

UNIVERZITA HRADEC KRÁLOVÉ
FILOZOFICKÁ FAKULTA

DIPLOMOVÁ PRÁCE

2014

Marek Bílý

UNIVERZITA HRADEC KRÁLOVÉ

FILOZOFICKÁ FAKULTA

Katedra filozofie a společenských věd

OBRAT K JAZYKU VE FRANCOUZSKÉ FILOZOFII

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Autor: Bc. Marek Bílý

Studijní program: N6101 Filozofie

Studijní obor: Filozofie

Vedoucí práce: Mgr. Ondřej Švec, Ph.D.

Hradec Králové, 2014

UNIVERZITA HRADEC KRÁLOVÉ

FILOZOFICKÁ FAKULTA

Zadání diplomové práce

Autor: Bc. Marek Bílý

Studijní program: N6101 Filozofie

Studijní obor: Filozofie

Název závěrečné práce: Obrat k jazyku ve francouzské filosofii

Název závěrečné práce AJ: Linguistic Turn in French Philosophy

Cíl, metody, literatura, předpoklady:

Cílem práce je vymezení charakteristických rysů, jimiž se vyznačuje „obrat k jazyku“ v kontextu francouzské filosofie 2. poloviny 20. století. V první části bude ukázána specifická obrátka k jazyku ve Francii, kde byl hlavním zdrojem inspirace Saussurov strukturalismus a jeho aplikace ve společenských vědách, v porovnání s jeho analytickou verzí. Ukážeme také, jak se v poválečné Francii postupně ustavily dva protikladné tábory, z nichž první čerpal inspiraci zejména z fenomenologie jakožto filosofie subjektu a bezprostředně prožívané zkušenosti, zatímco druhý tábor se vymezil právě důrazem na jazyk jako hlavní faktor podmiňující lidské myšlení, jednání a společenské instituce. Pozornost bude věnována nejprve představitelům strukturalismu, kteří využili Saussurova pojetí jazyka coby systému pro analýzu společenských jevů (M. Foucault, R. Barthes). Na závěr budou představeny důvody, kvůli nimž bylo systematické uplatňování strukturalistických metod shledáno jako nedostatečné a zjednodušující, což vedlo k hlubším analýzám provázanosti jazyka a moci (genealogický obrat u M. Foucaulta) či k rozvinutí metody dekonstrukce (J. Derrida), kde má obrat k jazyku podobu radikální kritiky celé západní metafyziky. Literatura: BARTHES, R. Nulový stupeň rukopisu: základy sémiologie, Praha: Československý spisovatel, 1967. DESCOMBES, V. Stejně a jiné, Čtyřicetpět let francouzské filosofie (1933-1978), Praha: Oikoymenh, 1995. DE SAUSSURE, F. Kurz obecné lingvistiky, Praha: Academia, 2007. DELEUZE, G. Podl'a čoho rozpoznáme štrukturalismus?, Bratislava: Archa, 1993. DERRIDA, J. Of Grammatology, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1997. DERRIDA, J., Texty k dekonstrukci: Práce z let 1967-72, Bratislava: Archa, 1993. DERRIDA, J. Writing and Difference, London and New York: Routledge, 2001. DREYFUS, H.; RABINOW, P. Michel Foucault: za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky, Praha : Herrmann & synové, 2010. FOUCAULT, M. Diskurs, autor, genealogie: tři studie, Praha: Svoboda, 1994. FOUCAULT, M. Archeologie vědění, Praha: Herrmann & synové, 2002. FOUCAULT, M. The Foucault Reader, Paul Rabinow ed. New York: Pantheon books, 1984. FULKA, J. Psychoanalýza a francouzské myšlení, Herrmann & synové, Praha 2008. LAVERS, A. Roland Barthes: structuralism and after, London: Methuen: 1982. RICOEUR, P. Život, pravda, symbol. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1993.

Garantující pracoviště: Katedra filozofie a společenských věd, Filozofická fakulta

Vedoucí práce: Mgr. Ondřej Švec, Ph.D.

Konzultant:

Oponent: Mgr. Hynek Janoušek

Datum zadání závěrečné práce: 8. 10. 2013

Datum odevzdání závěrečné práce:

Zde bych rád poděkoval panu dr. Ondřejovi Švecovi za pomoc při psaní diplomové práce, ke které přispěl cennými připomínkami, radami a hodnotnou kritikou.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval pod vedením vedoucího diplomové práce samostatně a uvedl jsem všechny použité prameny a literaturu.

V Hradci Králové, dne 18. 11. 2014

ANOTACE

BÍLÝ, Marek. *Obrat k jazyku ve francouzské filozofii*. Hradec Králové: Filozofická fakulta, Univerzita Hradec Králové, 2014, 96 s. Diplomová práce.

Celkovým záměrem této diplomové práce je poskytnout ucelený výklad specifického „obratu k jazyku“, jenž se inicioval ve filozofickém a společenskovědním prostředí poválečné Francie a zasloužil se tak o významnou proměnu tehdejšího vědeckého diskursu, který se následně promítl do jeho rozličných oblastí. Hlavní inspiraci zmíněného obratu ztělesnil otec moderní lingvistiky, strukturalista Ferdinand de Saussure, jehož originální myšlenky byly v druhé polovině 20. století postupně aplikovány napříč společenskými a humanitními vědami, což zde bude demonstrováno na jejich nejvýznamnějších představitelích. Pozornost zde bude nejprve věnována C. Lévi-Straussovi, J. Lacanovi a R. Barthesovi, kteří jako jedni z prvních využili Saussurova pojetí jazyka jakožto systému a to jak pro antropologické, psychoanalytické, sémiologické i literárněvědné záměry. Posléze se zaměříme na souhrnnou práci myslitelů M. Foucaulta a J. Derridu, kteří reprezentovali tzv. poststrukturalistickou reakci, jež se ke svému strukturalistickému předchůdci stavěla v mnoha ohledech velmi kriticky. To u prvně jmenovaného nakonec vyústilo v ideu těsnějšího sepětí jazyka, moci a vědění jakožto determinanta lidského myšlení a jednání, zatímco u Derridy pak prostřednictvím jeho dekonstruktivní metody dokonce krystalizovalo do podoby radikální kritiky celé západní společnosti.

Klíčová slova: jazyk, struktura, strukturalismus, poststrukturalismus, systém, diskurs

ANNOTATION

BÍLÝ, Marek. *Linguistic Turn in French Philosophy*. Hradec Králové: Faculty of Arts, University of Hradec Králové, 2014, 96 pp. Diploma Thesis.

A general aim of the diploma thesis is to provide coherent interpretation of a specific „linguistic turn“, which was initiated in the philosophical and social environment of post-war France and thus deserved the remarkable transformation of scientific discourse at that time, which was then reflected in its diverse areas. The main inspiration of that „turn“ was embodied by father of modern linguistic, structuralist Ferdinand de Saussure, whose original ideas were in the second half of the 20th century successively applied across the social sciences and humanities, which will be demonstrated on their most important representatives. At first, our focus will concentrate to C. Lévi-Strauss, J. Lacan and R. Barthes, who were one of the first to apply Saussure's concept of language as a system both for anthropological, psychoanalytic, semiological and literary purpose. Eventually, we will focus on a compact work of two thinkers – M. Foucault and J. Derrida, who represented the so-called poststructuralist reaction, which in many ways assume very critical position against its structuralist predecessor. In the former, it eventually resulted in the idea of a much more closer connection of language, power and knowledge as a determinant of human thoughts and actions, while for Derrida it finally crystallized through his method of deconstruction into a radical critique of entire Western society.

Keywords: language, structure, structuralism, poststructuralism, system, discourse

SEZNAM RELEVANTNÍCH NOREM

- ČSN ISO 7144 Dokumentace – Formální úprava disertací a podobných dokumentů
- ČSN ISO 214 Dokumentace – Abstrakty pro publikace a dokumentaci
- ČSN ISO 690 Dokumentace – Bibliografické citace
- ČSN ISO 690-2 Informace a dokumentace – Bibliografická citace – Část 2: Elektronické dokumenty nebo jejich části
- ČSN 01 6910 Úprava písemností zpracovaných textovými editory nebo psaných strojem
- ČSN 01 0166 Nakladatelská (vydavatelská) úprava knih a některých dalších druhů neperiodických publikací
- ČSN ISO 2145 Dokumentace – Číslování oddílů a pododdílů psaných dokumentů
- ČSN ISO 31-0 Veličiny a jednotky
- ČSN 01 3180 Technické výkresy – Kreslení diagramů
- ČSN 01 1300 Zákonné měrové jednotky – Soustava jednotek SI
- ČSN ISO 4 Informace a dokumentace – pravidla zkracování slov z názvů a názvů dokumentů
- ČSN 01 0185 Transliterace cyriliky
- ISO 9 Transliterace slovanských jazyků
- ISO 233 Transliterace arabských písmen
- ISO 843/R Transliterace řeckých písmen
- ISO 832 Zkratky typických slov
- ČSN ISO 2108 Informace a dokumentace - Mezinárodní standardní číslování knih.
- ČSN ISO 3297 Informace a dokumentace - Mezinárodní standardní číslo seriálových publikací (ISSN)

