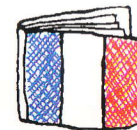

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

RASA A DĚJINY

ATLANTIS



**Claude Lévi-Strauss:
Rasa a dějiny**

Kniha významného francouzského antropologa, která ani půl století od svého vzniku (vznikla na popud organizace UNESCO) neztratila nic ze své aktuálnosti. Vysoce poučenou, avšak čtivou a přístupnou formou vyvrací její autor rasové předsudky všeho druhu, protože se dokáže nezaujatě podívat na problém a posoudit, co znamená v dějinách lidstva rozmanitost kultur, co znamená tzv. etnocentrismus, zamýšlí se nad pojmem archaických a primitivních kultur, nad ideou pokroku, nad různými formami dějinného vývoje, nad tím, jaký význam a jaké místo v něm připadá západní civilizaci, nad tím, co v dějinném pohybu znamená náhoda a co je to pokrok.

Toto malé dílo Lévi-Strausse zaujímá rovněž důležité místo v autorově tvorbě, protože se dotýká mnoha otázek, jimiž se zabýval v celé řadě svých odborných děl.

Univerzita Pardubice-UK



32100065511

ISBN 80-7108-138-8



9 788071 081388

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

ČLEN FRANCOUZSKÉ AKADEMIE

RASA A DĚJINY

ATLANTIS

UPOZORNĚNÍ VYDAVATELE
FRANCOUZSKÉHO ORIGINÁLU

UNESCO vydalo v roce 1952 sérii brožur věnovaných problému výskytu rasismu ve světě. Mezi nimi Rasu a dějiny od Clada Lévi-Strausse, krátký esej, jenž zdaleka překračuje svůj předmět a vede k novému uvažování o západní kultuře, o smyslu civilizace, nahodilém charakteru historického času atd. V tomto eseji se již tedy objevují některé principy autorova zralého myšlení, jsou však vždy vyjádřeny jasným a přesným jazykem, bez nánosu přehnaného technicismu. V době vzniku tohoto eseje byl Claude Lévi-Strauss, který tři roky předtím uveřejnil práci Elementární struktury příbuzenství, znám výhradně mezi specialisty; byl ještě jen „profesorem“ Claudem Lévi-Straussem. Dnes je uznávaným mistrem strukturalismu, jehož jméno zná široká veřejnost.

Editor

UNIVERSITA PARDUBICE	
Univerzitní knihovna	
PTK č.	209411
Orgn.	52828C
DT	316.4 : 542.2

Cet ouvrage publié dans le cadre du programme de participation à la publication F. X. Šalda, bénéficie du soutien du Ministère français des Affaires Etrangères, de l'Ambassade de France en République Tchèque et de l'Institut Français de Prague.

Toto dílo vychází v rámci programu účasti na publikační činnosti F. X. Šalda s přispěním francouzského Ministerstva zahraničních věcí, francouzského velvyslanectví v České republice a Francouzského institutu v Praze.

Race et histoire © UNESCO, 1952
© Atlantis[®], spol. s r. o., 1999
Translation © Petr Horák, 1999
ISBN 80-7108-138-8

I. RASA A KULTURA

V kolekci určené k zápasu s předsudkem rasismu by mohla překvapit brožura o příspěvku lidských ras ke světové civilizaci. Zbytečně bychom vynakládali mnoho talentu a úsilí, kdybychom dokazovali, že za současného stavu vědy nic nedovoluje potvrzovat intelektuální převahu jedné rasy nad druhou nebo nedostatečnost jedné oproti druhé, a přitom potichu obnovili podstatu pojmu rasa tím, že bychom zdánlivě prokázali, že velké etnické skupiny, z nichž se skládá lidstvo, přinesly *jakožto takové* specifický příspěvek do jeho společné pokladnice.

Nejsme ničemu více vzdáleni než zmíněné snaze, která by nakonec jen vedla k převrácení rasistické doktríny naruby. Vzdálili bychom se vědecké pravdě, kdybychom se snažili charakterizovat biologické rasy zvláštními psychologickými vlastnostmi, ať bychom je definovali pozitivně, nebo negativně. Nesmíme zapomenout na to, že Gobineau, z něhož historie učinila otce rasistických teorií, nepojímal „nerovnost lidských ras“ kvantitativně, ale kvalitativně: velké primitivní rasy, které vytvářely lidstvo v jeho počátcích – tedy bílá, žlutá, černá – si nebyly rovné ani ne tak absolutně jako tím, že se lišily svými zvláštními schopnostmi. Míšení ras mělo být podle něho spíše důvodem pro jejich degeneraci než pro postavení té které rasy na stupnici hodnot společných všem; degenerace měla nakonec postihnout lidstvo jako celek, odsouzené bez rozdílu rasy ke stále většímu promíšení. Prvotní hřích antropologie však spočívá v něčem jiném, totiž v zámě-

ně čistě biologického pojmu rasy (za předpokladu ovšem, že tento pojem je vůbec objektivní, dokonce jen na tomto omezeném poli, což moderní genetika popírá) za sociologické a psychologické výtvořiny lidských kultur. Stačilo, že se Gobineau dopustil této záměny, a upadl do ďábelského kruhu, který vede od intelektuálního omylu, jenž nevylučuje dobrou víru, k bezděčnému ospravedlňování všech pokusů diskriminovat a vykořisťovat.

Odvoláváme-li se v této studii na příspěvky lidských ras k civilizaci, nechceme tím říci, že kulturní přínosy Asie nebo Evropy, Afriky nebo Ameriky čerpají jakoukoli originalitu z faktu, že tyto kontinenty jsou z velké míry obydleny lidmi rozdílného rasového původu. Pokud taková originalita existuje – a nelze o ní pochybovat – pak vyplývá z geografických, historických a sociologických okolností, nikoli z odlišných vloh, vázaných na anatomickou nebo fyziologickou konstituci lidí černé, žluté nebo bílé pleti. Nicméně se nám zdálo, že v míře, v jaké se tato série brožur snažila vyjít vstříc tomuto negativnímu stanovisku, brala na sebe současně riziko, že odsune na druhé místo jeden aspekt, který je rovněž velmi významný v životě lidstva, totiž skutečnost, že lidstvo se nevyvíjí v režimu uniformní monotonie, nýbrž prostřednictvím neobyčejně rozmanitých forem společností a civilizací. Tato intelektuální, estetická, sociologická rozmanitost není spojena žádným vztahem příčiny a následku s rozmanitostí určitých pozorovatelných aspektů lidských skupin, jež existuje na biologické úrovni: jde pouze o paralelu mezi oběma, ovšem na jiné rovině. Intelektuální, estetická, sociologická rozmanitost se však od biologické také odlišuje, a to dvěma důležitými rysy. Především je mnohem více lidských kultur než lidských ras, protože ty první se počítají na tisíce, těch druhých je jen několik: dvě kultury, jež jsou dílem lidí stejné rasy, se mohou lišit stejně nebo více než dvě kultury náležející dvěma rasově vzdáleným skupinám lidí. Za druhé, na rozdíl od rozmanitosti

ras, jež je zajímavá především vzhledem k historickému původu těchto ras a jejich rozšíření v prostoru, staví nás rozmanitost kultur před četné problémy, neboť se lze ptát, zda představuje pro lidstvo výhodu nebo nevýhodu, což je složitá otázka, jež se dělí v řadu dalších.

Nakonec a především je nutné se ptát, v čem spočívá tato rozmanitost, přičemž podstupujeme riziko, že se rasistické předsudky, stěží vykořeněné ze svého biologického podkladu, znovu utvoří na nové půdě. Marně bychom se totiž snažili, aby obyčejný člověk přestal připisovat intelektuální nebo morální význam skutečnosti, že někdo má černou nebo bílou pleť, rovné nebo kudrnaté vlasy, kdybychom přešli mlčením jinou otázku, o níž zkušenost dokazuje, že se k ní okamžitě lidé vrací: neexistují-li vrozené rasové schopnosti, jak vysvětlit, že civilizace, kterou rozvinul bílý člověk, učinila nesmírný pokrok, který je znám, zatímco civilizace barevných národů zůstaly pozadu, některé na půli cesty, jiné zasaženy zpožděním, jež se číslí na tisíce nebo desetitisíce let? Nemůžeme tedy předstírat, že jsme vyřešili problém nerovnosti lidských ras tím, že jsme ho popřeli, pokud se nezamyslíme rovněž nad problémem nerovnosti – nebo rozmanitosti – lidských kultur, který se obvykle k problému údajné nerovnosti lidských ras sice neprávem, avšak fakticky úzce váže.

2. ROZMANITOST KULTUR

Abychom pochopili, jak a v jaké míře se navzájem liší lidské kultury, zda se tyto rozdíl ruší nebo si odporují, či zda navzájem přispívají k vytvoření harmonického celku, musíme se nejdříve pokusit sestavit jejich soupis. Ale právě zde začínají potíže, neboť si musíme uvědomit, že rozdíly v lidských kulturách nejsou stejné, ani nejsou na stejné úrovni. Především máme před sebou společnosti, které se nacházejí vedle sebe v prostoru, některé jsou si blízké, některé vzdálenější, v každém případě jsou však soudobé. Dále musíme počítat s formami sociálního života, které následovaly po sobě v čase a které nemůžeme poznávat z bezprostřední zkušenosti. Každý člověk se může proměnit v etnografa a na místě zakoušet existenci ve společnosti, která ho zajímá; nikdy však nemůže, a to ani když se stane historikem nebo archeologem, navázat přímý kontakt se zmizelou civilizací jen prostřednictvím psaných dokumentů nebo výtvarných památek, které daná společnost – nebo jiné společnosti – o sobě zanechaly. Konečně nesmíme zapomenout na to, že současným společnostem, které neznají písmo, jako jsou ty, které nazýváme „divošskými“ nebo „primitivními“, předcházely jiné formy, jež je nemožné poznat, byť i jen nepřímě. Svědomitý soupis by jim musel vyhradit prázdné kolonky, a těch by nepochybně bylo nekonečně víc, než kolonek, do kterých jsme schopni něco vepsat. Nabízí se tedy první konstatování: rozmanitost lidských kultur v přítomnosti, a tím více v minulosti, přesahuje všechno to, co kdy můžeme o lidských kulturách poznat.

Avšak navzdory pocitu pokory, vyvolanému touto skutečností, a navzdory tomu, že si uvědomujeme uvedené omezení, se setkáváme s dalšími problémy. Co máme chápat pod pojmem rozmanité kultury? Některé se nám jako takové jeví, ale pokud se vynořují ze společného základu, neliší se od sebe tolik jako dvě kultury, mezi nimiž v žádném okamžiku jejich vývoje nikdy nedošlo ke styku. Stará říše peruánských Inků a dahomejská říše v Africe se od sebe liší mnohem více, než se od sebe dnes liší, řekněme, Anglie a Spojené státy, i když tyto dvě společnosti musíme rovněž považovat za odlišné. Naopak společnosti, které nedávno navázaly velice úzký kontakt, nabízejí zdánlivě obraz civilizace téhož typu, i když k ní dospěly rozličnými cestami, jež nemáme právo zanedbávat. V lidských společnostech současně působí síly, které pracují protichůdně: jedny směřují k udržení, a dokonce ke zdůraznění partikularismů, druhé podporují procesy konvergence a duchovní spřízněnosti. Studium jazyka nabízí nápadné příklady takových jevů: zatímco jazyky téhož původu směřují k tomu, aby se navzájem odlišily (jako ruština, francouzština a angličtina), jazyky rozličného původu, avšak užívané na sousedících územích, získávají společné rysy. Ruština se například v jistých ohledech odlišila od ostatních slovanských jazyků, a zároveň se přiblížila, alespoň některými fonetickými rysy, jazykům ugrofinským a tureckým, jimiž se mluví v její bezprostřední geografické blízkosti.

Když studujeme takové skutečnosti – a další projevy civilizace, jako jsou sociální instituce, umění, náboženství, by snadno poskytly podobná fakta – dospějeme k otázce, zda se lidské společnosti, s ohledem na své vzájemné vztahy, nedefinují jako jisté *optimum* rozmanitosti, které nemohou překročit, pod které však nemohou bez nebezpečí ani klesnout. Uvažované optimum by kolísalo v závislosti na počtu společností, na počtu jejich příslušníků, na geografické vzdálenosti mezi nimi a na prostředcích komunikace (hmotných a inte-

lektuálních), jimiž disponují. Problém rozmanitosti u zkoumaných kultur opravdu nevyvstává jen z jejich vzájemných vztahů, nýbrž existuje rovněž v nitru každé společnosti, ve všech skupinách, z nichž je utvořena: kasty, třídy, prostředí profesionální nebo náboženská atd. vykazují jisté rozdíly, na nichž každá skupina lpí jako na něčem krajně důležitém. Lze se tázat, zda se tato vnitřní *diverzifikace* nezvětšuje, jakmile se společnost stává v jiných ohledech obsažnější a homogennější; to byl případ staré Indie s jejím systémem kast, který se začal rozvíjet poté, co došlo k ustavení árijské nadvlády.

Vidíme tedy, že pojem rozmanitosti lidských kultur nesmí být pojímán staticky. Tato rozmanitost nepředstavuje nehybnou sbírku vzorků nebo suchý katalog. Lidé nepochybně vytvořili odlišné kultury v důsledku zeměpisné vzdálenosti, která je oddělovala, v důsledku zvláštních vlastností prostředí a nevědomosti o zbytku lidstva; avšak to by důsledně platilo, jen kdyby každá kultura nebo každá společnost byla uzavřená a kdyby se vyvíjela v izolaci vůči všem ostatním. Ovšem tak tomu nikdy není, snad vyjma výjimečných případů, jako tomu bylo u Tasmánců (a tam ještě jen po omezenou dobu). Lidské společnosti nikdy nejsou osamělé; i když se zdá, že jsou nejvíc od sebe odděleny, ještě pořád zůstávají spojeny do skupin nebo svazků. Předpoklad, že severoamerické a jihoamerické kultury neměly takřka žádný kontakt se zbytkem světa po dobu, jejíž délka dosahuje deseti tisíc až dvaceti pěti tisíc let, není přehnaný, nicméně tento velký zlomek odděleného lidstva se skládal z množství velkých a malých společností, jež měly mezi sebou velmi úzké styky. A vedle rozdílů, za něž mohla izolace, existují stejně důležité rozdíly, na něž má vliv vzájemný styk: touha oponovat, odlišovat se, být sám sebou. Mnoho zvyků se zrodilo nikoli z nějaké vnitřní nutnosti nebo příznivé události, ale pouze z vůle neopozdit se za sousední skupinou, která stanovila přesná pravidla pro nějaké jednání,

pro které vlastní skupinu nenapadlo vytvořit pravidla. Rozmanitost lidských kultur by nás tedy neměla vést k rozmělnujícímu nebo rozmělněnému pozorování. Plyne víc ze vztahů sjednocujících tyto skupiny než z jejich izolace.

