, které se mají stát znaky nového jazyka, jazyka "hlubokých struktur". Dialogické postupy, působící ve vzájemné interakci jsou neoddelitelné od norem, které se jimi utvrzují ve zvláštních kontextech. Další otázkou je pak hodnocení toho, zda jsou určité konvenční soudy a klasifikace schopny působit v několika kontextech s různými měřítky.

Tato obecná a poddajná výkladová schémata stojí v pozadí obecného verbálního a neverbálního jazyka, sdíleného členy téhož kulturního souboru. Antropologie se věnovala popisu tohoto lexika nejběžnějších forem intelektuálního, tělesného nebo citového chování, a to pomocí "kategorií" či "způsobů myšlení", které měly zachycovat současně konkrétní příklady a nanejvýš globální jevy. Každodenní nebo výjimečné, trvalé nebo dočasné, okrajové nebo ústřední úkony by tedy byly projekcí velkých morfologických, kosmogonických nebo přírodovědných schémat až do nejskrytějších zákoutí společenské skutečnosti. Například Sahlins tvrdí o havajských výpovědích, že i zcela každodenní vyprávění s sebou nesou "řadu distinkcí a vztahů mezi zemí a mořem, zemědělstvím a rybolovem, mladším a starším členem rodiny, narozením a adopcí: rozdílů stejného druhu jako ty, které hrají určitou roli v královském rituálu nebo mýtu."⁷⁹ Tato analýza však ruší veškerý případný rozdíl mezi tím, co lingvisté nazývají "rovinami promluvy". Lze se plným právem ptát, zda všechny druhy rozhovorů opravdu aktualizují stejné kategorie a zda tak činí stejným způsobem. Navíc vezmeme-li etnografická data v úvahu taková, jaká jsou, tedy řečeno s Batesonem jako "jednotky komunikačního proudu,"⁸⁰ pak docházíme k závěru, že "kategorie" mají méně zřetelné obrysy a méně jednoznačné rysy, než se domnívají zakladatelé francouzské sociologické školy a jejich

⁷⁹ M. Sahlins, *Les îles dans l'histoire*, str. 63.

⁸⁰ Y. Winkin, ed., *La nouvelle communication*, Paříž, Éd. du Seuil, 1981, str. 127. Do tohoto sborníku přispěli Bateson, Birdwhistell, Goffman, Hall, Jackson, Schefflen, Sigman, Watzlawick.

následovníci:⁸¹ vytvářejí se v podmínkách interakce aniž by mechanicky odrážely transcendentní sémantickou strukturu a je v nich místo pro jistou významovou dvojnáčnost.

Rozlišujeme-li mezi "mikro" a "makro" úrovněmi, neznamená to, že bychom proti sobě stavěli konkrétní případ a obecně, příklad a teorii. Jde o rozlišení, která lze provádět, pokud se zaměříme na způsoby komunikace, které si zvolili naši partneři v rozhovoru. Tito partneři se vyjadřují v různých rejstřících; je nesprávné domnívat se, že dosah jejich výpovědí je vždy nanejvýš obecný, ať už záměrně či nikoli. Překrytím těch nejmenších měřítek výrazů těmi nejširšími (nejméně kontextualizovanými) etnologové často činí ze svých informátorů jakési básníky, kteří by připisovali nejnepatrnějším a nejhmotnějším drobnostem téměř kosmický význam a při každé příležitosti rozvíjeli teorie stejně učené jako ty, o nichž sní sama antropologie. Aby se tedy takzvané "symbolické" myšlení stalo specialitou kulturní antropologie, musel být předmět studia sestrojen částečně *ad hoc*, aniž by přitom došlo k jasnému vysvětlení samotného pojmu symbolična.

Schopnost symbolizovat je definičním znakem všech forem jazyka: koordinované zvuky a gesty vytvářejí formy, jimiž je svět vypovídán, ukazován. V tomto smyslu je symbolično koextenzivní jazyku. Vztah věci k sobě samé je skutečnou nemožností, autistickou nocí a jejím tajemstvím. Zprostředování symboličnem ji vyvádí do světa, činí ji tím, co je, protože ji vtahuje do komunikace. Symbolično jako podmínka veškeré komunikace náleží k podstatné antropologické skutečnosti, která je však natolik obecná, že ji nelze použít pro analýzu společenských jevů.

Mluvené jazyky a umění jsou těmi komunikačními systémy, které člověku dovolují zvládnout své naučené možnosti výrazu. Strnulá forma a poddajná látka jazyka

⁸¹ Již jinde (srov. P. Beillevaire a A. Bensa, "Mauss dans la tradition durkheimienne de l'individu à la personne", *Critique*, 40, 1984, str. 535) jsme upozornili na to, že podle Durkheima "jsou kategorie «sociálními věcmi», které «nejdou utvořeny proto, aby byly aplikovány pouze na společenskou oblast», ale «zahrnují celou skutečnost». Jejich funkce spočívá v tom, že «vynikají nad ostatními pojmy a zahrnují je v sobě: jsou trvalým rámcem společenského života»." Srov. É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paříž, PUF, 1968, str. 593-638 (1. vyd. 1912).