OBSAH

ÚVOD	8
1. FENOMENOLOGIE A STRUKTURALISMUS VE FRANCII	10
2. FERDINAND DE SAUSSURE	16
2. 1. Jazykový znak	16
2. 2. Arbitrárnost jazykového znaku	17
2. 3. Langue a parole	20
2. 4. Synchronní a diachronní lingvistika	22
2. 5. Syntagmatické a asociativní vztahy	24
3. CLAUDE LÉVI-STRAUSS	27
3. 1. Strukturální antropologie	28
3. 2. Příbuzenské vztahy	29
3. 3. Mýtus	32
3. 4. Myšlení přírodních národů jakožto jablko sváru s J-P. Sartrem	35
4. JACQUES LACAN	39
4. 1. Lacanovská reformulace Freudovy teorie pod patronátem Saussurova strukturalismu	40
4. 2. Jakobsonova metafora a metonymie a jejich vliv na Lacanovu tvorbu	43
4. 3. Lacanův jazyk jakožto symbolický řád našeho světa	45
4. 4. Oidipovský komplex a symbolika falu	46
4. 5. Lacan a klasický strukturalismus	48
5. ROLAND BARTHES	50
5. 1. Barthesův mýtus dneška	50
5. 2. Barthesova analýza moderního mýtu	51
5. 3. Mýtus v literatuře	56

5. 4. Základní figury moderního mýtu	59
5. 5. Barthes jako sémiolog	62
6. MICHEL FOUCAULT	63
6. 1. Foucaultovská archeologie	64
6. 2. Epistémé jakožto dějinně podmíněné vědění	66
6. 3. Genealogický obrat	69
6. 4. Sex, moc a diskurs	73
6. 5. Foucaultův reproblematicující program	75
7. JACQUES DERRIDA	77
7. 1. Dekonstrukce logocentrismu	77
7. 2. Písmo a diferance	80
7. 3. Decentralizace struktury	83
7. 4. Politika dekonstrukce	84
ZÁVĚR	87
SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY	92
SEZNAM POUŽITÝCH INTERNETOVÝCH ZDROJŮ	96

ÚVOD

Kýženým záměrem zde předkládané diplomové práce je podat celistvý výklad významných filozofických a společenskovedních proudů a tendencí, které se začaly výrazněji prosazovat ve Francii v druhé polovině 20. století, přičemž se tak podstatným způsobem podílely na celkové transformaci tehdejšího odborného diskursu. Událost, jež tuto iniciativu předznamenala a která se ve svých důsledcích zasloužila zejména o vznik dvou myšlenkových a vědeckých směrů, známých jako strukturalismus a poststrukturalismus, je tu v analogii k analytické filozofii, která se rodila převážně v anglosaském a germánském prostředí, označena jako tzv. obrat k jazyku, jenž se tak stává zásadním zlomem pro zcela novátorský způsob výzkumu rozličných vědních oborů. To zde bude, vedle vytyčení základních rysů onoho „obratu“, ostatně demonstrováno prostřednictvím jejich jednotlivých nejvýznačnějších představitelů.

V prvé řadě obrátíme svoji pozornost na dílo švýcarského jazykovědce Ferdinanda de Saussura, jenž hrál jakožto faktický zakladatel klíčovou roli pro zrod strukturalismu jako takového, čímž posléze zásadně ovlivnil své následovníky na poli výzkumu pravé povahy jazyka a zavedl taktéž příčinu pro rozmanité využití jeho závěrů v rámci společenských věd.

Mezi Saussurovy pokračovatele, kteří začali používat jeho specifickou strukturalistickou metodu i na problémy, jež nesouvisely přímo s jazykem, patřil kupříkladu francouzský antropolog Claude Lévi-Strauss, jehož aplikace saussurovských myšlenek na studium životních forem tzv. primitivních národů měly prokázat důležitost strukturálních funkcí pro výklad univerzálních pravidel, jimiž se bez výjimek řídí veškerá pestrost společenského a kulturního života.

Na dalších stránkách si také ukážeme, do jaké míry byl Saussurův lingvistický model uplatněný i pro účely francouzské psychoanalýzy, za jejíhož hlavního reprezentanta byl zvolen psycholog Jacques Lacan, který proslul zejména svým

nekonvenčním pohledem na problematiku freudovského nevědomí, kteréžto má být, jak byl přesvědčen, strukturované jako jazyk. Bez povšimnutí dále nezůstane ani dílo literárního teoretika a sémiologa Rolanda Barthesa, jehož rozbor všudypřítomného moderního mýtu rovněž ukáže na hlubokou provázanost jazyka s některými kulturními a sociopolitickými aspekty lidského života ve vyspělých společnostech.

Druhá polovina této práce se bude naopak věnovat převážně autorům, kteří v mnohých očích zosobnili tzv. poststrukturalistickou reakci, která se měla ostře vymezit proti onomu klasickému strukturalismu a nabídnout svá vlastní, osobitá východiska, jež se v samotném důsledku nakonec leckdy ukazují jako radikální námítky, namířené proti celé západní společnosti. Stěžejními postavami tohoto kritického hnutí jsou pak zejména filozofové Michel Foucault a Jacques Derrida, o nichž budeme také hovořit.

Ještě předtím, než se ponoříme do detailnějších rozborů toho nejvýznamnějšího z tvorby výše zmíněných myslitelů francouzské scény, se v následující kapitole podíváme na výchozí situaci, ve které se nacházelo intelektuální prostředí poválečné Francie, z níž se posléze ustanovily dvě vůči sobě protichůdné myšlenkové koncepce, fenomenologie a strukturalismus, který koneckonců tvoří i počáteční bod naší hlavní hypotézy, onoho obratu k jazyku, jenž je jádrem této diplomové práce.

1. FENOMENOLOGIE A STRUKTURALISMUS VE FRANCII

Francouzští fenomenologové, kteří pojali za svůj úkol adekvátně odpovědět na otázky týkající se lidských dějin, po dlouhou dobu vycházeli ze Sartrovy ostře nastavené distinkce mezi subjektem jakožto tzv. bytím pro sebe a objektem jako tzv. bytím o sobě, které jsou si vůči sobě s ohledem ke své vzájemné protikladnosti absolutně uzavřené, nepřístupné, na základě čehož, jak upozorňuje již Merleau-Ponty, je nám tak zamezena možnost postihnouti podstaty tohoto vztahu, z něhož se rodí veškerá činnost lidského a potažmo dějinného charakteru. Bytí pro sebe, jakkoliv zprvu prázdné, je totiž sice postupně zaplňováno působením bytí o sobě, avšak proces onoho prolínání je nám na reflexivní úrovni, vzhledem ke zmíněné uzavřenosti, naprosto zapovězen a neznám. Samotný Merleau-Ponty, jehož fenomenologické prvotiny vznikají již ve 40. letech, z těchto důvodů odmítá uvedenou „dilematickou“ pozici svého přítele a spolupracovníka Jeana-Paula Sartra, a za zcela nové poslání fenomenologie ustanovuje naopak přesný popis toho „meziprostoru“ mezi bytím pro sebe a bytím o sobě, jež nám byl dosud, vinou Sartrova stanoviska, odpírán.¹

Zmíněný „meziprostor“ je pak definován jako místo neustálé, permanentní syntézy prvního s druhým, jejíž konec, jestliže v této souvislosti o nějakém můžeme vůbec mluvit, je stejně tak nejistý, jako je povaha syntézy samé, v níž se de facto zrcadlí podstata prožívané lidské existence, která je fundamentem dějin jako takových. Proto, aby Merleau-Ponty přemostil onen nejasný prostor mezi subjektem a objektem, mezi vědomím a věcí, člověkem a přírodou, případně duší a tělem, rozvíjí specifickou filozofii přírody, kterou následně významně obohacuje o termín tzv. struktury. Tato struktura má však přesto ještě poměrně daleko k onomu strukturalismu, jenž se projeví až o pár let později jako opoziční hnutí. Zde jí chápeme výlučně jako jeden z nosných pojmů tzv. tvarové neboli gestalt psychologie, jak ji pro své účely „zrestaurovali“ právě fenomenologové v čele s Merleau-Pontym, kterýžto chtěl na základě ní

¹ DESCOMBES, 1995: 61.

demonstrovat zvláštní integritu, tzv. „celostnost“ principiálních forem (hmota, život a duch), které společně participují na přirozeném řádu přírody, díky čemuž se poté může konečně překlenout k problematice vědomí.²