3. ETNOCENTRISMUS

[Zdá se, že lidé přijímali rozmanitost kultur málokdy jako to, co skutečně je: jako přirozený jev, plynoucí z přímých nebo nepřímých kontaktů mezi společnostmi. Viděli v ní cosi spíše zruďného nebo skandálního; pokrok poznání nespočíval v tom, že by rozptýlil iluzi o její zruďnosti či skandálnosti ve prospěch nějakého přesnějšího nazírání, nýbrž jen v uznání její existence a v hledání cest, jak se s ní smířit.

Nejstarší postoj, jistě se opírající o solidní psychologické základy, protože se znovu objevuje v každém z nás, když se ocitneme v nečekané situaci, spočívá v čistém a jednoduchém odmítání kulturních forem – morálních, náboženských, sociálních, estetických – které se nejvíce vzdalují od těch, s nimiž se ztotožňujeme. „Divošské zvyky“, „tohle není naše“, „to by se nemělo dovolovat“ atd., představují hrubé reakce, prozrazující onen záchvěv hrůzy, onen odpor, který pocítujeme, když se setkáme se způsoby života, víry nebo myšlení, jež jsou nám cizí. Antika pojmenovávala všechno, co se nepodílelo na řecké (později na řeckořímské) kultuře, jako barbarské; západní civilizace užívala později ve stejném smyslu termínu divošský. Tato epiteta skrývají tentýž soud: je možné, že slovo barbarský se etymologicky vztahuje k zmatku a k neartikulovanosti zpěvu ptáků v protikladu k významové hodnotě lidského jazyka a že slovo divošský, které chce vyjádřit o někom nebo o něčem, že je „z lesa“, také vyvolává obraz animálního života v protikladu vůči lidské kultuře. V obojím případě jde o odmítání samého faktu kulturní roz-

manitosti, jde o to, že přednostně je vyvrhováno vně kultury, do přírody všechno to, co se nepodřizuje normě, v níž žijeme.

Tento naivní pohled, ale hluboce zakořeněný ve většině lidí, zde nemusíme probírat, protože sama tato brožura ho vyvrací. Na tomto místě stačí poznamenat, že v sobě skrývá dosti významný paradox. Myšlenkový postoj, v jehož jménu jsou vyvrhováni „divoši“ (nebo všichni ti, kdož jsou za ně považováni) vně lidstva, představuje právě nejvýznačnější a nejvýraznější postoj divochů samých. Víme přece, že pojem lidstvo, zahrnující bez rozlišení rasy nebo civilizace všechny formy lidského druhu, se objevuje velmi pozdě a že byl velmi málo rozšířen. Dokonce i tam, kde, jak se zdá, dosáhl největšího rozvoje, není nikterak jisté – nedávná historie to dokazuje – že byl uchráněn před dvojznačností nebo regresí. Mnoha lidem a po desítky tisíciletí, jak se zdá, tento pojem naprosto chybí. Pojem lidství končí na hranicích kmene, lingvistické skupiny, často na konci vesnice, a to do té míry, že velmi mnoho takzvaně primitivních lidí se označuje jménem, jež znamená „lidé“ (nebo často – řekněme to ohleduplněji – ti, kteří jsou „dobří“, „vynikající“, „úplní“) a jež vyjadřuje přesvědčení o tom, že ostatní kmeny, skupiny nebo vesnice se nepodílí na lidských ctnostech – nebo dokonce lidské přirozenosti – ale že se v nejlepším případě skládají z těch, kdož jsou „špatní“, „zlí“, „pozemské opice“ nebo „vajíčka vši“. Cizinec je dokonce často připraven o poslední špetku opravdovosti, protože je pokládán za „přízrak“ nebo za „zjevení“. Dochází k zvláštním situacím, v nichž se obě strany častují krutými replikami. Několik let po objevení Ameriky, zatímco Španělé vysílali komise, které měly zjišťovat, zda domorodci mají duši nebo ne, na Velkých Antilách domorodí obyvatelé trávili čas tím, že potápěli bílé zajatce pod vodu, aby si ověřili dlouhodobým pozorováním, zda se jejich mrtvolky rozloží nebo ne.

Tato podivná a zároveň tragická anekdota ilustruje dobře paradox kulturního relativismu (s nímž se jinde setkáváme v jiných podobách): čím více se domníváme, že se nám podařilo stanovit rozdíl mezi kulturami a zvyky, tím více se ztotožňujeme s těmi kulturami a zvyky, jež se pokoušíme zavrhnout. Odmítáme-li připustit, že ti, kteří se jeví jako nejvíce „divošští“ nebo „nejbarbarštější“ představitelé jiných kultur a jiných zvyků, jsou rovněž lidmi, jen od nich přejímáme jeden z jejich typických postojů. Barbar je především ten člověk, který věří v barbarství.

Velké filosofické a náboženské systémy lidstva – ať jde o buddhismus, křesťanství nebo islám, o stoickou, kantovskou nebo marxistickou filosofii – se nepochybně vždy stavěly proti takovému bludu. Jednoduchá deklarace přirozené rovnosti a bratrství, které má lidstvo spojovat bez rozdílu ras a kultur, však zcela neuspokojuje ducha, protože pomíjí faktickou rozmanitost, kterou nelze přehlédnout a o níž nestačí prohlašovat, že se netýká podstaty problému, abychom byli teoreticky a prakticky oprávněni se tvářit, že neexistuje. Preambule k druhé deklaraci UNESCO o problému ras proto poznamenává opatrně, že to, co přesvědčuje obyčejného člověka o existenci ras, „je bezprostřední svědectví jeho smyslů, když spatří pohromadě Afričana, Evropana, Asijce a amerického Indiána“.

Pro velké deklarace lidských práv je typické, že se vyznačují závažností a současně slabostí, s jakou prohlašují nějaký ideál, který příliš často zapomíná na skutečnost, že člověk nežije přirozeně v abstraktním lidství, nýbrž v tradičních kulturách, jejichž celé stránky přežívají i po nejrevolučnějších změnách a které lze vysvětlit ze situací přísně daných časem a prostorem. Moderní člověk, který je vystaven dvojímu pokušení, odsuzovat zážitky, které se ho afektivně dotýkají, a popírat rozdíly, které intelektuálně nechápe, se oddával stovkám filosofických a sociologických spekulací, v marné snaze dosáhnout kompromisu mezi těmito dvěma protichůdnými póly

i smíru s rozmanitostí kultur, ovšem za cenu současného potlačení všeho, co je v ní pro něho skandální a šokující.

Ač se takové spekulace od sebe liší a ač jsou někdy bizarní, lze je ve skutečnosti odvodit z jednoho jediného receptu, který nepochybně nejhodněji charakterizuje termín *falešný evolucionismus*. Z čeho tento recept pozůstává? Pokouší se přesně řečeno (potlačit rozmanitost kultur tím, že předstírá, že ji naopak plně uznáváme.) Jakmile totiž považujeme různé stavy, v nichž se nacházejí lidské společnosti, a to jak dávné, tak vzdálené, pouze za *stadia* nebo za *etapy* jediného vývoje, který je musí dovést ke stejnému cíli, protože všechny tyto etapy vycházejí ze stejného bodu, pak je zřejmé, o jak zdánlivou rozmanitost zde jde. Lidstvo jistě spěje k jednotě a totožnosti, nicméně tato jednota a totožnost se mohou uskutečňovat jen postupně, přičemž rozmanitost kultur ilustruje okamžiky procesu, který zakrývá hlubší skutečnost, nebo naopak zabraňuje, aby se projevila.)

Tato definice nám může připadat stručná, uvědomíme-li si nesmírné výdobytky darwinismu. Ten tu však není zpochybněn, protože biologický evolucionismus a pseudoevolucionismus, na který se zde zaměřujeme, představují dvě velice odlišné doktríny. První se zrodila jako rozsáhlá pracovní hypotéza založená na pozorováních, z této hypotézy je ponechána pro interpretaci jen velice malá část. Tak je možné ze dvou důvodů řadit do vývojové řady různé typy, jež utváří genealogii koně: první důvod je ten, že k zplození koně je třeba nějakého jiného koně, druhý důvod je ten, že se v jednotlivých vrstvách zeminy, historicky ustavičně starších, když je odkrýváme jednu po druhé, nacházejí kostry, které se od sebe postupně liší, od nejmladší po nejstarší. Je tedy vysoce pravděpodobné, že *Hipparion* bude skutečným předkem formy *Equus caballus*. Stejný postup lze nepochybně uplatnit na vývoj lidského druhu a na jeho rasy. Když však přejdeme od biologických faktů ke kulturním, věci se nápadně komplikují. V půdě můžeme nalézt

hmotné předměty a můžeme konstatovat, že podle hloubky geologických vrstev se postupně mění forma nebo technika zpracování jistého typu objektu. Nicméně sekyra nerodí fyzicky jinou sekyru, po způsobu živočichů. Výrok, který o prvním případě vypovídá, že se nějaká sekyra vyvinula z jiné, představuje tedy metaforickou a přibližnou formulaci, postrádající vědeckou důslednost, jaká přísluší obdobnému výroku, jenž vypovídá o biologických jevech. (Co platí pro hmotné předměty, jejichž fyzikální přítomnost je dosvědčena pro určité epochy v půdě, platí ještě více pro instituce, víry, záliby, jejichž minulost většinou neznáme.) Pojem biologického vývoje odpovídá jisté hypotéze, která se těší jednomu z nejvyšších koeficientů pravděpodobnosti, s nímž je možno se setkat v oblasti přírodních věd, zatímco pojem společenského nebo kulturního vývoje nanejvýš přináší svůdný, avšak nebezpečně pohodlný postup, jak představovat fakta.)

Tento příliš často zanedbávaný rozdíl mezi pravým a falešným evolucionismem vysvětlují ostatně rozdílná data jejich objevení. Sociologický evolucionismus nepochybně získal silný popud ze strany biologického evolucionismu, ale ve skutečnosti mu předchází. Pokud se nechceme dovolávat dokonce antických pojetí, které převzal Pascal a jež přirovnávaly lidstvo k živoucí bytosti, která prochází následnými stadii dětství, dospívání a dospělosti, pak je to 18. století, v němž vznikla základní schémata, jež se později stala předmětem tolika manipulací: Vicovy „spirály“, jeho „tři věky“, oznamují Comtovy „tři stavy“, Condorcetovo „schodiště“. Dva zakladatelé sociálního evolucionismu, totiž Spencer a Tylor, vypracovali a zveřejnili svou doktrínu ještě před *Původem druhů* nebo aniž by toto dílo četli. Sociální evolucionismus, který předchází biologickému evolucionismu, jenž je vědeckou teorií, je často jen falešně vědeckou kamufláží jednoho starého filosofického problému, a vůbec není jisté, že pozorování a indukce poskytnou jednoho dne klíč k jeho rozřešení.)

4. KULTURY ARCHAICKÉ A KULTURY PRIMITIVNÍ

Naznačili jsme, že každá společnost může ze svého vlastního hlediska rozdělovat kultury do tří kategorií: na kultury, které jsou s ní současné, ale vyskytují se na jiném místě světa; na kultury, které se projevují více méně na stejném místě jako ona společnost, ale časově jí předcházejí; konečně na takové kultury, které jí předešly v čase a zaujímaly jiný prostor než její vlastní.)

Všimli jsme si, že tyto tři skupiny nejsou stejně poznatelné. V prvním případě, a jde-li o kultury bez písma, bez architektury, vykazující pouze základní techniky (což je případ poloviny obývané země a 90 až 99 % jednotlivých oblastí po dobu, jež uplynula od počátků civilizace), lze říci, že o nich nemůžeme vědět nic a že vše, co si o nich pokoušíme představit, se omezuje na laciné hypotézy.

Krajně lákavá je naopak snaha mezi kulturami první skupiny stanovit vztahy určující řád posloupnosti v čase. Jak by ty současné společnosti, které neznají elektřinu a parní stroj, nepřipomínaly odpovídající fázi vývoje západní civilizace? Jak nesrovnávat domorodé kmeny bez písma, bez železa, které však črtají kresby na stěny skal a vyrábějí kamenné nástroje, s archaickými formami oné civilizace, jejíž zbytky nalezené v jeskyních ve Francii a ve Španělsku potvrzují podobu s takovými současnými primitivními kmeny? Zejména v těchto případech ztrácí falešný evolucionismus všechny zábrany. Avšak ona svůdná hra, již se téměř neodolatelně oddáváme pokaždé, když se nám k tomu naskytne příležitost (nelibuje

si snad západní cestovatel v tom, že se shledává se „středověkem“ v Orientě, se „stoletím Ludvíka XIV.“ v Pekingu před první světovou válkou, s „dobou kamennou“ u domorodců v Austrálii nebo na Nové Guineji?), je neobyčejně škodlivá. Známe jen některé stránky zmizelých civilizací, a je jich tím méně, čím je daná civilizace starší, protože víme jen o těch, které dokázaly přečkat zkázu času. (Takové úvahy zaměňují část za celek a z faktu, že jisté aspekty dvou civilizací (té současné a oné zmizelé) se sobě podobají, vyvozují závěr o analogii všech aspektů.) Takový způsob uvažování je nejenom logicky neudržitelný, ale v řadě případů ho fakta vyvrací.

Tasmánci a Patagonci měli až do relativně nedávné doby nástroje z tesaného kamene a některé australské a americké kmeny je ještě vyrábějí. Zkoumání těchto nástrojů nám však velice málo pomáhá v pochopení toho, jak byly užívány nástroje v paleolitu. Jak se užívaly ony pověstné „pěstní klíny“? Použití muselo být přece tak přesné, že jejich forma a technika zpracování zůstaly přísně standardizovány po sto nebo dvě stě tisíc let, a to na území táhnoucím se od Anglie po Jižní Afriku, od Francie po Čínu. K čemu byly ty podivné trojhranné a zploštělé kusy z levalloisiénu, které se nacházejí po stovkách v archeologických nalezištích a o nichž žádná hypotéza nedokáže nic říci? Co byly ty údajné „velitelské hole“ z losích kostí? Co to mohlo být za technologie, jež náležely k tardenoiským kulturám a zanechaly nám neuvěřitelné množství maličkých kousků tesaného kamene, nekonečně rozmanitých geometrických tvarů, zato však velice málo nástrojů v rozměru lidské ruky? Všechny tyto nejistoty ukazují, že mezi paleolitickými společnostmi a některými současnými domorodými společnostmi existuje jedna podobnost: používaly nástroje z tesaného kamene. Avšak už na technologické rovině je obtížné postoupit dál: použití materiálu, typy nástrojů, tedy jejich určení byly rozdílné a jedny nás v tomto

ohledu málo poučí o druhých. Jak by nás tedy mohly poučit o jazyku, o společenských institucích nebo náboženských vírách?