se člověku nabízí vždy s určitým zpožděním. Antropologie ovšem označuje za "symbolickou" také schopnost vyjádřit jednu věc pomocí jiné věci; takovouto komunikaci "druhého stupně", pomocí vytvoření vztahů mezi prvky s předem danými jazykovými významy, však nelze ztotožnit s nutným a obecným řádem veškeré komunikace. Jedná se o zvláštní rétorické užití, jasně odlišené od ostatních jazykových úkonů: všechny společnosti v tomto smyslu rozlišují mezi přeneseným, "symbolickým" výrazem, a přímočařejší promluvou. Tato hra lidí se znaky, která se stává zřetelnou, jakmile věnuje pozornost mikro-sociální rovině, vděčí za svůj vznik dokonale kontrolovatelnému intelektuálnímu postoji, určité formě rozpravy, a nikoli výrazu nějaké hypotetické "mentality".⁸² Samotní mluvčí hierarchicky uspořádávají své výpovědi. Rétorické figury patří k argumentačním systémům, které ukazují, dokazují nebo zpochybňují; tyto figury koexistují s jinými typy promluv, z nichž každý ustavuje specifický odstup od toho, co chce znamenat. Musíme je pokládat za komunikační techniky a vztahovat jejich obsah k formě, myšlenky k materiálu, díky němuž se přenášejí, což vposledku znamená vztahovat je k dějinám té kultury, z níž jsme si studované dokumenty vypůjčili. Paměť, diskuse, poznání jsou v dané době neoddelitelné od rétorických prostředků a forem, které umožňují jejich sdělování. Ideje a myšlenky se skutečností zabývají jen skrze vztahy, které navazují a udržují s lidmi.

Symbolično je komunikačním prostředkem, tropem, který je třeba umístit do hry vypovídání. Antropologie, opírajíc se o dvojznačnost, která připisuje obecné signifikantní vlastnosti jazyka kontextuálnímu uspořádání obrazů, to jest rétorice, z něj však učinila způsob myšlení nebo kognitivní kategorii. Pojem symbolična tak tíhne ke směšování metafory a logiky ducha, příležitostných konstrukcí a strukturních příčin. Jediná univerzální logika komunikace pak díky tomu nahrazuje různé lokální způsoby vytváření smyslu; ty, které rozvíjejí úvahy a podávají důkazy, nebo ty, které pomocí rituálů a vyvolávání afektů soustřeďují mnoho významů v jednom jediném bodě. Tyto zkušenosti, stejně tak intelektuální jako společenské a psychologické, není možné redukovat na

⁸² Srov. G. E. R. Lloyd, *Pour en finir avec les mentalités*, Paříž, La Découverte, 1994.

kombinatoriku forem, jejichž pravidla by byla stanovena vně pozorovaných situací; neboť konkrétní slovní konfigurace, které jsou neoddělitelné od empiricky hmatatelných společenských skutečností, se rodí z historického kontextu a skrze něj.

Tato perspektiva již opouští jakoukoli snahu nastolit primát nebo předchůdnost forem vzhledem k obsahům. Například dějiny umění musejí být schopny vztáhnout ryze stylistický výklad děl ke společenským podmínkám (objednávka, úloha mecenášů, stav trhu, atd.), v nichž tato díla vznikla.⁸³ Stejně tak antropologie nemá oprávnění k oddělování forem, které pozoruje, od dějin, které jim dodávají obsahy. Strukturní antropologie však redukovala symbol na znak, jehož se trvání nijak nedotýká.

Jsme snad opuštěním nečasových analýz, které jsme právě kritizovali, odsouzeni k historismu, k naprostému kulturnímu a historickému relativismu, neschopnému vymanit se z daných kontextů, a tak srovnávat a dospět k obecným vysvětlením, jež by se týkala podobných jevů pozorovaných v různých společnostech? Díky porozumění, jaké má pro ty nejlokálnější situace mikro-historie nebo etnografie, vycházejí najevo postupy, pravidla vypovídání, schopnosti komunikovat, jejichž logika není neredukovatelně specifická pro dané kontexty, ale působí a projevuje se také jinde. Žádná ze singularit a konkrétních konfigurací, které historik studuje, není naprosto jedinečná; vždyť významné podobnosti shledáváme například mezi politickými strukturami starého Japonska, Madagaskaru a Polynésie, aniž bychom mezi těmito oblastmi světa mohli odhalit konkrétní historické vztahy. Jestliže se chování zřejmě vytvářejí zcela podle momentální hry interakcí, které jsou typické pro každou partikulární situaci, je nicméně pravda, že strategii svazuje zvyk, že schopnosti konstrukce a symbolizace společenského pouta jsou podrobeny omezením, která na aktéry doléhají v podobě dědictví částečně nezávislého na každém konkrétním obsahu daného vztahu. Určení povahy této neviditelné autority a zhodnocení toho, v jakém ohledu může doléhat na různé kontexty, je zásadní teoretickou otázkou společenských věd. Jestliže se mikro-historie tím, že připisuje rozhodující důležitost individuálním schopnostem aktérů, vystavuje nebezpečí, že opomene fakt, že pojmy strategie a zájmu