V souladu s původními hegelovskými pojmy posléze Merleau-Ponty dochází ke dvěma pojetím vědomí, a to k tzv. čistému sebevědomí a přirozenému vědomí, přičemž to první je definováno skrze idealistické „já myslím“, zatímco druhé v perceptivním prožitku „já vnímám“, s tím, že chce následně jasně poukázat na principiální důležitost onoho tělesného *percipio* nad duševním *cogito*, které se vzájemně sjednocují prostřednictvím fenoménu, jež je tak připodobněn nejprvotnější výpovědi o jinak zpočátku ještě mlčící, zakoušené zkušenosti. *Cogito* je řečí, která promlouvá o tichém smyslu zkušenosti, leč tím už zároveň jaksi „znehodnocuje“ prapůvodní čistotu prožívaného jevu. Je nástrojem pro jeho predikativní uchopení, ale tím jej zároveň mění a zakrývá tím onen před-predikativní, primární svět našeho života. Pravá zkušenost se ale jeví jako zcela němá, a právě až slovo, řeč, jazyk jí propůjčuje ústa, prostřednictvím nichž nám je veřejně odhalena, byť v nepůvodní, upravené, „textové“ podobě. Ta je pro nás ovšem naprosto nepostradatelná, jelikož je tím nejbližším smyslu vnímané zkušenosti samé, kterážto je pro fenomenology nejvyšším zájmem.³

Na základě těchto důvodů je výchozím těžištěm jejich práce pochopitelně smysl fenoménu daný mně osobně jakožto vnímajícímu subjektu, protože jenom tak je nejen nejpřístupnější, ale současně si i naprosto oprávněně klade nárok na absolutní vědění.⁴ Což ostatně velice výmluvně dokládá i samotný Pontyho citát z jeho *Fenomenologie vnímání* z roku 1945: „*Jsem absolutní pramen.*“⁵

² DESCOMBES, 1995: 62 – 64.

³ DESCOMBES, 1995: 64 – 67.

⁴ DESCOMBES, 1995: 69.

⁵ MERLEAU-PONTY, 2005: IX.

Toto smělé tvrzení, které v podstatě ztělesňuje metodologii celé merleau-pontyovské fenomenologie, se ovšem ukazuje jako poměrně kontroverzní v samotném ohledu své vlastní filozofické nauky, kterážto vymezuje předmět svého zájmu, onen fundamentální, vnímající subjekt jako partikulární, vtělený, situovaný, prožívající, intencionální a tím pádem z vlastní přirozené povahy též relativní a tedy nevědecký. Ve výsledku je tak tento fenomenologický program založen na dosti problematické myšlence přechodu z relativní pravdy pravého, nezkresleného *cogita*, jímž je původnější *percipio* k *já*, které se stává absolutním pramenem pro veškeré nezkalené vědění.⁶

Aby se tedy Merleau-Ponty vyvaroval případných kritických komentářů, zpochybňujících legitimní nárok subjektivního *já* na absolutno, činí zajímavý krok, když explikuje toto právě *cogito*, neboli *percipio*, jako svým způsobem „mimo své vlastní *já*“ a to s ohledem k jeho permanentní situovanosti v čase a prostoru. Tím je *ego* přiřknuta jakási neosobní, anonymní část, která je dána jeho absolutní reflexivitou prožívaného bez idealistické potřeby vše vztahovat k nějakému přemýšlivému, rozvažujícímu a myslícímu *já*, jež má tendenci téměř pokaždé o něčem vypovídat a tím stvrzovat svou identitu. V tomto bodě tedy spatřujeme jednoznačný posun od „*já*“ k „*ono*“, které tak má dle Merleau-Pontyho představ adekvátně založit celou následnou fenomenologickou metodologii.⁷

Metaforický příkop, o kterém ve své knize *Stejně a jiné* hovoří Vincent Descombes, je právě oním meziprostorem, oním mezisvětlem, který skýtá pravý smysl dějin, jenž se zjevuje vně vědomí v podobě sdílených symbolů. Merleau-Pontym užívaný pojem symbolismus, jehož pojetí nemá příliš daleko k hegelovskému objektivnímu duchu, spadá do komplexního systému řeči, která představuje ideální způsob, jak cele vyložit možnost lidského jednání, možnost dějin. Řeč se podle něj odvíjí od jednoty duše a těla prostřednictvím rozmanitosti expresivních gest, které vyjadřují konkrétní význam,

⁶ DESCOMBES, 1995: 72 – 73.

⁷ DESCOMBES, 1995: 73 – 75.

jenž se plně formuluje až jeho vyřčením na povrchu, a nikoliv kdesi v mlčenlivém předsálí mysli. Přičemž právě díky zdůrazněné, expresivní funkci těla měla tato „nová“ fenomenologie za to, že na její bázi může nyní konečně oprávněně rozvést praktičtější stránky své filozofie, zosobněné např. filozofií dějin či filozofií politickou.⁸

Výše uvedený specifický přístup, který v druhé polovině 20. století nastolila fenomenologická tradice, však po roce 1950 začíná být čím dál tím více napadán nově vznikajícím společenskovědním hnutím, které si předsevzalo jednak vystupovat jako jednoznačně kritická opozice tehdejšího hluboce zakořeněného filozofického paradigmatu a současně nabídnout originální metodu, jež bude moci být úspěšně vztažena na rozličné vědní obory i dílčí disciplíny. Toto celkové úsilí, které mělo tu ambici procházet napříč rozmanitými kulturními oblastmi, bylo souhrnně označeno termínem strukturalismus.⁹

Významný nedostatek francouzské fenomenologie, jak jej nacházejí její převážně strukturalističtí oponenti, spočívá především ve snaze popírat pravdivost tzv. „objektivního myšlení“, které má údajně tendenci zpředměťňovat představy; a přitom tak činit návratem k pravému *cogito*, jímž je původnější „tělesné“ *percipio*, které se však nakonec stejně ukazuje jako důsledek marného lpění na tradičním rozdělení mezi věcí jakožto objektem a myšlením jakožto subjektem a je tak v podstatě jedno, jestli jako Merleau-Ponty budeme chápat objekt jako čistě perspektivní, protože nám stále zůstává původní naivně idealistická představa subjektu, který „odpovídajícím“ způsobem zpracovává reprezentace vnějšího světa. Subjekt, který je vlastně ekvivalentem vědomí, se nám tedy stává, jakkoliv podroben permanentním povrchoým korekcím, absolutním arbitrem či výše citovaným absolutním pramenem, což je právě jedna z těch tezí, jež se později stává trnem v oku nově se rodících

⁸ DESCOMBES, 1995: 76 – 78.

⁹ DESCOMBES, 1995: 79.

strukturalistů, čímž se ostatně započne jejich... „tažení proti subjektu jako takovému“.¹⁰

Tam kde tradiční fenomenologie spatřuje primární důležitost ve vratké subjektivitě, v jedinečném, individuálním prožívání zkušenosti a svobodném lidském konání, staví pravověrný strukturalista objektivní, vědeckou exaktnost s tím, že onu absolutní svobodu subjektu nahrazuje existencí určitých nadosobních trvalých struktur, jež člověka neustále obklopují a formují jej. Ideálním příkladem takovéto struktury je jazykový systém, který, jak se o něco později ukáže, nezůstane v toliko striktně jazykovědných vodách, ale suverénně vstoupí i na dosud neprobádaná území jiných humanitních a společenských věd, v nichž se vyjeví jako zásadní činitel, podmiňující veškeré naše myšlení.¹¹

Ovšem, Merleau-Ponty také zdůrazňoval důležitost řádu řeči, jenž se obecně vzato nepochybně pojí s jazykem, nicméně musíme si opětovně připomenout, že jeho „filozofie řeči“ vychází ze základního předpokladu jednoty duše, resp. mysli/vědomí a těla, fyzické schránky, v níž se explicitně zjevuje; a kde se tak znovu krystalizuje onen subjekt jakožto nositel nejednoznačného smyslu, který, bude-li někdy vyložen, pak vždy jen v mezích vlastní subjektivity, která si ale jistě jen těžko může dělat nárok na absolutno. Fenomenologická snaha onu subjektivitu jakoby „odosobnit“ ve jménu toho, co bývá označováno jako tzv. logika identity, a přetvořit ji do neutrální podoby jakési „totožné subjektivity nás všech“, je však pouze zoufalým manévrem zajistit pro svou filozofickou pozici za každou cenu pevné, neotřesitelné centrum, z něž bude moci být dále rozvíjena. Tento výchozí bod není žel bohu ničím jiným než poněkud vylepšeným pozůstatkem dávno přežitého, idealistického dědictví.

Jazyk ve strukturalistickém podání je ale vsutku vnějším médiem, neosobní objektivní strukturou, která je sice udržována v chodu prostřednictvím anonymní

¹⁰ DESCOMBES, 1995: 79 – 80.

¹¹ GRECKIJ, 1972: 9, 16.

společnosti, nicméně se zároveň podílí na formování společnosti samé, takže jakýkoliv pomyslný, fenomenologický subjekt v ní ztrácí svůj primát nezávislé entity, onoho tvůrce dějin a stává se pouze určitou hříčkou, nevědomě determinovanou invariantními vztahy kolem sebe. A právě studium těchto vztahů se stalo metodologickou doménou představitelů strukturalismu v druhé půlce 20. století.