Jedna z nejoblíbenějších interpretací, jimiž se inspiruje kulturní evolucionismus, považuje nástěnné malby, jež nám zanechaly společnosti středního paleolitu, za magické obrazy spojené s loveckými rituály. Tato úvaha postupuje takto: současné primitivní populace znají lovecké rituály, jež nejsou užitečné, jak se nám zdá; prehistorické skalní malby nám připadají neúčinné jak svým množstvím, tak svým umístěním co nejhluběji v jeskyních; jejich tvůrci byli lovci, malby tedy sloužily jako lovecký rituál. Stačí vyslovit tento implicitní argument, abychom poznali, jak je nedůsledný. Ostatně zmíněný argument je běžný především mezi laiky, protože etnografové, kteří mají své zkušenosti s oněmi primitivními populacemi, jež tak ochotně pečou „ve všech štávách“ pseudovědecký kanibalismus, který málo dbá na integritu lidských kultur, se shodují v tom, že nic z pozorovaných skutečností neumožňuje formulovat jakoukoli hypotézu o daných dokladech. A protože zde hovoříme o skalních kresbách, zdůrazněme, že vyjma jihoafrických nástěnných kreseb (o nichž někteří soudí, že jsou dílem nedávno žijících domorodců) je „primitivní“ umění stejně vzdáleno umění magdalénienu a aurignacienu jako současnému evropskému umění. Primitivní umění charakterizuje vysoký stupeň stylizace, zacházející až do krajních deformací, zatímco prehistorické umění nabízí strhující realismus. Mohli bychom být v pokušení spatřovat právě v tomto umění původ umění evropského, ale ani to by nebylo přesné, protože na témže území následovaly po umění paleolitu jiné formy, které neměly stejný ráz; kontinuita geografického umístění nic nemění na skutečnosti, že po sobě následovaly na stejné půdě různé populace, které neznaly dílo svých předchůdců nebo se o ně nestaraly, a že každá přinesla svou víru, své techniky a svoje protikladné styly.

(Předkolumbovská Amerika, na prahu svého objevení, připomíná stavem svých civilizací dobu evropského neolitu.) Avšak ani toto připodobňování neobstojí, přezkoumáme-li ho: v Evropě postupovalo zemědělství a domestikace zvířat společně, zatímco v Americe je výjimečně vyspělý vývoj zemědělství provázen takřka úplnou neznalostí domestikace (nebo je krajně omezena). V Americe pokračuje užívání kamenných nástrojů v zemědělství, kdežto v Evropě je zemědělství spojováno s počátky metalurgie.

Bylo by zbytečné hromadit příklady. Vždyť pokusy zaměřené k poznávání bohatství a originality lidských kultur jen proto, aby byly tyto kultury redukovány na nestejně opožděné repliky západní civilizace, narážejí na jinou a mnohem podstatnější nesnáz: zhruba všechny lidské společnosti (vyjma amerických, k nimž se ještě vrátíme) mají za sebou přibližně stejně dlouhou minulost. Abychom se mohli zabývat některými společnostmi jako „etapami“ vývoje společností jiných, bylo by třeba připustit, že zatímco se s jedněmi něco dalo, s druhými se nedálo nic – nebo jen velmi málo. A opravdu, s oblibou se hovoří o „národech bez historie“ (někdy se dodává, že právě takové národy jsou ty nejšťastnější). Tato kusá formulace znamená pouze tolik, že jejich historii neznáme a že nepoznána zůstane, nikoli však že neexistuje. Po desítky a stovky tisíciletí také v historii těchto národů byli lidé, kteří milovali, nenáviděli, trpěli, vynalézali, bojovali. Pravda je taková, že neexistují nedospělé národy, všechny jsou dospělé, i ty, které si nevedly deník o svém dětství a dospívání.)

Bylo by jistě možné prohlásit, že lidské společnosti nevyužily minulosti stejně, pro některé z nich dokonce byla časem ztraceným; že některé postupovaly dvojnásobně rychlým krokem, kdežto jiné cestou okouněly. Dospěli bychom takto k rozlišování mezi dvěma druhy historie: mezi historií progresivní, získávající, která hromadí objevy a vynálezy, aby vybudovala velké civilizace, a historií, jež je možná stejně aktivní

a vynakládá stejně mnoho talentu, již však jako by chyběl dar syntézy, jenž je výsadou oné první. Každá inovace místo toho, aby se přidala k inovacím předcházejícím a směřujícím jedním směrem, jako by se rozplynula v jakémsi vlnícím se proudu, neschopném trvale se vzdálit od původního směru.

Toto pojetí nám připadá mnohem pružnější a jemnější, než jsou zjednodušující názory, s nimiž jsme se vyrovnali v předchozích odstavcích. Budeme mu moci poskytnout místo v našem pokusu interpretovat rozmanitost kultur, a to aniž bychom byli vůči některé nespravedliví. Než však dospějeme tak daleko, musíme prozkoumat několik otázek.

5. IDEA POKROKU

Musíme se nejprve zabývat kulturami, které náleží do druhé skupiny, kterou jsme odlišili, tedy těmi, jež historicky předchází kulturu – necht' je jakákoli – z jejíhož pohledu vycházíme. Jejich situace je mnohem složitější než případy, které jsme uvažovali výše. Hypotézu vývoje, která se jeví jako tolik nejistá a křehká, použijeme-li ji k hierarchizaci společností sice soudobých, avšak prostorově od sebe vzdálených, zde lze jen těžko zpochybnit, a dokonce se zdá, že fakta ji rovnou potvrzují. Víme, díky navzájem se shodujícím svědectvím archeologie, prehistorie a paleontologie, že současnou Evropu obývaly nejprve různé druhy rodu *Homo*, které používaly nástroje z hrubě opracovaného křemene, že po těchto prvých kulturách následovaly další s jemnějším opracováním kamene, které později doprovázelo leštění a opracování kostí a slonoviny, pak že se objevuje hrnčířství, tkalcovství, zemědělství, chovatelství, k nim se postupně připojila metalurgie, jejíž etapy můžeme rovněž rozlišit. Tyto formy následující po sobě se tedy seřazují ve smyslu jisté evoluce a jistého pokroku: některé jsou vyšší a některé jsou nižší. Je-li však správné to, co jsme právě uvedli, musí tato rozlišení mít vliv na způsob, jakým pojednáváme o současných formách, mezi nimiž existují analogické odstupy. Tím jsou ohroženy naše předchozí závěry.

Projevy pokroku, kterých lidstvo dosáhlo od svých počátků, jsou tak zřejmé a výrazné, že jakýkoli pokus je zpochybnit by se omezil na rétorický projev. A přece není tak snadné,

jak se domníváme, seřadit je do pravidelné a nepřerušené posloupnosti. Vědci před nějakými padesáti léty užívali obdívhodně jednoduchých schémat k tomu, aby si tuto posloupnost představili: věk tesaného kamene, věk leštěného kamene, věk mědi, bronzu, železa. Toto vše je velmi pohodlné. Dnes máme podezření, že leštění a tesání kamene často existovalo ve stejnou dobu. Když došlo k tomu, že poslední uvedená technika vytlačila plně tu předchozí, nebyl to výsledek technického pokroku, který by vytryskl z předchozí etapy, nýbrž jako by to byl pokus kopírovat v kameni kovové zbraně a nástroje, které patřily nepochybně „pokročilejším“ civilizacím, jež však ve skutečnosti byly současníky svých napodobitelů. Hrnčířství, o kterém se myslelo, že se objevuje spolu s „věkem leštěného kamene“, se v některých oblastech Evropy druží k období tesaného kamene.

Pokud uvažujeme o období tesaného kamene, zvaném paleolit, pak právě o něm panoval ještě před několika lety názor, že různé formy této techniky – postupně charakterizující výrobu nástrojů z „odštěpku“, z „úlomku“ a z „ostří“ – odpovídaly historickému pokroku ve třech etapách, které byly nazvány paleolitem starším, středním a mladším. Dnes se připouští, že tyto tři formy existovaly současně a že představovaly nikoli jednotlivé etapy pokroku probíhajícího v jednom směru, nýbrž aspekty, či jak se říká „facie“ určité skutečnosti, jež jistě nebyla statická, naopak byla vystavena velice komplexním variacím a transformacím. Levalloisién, který jsme již uvedli a jenž byl v rozkvětu mezi dvěma sty padesáti až sedmdesáti tisíci lety před křesťanskou érou, dosáhl skutečně takové dokonalosti v technice tesání, jež se měla znovu objevit až koncem neolitu, o dvě stě čtyřicet pět až šedesát pět tisíc let později, a kterou bychom dnes stěží dokázali napodobit.

(To, co platí pro vývoj kultur, platí rovněž pro vývoj ras, aniž by bylo možno stanovit (v důsledku nesrovnatelného

poměru obojího) jakoukoli korelaci mezi oběma procesy: neandrtálský člověk nepředcházal v Evropě nejstarším formám *Homo sapiens*, ty byly jeho současníky a možná mu dokonce předcházely. A není vyloučeno, že nejrozmanitější typy hominidů koexistovaly v čase, ne-li v prostoru: jihoafričtí „pygmejové“, „obři“ z Číny a Indonésie atd.

Ještě jednou: toto vše nechce popírat pokrok lidstva, jen nás vyzývá k tomu, abychom ho pojímali opatrně. Vývoj prehistorického a archeologického poznání směřuje k tomu, aby rozložil v prostoru formy civilizace, které jsme měli sklon představovat si *postupně v čase*. To znamená dvě věci: především že „pokrok“ (pokud tento termín ještě vyhovuje skutečnosti, jež se velice odlišuje od té, na niž byl nejdříve použit) není ani nutný, ani nepřetržitý; postupuje skoky, posuny nebo mutacemi, jak by řekli biologové. Tyto skoky a posuny nevedou vždy nejdál nebo stejným směrem; mění orientaci tak trochu po způsobu šachového koně, který vždy disponuje vícero postupy, ale nikdy ve stejném směru. Pokrok lidstva lze jen stěží přirovnávat k výstupu člověka po schodech, ten každým krokem připojuje jeden nový schod k těm, které již zvládl, ale připomíná spíše hráče, jehož štěstěna závisí na více kostkách; při každém vrhu pozoruje, jak se kostky rozptýlí po sukňě a jak je konečný součet pokaždé jiný, co získá vrhem jedné kostky, může vždy být vystaveno možné ztrátě vrhem kostky jiné. Historie bývá kumulativní jen čas od času, a to tehdy, když kombinace je součtu příznivá.

Příklad Ameriky ukazuje přesvědčivě, že kumulativní historie nepředstavuje privilegium jediné civilizace nebo jediného historického období. K datu, které nemůže být o mnoho starší než je dvacáté tisíciletí, viděl tento nesmírný kontinent přicházet člověka, nepochybně po malých skupinách kočovníků, které překročily Beringovu úžinu díky posledním ledovým dobám. Za dvacet nebo dvacet pět tisíc let tito lidé dokázali předvést jeden z nejvíce udivujících příkladů kumu-

lativní historie, jaký se na světě vyskytl: prozkoumali od základu zdroje nového přirozeného prostředí, dokázali v něm pěstovat (vedle jistých druhů zvířat) nejrozmanitější rostlinné druhy jak pro svou výživu, tak jako léky a jedy, přičemž – což je skutečnost, která se jinde nevyskytuje – povýšili některé jedovaté látky, jako maniok, do role základní potraviny, nebo jiné druhy do role povzbuzujícího či anestetického prostředku; sbírali některé jedy nebo omamné látky podle jejich selektivního působení na živočišné druhy; a konečně určité druhy výroby, jako tkaní látek, keramiku a zpracování drahých kovů, dovedli k nejvyššímu stupni dokonalosti. Pro zhodnocení tohoto obrovského výkonu stačí zvážit přínos Ameriky civilizacím Starého světa. Na prvním místě jsou to brambory, kaučuk, tabák a koka (základ moderní anestezie), jež nepochybně představují v různé míře čtyři základní pilíře západní kultury; kukuřice a arašíd, které měly přivodit revoluci v africké ekonomii snad ještě dříve, než se ujaly v režimu evropské výživy; pak kakao, rajská jablka, vanilka, ananas, paprika, vícero druhů fazolky, bavlny a tykvovitých plodů. Konečně Mayové znali a užívali nulu, základ aritmetiky a nepřímo moderní matematiky, nejméně o půl tisíciletí dříve, než ji objevili učenci v Indii, odkud ji prostřednictvím Arabů poznala Evropa. Z tohoto důvodu byl možná ve stejné době jejich kalendář přesnější než kalendář Starého světa. Snaha odpovědět na otázku, zda politický režim Inků byl socialistický nebo totalitní, vedla k tomu, že již bylo popsáno mnoho papíru. V každém případě odpovídal režim Mayů nejmodernějším představám, které o několik století předběhly evropské jevy téhož typu. To, že se nedávno obnovil zájem o jed kurare, by mělo připomenout, pokud je toho vůbec zapotřebí, že vědecké znalosti amerických domorodců, vztahující se k řadě rostlinných látek, jež jinde nebyly používány, ještě mohou poskytnout mnoho významného pro ostatní svět.

6. HISTORIE STACIONÁRNÍ A HISTORIE KUMULATIVNÍ

Předchozí pojednání o americkém příkladu by nás mělo povzbudit, abychom postoupili dále v naší úvaze o rozdílu mezi „stacionární historií“ a „historií kumulativní“. Nepřipisujeme snad Americe výsadu kumulativní historie jen proto, že jí přiznáváme otcovství určitého počtu kulturních přínosů, jež jsme si od ní vypůjčili nebo jež se podobají našim? Jaké by bylo naše stanovisko vůči civilizaci, která by se soustředila na rozvoj svých vlastních hodnot, z nichž žádná by nezaujala pozorovatele civilizaci? Nesnažil by se pozorovatel v takovém případě hodnotit danou civilizaci jako stacionární? Jinak řečeno, závisí rozdíl mezi dvěma podobami historie na vlastní povaze kultur, na něž jej uplatňujeme, nebo plyne z etnocentrické perspektivy, k níž se vždy uchylujeme při hodnocení odlišné kultury? Považujeme tedy za kumulativní každou kulturu, která by se vyvíjela stejně jako naše, to jest, jejíž vývoj by pro nás měl význam. Ostatní kultury by se nám naopak jevily jako stacionární, nikoli proto, že jsou nutně takové, ale proto, že jejich vývojová linie pro nás nic neznámá, není měřitelná pojmy referenčního systému, který užíváme.)