⁸³ Srov. C. Ginzburg, *Enquête sur Piero della Francesca*, Paříž, Flammarion, 1983.

jsou rovněž historicky sestrojené, pak strukturní antropologie, která vliv "již hotového" na momentální situaci pokládá za "nevědomý", proklamuje způsobem pro nás nepřesvědčivým, že sociologické nevědomí (jehož statut je ovšem nejistý) je za všech okolností tím nejsilnějším faktorem; což znamená, že vědomým úkonům a dynamice historických okolností je vyhrazena role v nejlepším případě druhořadá, čímž se dále prohlubuje propast mezi antropologií a historií.⁸⁴

V pozadí rozmanitosti kulturních výrazů přirovnávaných k jazykům je přesto třeba odhalit univerzální logiku forem. Tento novokantovský cíl nutně vedl k definici kategorií a rovnic. Ať by měly odrážet sociologickou skutečnost (Durkheim) nebo ji ustavovat díky téměř magické účinnosti symbolična (Lévi-Strauss), tyto trvalé pojmy a vztahy fungují jako předem stanovené rámce realizace praktických úkonů. Aby vyabstrahovala tyto transcendentální danosti, strukturní antropologie redukuje rozmanitost znakových systémů, které lze pozorovat po celém světě,⁸⁵ na logické matrice, které by měly stát u zrodu každého z nich. Komparatistika vede přes vzájemné překládání místních kódů až k ustavení jakéhosi antropologického *esperanta*. Partikulární hry forem jsou tak vztahovány ke kategoriím, k "vnitřním omezením fungování ducha", jak říká Lévi-Strauss,⁸⁶ a skrze ně k nejobecnějším pravidlům. Teorie v tomto případě předpokládá, že znaky a jejich místo v lidském duchu existují před veškerou interakcí mezi osobami. Homologie kulturních systémů by tak bylo možné připsat aplikaci stejných pravidel ducha na různé historické kontexty, aniž by tato podivuhodná epifanie byla nějak vysvětlena. Společnosti ale nejsou dialekty téhož jazyka, přestože právě to naznačují pseudo-lingvistická srovnání, která nahrazují konkrétní společenské logiky formálními logikami symbolickými, přičemž jim uniká, že procesy symbolizace vztahy sice vypovídají, ale nevytvářejí.

⁸⁴ Jak činí například Lévi-Strauss svým tvrzením, že "(historie a etnologie) se liší především volbou vzájemně se doplňujících hledisek: historie přitom organizuje svá data s ohledem na vědomé výrazy, etnologie s ohledem na nevědomé podmínky společenského života" (*Anthropologie structurale*, Paříž, Plon, 1958, str. 25).

⁸⁵ Připomeňme, že mnozí antropologové nečastěji omezují svá zkoumání na velké regionální oblasti, aniž by učinili překrok k tomu, co je univerzální.

⁸⁶ C. Lévi-Strauss, *Le Regard éloigné*, Paříž, Plon, 1983, str. 160.

Antropologii a její srovnávací úkol lze znovu postavit na nohy, pokud se vzdáme onoho druhu kazatelství, který spočívá v tom, že klade původ smyslu vně skutečných praktických úkonů aktérů, úkonů vědomých i nevědomých. Za tímto účelem je třeba pokládat výpovědi a skutky nikoli za projekce nečasových a neovladatelných modelů, ale za řešení komunikačních problémů, které vznikají během přesně lokalizovaných interakcí. Podobnost symbolických výtvorů různých společností není možné dedukovat z abstraktní a univerzální logiky *forem*: je výsledkem homologie postupů uplatňovaných v konkrétních homologických situacích. Odkazy k lidskému duchu nebo k "mentalitám" v jejich obecnosti nám brání zahlédnout skutečně relevantní rovinu: rovinu společenských konfigurací⁸⁷ a nutných logik, které vedou ke vzniku podobných výrazů v rámci velmi odlišných kultur. Jedna a táž historická logika odděluje krále od jeho poddaných, ustavuje pouta mezi *gravitas* a *celeritas*, mezi autochtonií a vzdáleným původem, atd., stejně tak na Fidži jako v Římě, v Tokiu jako v Segu nebo u Kanaků. Například v tomto posledním případě se rozlišení mezi pány půdy, již dávno obývajícími dané území, a nově příchozími, pokládanými za "cizince", ustavuje *nejprve* *de facto*, skrze setkání dvou skupin lidí na jednom místě. Otázka zní, proč a jak tato situace až *poté* vede přes statut "autochtonního zakladatele" a "cizího vládce" k vypracování silné duální konceptualizace, přenosné do jiných kontextů. Model se rodí z okolností, a nikoli naopak. "To, co říkáme, dostává smysl díky zbytku našeho jednání," připomíná správně Wittgenstein.⁸⁸

⁸⁷ Srov. N. Elias, *La Société des individus*, Paříž, Fayard, 1987.

⁸⁸ L. Wittgenstein, *O jistotě*, fr. př. *De la certitude*, Paříž, Gallimard, 1976, str. 70, § 229.