Složitá cesta, kterou musel francouzský strukturalismus ujit, se však fakticky započíná mnohem dříve než v oněch 50. a 60. letech minulého století. Budování těch prvních myšlenek, kterých se dovolávají strukturalisté této doby, je úzce spojeno s osobou lingvisty Ferdinanda de Saussura, jehož dílo *Kurz obecné lingvistiky*, vydané již v roce 1916, bylo zásadním počinem pro budoucí generaci, jež měla právě pod jeho vlivem učinit onen titulní obrat k jazyku.

2. FERDINAND DE SAUSSURE

Ferdinand de Saussure byl švýcarský filolog a lingvista narozený roku 1857 v Ženevě. Po působení na univerzitě v Lipsku, vyučoval v letech 1881 – 1891 na pařížské univerzitě (EPHE) a poté až do své smrti v roce 1913 ve své ženevské domovině. Zde taktéž od roku 1906 přednášel obecnou lingvistiku, jež byla zásluhou dvou jeho bývalých studentů, kteří důkladně shromažďovali své zápisky a poznámky po celou dobu, co tento kurz vedl, vydána roku 1916 v knižní podobě pod známým názvem *Cours de linguistique générale* (*Kurz obecné lingvistiky*), jenž se následně stává jedním z kanonických děl jazykovědy 20. století. Pro Saussurovu strukturální lingvistiku, jak ji předkládá ve svém *Kurzu*, jsou pak významné tři základní teze – o arbitrarnosti (nahodilosti) jazykových znaků, o prioritě jazyka jakožto strukturovaného kódu (*langue*) před výslednou promluvou (*parole*) a o nutnosti studia jazyka nikoliv diachronicky, tedy s ohledem k historickému vývoji jednotlivých prvků, nýbrž synchronicky (akauzálně). Těmito výchozími principy se tedy budu mimo jiné zabývat na následujících stranách.^{12 13}

2. 1. Jazykový znak

Nejprve zaměřme naši pozornost na problematiku samotné povahy jazykového znaku. Ten je dle saussurovské definice složen z označujícího (tzv. signifiant) a označovaného (tzv. signifié), přičemž, jak sám Saussure podotýká, kvůli tomu tak u většiny lidí žel bohu často figuruje mylně zažitá představa jakéhosi jasně a neproblematicky daného seznamu termínů, jimž odpovídají vždy určité věci. Tento zjednodušující pohled, který ovšem ani zdaleka neodpovídá komplexitě jazykového systému, leč není možné redukovat na naivní stanoviska, ne nepodobným formám platónského realismu, postaveného na dnes jen těžko stravitelné myšlence existence jakéhosi světa idejí. I přesto je však tento uvedený, letitý přístup přínosným alespoň do

¹² BLECHA, 2002: 263.

¹³ STOKES, 2007: 164 – 165.

té míry, že ustanovuje onu základní jazykovou jednotku jakožto korelaci dvou termínů.¹⁴

Oba tyto hluboce spřízněné termíny, tedy signifiant a signifié, mají, podle Saussura, pochopitelně psychický charakter, neboť jsou sjednoceny v asociativním vztahu v rámci lidské mysli, resp. v lidském mozku, avšak nikoliv jako jméno a věc, ale jako akustický obraz a pojem, přičemž je zde třeba skutečně položit důraz na psychickou povahu obou těchto prvků, a to zvláště pak u onoho akustického obrazu, což je patrné, pakliže se oprostíme od toho, že slova jazyka musí být nutně fonetická, vyřčená a ne „jen“ myšlená. Saussure na tomto místě uvádí člověku naprosto samozřejmou činnost, jakou je čtení v duchu, bez pohybu rtů, čímž chce jasně deklarovat, že akustický obraz vskutku nemusí být žádným materiálním zvukem, nýbrž „pouze“ jeho mentálním otiskem.¹⁵

Pod znakem tedy rozumíme kombinaci pojmu a akustického obrazu, a to nehledě na to, jakkoliv může být většinou laickou společností tento vpravdě lingvistický výraz dezinterpretován. Aby se Saussure nicméně vyhnul případným nesrovnalostem a nepochopením, navrhuje tedy pro své účely výše uvedenou distinkci *označovaného* a *označujícího*, společně konstituujících *znak*, u nějž nyní vyložíme jeho fundamentální vlastnosti, které nás budou provázet po významnou část této kapitoly.¹⁶

2. 2. Arbitrárnost jazykového znaku

Prvotní princip, který byl již výše nadnesen, spočívá v tom, co jsme označili za arbitrárnost, tedy nahodilost jazykového znaku, tj. v myšlence, že ono pouto mezi označujícím a označovaným není žádným způsobem konstituováno skrze jakýkoliv vnitřní vztah, ale je v zásadě zcela libovolné, což Saussure ostatně dokazuje na příkladu rozličně znějících slov světových jazyků pro ideu shodného významu (český

¹⁴ SAUSSURE, 1996: 95.

¹⁵ SAUSSURE, 1996: 96.

¹⁶ SAUSSURE, 1996: 97 – 98.

„vůl“ x francouzský „boeuf“ x německý „Ochs“). To pak vidí sám Saussure jako dominantní východisko pro celou moderní lingvistiku, nicméně i přesto si pokládá za úkol jej co nejdůkladněji explikovat kvůli případným námitkám, které by snad mohli být vzneseny.¹⁷

Prvně by rád objasnil jím použité slovo *arbitrární*, u kterého hrozí, že by mohlo být nešťastně definováno a tedy špatně interpretováno pro vlastní lingvistické záměry. Z toho důvodu pokládá za nanejvýš důležité zdůraznit, že ačkoliv by mohlo mylně indikovat představu označujícího jakožto něčeho plně podléhajícímu náhodným „vrtochům“ konkrétního mluvčího, který by tak byl de facto zmocněn měnit znak dle svého uvážení, má ve skutečnosti vyjadřovat spíše onu reálnou nepropojenost označujícího s označovaným, jejichž svazek je toliko mentální povahy bez jakékoliv „hmatatelné“, přirozené vazby. Jazykový znak je tudíž arbitrární co do povahy vzájemného výchozího vztahu označujícího a označovaného, nikoliv ve smyslu nahodilé volby slov a jejich významů libovolně (pseudo)komunikujícího jedince.¹⁸

Problematické by se v tomto ohledu mohla jevit kupříkladu tzv. *onomatopoeia* neboli zvukomalebná slova, jež prakticky napodobují skrze svou vlastní zvukovou stránku fonetické kvality určitého jevu (např. tiktak, hafhaf), čímž by v zásadě mohly zpochybnit tvrzení o naprosté nahodilosti jazykového znaku. Skutečnost je ovšem taková, jak podotýká Saussure, že ona ne-arbitrárnost těchto slov je pouze zdánlivá, neboť takovéto „výrazy“ jsou výsledkem toliko přibližných imitací zavedených jakousi implicitní konvencí a navíc ani mnohdy nemusí být, resp. nejsou zvukově odpovídající slovům o stejném významu v jiných jazycích. To nakonec můžeme sami posoudit na příkladu francouzského *ouaf ouaf*, italského *bau bau*, anglického *arf arf*, českého *haf haf*, případně bulharského *bow bow*, která předešlé Saussurovo tvrzení evidentně dokládají svou fonetickou rozmanitostí.¹⁹

¹⁷ SAUSSURE, 1996: 98.

¹⁸ SAUSSURE, 1996: 98 – 99.

¹⁹ SAUSSURE, 1996: 99.

Na podobný oříšek můžeme narazit také u tzv. interjekcí (citoslovcí), které jsou pevně spjaty s *onomatopoi*, avšak i zde Saussure jednoznačně odmítá, že by pro jeho původní argumentaci měla existence těchto interjekcí významnější dopad, což znovu dokazuje na vhodně zvolených příkladech, které dosvědčují, že, jak zmíněná *onomatopoi*a, tak ony interjekce mají jednak marginální důležitost a za druhé, že jejich takzvaný symbolický původ je často zcela pochybný.²⁰

Jakkoliv jsme se nakonec smířili s myšlenkou oné arbitrárnosti neboli nahodilosti označujícího ve vztahu k ideji (pojmu), nesmíme ji ani na okamžik připustit v rámci vztahu vůči jazykovému společenství, skrze jehož funkci je jasně vymezena danost konkrétního označujícího. Tato danost pak není záležitostí žádného svobodně volitelného rozhodnutí společnosti, tím spíše nějaké individuality. Sama společnost je neoddiskutovatelně svázána s jazykem jako takovým, podléhající jeho pravidlům, vědomě neschopna jakýchkoliv změn, čímž se na něm stává přímo závislá, a tudíž i naprosto nemohoucí jakkoliv se vymanit z jeho pomyslných normativních pout. Jazyk je pokaždé dědictvím předchozích období, které však chronologicky vzato pozbývají zaznamenaného prvopočátku toho, jak se vlastně původně utvořily ony vztahy mezi samotnými pojmy (označovanými) a akustickými obrazy (označujícími). Je nutno ho tak vždy přijímat takový, jaký již je a ve stejném duchu jej tak i podrobovat analýze.²¹

Kontinuita jazyka v čase, která je zajišťována tradicí, však navzdory výše řečenému přesto umožňuje určitou míru změn u jazykových znaků, které jsou tak stíženy jistou zvláštní ambivalencí mezi vlastní neproměnlivostí a proměnlivostí.