Výsledek byť i stručného přezkoumání okolností, za nichž uplatňujeme rozlišování mezi dvěma historiemi, ukazuje, že tak činíme nejen proto, abychom charakterizovali společnost, jež se liší od naší, ale že tak činíme uvnitř naší společnosti. Toto rozlišování je totiž častější, než bychom si mysleli. Staří lidé obvykle považují za stacionární tu historii, která plyne za jejich stáří, v protikladu vůči kumulativní historii, jejímiž

svědky byli za svého mládí. Epocha, v níž už se aktivně neangažují, v níž už nehrají žádnou roli, nemá již smyslu: nic se tam neděje nebo to, co se tam děje, nabízí jejich očím pouze záporné rysy, zatímco jejich vnuci prožívají totéž období se vsí dychtivostí, na kterou jejich předchůdci zapomněli. Odpůrci politického režimu neradi uznávají, že režim se vyvíjí; odsuzují ho en bloc, vylučují ho vně historie jako jakousi monstrózní mezihru; teprve po jejím skončení znovu začne život. Každý jiný názor pro ně představuje jen tvrzení stoupenců zavrhaného režimu a poznamenejme, že tím víc, čím víc se dotyční stoupenčí sami podílí vysokými úřady na chodu politického aparátu. Historičnost nebo přesněji řečeno dějovost jisté kultury nebo jistého kulturního procesu proto nejsou funkcí vlastních niterných vlastností, nýbrž funkcí situace, za jaké je posuzujeme, a počtu a rozmanitosti našich zájmů, jež se na ně váží.

Protiklad mezi progresivními a inertními kulturami je tedy dán především místem, odkud je pozorujeme. Pozorovateli u mikroskopu, který se „zaostřil“ na určitou vzdálenost od objektivu, odchylka zaostření pozorovaného objektu jen o několik setin milimetru způsobí, že objekt se mu bude jevit nejasně a rozostřeně, možná že ho vůbec neuvidí: vidí skrz něj. Jiné srovnání nám umožní odhalit stejnou iluzi. Je to iluze, které se užívá k vysvětlení prvních základů teorie relativity. To, že rozměr těles a rychlost jejich pohybu nepředstavují absolutní veličiny, nýbrž že závisí na pozici pozorovatele, bývá objasňováno na příkladu cestujícího, který při pohledu z okna jedoucího vlaku vnímá rozdílně rychlost a délku jiných vlaků podle toho, jakým směrem se pohybují. Nuže, každý příslušník určité kultury je na ní stejně závislý jako cestující na svém vlaku. Od narození nám totiž naše okolí tisíce způsoby, které si uvědomujeme i neuvědomujeme, vnucuje komplexní referenční systém, který spočívá v hodnotových soudech, motivacích, zájmových centrech, včetně reflexivního pohledu, kte-

rý nám na historické bytí naší civilizace vnucuje školní výchova, bez níž by byla naše civilizace nemyslitelná nebo by nám připadala jako neslučitelná s reálným jednáním. Žijeme s tímto odkazovým systémem a kulturní skutečnosti, které přicházejí zvenčí, pozorujeme jen prostřednictvím zkreslujícího obrazu našeho odkazového systému, pokud nám ovšem nezábrání čehokoli z těchto skutečností si vůbec všimnout.

Rozdíl mezi „kulturami, které se hýbou“, a „kulturami, které se nehýbou“, se vysvětluje z velké míry opět pozicí pozorovatele, ta rozhoduje o tom, zda se pro našeho cestujícího projíždějící vlak pohybuje nebo ne. Plný význam rozdílu se projeví toho dne – jeho příchod již můžeme v dáli zahlédnout – kdy dojde k pokusu formulovat teorii obecné relativity v jiném smyslu než Einsteinově. Tím chceme říci, že bude vytvořena taková teorie relativity, jež se bude vztahovat jak na vědy fyzikální, tak společenské, ovšem tak, že v obou druzích vědy se vše odehrává sice symetricky, jak se zdá, ale obráceně. Pozorovateli fyzikálního světa (viz příklad cestujícího vlakem) připadá, že systémy pohybující se stejným směrem jako on sám se nehýbou, zatímco nejrychlejší jsou ty systémy, které se pohybují opačným směrem. Pro kulturní systémy to platí naopak, protože nám připadají aktivnější, když se pohybují naším směrem, a stacionární, když se orientace jejich pohybu liší od naší. V případě věd o člověku má ovšem faktor *rychlosti* jen metaforickou hodnotu. Aby naše srovnání platilo, musíme nahradit faktor rychlosti faktorem *informace* a *významu*. Víme, že můžeme získat mnohem více informací o vlaku, který ujíždí stejnou rychlostí souběžně s naším (můžeme zkoumat hlavy cestujících, počítat je a podobně), než o vlaku, který nás míjí nebo který jsme minuli my velkou rychlostí, nebo který se nám jeví kratší, protože se pohybuje jiným směrem. Nakonec nás může minout tak rychle, že z něj získáme jen nejasný dojem, který bude dokonce postrádat znaky rychlosti; omezí se na okamžité zastření vizuálního pole: ne-

bude to už vlak, už nebude nic *znamenat*. Existuje tedy, jak se zdá, jistý vztah mezi fyzikálním pojmem *zdánlivého pohybu* a dalším pojmem, který se vztahuje rovněž k fyzice, k psychologii a k sociologii, totiž pojmem *množství informace*, která může „projít“ mezi dvěma jedinci nebo skupinami v závislosti na tom, jak se různí jejich kultury.

Vždy když dojdeme k tomu, že nějakou lidskou kulturu hodnotíme jako inertní nebo stacionární, měli bychom se ptát, zda tato zdánlivá nehybnost neplyne z naší neznalosti skutečných, vědomých nebo nevědomých zájmů dotyčné kultury a zda ona kultura, majíc kritéria, jež jsou odlišná od našich, není ve vztahu k nám obětí téže iluze. Jinak řečeno, zda si nepřipadáme navzájem nezajímaví jednoduše proto, že se sobě nepodobáme.)

Západní civilizace se během dvou tří uplynulých století zcela soustředila na to, aby poskytovala lidem stále mohutnější mechanické prostředky. Pokud toto přijmeme jako kritérium, pak budeme množství energie na hlavu obyvatele považovat za výraz většího nebo menšího stupně vývoje lidských společností. Z tohoto hlediska zaujme prvé místo v západní civilizaci její severoamerická podoba, hned za ní budou evropské společnosti, za nimi v závěsu pak množství asijských a afrických společností, jež se stanou rychle nezřetelné. Ovšem stovky, či dokonce tisíce společností, jimž se říká „nedostatečně vyvinuté“ a „primitivní“ a jež se ztrácejí v nerozlišeném celku, když je nazíráme z hlediska, které jsme uvedli (a které je naprosto nevhodné k tomu, aby je hodnotilo, protože vývojová linie, charakteristická pro západní civilizaci, jim buď chybí nebo u nich zaujímá velmi druhořadé místo), se od sebe naprosto liší; dle zvoleného hlediska můžeme dospět k naprosto odlišné klasifikaci.

Kdybychom si za kritérium zvolili stupeň schopnosti překonávat nejnepřátelštější geografická prostředí, pak není pochyb o tom, že palmu vítězství si odnesou Eskymáci na jedné

straně a beduíni na straně druhé. Indie zase dokázala lépe než kterákoli jiná civilizace vypracovat nábožensko-filosofický systém a Čína životní styl; oba dokázaly omezit psychologické důsledky demografické nerovnováhy. Islám formuloval už před třinácti stoletími teorii solidarity všech forem lidského života: technického, ekonomického, sociálního, duchovního; Západ ji měl nalézt teprve zcela nedávno, v jistých aspektech marxistického myšlení a ve zrodu moderní etnologie. Je známo, že tato prorocká vize umožnila Arabům zaujmout vynikající místo v intelektuálním životě středověku. Západ, vládce strojů, vydává svědectví o tom, že má velmi kusé znalosti ve využívání vrcholného stroje, jakým je lidské tělo, a že málo ví o jeho zdrojích. Východ a Dálný východ mají naopak v této věci před Západem náskok několika tisíciletí, stejně jako ve věci, jež s ní souvisí, totiž ve vztazích mezi fyzickým a morálním; uvedené geografické oblasti vyprodukovaly obsáhlé soubory teoretických a praktických znalostí, jako jsou indická jóga, čínské dechové techniky nebo útrobní gymnastika dávných Maorů. Zemědělství bez půdy, jež přišlo před nedávnem ke slovu, bylo po mnoho staletí používáno jistými polynéskými národy; mohly by také učit svět umění námořní plavby a hluboce otřásly světem v 18. století, když mu zjevily typ sociálního a morálního života, jenž byl svobodnější a velkorysejší než vše, co bylo dosud známo.

Pokud se týče všeho, co souvisí s uspořádáním rodinného života a s harmonizací vztahů mezi rodinnou a sociální skupinou, pak jsou to domorodí Australané, kteří, ač zaostalí na ekonomické úrovni, v tomto ohledu zaujímají tak vyspělé místo ve srovnání se zbytkem lidstva, že pro pochopení systémů pravidel, která vypracovali vědomě a uváženě, je třeba používat nejrafinovanějších postupů moderní matematiky. Byli to oni, kteří opravdu objevili, že vztahy dané sňatkem tvoří osnovu, na níž jsou ostatní sociální instituce jen výšivkou; vždyť ani v moderních společnostech, jež tíhnou k omezová-

ní role rodiny, není intenzita rodinných vazeb menší: jen se amortizuje v užším kruhu, na jehož obvodu si okamžitě předávají štafetu jiné vazby k dalším rodinám. Skloubení rodin prostřednictvím vzájemných sňatků může vést k utváření rozsáhlých propojení, jež udržují sociální vazbu a dodávají jí pružnost. Domorodí Australané vytvořili s obdivuhodnou jasnozřivostí teorii tohoto mechanismu a inventář hlavních metod, jak ho uskutečnit, včetně jejich výhod a nevýhod. Tím domorodí Australané překonali rovinu empirického pozorování a dospěli k poznání matematických zákonů, jež řídí systém, a to tak dobře, že vůbec nepřeháníme, pokládáme-li je nejen za zakladatele veškeré obecné sociologie, nýbrž navíc i za skutečné iniciátory matematického postupu ve společenských vědách.

Bohatství a odvaha estetické vynalézavosti Melanésanů, talent, s jakým do sociálního života začlenili nejzáhadnější výsledky nevědomé činnosti ducha, tvoří jeden z nejvyšších vrcholů, jakých lidé v tomto směru dosáhli. Příspěvek Afriky je složitější, ale také záhadnější, protože teprve nedávno začali lidé tušit, jak důležitou roli sehrála Afrika jakožto kulturní *melting pot* Starého světa, jako místo, kam směřovaly všechny vlivy, aby se zde sloučily a zase se odtud rozšířily, anebo zde zůstaly jako v záloze, ale vždy proměněné do nových podob. Egypťská civilizace, jejíž význam pro lidstvo je znám, je srozumitelná jen jako společné dílo Asie a Afriky a velké politické systémy staré Afriky, její juristické konstrukce, její filosofická učení, dlouho skrytá západním lidem, její výtvarná umění a hudba, zkoumající metodicky všechny možnosti, jež nabízí výrazový prostředek, jsou rovněž příznaky neobyčejně plodné minulosti. Tu ostatně dosvědčuje dokonalost starých bronzových a slonovinových technik, překonávajících zdaleka všechno, co Západ ve stejné době v těchto oborech znal. Americký přínos jsme již zmínili, je zbytečné se k němu zde vracet.

Pozornost by ostatně neměly tolik upoutávat tyto dílčí přínosy, protože by nám mohly vnuknout dvojnásobně nesprávnou představu o jakési světové civilizaci, strakaté jako šat harlekýna. Až příliš se zdůrazňovalo, kdo co vynalezl: Féničané písmo, Číňané papír, střelný prach, kompas, Indové sklo a ocel... Tyto dílčí přínosy jsou méně důležité než způsob, jakým je každá kultura seskupuje, uchovává nebo vylučuje. Originalita kultury spočívá spíše ve zvláštním způsobu řešení problémů, ve způsobu vidění hodnot, jež jsou zhruba stejné pro všechny lidi, neboť všichni lidé bez výjimky vládnou nějakým jazykem, mají nějaké techniky, nějaké umění, nějaké znalosti vědeckého typu, nějakou náboženskou víru, nějakou sociální, ekonomickou a politickou organizaci. Nicméně stupeň originality není nikdy pro žádnou kulturu přesně stejný a moderní etnologie se snaží spíše o to, aby postihla skryté příčiny, proč se jednotlivé kultury pro něco rozhodly, než aby se věnovala inventarizaci jejich odlišných rysů.

7. VÝZNAM ZÁPADNÍ CIVILIZACE

Není vyloučeno, že argumentace uvedená výše vyvolá námitky pro svůj teoretický ráz. Jiná abstraktní logika by možná tvrdila, že žádná kultura nemůže pravdivě posoudit nějakou jinou, protože se nemůže vymanit ze sebe samé, a že proto její hodnocení zůstane nevyhnutelně v zajetí relativismu. Po-
dívejte se však kolem sebe; věnujte pozornost tomu, co se děje už sto let ve světě, a všechny vaše spekulace se zhroutí. Všechny civilizace, místo aby zůstávaly uzavřeny do sebe, postupně uznávají převahu jedné, a to civilizace západní. Ne-
pozorujeme snad, že si celý svět od ní postupně vypůjčuje její techniky, její způsob života, její zábavu, a dokonce i její ošacení? Jako Diogenes dokazoval svou chůzí, že pohyb existuje, sám sled lidských kultur dokazuje, že jedna z podob lidské civilizace má převahu nad všemi ostatními, protože dochází k jednoznačnému příklonu k ní, a to počínaje velikými zástupy lidstva v Asii až po kmeny ztracené v brazilské nebo africké džungli, příklonu, který nemá v dějinách obdo-
bu: „nedostatečně rozvinuté“ země nevytýkají západním zemím na půdě mezinárodních organizací, že je pozápádňují, nýbrž že jim k tomu neposkytují dostatečně rychle prostředky.

Zde se dotýkáme citlivého bodu naší rozpravy; (chtít obhajovat originalitu lidských kultur proti jejich vlastní vůli by k ničemu nevedlo.) Navíc je pro etnologa krajně nesnadné správně hodnotit takový jev, jakým je univerzálnost západní civilizace, a to z více důvodů. Především existence světové

civilizace představuje v dějinách skutečnost pravděpodobně jedinečnou nebo takovou, jejíž předchůdce bychom museli hledat ve vzdálené prehistorii, o níž takřka nic nevíme. Dále zde panuje velká nejistota, pokud jde o stálost tohoto jevu. Skutečností zůstává, že západní civilizace projevuje již půl-druhé století sklon ovládnout svět buď úplně, nebo některými svými klíčovými prvky, například industrializací. Pokud se ostatní kultury snaží uchovat něco ze svého tradičního dědictví, pak se tato snaha zpravidla omezuje na nadstavbové jevy, to jest na nejkřehčí aspekty, o nichž lze předpokládat, že je smetou hluboké transformace, které se završují. Jenže proces není ukončen, neznáme ještě jeho výsledek. Skončí snad tím, že se planeta stane úplně západní, buď ve variantě ruské, nebo americké? Objeví se snad synkretické formy, jak naznačuje islámský svět, Indie a Čína? Anebo se vlna blíží ke svému zlomu a bude vstřebána, přičemž západní svět nebude dalek tomu, aby jako prehistorické příšery podlehl fyzické expanzi, jež je neslučitelná s vnitřními mechanismy, které zaručují jeho existenci? Pokusíme se u vědomí všech těchto výhrad zhodnotit proces, který se odbývá před naším zrakem a jehož činiteli, pomocníky nebo oběťmi vědomě nebo nevědomě jsme.

Začneme poznámkou, že příklon k západnímu způsobu života není zdaleka tak spontánní, jak by lidé ze Západu rádi věřili. Vede k němu spíše nedostatek jiné volby než svobodné rozhodnutí. (Západní civilizace usadila svoje vojáky, svoje obchodní skladiště, své plantáže a své misionáře po celém světě; přímo nebo nepřímo zasáhla do života barevných obyvatel; zvrátila od základu jejich tradiční způsob existence) – buď jim vnutila způsob svůj, nebo zavedla podmínky, které vyvolaly zhroucení stávajícího prostředí, aniž je nahradila něčím jiným. Podrobeným nebo zhrouceným národům tedy zbylo jenom přijmout náhradní řešení, která jim byla nabídnuta; pokud k tomu nejevily chuti, zbývala jim naděje, že si tato

řešení samy osvojí natolik, aby se jim mohly rovnocenně postavit. Pokud není nerovnost sil příliš velká, společnosti se tak snadno nevzdávají; jejich *Weltanschauung*¹ se blíží spíše názoru chudých kmenů východní Brazílie, které etnograf Curt Nimuendaju dokázal přesvědčit, aby ho přijaly za svého, a když se mezi ně vracel po pobytu v civilizovaných místech, jejich příslušníci pokaždé plakali při pomýšlení na utrpení, které musel prožívat vzdálen od jejich vesnice, podle jejich názoru jediného místa vhodného k životu.

Touto výhradou jsme však otázku jen posunuli jinam. Ne-li západní nadřazenost dána obecným příklonem k západní civilizaci, můžeme snad předpokládat, že je to větší energie, kterou disponuje západní civilizace, jež jí právě umožnila vynutit si souhlas? Tady se blížíme k podstatě věci. Nerovnost sil totiž neplyne z kolektivně sdíleného dojmu, jaký jsme zmínili výše. Jde naopak o objektivní jev, který můžeme objasnit pouze tak, že se odvoláme k objektivním příčinám.

Nebudeme zde studovat filosofii civilizací; bylo by možné napsat celé svazky o povaze hodnot, které hlásá západní civilizace. Zmíníme jen nejvíce zjevné a ty, jež jsou nejméně sporné. Jak se zdá, lze je omezit na dvě: západní civilizace se na jedné straně stále snaží, jak to vyjádřil Leslie White, zvyšovat množství energie na hlavu obyvatele, a na druhé straně se snaží chránit a prodlužovat lidský život, a pokud si přeje být struční, budeme tento druhý aspekt považovat za modalitu prvního, protože množství energie, jež je k dispozici, absolutně roste po dobu trvání individuálního života a zájmu o něj. Abychom vyloučili jakoukoli diskusi, připustíme rovnou, že tyto rysy mohou doprovázet kompenzační jevy, jež slouží jako jakási brzda: například velké masakry, jakými byly světové války, a nerovnost, která vládne v rozdělování použitelné energie mezi jednotlivci a třídami.

1 Světový názor. (Pozn. překl.)

Na základě toho, co jsme právě uvedli, musíme ovšem okamžitě konstatovat, že výlučnost, s jakou se západní civilizace skutečně soustřeďuje na zmíněné hodnoty – výlučnost, v níž se možná skrývá její slabost – určitě nepředstavuje v dějinách ojedinělý jev. Všechny lidské společnosti se odedávna chovaly stejně. Právě velmi vzdálené a velmi archaické společnosti, které bychom dnes rádi přirovnávali k „divošským“ národům, dosáhly v tomto ohledu nejvýraznějších výsledků. Takové společnosti dodneška stále ještě představují hlavní část toho, co nazýváme civilizací. Stále ještě jsme závislí na nesmírných objevech, které poznamenaly to, co se bez jakéhokoli přehánění nazývá neolitickou revolucí: zemědělství, chov, hrnčířství, tkaní... K těmto „civilizačním uměním“ jsme během osmi nebo desíti tisíc let nepřinesli žádná zdokonalení.

Je pravda, že se najdou autoři, kteří mají nedobrou snahu za projevy úsilí, inteligence a představivosti považovat výlučně nedávné objevy, zatímco objevy, k nimž lidstvo došlo během svého „barbarského“ období, byly podle jejich názoru dílem náhody a celkem vzato by měly být brány jako málo zasloužené. Považujeme za nezbytné úplně rozptýlit tento blud, který je natolik rozšířený a natolik závažný, že dokáže bránit přesnému pozorování, jaký vztah vlastně panuje mezi kulturami.

8. NÁHODA A CIVILIZACE

V etnologických pojednáních – a nikoli bezvýznamných – čteme, že člověk vděčí za poznání ohně náhodnému blesku nebo požáru buše, že objev zvěřiny náhodou ožehlé v ohni mu odhalil pečení, že vynález hrnčířství je výsledkem toho, že zapomněl hroudu hlíny v blízkosti ohně. Jsme tu v pokušení prohlásit, že člověk žil nejprve v jakémsi zlatém technologickém věku, kdy bylo možné sbírat vynálezy stejně snadno, jako se trhají květiny a sbírá ovoce, zatímco pro moderního člověka zbyla námaha a záblesky génia.

Takový naivní pohled vyplývá z naprosté neznalosti složitosti a rozmanitosti procesů, jež vyžadují nejelementárnější techniky. K zhotovení účinného nástroje z tesaného kamene nestačí bušit do oblázku, až se rozpadne: odborníci si to uvědomili, když se pokusili reprodukovat nejdůležitější prehistorické nástroje. Teprve tehdy – a ovšem také pozorováním domorodců, kteří tuto techniku ještě ovládají – vyšlo najevo, jak složité jsou nezbytné procesy, kterých je k zhotovení kamených nástrojů zapotřebí. Někdy dokonce vyžadují předběžné zhotovení opravdových „nástrojů k tesání“: vyvážených kladiv, aby bylo možno kontrolovat úder a jeho směr, tlumících zařízení, která znemožní, aby vibrace zlomila hranu. Je také třeba mít obsáhlé znalosti o místních nalezištích užívaných materiálů, způsobu těžby, o jejich struktuře a o tom, jaký kladou odpor, je třeba mít příslušný svalový trénink, znalost „grifů“ atd., jde prostě o opravdovou „liturgii“, odpovídající *mutatis mutandis* rozličným kapitolám metalurgie.

Jistěže náhodné požáry mohou něco ožehnout nebo opéci, lze si však jen stěží představit (vyjma sopečných projevů, jejichž geografický výskyt je omezen), že by mohly něco v pravém smyslu slova svařit nebo uvařit v páře. Jenže právě tyto způsoby vaření jsou stejně univerzální, jako je pečení. Nemáme tedy žádný důvod, abychom mohli ve prospěch náhody vyloučit akt vynalézavosti, kterého bylo jistě zapotřebí pro právě uvedený způsob vaření stejně jako pro všechny ostatní.

Hrnčířství nabízí skvělý příklad, protože panuje velmi rozšířený názor, že není nic jednoduššího než vyhloubit díru v hroudě hlíny a ztvrdit ji v ohni. Jen si to zkuste. Nejprve je nutné nalézt hlínu, která je vhodná k pálení; nuže, je-li k tomu třeba velkého množství přirozených podmínek, žádná nestačí sama o sobě, protože z hlíny, která není smísená s něčím inertním, co je však zapotřebí vybrat podle jedinečných charakteristik, by po vypálení nevznikla použitelná nádoba. Je třeba vypracovat techniky modelování, které umožní dosáhnout onoho siláckého kousku, že se podaří za stálého modelování udržet po slušnou dobu v rovnováze plastické těleso, které „nedrží“; nakonec je nutné objevit vhodné palivo, tvar pece, typ teploty a dobu pálení, což vše poskytne danému tělesu pevnost a nepropustnost navzdory úskalí trhlin, drobení a deformací. Příklady bychom mohli znásobit.

(Všechny uvedené postupy jsou příliš četné a příliš složité, než aby je mohla vysvětlit náhoda. Každý z těchto postupů sám nic neznamena, pouze jejich kombinace, kterou si někdo vymyslel, kterou někdo chtěl, hledal a vyzkoušel, dovoluje dosáhnout úspěchu. Náhoda nepochybně existuje, sama však neposkytuje žádný výsledek.) Západní svět po dobu zhruba dvou tisíc pěti set let znal existenci elektřiny – objevené nepochybně náhodou – ale tato náhoda neposkytla nic až do doby, kdy došlo k cílevědomému úsilí, jež využívalo hypotéz Ampérů a Faradayů. Ani při vynálezu luku, bumerangu nebo

foukačky na střely, při zrodu zemědělství nebo chovu dobytka nesehrála náhoda větší roli než při objevu penicilinu – při němž se ostatně také vyskytovala, jak víme. Musíme tedy pečlivě rozlišovat mezi předáváním techniky z generace na generaci, což se vždy děje relativně snadno, díky pozorování a každodennímu učení, a vznikem nebo vylepšením technik během jedné generace. Ať jde o jakoukoli zvláštní techniku, kterou máme na mysli, předpokladem je vždy táž síla představivosti a totéž úporné úsilí některých jedinců. Společnosti, jež nazýváme primitivními, nejsou chudší na objevitele, jakými byli Pasteur nebo Palissy, než společnosti ostatní.

K náhodě a k pravděpodobnosti se ještě vrátíme, ovšem na jiném místě a v jiné roli. Použijeme je nikoli k tomu, abychom s jejich pomocí pohodlně vysvětlovali zrod jakoby hotových vynálezů, nýbrž abychom interpretovali jev, který se nachází na jiné úrovni skutečnosti: totiž že navzdory dávkě představivosti, vynalézavosti a tvůrčího úsilí, o níž se můžeme oprávněně domnívat, že během dějin lidstva zůstává zhruba stále stejná, tato kombinace určuje důležité kulturní mutace jen v určitých obdobích a na určitých místech. Ryze psychologické faktory totiž nestačí k dosažení výsledku: především se musí tyto faktory vyskytovat u dostatečného počtu jedinců, kteří mají obdobné zaměření, takže tvůrce není sám; tato podmínka zase závisí na tom, že se pohromadě vyskytují ve značném počtu jiné faktory historické, ekonomické a sociologické povahy.

Pokud bychom brali na tyto skutečnosti ohled, při vysvětlování rozdílů, jež se vyskytují v dějinách civilizací, bychom dospěli k tomu, že bychom se nutně dovolávali souhrnů příčin natolik komplexních a diskontinuitních, že by nebylo možno je poznat buď z praktických důvodů, nebo dokonce z takových teoretických důvodů, jako je nevyhnutelný výskyt poruch vyvolaných technikami pozorování. Opravdu, k rozpletení přadana z tolika vláken a tak tenkých by bylo přinej-

menším třeba uvažovanou společnost (a rovněž svět, který ji obklopuje) podrobit globálnímu a časově neomezenému etnografickému zkoumání. I když ponecháme stranou obrovský rozsah takového podniku, víme dobře, že etnografové, kteří pracují v nekonečně menším měřítku, jsou často ve svém pozorování omezováni nepatrnými změnami, jež stačí jejich pouhá přítomnost navodit v lidské skupině, která představuje předmět jejich studia. Víme rovněž, jak na úrovni moderních společností *polls*² veřejného mínění, jeden z nejučinnějších prostředků výzkumu, mění orientaci tohoto mínění už jen tím, že k výzkumu veřejného mínění došlo, protože do zkoumané populace vnáší prvek sebereflexe, který až do toho okamžiku chyběl.

Tato skutečnost ospravedlňuje používat ve společenských vědách pojem pravděpodobnosti, který je už dlouho běžný v některých odvětvích fyziky, například v termodynamice. Ještě se k tomu vrátíme, pro tento okamžik postačí připomenout, že složitost moderních objevů neplyne z častějšího výskytu génia u našich současníků nebo z jeho lepšího využití. Právě naopak, poznali jsme přece, že v průběhu staletí každá generace potřebovala k pokroku jen přidávat konstantní úsporu kapitálu, který jí byl odkázán předcházejícími generacemi. Jim vděčíme za devět desetin všeho bohatství, a jestliže pro zábavu vyhodnotíme – jak k tomu již došlo – data hlavních objevů vzhledem k přibližnému datu počátku civilizace, dokonce za víc. Konstatujeme tedy, že se zemědělství zrodilo během nedávné fáze, odpovídající 2 % zmíněné doby, metalurgie 0,7 %, abeceda 0,33 %, galileovská fyzika 0,035 % a darwinismus 0,009 %.³ Celá vědecká a průmyslová revoluce Západu se vejde do období rovnajícímu se zhruba půltisícině uplynulého života lidstva. Jistá opatrnost je tedy namístě,

2 Výzkumy veřejného mínění. (Pozn. překl.)

3 Leslie A. White, *The science of culture*. New York 1949, s. 196.

dříve než se odvážíme tvrdit, že tato revoluce je určena k tomu, aby úplně změnila význam života lidstva. Je neméně pravda – a to je definitivní výraz, o němž se domníváme, že ho můžeme použít pro náš problém – že pokud jde o technické vynálezy (a vědecké uvažování, které je umožňuje), západní civilizace se projevila jako více kumulativní než ostatní civilizace. Poté co měla k dispozici stejný počáteční neolitický kapitál, dokázala mnohé objevy zlepšit (abecední písmo, aritmetiku a geometrii), z toho ostatně zase něco rychle zapomenout. Po stagnaci, která trvala zhruba dva tisíce nebo dva tisíce pět set let (od I. tisíciletí před křesťanskou érou přibližně do 18. století), se však najednou projevila jako ohnisko průmyslové revoluce, pro niž, pokud se rozsahu, univerzality a závažnosti důsledků týče, mohla být kdysi ekvivalentem právě jen neolitická revoluce.