Dopouští se zde snad Saussure nerozluštitelného paradoxu? Vůbec ne, i když to tak zprvu může vypadat. Saussure tím pouze vyjadřuje svébytnou vlastnost jazyka, jež se skládá ze dvou opačných kvalit, jež spočívají ve skutečnosti, že jazyk je sám o sobě měnný, aniž by ho ovšem byli schopni měnit sami jeho uživatelé. Taktéž samotné

²⁰ SAUSSURE, 1996: 99.

²¹ SAUSSURE, 1996: 100 – 101.

slovo změna je proto potřeba chápat v mnohém větší šíři s tím, že se tak může týkat nejen fonetiky označujícího či posunu významu označovanému pojmu, ale také kompletní proměny vztahu mezi oběma těmito prvky, což Saussure koneckonců dokládá na několika konkrétních příkladech v *Kurzu*.²² „*Jazyk je od základu neschopný se bránit proti faktorům, které vztah mezi označovaným a označujícím z jednoho okamžiku do druhého posunou. Je to jeden z důsledků arbitrárnosti znaku.*“²³

2. 3. Langue a parole

Hovoříme-li zde tedy o jazyku obecně, nezapomeňme na tomto místě podtrhnout i důležitost celku řeči, z něhož se prakticky rodí daný jazykový systém, kterýžto je tak pro ni nositelem těch nejzákladnějších norem a zároveň přirozeným klasifikačním řádem. Řeč je naopak heterogenní a podstatně mnohotvárnější, výrazněji podléhající společenskému vývoji, zasahující do jeho rozličných aspektů a ve světle těchto lingvistických závěrů je tak problematika řeči ve srovnání s jazykem jednoznačně sekundární, jakkoliv může být přesto zajímavá a podnětná. Jejím studiem se ostatně zabývá tzv. pragmatika. Jazyk je sociální institucí, která skrze vymezené konvence určuje manévrovací prostor veškeré mluvené řeči, čímž je tak pro člověka původnější a ve svých důsledcích tak i plně ustanovující jednotu řeči jako takové.²⁴

Abychom nicméně mohli podrobit jazyk ve vztahu k řeči důkladnějšímu výzkumu, bude třeba na něj nahlížet v perspektivě aktu výsledné promluvy, která musí být realizována přinejmenším dvěma jedinci, kteří spolu navzájem komunikují s tím, že uvedený proces je pak složen z jednotlivých částí, které zahrnují fázi akustickou, psychickou, fyziologickou či fyzickou, a které bychom případně mohli ještě dělit na jejich dílčí prvky. Předpokládáme-li dále, že mezi uvedenou dvojicí mluvčích dochází k déle trvajícimu rozhovoru, bude nutné vzdát se představy promluvy jako

²² SAUSSURE, 1996: 101 – 104.

²³ SAUSSURE, 1996: 104.

²⁴ SAUSSURE, 1996: 46.

individuálního aktu a přijmout ji jako jistý sociální aspekt řeči, v němž jacíkoliv hovořící lidé reprodukuji s větší či menší akurátností určité znaky sjednocené s určitými pojmy. Tuto skutečnost Saussure označuje jako tzv. sociální krystalizaci. Ta je postavena na základě kombinace jazykových schopností člověka, které v rámci určitého společenství vytvářejí souhrn vjemů se stejnou denotativní hodnotou pro každého jejího člena. Tento soubor oněch verbálních obrazů je následně naplňován v každém okamžiku jeho dalšího užití a je tak pevně zakotveným gramatickým kódem konstituovaným a kontrolovaným komunikující lidskou masou. *Parole* neboli promluva je na rozdíl od tohoto kódu, který nazýváme termínem *langue*, čistě individuálním aktem a tedy jedinečným způsobem, jak konkrétní mluvčí s oním jazykovým kódem, který jakožto sociální produkt přijímá veskrze pasivně, zachází.²⁵

Jazyk, příp. *langue* je zkrátka tím primárním zdrojem pro celou lingvistiku, alespoň dle mínění samotného Saussura, a to protože pouze jeho studium zajišťuje „hmatatelné“ závěry, ve srovnání s nimiž jakýkoliv výzkum promluvy či *parole* v její neuvěřitelné rozmanitosti a individualitě vede toliko k těžko prokazatelným stanoviskům, které podléhají specifičnosti mluvčího i určité situaci, v níž byla daná promluva realizována, a tudíž se nikdy nemohou stát fakty. Privilegované postavení jazyka v saussurovské lingvistice je taktéž zaručena skutečností, že může být objektivně zaznamenaný ve formě písma či textu a v této podobě pak fixován a studován. Sám Saussure tak přirovnává distinkci mezi *langue* a *parole* k rozdílu mezi partiturou nějaké hudební skladby a jejím konkrétním provedením, kteréžto tuto realitu nemohou žádným způsobem ohrozit. Přesto však jsou spolu nerozlučně spjaty.²⁶

Uvažujeme-li o jazyku jako znakovém systému, vyjadřujícím jisté ideje, jenž je fakticky upevňován jakousi kolektivní shodou ve společenském řádu, je třeba si nicméně připomenout, že otázka života znaků v lidské společnosti musí být vyložena na sémiologické bázi, která je ze své definice mnohem univerzálnější, a proto i

²⁵ SAUSSURE, 1996: 47 – 50.

²⁶ SAUSSURE, 1996: 50 – 51.

nadřazená relativně „omezenému“ zájmu lingvistiky. Saussure nás nabádá, abychom si uvědomili, že problematika jazykového znaku, která tu byla ostatně explikována o pár stránek výše, je pouhou jednou z mnoha oblastí, které tvoří gros celé sémiologie, resp. sémiotiky a tak k ní musíme i přistupovat.²⁷

2. 4. Synchronní a diachronní lingvistika

Pro studium jazyka, jak jej nabízí obecná lingvistika, Saussure navrhuje dva absolutně protichůdné výchozí rámce, ze kterých může tato věda na palčivé otázky jazyka vůbec odpovídat s tím, že sám připouští, že ona dualistická situace, v níž se lingvistika chtě nechtě nachází, je příčinou mnoha specifických nesnází, do nichž se jazykovědci během svého bádání nezdědk dostávají. V souvislosti s uvedenou dichotomií tedy Saussure hovoří o lingvistice diachronní, která klade důraz na výzkum jazyka ve spojitosti s historicko-evolučními procesy, a o lingvistice tzv. synchronní, jež se vztahuje ke statickému pojetí jazyka.²⁸

Dosavadní, moderní jazykověda v drtivé většině své veškeré činnosti vycházela hlavně z diachronního přístupu, který byl definován převážně neustálou komparací historických jazykových typů a následnou rekonstrukcí jejich podoby, kvůli čemuž podle Saussura celou tu dobu naprosto zbytečně prodlévala u nekonečného srovnávání minulého se současným, přičemž nebyla schopna podat jakékoliv relevantnější závěry na poli jazykových stavů a jejich hodnot.²⁹

Aby ilustroval určitou nedostatečnost diachronního pojetí, Saussure uvádí řadu příkladů, které mají jasně demonstrovat, že ono historicko-lingvistické hledisko, jež je tímto přístupem upřednostňováno, nemůže prokazatelně postihnout změny jazykového systému, neboť se jeho představa přímého dějinného vlivu na tvorbu statických jazykových faktů jeví jako naprosto mylná. Ukazuje se totiž, že výraznějších

²⁷ SAUSSURE, 1996: 52 – 53.

²⁸ SAUSSURE, 1996: 108 – 110.