Lidstvo tedy dvakrát během své historie, zhruba v intervalu dvou tisíc let, dokázalo nashromáždit množství vynálezů směřujících stejným směrem; a toto množství na jedné straně a tato kontinuita na straně druhé se soustředily v natolik krátkém časovém úseku, že mohlo dojít k velkým technickým syntézám, jež ve svých důsledcích vyvolaly významné změny ve vztahu člověka k přírodě, změny, jež zase umožnily změny další. Obraz řetězové reakce, jaký poskytují tělesa katalyzátorů, umožňuje ilustrovat tento proces, jenž nastal v historii lidstva doposud jen dvakrát. Jak k tomu došlo?

Především nesmíme zapomenout, že jinde a jindy mohlo dojít k jiným revolucím o stejném kumulativním charakteru, avšak v jiných oblastech lidské činnosti. Výše jsme vysvětlili, proč považujeme naši průmyslovou revoluci a neolitickou revoluci (která ji časově předcházela, jsouc však závislá na stejných zájmech) za jediné procesy, jež se nám mohou jevit jako revoluce – protože náš odkazový systém nám umožňuje je takto hodnotit. Všechny ostatní změny, k nimž jistě došlo, se projevují pouze zlomkovitě nebo hluboce deformovány. Pro

moderního západního člověka nemohou *nabýt smyslu* (v žádném případě plného smyslu); mohou mu dokonce připadat, jako by nikdy nebyly.

Zadruhé příklad neolitické revoluce (jediné, kterou si dokáže moderní západní člověk dosti jasně představit) by měl dnešnímu člověku vnuknout trochu skromnosti, pokud by byl v pokušení připisovat zásluhu za převahu západní civilizace jedné rase, jedné oblasti nebo jedné zemi. Průmyslová revoluce se zrodila v západní Evropě; potom se objevila ve Spojených státech a potom v Japonsku; od roku 1917 se urychlila v Sovětském svazu, zítra se jistě vynoří jinde; od jednoho půlstoletí k druhému plane více nebo méně v některém ze svých center. Co zůstane v pohledu tisíciletí z otázek prvenství, které v nás vzbuzují tak velkou domýšlivost?

V rozpětí jednoho nebo dvou tisíciletí došlo současně k neolitické revoluci v prostoru Egejského moře, Egypta, na Blízkém východě, v údolí Indu a v Číně; jakmile se začalo používat radioaktivního uhlíku k určování archeologických údobí, objevilo se podezření, že americký neolit, starší, než jsme se dříve domnívali, nezačal o mnoho později, než tomu bylo ve Starém světě. V této soutěži by si mohla pravděpodobně tři nebo čtyři malá údolí nárokovat prioritu několika staletí. Co však o tom dnes víme? Jsme si naopak jisti, že otázka priority je bezvýznamná právě proto, že současný výskyt týchž technologických převratů (těsně následovaných společenskými převraty) na tak rozsáhlých územích a v tak vzdálených oblastech dobře ukazuje, že objevy nezávisely na géniu jedné rasy nebo jedné kultury, ale na obecných podmínkách, jež se nacházejí vně vědomí lidí. Budme si tedy jisti, že kdyby se průmyslová revoluce nebyla objevila v západní a severní Evropě, byla by se jednoho dne projevila na jiném místě zeměkoule. A jestliže, jak je to pravděpodobné, se má rozšířit na celou obývanou Zemi, pak každá kultura do ní vnese tolik zvláštních přínosů, že historik budoucích tisíciletí

bude právem považovat za zbytečnou otázku, kdože se mohl kvůli jednomu nebo dvěma staletím dožadovat priority pro celé údobí.

Je-li toto dáno, pak je třeba, abychom znovu vymezili ne-li platnost, pak přinejmenším přesnost distinkce mezi stacionární a kumulativní historií. Nejenže je tato distinkce relativní podle našich zájmů, jak jsme již ukázali, ale nikdy nemůže být čistá. V případě technických vynálezů je zcela jisté, že žádné období, žádná kultura nejsou zcela stacionární. Všechny národy vlastní a transformují, zlepšují nebo zapomínají techniky, jež jsou dostatečně komplexní, aby jim umožnily ovládnout jejich prostředí. Kdyby tomu tak nebylo, už dávno by zmizely. Rozdíl tedy nikdy nespočívá mezi historií kumulativní a nekumulativní; každá historie je kumulativní, liší se však ve stupni kumulativnosti. Víme například, že staří Číňané i Eskymáci dovedli velmi daleko mechanická řemesla a málo chybělo k tomu, aby došli k bodu, jímž se spouští „řetězová reakce“ určující přechod od jednoho typu civilizace k druhému. Příklad střelného prachu je znám: Číňané technicky vyřešili všechny problémy s ním spojené, vyjma jeho použití jako výbušniny. Není pravda, že staří Mexičané neznali kolo, jak se často tvrdí; znali ho natolik dobře, že pro děti vyráběli hračky zvířátek na kolečkách. Býval by jim stačil další krok, aby došli k vozu.

Za těchto podmínek se problém relativního nedostatku (relativního pro každý referenční systém) „více kumulativních“ kultur ve vztahu k „méně kumulativním“ kulturám redukuje na známý problém závisející na pravděpodobnostním počtu. Je to též problém, který spočívá v určení relativní pravděpodobnosti jedné komplexní kombinace ve vztahu k jiným kombinacím téhož typu, ale o menší složitosti. Například v ruletě se sled dvou následujících čísel (třeba 7 a 8, 12 a 13, 30 a 31) vyskytuje dosti často; sled tří čísel už je vzácný, sled čtyř ještě vzácnější. A pouze jednou za neobyčejně vysokého počtu

vrhů se možná skuteční série šesti, sedmi nebo osmi čísel shodujících se s jejich přirozeným pořadím. Jestliže se naše pozornost upne výhradně na dlouhou sérii (jestliže sázíme například na sérii pěti následujících čísel), kratší série se budou pro nás rovnat sériím neuspořádaným. To ovšem znamená, že zapomínáme na to, že se od našich sérií odlišují pouze hodnotou zlomku, zatímco když je budeme zvažovat z jiného hlediska, budou se nám možná jevit jako stejně pravidelné. Postupme v našem přirovnání ještě dále. Hráč, který by sázel všechno, co vyhrál, na stále delší série, by se mohl dát po tisících nebo milionech vrhů odradit tím, že série devíti následných čísel se neobjevuje, a mohl by se domnívat, že by byl učinil lépe, kdyby nechal sázení dříve. Nicméně není řečeno, že jiný hráč, který sleduje stejný vzorec sázení, ale na série jiného typu (například na určitý rytmus střídání červené a černé, na sudou nebo lichou), by nepřivítal jako významné ty kombinace, v nichž první hráč viděl jen nedostatek řádu. Lidstvo se nevyvíjí jednosměrně. A jestliže nám jednou připadá jako stacionární, nebo že se dokonce vrací zpátky, pak to ještě neznamená, že viděno z jiného hlediska neprodělavá významné změny.)

Hume, velký anglický filosof 18. století, se jednou soustředil na to, aby rozptýlil falešný problém, který řeší mnoho lidí, když si klade otázku, proč nejsou hezké všechny ženy, ale jenom některé. Nečinilo mu nejmenší potíží ukázat, že otázka je nesmyslná. Kdyby všechny ženy byly přinejmenším tak hezké jako ta nejkrásnější, pak bychom je shledali obyčejnými a naše hodnocení bychom opět vyhradili menšině, která by se vymykala obecnému modelu. Stejně tak když se zajímáme o určitý typ pokroku, vyhrazujeme zásluhu kulturám, které ho dovršily v nejvyšší míře, a jsme lhostejní vůči ostatním. Pokrok tedy je vždy jen maximem pokroku ve smyslu, který je předem determinován vkusem lidí.)

9. SPOLUPRÁCE MEZI KULTURAMI

Nakonec musíme zvažovat náš problém z posledního hlediska. Hráč, kterého jsme zmiňovali v předchozích odstavcích, by vždy sázel pouze na nejdelší série (ať už si budeme takové série představovat jakkoliv) a velice by riskoval, že se zruinuje. Skupina několika sázejících, která by sázela na série o stejné absolutní hodnotě, avšak na vícero ruletách, a která by si dopřála výsadu skládat dohromady šťastné výsledky kombinací všech hráčů, by na tom byla jinak. Ve srovnání s šancí, jakou mám sám, že mně po jednadvaceti a dvaadvaceti vyjde také třiadvacet pro pokračování série, je zřejmé, že hra u deseti stolů poskytuje více šancí k tomu, aby třiadvacítka vyšla, než u stolu jednoho.

Nuže, tato situace se hodně podobá situaci kultur, které dokázaly dosáhnout nejkumulativnějších historických forem. Ty nebyly nikdy dílem izolovaných kultur, ale naopak dílem kultur kombinujících své vzájemné hry, ať dobrovolně, nebo nedobrovolně, přičemž pomocí různých prostředků (jako jsou migrace, přejímání, obchodní směna, války) skutečnými koalice, jejichž model jsme si právě představili. A právě zde poukazujeme na to, jak je absurdní prohlašovat jednu kulturu za vyšší, než je druhá. Vždyť žádná kultura, pokud by zůstala sama, by nikdy nemohla být „vyšší“; tak jako osamělý hráč i ona by uspěla jen v malých sériích několika prvků. Pravděpodobnost, že v její historii „padne“ nějaká dlouhá série (aniž bychom ji mohli teoreticky vyloučit), by byla tak malá, že k tomu, aby se uskutečnila, by bylo třeba nekonečně více

času, než potřebovalo lidstvo k celému svému vývoji. Ale jak jsme uvedli výše, žádná kultura není sama, vždy se nachází v koalici s dalšími kulturami, což jí právě umožňuje vybudovat kumulativní sérii. Pravděpodobnost toho, že se mezi těmito sériemi objeví jedna dlouhá, záleží přirozeně na rozsahu, trvání a proměnlivosti režimu koalice.

Z těchto poznámek plynou dva důsledky:

Během této studie jsme se několikrát tázali, jak došlo k tomu, že lidstvo zůstalo stacionární po dobu devíti desetin svých dějin, a dokonce déle: první civilizace jsou staré od dvou set tisíc do pěti set tisíc let, přičemž se životní podmínky mění pouze v průběhu posledních desítek tisíc let. Jestliže je naše analýza správná, pak tomu není proto, že by paleolitický člověk byl méně inteligentní, méně nadaný než jeho neolitický nástupce, nýbrž jednoduše proto, že v lidských dějinách určitá kombinace stupně n potřebovala trvání t , aby se objevila; mohlo k ní dojít mnohem dříve nebo mnohem později. Tato skutečnost není o nic významnější než počet vrhů, po který musí čekat hráč, aby se dočkal kýžené kombinace: může k ní dojít při prvním vrhu, při tisíci, milionem, nebo k ní nemusí dojít nikdy. Lidstvo nicméně během celé té doby nepřestalo spekulovat, stejně jako nepřestává spekulovat hráč. Aniž by si to vždy přálo a aniž by si to kdy uvědomovalo, „uvádí do chodu“ kulturní záležitosti, vrhá se do „civilizačních operací“, které jsou korunovány nestejným úspěchem. Někdy jsou velice úspěšné, někdy ohrožují předchozí výsledky. Tuto nejistou a klikatou cestu můžeme ilustrovat prostřednictvím velkých zjednodušení, k nimž nás opravňuje naše neznalost většiny rysů prehistorických společností; nic není tak nápadné jako pokání, jež vede od vrcholu dosaženého levalloisiénu k prostřednosti moustérienu, od nádhery aurignacienu a solutréenu k hrubosti magdalénienu, potom ke krajním protikladům, jež nám nabízejí různé aspekty mezolitu.

Co platí pro čas, platí i pro prostor, i když je to nutně vyjádřeno jinak. Šance nějaké kultury, že jí bude dopřáno totalizovat komplexní celek vynálezů všeho řádu, jež nazýváme civilizací, představuje funkci počtu a rozmanitosti kultur, s nimiž se podílí – nejčastěji nedobrovolně – na vypracování společné strategie. Pravíme, že je funkcí počtu a rozmanitosti. Porovnání Starého a Nového světa v předvečer objevení Ameriky ilustruje dobře tento dvojí předpoklad.

Evropa byla na začátku renesance místem setkání a fúze nejrozmanitějších vlivů: tradic řeckých, římských, germánských a anglosaských; vlivů čínského a arabského. Předkolumbovská Amerika měla z kvantitativního hlediska rovněž mnoho kulturních kontaktů, protože obě Ameriky spolu tvořily rozsáhlou polokouli. Jenže zatímco kultury, které se navzájem oplodňovaly na evropské půdě, představují produkt civilizace staré několik desítek tisíciletí, kultury na půdě Ameriky, jejíž osídlení je mladší, měly méně času k tomu, aby se mohly rozrůznit; nabízejí relativně homogennější obraz. Ačkoliv bychom nemohli říci, že by v okamžiku objevení Ameriky byla kulturní úroveň Mexika nebo Peru nižší, než byla úroveň Evropy (viděli jsme, že v jistém ohledu byla vyšší než evropská), různé stránky kultury v ní byly možná méně dobře členěny. Předkolumbovské civilizace vykazují vedle udivujících úspěchů plno nedostatků, mají „díry“, je-li to možné takto vyjádřit. Poskytují rovněž podívanou, jež je možná méně protikladná, než se na první pohled jeví, totiž pohled na koexistenci předčasných a neúspěšných forem. Jejich málo pružná a slabě rozrůzněná organizace pravděpodobně vysvětluje skutečnost, že se zhroutily pod náporom hrstky dobyvatelů. A hlubokou příčinu toho lze hledat ve skutečnosti, že americká kulturní „koalice“ spojovala méně rozdílné partnery, než byli ti, kteří tvořili kulturní koalici Starého světa. Kumulativní společnost o sobě a ze sebe tedy neexistuje. Kumulativní historie nepatří některým rasám nebo některým

kulturám, jež by se odlišovaly od ostatních. Plyne spíše z jejich *chování* než z jejich *přirozenosti*. Vyjadřuje jistou existenciální modalitu kultur, pouze jejich *způsob jak být spolu*. V tomto smyslu lze říci, že kumulativní historie představuje charakteristickou formu dějin sociálních superorganismů, které utváří skupiny společností, zatímco stacionární historie – pokud skutečně existovala – by byla znakem druhu nižšího života osamělých společností.

Být sám, to je exkluzivní fatalita, jedinečná vada, jaká může zatížit lidskou skupinu a znemožnit jí, aby uskutečnila plně svou přirozenost.

Vidíme tedy, jak jsou často neobratné snahy, s nimiž se obecně spokojujeme, ospravedlnit příspěvek lidských ras a kultur k civilizaci a jak málo uspokojují lidskou mysl. Vypočítají se jednotlivé rysy lidských ras a kultur, proberou se otázky původu, udělí se priority. Jakkoli může být toto úsilí dobře míněno, je marné, protože se trojnásobně mívá svým účelem. Nejprve proto, že priorita nějakého vynálezu, připisovaná té nebo oné kultuře, není nikdy jistá. Po celé jedno století panovalo pevné přesvědčení o tom, že kukuřici vypěstovali američtí Indiáni zkřížením divokých druhů, a stále to zatím připouštíme, nikoli však bez narůstající pochybnosti, protože nakonec není vyloučeno, že kukuřice přišla do Ameriky (nevíme kdy a jak) z jihovýchodní Asie.

Za druhé proto, že kulturní příspěvky lze vždy rozdělit do dvou skupin. Na jedné straně se nacházejí izolované rysy, zisky, jejichž význam lze snadno zhodnotit a jejichž vlastnost je vymezena. Tabák přišel skutečně z Ameriky, avšak nepocítujeme potřebu, že bychom se měli rozplývat vděčností vůči americkým Indiánům, kdykoliv si zapálíme cigaretu, i když mezinárodní instituce vynakládají za tímto účelem mnoho dobré vůle. Tabák představuje jistě vybraný příspěvek k umění žít, zatímco jiné věci jsou jen užitečné (jako kaučuk); tabáku a dalším produktům vděčíme za požitky a za dodatečné

zpříjemnění života, kdyby zde však nebyly, neotřásl by to kořeny naší civilizace; v případě nutnosti bychom je dokázali najít nebo je nahradit něčím jiným.

Na opačné straně (pochopitelně včetně celé série přechodných forem) se nalézají příspěvky mající systémový ráz, to jest odpovídající vlastnímu způsobu, jaký si každá společnost zvolila k tomu, aby vyjádřila a uspokojila celek lidských tužeb. Nemůžeme popřít originalitu a nenahraditelnost těchto životních stylů, neboli oněch *patterns*⁴, jak to nazývají Anglosasové, poněvadž však jsou výsledkem tolika výlučných voleb, není snadné si představit, jak by jedna civilizace mohla doufat, že bude mít užitek z životního stylu jiné civilizace, leč za cenu, že by se zřekla sebe samé. Pokusy o dosažení nějakého kompromisu mohou mít jen dvojí výsledek: buď dezorganizaci *pattern* jedné ze skupin, nebo originální syntézu, která však spočívá v tom, že se objeví třetí *pattern*, neredukovatelný na dva ostatní. Problém ostatně ani nespočívá v tom, zda nějaká společnost může nebo nemůže těžit z životního stylu svých sousedů, ale zda a v jaké míře je dokáže pochopit, a dokonce poznat. Dovedli jsme, že na tuto otázku není kategoričká odpověď.

Konečně není příspěvku, z něhož by neměl někdo užitek. Jestliže však existují konkrétní kultury, jež lze umístit v čase a prostoru a o nichž lze říci, že „přispěly“ a stále přispívají k světové civilizaci, co je to tato „světová civilizace“, o níž se předpokládá, že má užitek ze všech těchto příspěvků? Není to civilizace, jež by se odlišovala od všech ostatních, těšíc se témuž koeficientu reality. Když hovoříme o světové civilizaci, neoznačujeme jednu epochu nebo jednu skupinu lidí, ale užíváme jednoho abstraktního pojmu, jemuž propůjčujeme jistou hodnotu. Ta je buď morální, nebo logická. Morální je tehdy, jde-li o cíl, který nabízíme existujícím společ-

4 Modelů. (Pozn. překl.)

nostem; logická tehdy, jestliže zamýšlíme shrnout jedním slovem společné prvky různých kultur, jež lze analyticky zjistit. V obojím případě si nelze zastírat, že pojem světové civilizace je velice chudý, schematický a že jeho intelektuální a afektivní obsah se nejeví jako příliš hutný. Snaha hodnotit kulturní přínosy zatížené tisíciletou historií a veškerou zátěží myšlenek, utrpení, touhy a práce lidí, kteří je vytvořili, výlučně pojmem světové civilizace, což je navíc jen prázdná formulace, by znamenalo je obzvláště ochudit, vyprázdnit jejich podstatu za cenu zachování pouze vychrtlého těla.

My jsme se naopak snažili ukázat, že skutečné přispění kultur nespočívá v seznamu jejich jednotlivých vynálezů, nýbrž v *diferenčním odstupu* mezi nimi. Pocit vděčnosti a pokory, který může a musí pocítit každý příslušník dané kultury vůči všem ostatním, by měl vyústit v jedno jediné přesvědčení: totiž že ostatní kultury jsou odlišné od jeho vlastní, a to co nejvíce, a to i tehdy, když poslední podstata těchto změn mu uniká nebo když navzdory všemu svému úsilí do ní proniká jen velmi nedokonale.

Na druhé straně jsme zvažovali pojem světové civilizace jako jakýsi limitní koncept nebo jako zkratku označující komplexní proces. Je-li náš důkaz platný, pak není a nemůže být světová civilizace v absolutním smyslu, který je často tomuto termínu připisován, protože civilizace implikuje koexistenci kultur, jež si navzájem nabízejí maximum rozmanitosti, a dokonce sama na této koexistenci spočívá. Světová civilizace může být jen koalici ve světovém měřítku kultur, které všechny uchovávají svou originalitu.

10. DVOJÍ SMYSL POKROKU

Nenacházíme se tedy před podivným paradoxem? Uvažujeme-li o termínech ve smyslu, který jsme jim dali, pak vidíme, že každý kulturní pokrok je funkcí nějaké koalice mezi kulturami. Tato koalice spočívá v tom, že se spojí (vědomě nebo nevědomě, dobrovolně nebo nedobrovolně, intencionálně nebo nahodile, úmyslně nebo z donucení) šance, s nimiž se každá kultura setkává ve svém historickém vývoji; konečně jsme připustili, že tato koalice je plodnější, když k ní dojde mezi hodně rozrůzněnými kulturami. Je-li tomu tak, připadá nám, že se střetáme s protichůdnými podmínkami. Ona společná hra totiž, z níž plyne veškerý pokrok, má mít za důsledek ve víceméně krátké lhůtě *homogenizaci zdrojů* každého hráče. A jestliže rozmanitost představuje výchozí podmínku, je třeba uznat, že šance na zisk slábnou, čím je hra delší.

Jak se zdá, jsou na tento nevyhnutelný důsledek pouze dva léky. Jeden spočívá v tom, že každý hráč bude hrát *diferencovaně*; možné to je, neboť každá společnost (to jest „hráč“ v našem teoretickém modelu) se skládá z koalice skupin: konfesijních, profesionálních a ekonomických, a sociální vklad je výsledkem vkladu všech těchto účastníků. Sociální nerovnosti představují nejkřiklavější příklad tohoto řešení. Velké revoluce, které jsme si vybrali pro ilustraci: neolitická a průmyslová, doprovázely nejenom diverzifikace sociálního tělesa, jak to dobře viděl Spencer, nýbrž rovněž ustavení *diferenčních statutů* mezi skupinami, zejména z ekonomického

hlediska. Už dávno je známo, že neolitické objevy rychle vyvolaly sociální diferenciaci, včetně zrodu velkých městských koncentrací, vzniku států, kast a tříd na starém Východě. Totéž pozorování se vztahuje k průmyslové revoluci, jejíž podmínkou byl vznik proletariátu, vedoucí k novým a pokročilejším formám vykořisťování lidské práce. Až do naší současnosti převládla snaha považovat tyto sociální transformace za důsledek technických transformací, snaha stanovit mezi oběma jevy vztah příčiny a následku. Je-li naše interpretace přesná, pak musíme opustit kauzální vztah (včetně časové následnosti, kterou implikuje) – jak k tomu ostatně směřuje moderní věda – ve prospěch funkční korelace dvou jevů. Poznamenejme mimochodem, že uznání faktu, že historickým doprovodem technického pokroku byl rozvoj vykořisťování člověka člověkem, nás může přimět k tomu, abychom byli poněkud opatrnější v projevech pýchy, k nimž nás tak mocně svádí právě technický pokrok.

Druhý lék je do značné míry podmíněn prvním: spočívá v tom, že se členy koalice stanou dobrovolně nebo z donucení noví partneři, tentokrát zvenku, jejichž „vklady“ se budou velice lišit od těch, které charakterizovaly původní asociaci. Toto řešení bylo rovněž vyzkoušeno, a jestliže termín kapitalismus zhruba umožňuje identifikovat první řešení, pak termíny imperialismus nebo kolonialismus pomohou ilustrovat řešení druhé. Koloniální expanze v 19. století značně pomohla průmyslové Evropě obnovit (a jistě nejen k jejímu výhradnímu prospěchu) elán, kterému by hrozilo, že se mnohem rychleji vyčerpá, pokud by se kolonizované národy nedostaly pod její vliv.

V obou případech pozorujeme, že lék spočívá v rozšíření koalice, buď vnitřním rozrůzněním, nebo přijetím nových partnerů; nakonec jde vždy o zvýšení počtu hráčů, tedy o návrat ke komplexnosti a rozmanitosti výchozí situace. Pozorujeme ovšem také, že tato řešení nutně dočasně zpomalují

proces. Vykořisťování může být jen uvnitř koalice: mezi dvěma skupinami, vládnoucí a ovládanou, existují kontakty a dochází k výměnám. Postupně a navzdory zdánlivě jednostrannému vztahu, který je spojuje, jsou oba partneři vědomě nebo nevědomě nuceni společně vložit své vklady do hry a protichůdné rozdíly se postupně zmenšují. Nyní jsme svědky takového jevu: pozorujeme sociální zlepšení na jedné straně, postupný vzestup kolonizovaných národů k nezávislosti na druhé straně⁵; i když zde zbývá urazit ještě veliký kus cesty, víme, že se záležitosti budou nevyhnutelně vyvíjet v naznačeném smyslu. Možná by bylo třeba po pravdě interpretovat jako třetí řešení skutečnost, že se na světě objevily antagonistické politické a sociální režimy; lze si představit, že jistá diverzifikace, jež se pokaždé obnovuje na jiné rovině, umožňuje prostřednictvím proměnlivých forem, které nikdy nepřestanou člověka udivovat, donekonečna udržovat nerovnovážený stav, na němž závisí jeho biologické a kulturní přežití.

Nechť je tomu jakkoliv, je obtížné představit si je jinak než jako protikladný proces, který lze stručně vyjádřit takto: lidé musí spolupracovat, mají-li postupovat, a během této spolupráce vidí, jak se postupně ztotožňují přínosy, jejichž původní rozmanitost naopak umožnila jejich plodnou a nutnou spolupráci.

I kdyby se tento protiklad jevil dokonce jako neřešitelný, zůstane lidstvu jako jeho svatá povinnost uvědomovat si ho a nikdy neztrácet ze zřetele jeden člen ve výhradní prospěch druhého; lidstvo bude nepochybně nuceno vyvarovat se slepého partikularismu, který by se snažil vyhradit privilegium lidství jedné rase, jedné kultuře nebo jedné společnosti, ale rovněž nikdy nesmí zapomínat na to, že žádná část lidstva nedisponuje recepty, jež jsou použitelné pro všechny ostatní,

⁵ Je třeba rozumět vztahu k době vzniku této knihy Claua Lévi-Strausse, kdy proces dekolonizace nebyl ještě zcela ukončen. (Pozn. překl.)

a že tedy není možné považovat lidstvo za jakýsi druh jediného života, protože to by vedlo k jeho ustrnutí.

Mezinárodní instituce z tohoto hlediska stojí před nesmírným úkolem a nesou velkou zodpovědnost. Obojí je mnohem složitější, než si obvykle představujeme. Poslání mezinárodních institucí je totiž dvojí; na jedné straně spočívá v jakési likvidaci a na druhé straně v jakémsi probouzení. Tyto organizace musí nejprve pomáhat lidstvu vstřebat ony mrtvé rozmanitosti, bezcenné zbytky spolupráce, jejichž přítomnost ve stavu hnilobných pozůstatků představuje pro mezinárodní společenství trvalé nebezpečí, a snažit se, aby to bylo tak málo bolestné a nebezpečné, jak jen je možné. Mezinárodní organizace musí prořezávat, je-li třeba amputovat, a usnadňovat zrod nových podob adaptace.

Současně však musí rozhodně dbát na to, aby tyto nové způsoby byly stejně funkční, jako byly předchozí. Mezinárodní organizace je nemohou reprodukovat nebo pojmát podle stejného modelu, aniž by se omezovaly na stále prázdnější a nakonec bezmocná řešení. Naopak je třeba, aby si byly vědomy toho, že lidstvo je bohaté na nepředvídané možnosti, z nichž každá, jakmile se objeví, uvede vždy lidi v úžas, že k pokroku nedochází dle útěšného obrazu oné „vylepšené podobnosti“, v níž hledáme líný odpočinek, ale že pokrok je pln dobrodružství, zlomů a skandálů. Lidstvo neustále zápasí s oběma protichůdnými procesy, z nichž jeden se snaží zavést sjednocení, zatímco druhý směřuje k udržení nebo obnovení rozmanitosti. Místo a orientace každé epochy nebo každé kultury uvnitř systému jsou takové, že z obou procesů vždy pouze jeden připadá lidstvu jako smysluplný, zatímco druhý se mu jeví jako jeho popření. Mohli bychom podlehnout sklonu tvrdit, že se lidstvo současně rozpadá a tvoří; to by opět bylo jen výsledkem neúplného pohledu. Na obou rovinách a na protikladné úrovni jde totiž opravdu o dva rozdílné způsoby, jak se tvořit.