²⁹ SAUSSURE, 1996: 110 – 111.

strukturálních proměn dosahuje jazykový systém zcela nahodile, nepřímo, nepředvídatelně a diachronní metodika tak může přispět pouze k výkladům jednotlivých, dílčích prvků, „...*kteřé se systémy nijak nesouvisejí, i když je podmiňují.*“³⁰ Přičemž to vše nám má napovědět onu zásadní saussurovskou myšlenku, kterou jest, že jazyk jakožto systém, jakožto normativní kód musí být pro svoji náležitou analýzu nazírán prostřednictvím synchronní perspektivy.³¹

Pro vyjasnění zvláštního vztahu mezi diachronním a synchronním řádem používá Saussure ve filozofii všeobecně velice populární metaforu šachové partie, na níž chce názorně doložit, jaké faktické jazykové reálie spadají pod uvedené přístupy a co pro nás vlastně představují. Stav hry přirovnává ke stavu jazyka, přičemž jednotlivé hrací figurky s příslušnou hodnotou, jež je dána jejich umístěním vůči ostatním figurkám na hrací ploše odpovídají na jazykové úrovni jednotlivým termínům, jejichž hodnota je taktéž stanovena jejich postavením k termínům ostatním. Jak samotná hra pokračuje a figurky na základě striktně daných pravidel mění svá původní stanoviště, tak podobně prochází změnami i jazykový systém, jehož prvky se taktéž „posunují“, pohybují a reprezentují tak onen diachronní fakt, který popisuje vždy dílčí změnu izolovaného prvku. Jeho účinek na celý systém je nicméně naprosto nepředvídatelný, stejně tak jako bude libovolný tah šachové figurky, který v konečném důsledku může způsobit buďto nulový, minimální anebo naopak obrovský herní zvrát. Pro jakékoliv následné reakce hráčů má však vliv jenom pozice figurek v současném stavu, který není jakkoliv odvoditelný z jejich předchozí polohy. Totožná situace pak nastává u jazykového systému, jehož současná podoba je nepredikovatelná na základě jeho minulých stavů.³²

Diachronní lingvistika, jež, jak už bylo řečeno, zkoumá jazyk skrze historické a evoluční procesy, neposkytuje lingvistice synchronní prakticky žádnou službu, jelikož

³⁰ SAUSSURE, 1996: 114.

³¹ SAUSSURE, 1996: 113 – 115.

³² SAUSSURE, 1996: 116 – 117.

její závěry na ní nejsou v žádném případě převoditelné. Pakliže je předmětem našeho zájmu jazyk jako celek, jazyk jako pevná struktura, musíme pro účely lingvistiky bezpodmínečně přijmout výchozí stanovisko synchronního rámce jako nesrovnatelně důležitější než rámce diachronního.³³

Z penza informací, kterým jsme se věnovali v této podkapitole, bychom si tedy měli odnést především to, že na jazyk jakožto fundamentální předmět lingvistiky můžeme nahlížet dvojí metodologickou optikou a to optikou diachronní a synchronní s tím, že zatímco diachronní studium jazyka nám přináší toliko partikulární fakta z říše promluvy (*parole*), synchronní zkoumá jazykové fakty a principy již přijaté a etablované kolektivním vědomím určité společnosti (*langue*), jež přitom vykazují konzistentní a relativně stálou strukturu, složenou z logicko-psychologických vztahů společně se vyskytujících výrazů. Právě tato struktura má pro nás primární důležitost.³⁴

2. 5. Syntagmatické a asociativní vztahy

Závěry pečlivé analýzy *langue*, kterých Saussure dosahoval hlavně primárním se soustředěním na vnitřní strukturu jednotlivých znaků, nás seznamují znovu s dvěma odlišnými sférami, do nichž se mohou dělit vztahy a rozdíly jazykových termínů.³⁵

V první řadě tak mluvíme o vztazích tzv. syntagmatických, které jsou definovány lineárností jazykové syntaxe mezi výrazy. Ona linearita, resp. jakási zřetězitelnost konkrétních výrazů, jejichž kombinace musí dávat gramatický smysl, je postavena na možnosti či lépe nemožnosti nahrazení určitého slova jiným s ohledem k jeho gramatické správnosti v celku věty, která je vymezena samotným jeho postavením ke slovům ostatním, převážně k tomu, co jej předchází anebo za ním následuje. Rozhodneme-li se například v dobře utvořené větě „*Ta kočka přede na posteli*“

³³ SAUSSURE, 1996: 117.

³⁴ SAUSSURE, 1996: 120 – 122.

³⁵ SAUSSURE, 1996: 150.

vyměnit syntagmaticky korektně připojený výraz *kočka* za odporovací spojku *jenže*, vznikne nám naprosto nesmyslná věta „*Ta jenže přede na posteli*“, která je zcela evidentně jak syntagmaticky, tak gramaticky úplně špatně a v běžné řeči tedy nepoužitelná. Samotný jazykový znak *kočka* v první větě však nemusí být ani zdaleka tak bezproblémový, jak jsme se mohli naivně domnívat, neboť může být sám o sobě nositelem nejméně dvou různých významů (*kočka* - kočkovitá šelma, *kočka* - hezká dívka), přičemž jeho pravý význam se odkrývá až v jeho horizontálním vztahu k ostatním částem věty (předpokládáme totiž, že člověk samozřejmě nepřede).^{36 37}

Na druhé straně zde máme vztahy, jež nazýváme asociativní, příp. paradigmatické, které jsou vytyčeny tím, do jaké míry mohou být dva syntagmaticky shodné výrazy mezi sebou zaměnitelné. V případě věty „*Ta kočka přede na posteli*“ bychom kupříkladu mohli slovo *kočka* nahradit slovem *pes*, čímž bychom získali větu sice gramaticky a syntagmaticky neproblematickou, nicméně s nepopíratelně posunutým významem, který je dán stupněm vzájemného vertikálního postavení mezi těmito výrazy. Podobně bychom mohli také zcela v souladu se syntagmatickými zásadami nahradit podmět *kočka* za slovo *kotě*, *kočička*, *kocna*, *čiča* či *Sphynx* anebo si vybrat další z pestré řady asociačních výrazů, které, ačkoliv na větném kontextu nezávislé, nemohou být libovolně pozměnitelné, ale musí splňovat právě jakási volná kritéria oněch paradigmatických vztahů, z nichž se samy rodí.^{38 39} Přičemž tyto vztahy jsou povětšinou založeny na bázi slučovací, antonymní, hyponymní a hyperonymní.⁴⁰

Je nanejvýš patrné, že role jazykového znaku v *langue* jakožto společensky sdíleného systému je určena nikoliv s ohledem k jeho významovému obsahu, nýbrž výlučně na základě jeho diferenciací od ostatních znaků v tomtéž jazykovém celku. Jestliže pak nám tradiční přístup k jazyku, jak jej definovali analytičtí filozofové v čele

³⁶ SAUSSURE, 1996: 152.

³⁷ PEREGRIN, 2008: 76.

³⁸ SAUSSURE, 1996: 154 – 155.

³⁹ PEREGRIN, 2008: 76 – 77.

⁴⁰ ČERNÝ, 1996: 137.

s takovými postavami, jakými byli Gottlob Frege, Bertrand Russell či Ludwig Wittgenstein, předkládá stěžejní ideu o primární důležitosti vertikálních a tedy de facto tzv. korespondenčních vztahů mezi výrazy a významy, Saussure a jeho strukturalismus toto konvenční pojetí zcela obrací a ustanovuje naopak ony horizontální vztahy (výraz/označující – výraz/označující; význam/označované – význam/označované) jako ty naprosto fundamentální a vztahy vertikální až jako z nich nějakým způsobem odvezené.⁴¹

Saussurův tehdy bezpochyby svérázný pohled na jazyk později způsobil nevídanou společenskovední revoluci, k níž se váže zejména vznik strukturalistického hnutí, které v rozličných vědních oborech kráčelo právě v jeho stopách. Nejvyšší hodnota saussurovského učení pro následující generaci zvláště francouzských intelektuálů a vzdělavců tak tkvěla především v jeho apelu na taková studia, která by se prioritně soustřeďovala na výchozí struktury představující základ veškerých společenských fenoménů se zvláštním zřetelem na jejich normativní povahu, jež analogicky odpovídá právě systémům jazykovým.⁴²

⁴¹ PEREGRIN, 2008: 77 – 78.

⁴² PETŘÍČEK, 1997: 126 – 127.

3. CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Jedním z prvních myslitelů, který na Saussurův strukturalismus navazuje mimo vlastní jazykovědný rámec, se ve 40. a 50. letech minulého století stává věhlasný, francouzský filozof a antropolog Claude Lévi-Strauss (1908 – 2009), jenž jeho myšlenky uplatňoval převážně na studium mýtů, mytologie i způsobu života a myšlení tzv. přírodních národů. Pro Lévi-Strausse, který již v raném věku projevoval intenzivní zájem o antropologii a etnografii, mělo zásadní vliv setkání s ruským strukturalistickým lingvistou Romanem Jakobsonem, které proběhlo roku 1941 v New Yorku. Byl to totiž koneckonců Jakobson, kdo ho prvně seznámil s dílem švýcarského jazykovědce Ferdinanda de Saussura, od něhož Lévi-Strauss pro svou vědeckou práci posléze přebírá některé významné teze a aplikuje je právě na filozofii, antropologii, etnografii i sociologii.^{43 44}

Tradiční evolucionistická antropologie a etnografie přelomu 19. a 20. století, jejímž charakteristickým představitelem byl kupříkladu skotský velikán Sir James Frazer, zastávala všeobecně přijímanou představu o „divošském“ myšlení „primitivů“ v necivilizovaných částech světa, které vykazuje toliko iracionální pohnutky a motivace, determinované převážně nekontrolovatelnou citovostí a bezprostředními tělesnými potřebami v kombinaci s minimální mírou logického uvažování, kteréžto jsou ve všech svých důsledcích i veřejných projevech naprosto nesouměřitelné s vyspělou kulturou tzv. moderních, západních společností. Lévi-Strauss, který prakticky stál u zrodu moderní antropologie, pak představuje jednoho z prvních průkopníků oné nové, zásadní transformace tohoto přístupu, která pochopitelně byla úzce spojena právě s tehdejší nadšením okolo strukturalismu.⁴⁵

⁴³ STOKES, 2007: 184.