Mezinárodním institucím jistě neuniklo, že ve světě, jenž je ohrožen monotónností a jednotvárností, je nutné uchovat rozmanitost kultur. Chápou rovněž, že k dosažení tohoto cíle nebude stačit uchovávat místní tradice a uměle udržovat na živu minulost. Zachován musí být fakt rozmanitosti, nikoli historický obsah, který mu poskytla každá epocha a který by nikdo nedokázal prodlužovat za její vlastní hranice. Je tedy třeba naslouchat trávě, která roste, povzbuzovat utajené možnosti, probouzet k společnému životu všechna poslání, jež mají dějiny v záloze; rovněž je třeba být hotov bez překvapení, bez nechuti a bez odporu zkoumat to neobvyklé, co všechny tyto nové výrazové sociální útvary budou nepochybně schopny nabídnout. Tolerance není kontemplativní stanovisko, udělující odpušky všemu, co bylo nebo co je. Je to dynamický postoj, spočívající v předvídání, chápání a podpoře všeho, co jeví odhodlání být. Rozmanitost lidských kultur je za námi, kolem nás a před námi. Jediný požadavek (jenž je pro každého jedince zdrojem odpovídajících povinností), který bychom se mohli vůči ní snažit uplatnit, je ten, aby se uskutečňovala v takových podobách, které by přispívaly k větší štedrosti všech ostatních.

POZNÁMKA PŘEKLADATELE

Je nesnadné vyjádřit několika slovy, jaký význam má pro soudobé myšlení a poznání dílo francouzského sociálního antropologa Clada Lévi-Strausse. Je to o to nesnadnější, že tento významný francouzský badatel stále více zakouší osud *klasika*, který snáší s trpělivou sebeironií: v roce 1973, u příležitosti svého vstupu na půdu Francouzské akademie, jako čerstvě zvolený člen sboru *nesmrtelných* neváhal prohlásit, že je ochoten podřídit se zvykům své země a kultury. Tento výrok tehdy, před čtvrtstoletím, mohl mnohé zarazit nejen jako vzdálený ohlas na velice podobný výrok René Descarta, jímž tento zakladatel evropské modernity ilustroval svou proslulou prozatímní morálku, nýbrž jako zřetelný příklon k určitým *vnějším* atributům hodnot evropské kultury. Lévi-Strauss, jehož celé vědecké dílo nekompromisně ukazuje představy o jakési nadřazenosti evropské (nebo v evropských základech kořenicí) kultury jen jako její svérázný mýtus, který se intelektuálně nikterak neliší od mýtů údajně primitivních kultur, se svým (sebe)ironickým výrokiem distancoval jak od tehdejších příliš jednostranně nadšených stoupců revolucí Třetího světa, tak od všech obhájců jedinečnosti a výlučnosti hodnot evropské kultury, nechť ony hodnoty vyjadřovali jazykem Husserla nebo Marxe. Uznání univerzální přítomnosti a platnosti struktur lidského myšlení a přibuzenství, pro jejichž poznání a pro pochopení jejich funkcí v různých tzv. primitivních kulturách vykonal Lévi-Strauss jako sociální antropolog velice mnoho, mu jako filosofovi, jenž je skryt za

antropologem, vskutku zabránilo v tom, aby jen jinými slovy opakoval známý příběh, tolik sebeuspokojující určitou část evropské kultury, o nepřekonatelném rozdílu mezi údajně primitivním a údajně pokročilým, údajně předlogickým a logickým myšlením, mezi údajně primitivní a pokročilou kulturou, mezi údajně předmoderním a moderním světem. Právě proto se však mohl důstojně, byť s úsměvem, podřídit rituálu vstupu na půdu Francouzské akademie: jako *znak* nemá tento rituál a jiné jemu podobné větší hodnotu než *znaky*, jimiž jiné kultury označují to, co *ony* považují za významné. Nejde přitom o pouhou pojmovou hříčku: znaky jsou velice důležitou součástí struktur, jejichž prostřednictvím poznáváme a pořádáme svět, v němž je nám dáno žít.

Právě tento přístup umožnil Lévi-Strausovi, aby bezmála už před půlstoletím ve studii, kterou zde v překladu přinášíme a kterou původně připravil pro organizaci UNESCO, dokázal tak úsporným a přitom přesvědčivým způsobem vyjádřit intelektuální neopodstatněnost představ o *přednosti* té které rasy před jinou či jinými a stejně neodůvodnitelnou představu o jednostrannosti a přímočarosti pokroku. Ke stejné problematice se Lévi-Strauss vracel vlastně stále: v českém překladu je známo jeho *Myšlení přírodních národů*, obsahující proslulé stránky o dialektice a o historii, jež zpochybnily mnohé, do té doby takřka nedotčené jistoty a vyvolaly intelektuální pŕtky epických rozměrů. Autobiograficky laděné *Smutné tropy*, jež se spolu s *Myšlením přírodních národů* dočkaly poměrně časného českého vydání, podobně upozorňují na nesamozřejmost jakoby samozřejmě pojímaného výsostného chápání evropské kultury, nemluvě o dalších, zcela odborných pracích, které se pozvolna dostávají českému čtenáři do rukou.

Uznání hodnoty jiných kultur však může – navzdory zdánlivému paradoxu tohoto tvrzení – posílit smysl pro porozumění hodnotám, ale i slabinám vlastní kultury. Dílo Clauda

Lévi-Strausse z tohoto porozumění vyrůstá. Dosvědčuje to bez výjimky celé jeho dílo a potvrzují to rovněž jeho knihy jako například *Pohled s odstupem* (*Le Regard éloigné*) z roku 1983, *Dívat se, naslouchat, číst* (*Regarder, écouter, lire*) z roku 1993, jež každá zcela jinak a ze zcela jiného hlediska vypovídají o až překvapivě důvěrné znalosti evropské kultury. Prvá představuje v určitém slova smyslu pokračování souborného vydání jeho odborných antropologických studií sebraných v dvoudílné *Strukturální antropologii* a je zajímavé, že právě v *Pohledu s odstupem* se Lévi-Strauss vrací z poněkud jiného hlediska k problému, jenž je předmětem našeho překladu, a to pod názvem *Rasa a kultura*; druhá kniha je věnována rozboru několika děl malíře Poussina, hudebního skladatele Rameaua a filosofa a spisovatele Diderota. Totéž je patrné z rozhovorů, které s Lévi-Straussem vedli publicista Georges Charbonnier (1961) nebo později Didier Eribon (1988, 1990).

Vlastní vědecké dílo Lévi-Strausse je neodmyslitelně, ovšem velmi kriticky spjato s evropskou a severoamerickou kulturní antropologií, na první pohled méně s filosofií, zato velmi se strukturální lingvistikou, se jmény Marcela Mause, Radcliffa-Browna, Malinowského, Boase, Jakobsona a dalších. Nelze rovněž opomenout skutečnost, že Claude Lévi-Strauss patří ke generaci Jeana-Paula Sartra, Simony de Beauvoirové, Raymonda Arona a mnoha dalších, kteří poznamenali intelektuální život Francie hluboko do druhé půle 20. století, ať už jejich působení hodnotíme jakkoliv, velmi výrazně se však od nich liší. Rovněž se naprosto – a dodejme, že vědomě – odlišuje od takových trendů ve výkladu mýtů, který usiluje jejich prostřednictvím odhalit jakýsi hluboký, pouhými racionálními prostředky neuchopitelný smysl opravdového bytí nebo jeho počátek. Poznamenejme konečně, že onen obrovský posun, k němuž došlo ve francouzské společenské vědě od konce 60. let, by byl stěží myslitelný právě bez oné *strukturalistické* revoluce, na níž se v očích širokého publika Lévi-Strauss po-

dílel přinejmenším stejně významně, jako historik myšlení Michel Foucault, psychoanalytik Jacques Lacan, semiolog Roland Barthes a historik starých indoevropských kultur Georges Dumézil. Dnešní škola francouzské kulturní antropologie, v níž vynikají mezi jinými jména například Nathana Wachtela, Marka Augého či Jeana Bazina, představuje nepochybně kritické využití mnohých podnětů strukturální antropologie Lévi-Strausse. A ač se Lévi-Strauss nikdy nepokládal za filosofa, je nesporné, že jeho „kantismus bez transcendentálního subjektu“, jak to svého času vyjádřil Paul Ricoeur, v uplynulých desíletích poznamenal hluboce rovněž francouzskou filosofii. Svědectví o tom vydávají jak právě zmíněný Paul Ricoeur, tak Jacques Derrida či nedávno zesnulý Gilles Deleuze.

Hlavní odborné dílo Lévi-Strausse je soustředěno do jeho *Elementárních struktur příbuzenství* (*Les Structures élémentaires de la parenté*; 1949, 1967), do *Strukturální antropologie I, II* (*Anthropologie structurale I, II*; 1958 I. díl, 1973 II. díl), v *Totemismu dnes* (*Le Totémisme aujourd'hui*; 1962), do jeho *Myšlení přírodních národů* (*La Pensée sauvage*; 1962) a především do jeho monumentálních čtyřsvazkových *Mytologií* (*Mythologiques*; 1964–1973), přičemž zde nepovažujeme za nutné uvádět úplnou bibliografii prací našeho autora.

K jeho životnímu běhu budiž jen zcela stručně uvedeno, že Claude Lévi-Strauss se narodil v roce 1908 v Belgii jako syn francouzských rodičů, kteří byli malíři. Snad odtud pramení jeho trvalý zájem o výtvarné umění a porozumění pro ně. Studoval na gymnáziu Janson-de-Sailly a filosofii a práva na Sorbonně v Paříži, státní způsobilostní zkoušku z filosofie (proslulou *agrégation*) složil v roce 1931. Po krátkém působení na gymnáziích mimo Paříž byl zařazen do univerzitní mise, která měla působit na frankofonní univerzitě v Sao Paulu v Brazílii. Působil na tamější katedře sociologie a po dobu svého čtyřletého pobytu v Brazílii zorganizoval několik etnografických výprav, jichž se též zúčastnil. Měly rozhodující

cím způsobem orientovat jeho další vědeckou dráhu. V roce 1939, po návratu do Francie, byl mobilizován, po porážce Francie v roce 1940 byl vládou ve Vichy propuštěn ze státních služeb. Přidává se k hnutí Svobodné Francie a je vyslán do Spojených států jako člen vědecké mise. Spolu s dalšími evropskými intelektuály v emigraci působí v letech 1941–1945 na New School for Research v New Yorku a jako tajemník École Libre des Hautes études, kterou organizuje spolu s Jacquesem Maritainem a Henrim Faucillonem. V letech 1946–1948 byl kulturním radou francouzského velvyslanectví ve Washingtonu, pak se však již plně věnuje své vědecké dráze. Ta vedla přes Muzeum člověka (Musée de l'homme) a Praktickou školu vysokých studií (École pratique des Hautes études), obojí v Paříži, až ke jmenování profesorem na Collège de France a k volbě za člena Francouzské akademie. Claude Lévi-Strauss žije v Paříži a navzdory vysokému věku se stále podílí na vědeckém a intelektuálním životě Francie.

Petr Horák

OBSAH

Upozornění vydavatele francouzského originálu	5
1. RASA A KULTURA	7
2. ROZMANITOST KULTUR	11
3. ETNOCENTRISMUS	15
4. KULTURY ARCHAICKÉ A KULTURY PRIMITIVNÍ	21
5. IDEA POKROKU	27
6. HISTORIE STACIONÁRNÍ A HISTORIE KUMULATIVNÍ	31
7. VÝZNAM ZÁPADNÍ CIVILIZACE	39
8. NÁHODA A CIVILIZACE	43
9. SPOLUPRÁCE MEZI KULTURAMI	51
10. DVOJÍ SMYSL POKROKU	57
<i>Poznámka překladatele</i>	63

OD TÉHOŽ AUTORA

V nakladatelství Gallimard vyšlo

Réponse au Discours de réception à l'Académie Française d'Alain
Peyrefitte

Réponse au Discours de réception à l'Académie Française de
Georges Dumézil

U jiných nakladatelů

La Vie familiale et sociale des indiens Nambikwara, Paris, Société des
Américanistes, 1948

Les Structures élémentaires de la parenté, Paris, Presses
Universitaires de France, 1949. Nouvelle édition revue et corrigée,
La Haye-Paris, Mouton et Cie, 1967

Race et Histoire, Paris, Unesco, 1952

Tristes Tropiques, Paris, Librairie Plon, 1955. Nouvelle édition, revue
et corrigée, 1973

Anthropologie structurale, Paris, Librairie Plon, 1958

Le Totémisme aujourd'hui, Paris, Presses Universitaires de France,
1962. Nouvelle édition, 1991

La Pensée sauvage, Paris, Librairie Plon, 1962

Mythologiques I. Le Cru et le Cuit, Paris, Librairie Plon, 1964

Mythologiques II. Du Miel aux Cendres, Paris, Librairie Plon, 1967

Mythologiques III. L'Origine des Manières de Table, Paris, Librairie
Plon, 1968

Mythologiques IV. L'Homme nu, Paris, Librairie Plon, 1971

Anthropologie Structurale Deux, Paris, Librairie Plon, 1973

La Voie des Masques, Genève, Éditions d'Art Albert Skira, 2 vol.,
1975. Édition revue, augmentée et allongée de trois excursions,
Paris, Librairie Plon, 1979

Le Regard éloigné, Paris, Librairie Plon, 1983

Paroles données, Paris, Librairie Plon, 1984

La Potière jalouse, Paris, Librairie Plon, 1985

De près et de loin, Entretiens avec Didier Éribon, Paris, Éditions
Odile Jacob, 1988

Histoire de Lynx, Paris, Librairie Plon, 1991

Překlady do češtiny

Smutné tropy, Praha, Odeon, 1966

Příběh Rysa, Praha, Český spisovatel, 1995

Cesta masek, Praha, Dauphin, 1996

Myšlení přírodních národů, Praha, Československý spisovatel, 1971;
Praha, Dauphin, 1996

CLAUDE LÉVI-STRAUSS
člen Francouzské akademie
RASA A DĚJINY

Z francouzského originálu Race et Histoire
vydaného nakladatelstvím Denoël v Paříži roku 1995
přeložil Petr Horák

K vydání připravily Jarmila Vojtová a Jitka Uhdeová
Obálka, vazba a grafická úprava Rostislav Pospíšil
Vydalo nakladatelství Atlantis v Brně roku 1999
jako svou 142. publikaci

Odpovědná redaktorka Růžena Ostrá
Sazbu připravilo MU typografické studio
Výtiskla tiskárna Centa, spol. s r. o.,
Václavská 113, Brno-Horní Heršpice

Počet stran 72
Tematická skupina 02
Vydání první

Knihy objednejte na adrese
Atlantis, spol. s r. o.
PS 374
602 00 Brno