⁴⁴ ENCYKLOPAEDIA BRITANNICA. *Claude Lévi-Strauss* [online]. 2014-07-31 [cit. 2014-08-22]. Dostupné z WWW: <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/337917/Claude-Levi-Strauss>>

⁴⁵ BUDIL. *Claude Lévi-Strauss, symbol jedné epochy...* [online]. 2008-12-01 [cit. 2014-08-22]. Dostupné z WWW: <http://zpravy.idnes.cz/claude-levi-strauss-symbol-jedne-epochy-zapadniho-mysleni-se-dozil-100-let-1qg-/zpr_archiv.aspx?c=A081126_185345_kavarna_bos>

3. 1. Strukturální antropologie

Na rozdíl od svých předchůdců se Lévi-Strauss rozhodl odhalovat racionální povahu těchto „primitivních“, přírodních národů nikoliv na základě analýzy jednotlivých složek jejich existence, jak tomu bývalo dřív, nýbrž na základě vzájemných vztahů mezi společenskými prvky, které, byť mohou být mnohdy zcela neuvědomované a pouze zdánlivě nesmyslné až absurdní, mají jakousi invariantní, hluboce logickou strukturu, jež se prostřednictvím strukturálních metod ukazuje jako podstatnou měrou spřízněná s některými jazykovými principy, jak je výše předložil Ferdinand de Saussure.⁴⁶

Podobně jako on a jiní strukturalističtí jazykovědci i Lévi-Strauss usiluje o jasnou definici takových konstitutivních prvků, které mohou být srozumitelně formulovány navzdory domnělé nesourodosti a zdánlivě chaotické změti rozličných jevů, kterým může být v průběhu svého výzkumu každý společenský vědec vystaven. Ona metoda, jež ho k tomuto jím předsevzatému cíli měla dovést, byla odvislá od lingvistických zásad toho, co sám označoval za tzv. „fonologickou revoluci“, která byla de facto zahájena již zmiňovaným Saussurem. Na tomto uvedeném myšlenkovém principu se tak následně pokouší o důsledné nahlížení veškerých složek kulturního chování, mezi něž můžeme zařadit jednotlivé obřady, rituály, mytická vyprávění, příbuzenské vztahy, specifické přípravy jídel či totemové systémy nikoliv jako atomisticky izolovaných, zjednodušených a samostatně existujících sociálních entit, ale naopak vždy s ohledem k soustavě vztahů mezi nimi, která je analogická struktuře jazyka, jež byla výše diskutována.^{47 48}

Na tomto lingvistickém podkladu tak vzniká strukturální antropologie, jejímž hlavním proponentem se po 2. světové válce stává právě postava Lévi-Strausse, který na strukturalistickém vědeckém přístupu, jak jej navrhoval Saussure, oceňoval, a

⁴⁶ HAWKES, 1999: 28 – 29.

⁴⁷ HAWKES, 1999: 28 – 29.

⁴⁸ HARRINGTON, 2006: 272.

zároveň se i snažil začlenit do vlastní výzkumné oblasti, zejména důraz na studium nikoliv vědomých, nýbrž nevědomých jevů a pochopitelně na analýzu vztahů mezi jejich prvky. Tím nejlepším možným způsobem, jak doložit Lévi-Straussovo pátrání po nevědomých postojích určitých kultur, jež prováděl na metodologických základech saussurovské lingvistiky, bude pochopitelně detailní náhled a snaha o fundovaný výklad jeho analýzy tří specifických systémů, kterým se v rámci svého bádání podrobně věnoval. Mezi ně pak patří systém příbuzenských vztahů, mýtů a v neposlední řadě samotné povahy myšlení oněch přírodních národů.⁴⁹

3. 2. Příbuzenské vztahy

V rámci lévi-straussovské analýzy příbuzenských vztahů nejprve vyjdeme ze základního předpokladu, že určitý soubor norem, pravidel a konvencí, předepisujících specifické rodinné vazby se vyskytuje bez výjimek v každé společnosti, přičemž Lévi-Strauss je silně přesvědčen o tom, že tyto systémy taktéž vykazují jednoznačnou podobnost s primárními lingvistickými a fonologickými principy, které jsou v zásadě založeny na myšlence explikace konkrétních fenoménů na základě jejich vztahu k ostatním.⁵⁰

Je nutné si nicméně uvědomit, že to, co zde nazýváme oním příbuzenským systémem, je ve skutečnosti složeninou ze dvou poměrně odlišných řádů – řádu denotativního, tj. systému pojmenování a řádu konotativního, tj. systému postojů, mezi nimiž vězí hluboká propast, která tak značně ztěžuje práci antropologa, jenž tento důležitý rozpor musí brát vždy v potaz. U druhého systému pak navíc musíme rozlišovat další dva typy postojů a to tzv. difúzní, neinstitucionalizovaný a stylizovaný neboli etablovaný.⁵¹

⁴⁹ HARRINGTON, 2006: 273.

⁵⁰ HAWKES, 1999: 29.

⁵¹ LÉVI-STRAUSS, 2006: 44.

Jedním z prvních vědců, který tuto „rozpolcenou“ povahu konotativního řádu vystihl a demonstroval na konkrétním příkladě, byl britský antropolog Alfred Radcliffe-Brown (1881 – 1955), který v jednom ze svých článků pojednává o funkci role strýce z matčiny strany (tzv. avunkulát) v jistém jihoafrickém kmeni. Ve svém fundovaném rozboru si všímá, že samotný pojem avunkulát je nositelem obou protikladných systémů postojů, neboť, jak synovec, tak strýc mají v určitém okamžiku jeden nad druhým „navrch“, což jednak souvisí s opačnou perspektivou zmíněných postojů, ale také přímo koreluje se synovcovým vztahem s vlastním otcem, jehož binární povaha inverzně odpovídá jeho vztahu se strýcem. Tuto situaci dále také významně ovlivňuje společenské uspořádání a postava strýce tudíž v patrilineárním systému může zastávat zcela jinou funkci než v systému matrilineárním.⁵²

Přestože má Lévi-Strauss k Radcliffe-Brownovu článku jisté výhrady, jež převážně souvisejí s některými nepřesnostmi, kterých se Radcliffe-Brown dopouští v problematice avunkulátu, tak jedním dechem zároveň připouští, že jej toto jeho pojednání zásadním způsobem inspirovalo v jeho strukturalistickém snažení, které následně vyústilo v radikální modifikaci Radcliffe-Brownova pojetí. Lévi-Strauss si totiž uvědomil, že ony dvě zmíněné skupiny postojů fakticky utvářejí dva páry opozic, z čehož posléze usuzuje, že pro adekvátní rozbor vytyčeného společenského jevu nestačí pouze vyčlenit a podrobit výzkumu některé prvky z celkové struktury, jak to mnohdy činí sám Radcliffe-Brown, ale právě naopak zacházet se samotnou strukturou ve vší její integritě a celistvosti. Toto tvrzení ostatně Lévi-Strauss vhodně dokládá několika příklady: *„Když studujeme společnosti typu „čerkeského“ nebo typu „trobriandského“, nestačí tedy zkoumat korelaci postojů otec/syn a strýc/ sestřin syn. Uvedená korelace je jen jedním aspektem celkového systému zahrnujícího čtyři organicky spjaté typy vztahů: bratr/sestra, manžel/manželka, otec/syn, strýc z matčiny strany/sestřin syn. Obě skupiny, (...), představují různé aplikace zákona, který lze formulovat takto: v obou skupinách se vztah mezi strýcem z matčiny strany a synovcem*

⁵² LÉVI-STRAUSS, 2006: 47.

*má ke vztahu mezi bratrem a sestrou jako vztah mezi otcem a synem ke vztahu mezi mužem a ženou. A tak známe-li jednu dvojici vztahů, můžeme vždy vyvodit druhou.*⁵³

Problematika avunkulátu tak Lévi-Straussovi posloužila jako legitimní stvrzení nového strukturalistického paradigmatu pro antropologická studia, které pro účely porozumění dílčích společenských fenoménů vznáší apel na jejich pojmání jako vnitřních vztahů v rámci systému, který musíme zkoumat jako celek, aby se nám poodhalila jeho struktura. V případě avunkulátu pak docházíme k takové struktuře, jež spočívá na čtyřech prvcích (otec, syn, bratr, sestra) vzájemně propojených prostřednictvím dvou skupin korelativních opozic, od čehož se dobíráme k samotné její podstatě, jíž je nejjednodušší příbuzenská struktura, resp. zcela elementární příbuzenská jednotka.⁵⁴ Její charakter se po podrobném rozboru vyjevuje jako jasný důsledek univerzálně přítomného zákazu incestu, který v praxi znamená, že „...v lidské společnosti může určitý muž získat ženu pouze od jiného muže, jenž mu ji postoupí jakožto svou dceru nebo sestru.“⁵⁵ Existence strýce v příbuzenské struktuře tak tím pádem není ničím umělým, zvnějšku vyvolaným, nadbytečným či dokonce bezvýznamným, ba přímo naopak je nezbytnou podmínkou pro to, aby tato struktura vůbec mohla fungovat.⁵⁶

Důležitost postavy strýce, resp. avunkulátu obecně, kterou tradiční, více empiricky laděná antropologie, potažmo sociologie k vlastní škodě přehlížela, se pro Lévi-Strausse ukázala jako zcela zásadní záminkou pro jeho strukturalisticky vedenou antropologii, a zároveň taktéž jako oprávněná námitka proti oné antropologii tradiční, která se, „saussurovsky“ řečeno, chybně zabývala jednotlivými termíny/prvky/fonémy a nikoliv vztahy mezi nimi. Antropolog by se tedy neměl zbytečně zaměstnávat „objektivně“ pozorovanými fakty „přírody“, ale právě těmi strukturami, které k nim

⁵³ LÉVI-STRAUSS, 2006: 48.

⁵⁴ LÉVI-STRAUSS, 2006: 50 – 51.

⁵⁵ LÉVI-STRAUSS, 2006: 52.

⁵⁶ LÉVI-STRAUSS, 2006: 52.

lidská mysl přiřazuje. Ta tak činí nevědomky na základě arbitrárních, významových systémů představ a ne jakéhosi přirozeného, postupného, historického vývoje.⁵⁷

Není rozhodně náhodou, že se nám nyní v souvislosti s charakterem příbuzenských vztahů objevují lingvistické výrazy jako „arbitrárnost“ a „systematičnost“, neboť právě spřízněnost s jazykem jakožto strukturovaným systémem symbolických znaků se zde vyjevuje naprosto zřetelně. Ona míra propojenosti strukturalistické jazykovědy se vedle zmíněných příbuzenských vztahů viditelně projevuje napříč rozličnými společenskými jevy, což si, jak už bylo výše avizováno, teď ukážeme prostřednictvím pečlivé analýzy mýtu.

3. 3. Mýtus

Jak už bylo v předchozím odstavci naznačeno, mýtus, jakkoliv má jistě svá vlastní specifika, nepochybně sdílí cosi podstatného právě s jazykem. A jestliže jsme výše ustanovili metody antropologické práce v souladu se saussurovskou lingvistikou jakožto ustavičné kladení důrazu na odkrývání oněch nevědomých a neuvědomovaných základů společenského života, od nichž se de facto odvíjí, pak je Lévi-Straussovo zaujetí zrovna pro mýtus, který s těmito fundamenty vstupuje v rozmanitých kulturách do těsného kontaktu, dozajista více než pochopitelné.

V prvním díle své *Mythology*, označené podtitulem *Syrové a vařené*, Lévi-Strauss přirovnává soubor mýtů určité sociální skupiny k diskursu. To znamená, že podobně jako jazyk, i on podléhá jistému úhrnů kulturně podmíněných pravidel a omezujících regulí, kterými se jeho podoba nutně řídí. Toto tvrzení Lévi-Strauss dále podtrhuje i představou jazyka jakožto kódu tzv. prvního řádu a mýtu jako řádu druhého, jenž tak sice z jazyka nevyhnutelně vyvstává, staví na něm, nicméně přidává něco, co jej

⁵⁷ LÉVI-STRAUSS, 2006: 55.

přesahuje. Obě tyto systémové platformy pak spojuje míra a komplexita jejich nevědomé (infra)struktury, již chceme rozklíčovat.⁵⁸

Jako vhodný doklad fungování mytické struktury nám v tomto okamžiku poslouží příklad šamanova léčitelství nemocných v takzvaných primitivních societách, které je stále ještě běžnou praxí v mnohých oblastech tropické Jižní Ameriky, kde Lévi-Strauss ostatně své výzkumy často prováděl. Jakkoliv se totiž šamanovo počínání neshoduje s představami vědou odkojených vyspělých civilizací, postižený v šamanovu mytologii věří, jelikož je součástí společnosti, jež v ní věří také, přičemž právě tato víra v naprosto uvěřitelný, neproblematický, společensky etablovaný a plně koherentní systém domorodého pojetí světa, jej nakonec i uzdraví. Šaman onu chaotickou a neuspořádanou povahu světa vlastně formuje do jakési *langue*, kulturního schématu, jímž vyjadřuje do té doby nevyjádřitelné psychosomatické stavy nemocného, čímž jej zároveň i léčí. Jeho počínání přitom může být v mnoha ohledech účinnější než u moderních společností, kde duchy, monstra, magická zvířata a nadpřirozené bludy, tedy „pouze“ jakési zvnitřněné symboly, nahrazují vnější a reálnější mikroby, bakterie a viry.⁵⁹

Gros Lévi-Straussova zájmu tak leží v hledání odpovědí na otázku, do jaké míry jsou mytické struktury skutečně zásadní pro formování lidského myšlení. Jeho cílem je, jak sám říká, demonstrovat, jak mýty myslí v lidech, aniž o tom tito lidé sami vědí.⁶⁰ Ať už je dílčí mýtus vybudován jednotlivcem anebo je dědictvím předešlých generací, vždy z těchto svých „tvůrců“ čerpá toliko zásobu obrazů/prvků, avšak sama struktura zůstává nezměněna, trvalá. Právě skrze ni se uskutečňuje symbolická funkce. Navzdory námitkám některých mytologů, kteří narážejí na zdánlivou nelogičnost, nesouvislost a nahodilost průběhu mýtů, se Lévi-Strauss na základě bezpočtu nasbíraných příběhů z různých dějinných epoch i koutů světa naopak domnívá, že

⁵⁸ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mythologica. Syrové a vařené*, 2006: 20.

⁵⁹ LÉVI-STRAUSS, 2006: 174 – 175.

⁶⁰ HAWKES, 1999: 34.

mezi rozličnými mýty existuje jednoznačná podobnost, založená na struktuře jejich elementárních funkcí. Ty jsou tak jakýmsi rámcem, do nichž lidské společnosti odnepaměti zašifrovávají určitá univerzální témata, poselství, která každý čtenář kdekoliv na světě rozpozná.⁶¹

Vrátíme-li se na okamžik k Saussurově distinkci mezi *langue* a *parole*, vidíme zřetelně, že mýtus toto rozlišení dokonale ztělesňuje tím, že jednotlivé varianty každého mýtu, tedy jeho *parole*, jsou odvozeny ze základní struktury, jíž je právě *langue*. Ten je složen z určitých konstitutivních jednotek jako fonémy, morfémy a sémantémy, které opět analogicky odpovídají prvkům mytické struktury, velkým skladebním jednotkám vyšší úrovně, jež nazýváme mytémy, jejichž význam je zakotven ve způsobu uspořádání jejich prvků.⁶²

Lévi-Strauss si dále uvědomuje, že samotný význam se rodí z dvojdimenzionálního mytického systému, který je zároveň diachronický i synchronický, tudíž spojuje příznačné rysy, jak *langue*, tak *parole*. Mýtus tak do jisté míry funguje simultánně ve dvou rovinách, podobně jako třeba orchestrální partitura, aby dosáhl kýžené harmonie, což ostatně skvěle ilustruje kupříkladu na známém mýtu o Oidipovi, jehož dekóduje právě jako svého druhu partituru.⁶³

V závěru svého podrobného rozboru Oidipovského mýtu, který jistě netřeba zdlouhavě představovat, pak Lévi-Strauss spatřuje strukturální dualismus lidského myšlení. Ve shodě s vlastní teorií konstatuje, že různorodé interpretace tohoto mýtu, jichž se v průběhu dějin dopouštěli např. Freud, Jung či Lacan, jsou jen dalšími verzemi příběhu, *parolemi*, které zprostředkovávají onen přerod klasického mýtu do podoby mýtu moderního. I to nicméně náleží do jeho identity, neměnné strukturální podoby, *langue*. Ta podle Lévi-Strausse, nehledě na rozmanitost konkrétních ztvárnění, vyjadřuje univerzální dualismus (opozice) přírody a kultury/ženy a

⁶¹ LÉVI-STRAUSS, 2006: 180 – 183.

⁶² LÉVI-STRAUSS, 2006: 186.

⁶³ LÉVI-STRAUSS, 2006: 187.

muže/„syrového“ a „vařeného“/přirozené touhy a společenských pravidel, jenž je zašifrováván tak či onak rozdílnými kulturami ve formě jejich mytických vyprávění a to vše za účelem větší srozumitelnosti světa, který je obklopuje.⁶⁴

3. 4. Myšlení přírodních národů jakožto jablko sváru s J-P. Sartrem

Shrneme-li si dosavadní poznatky, které vyplývají z některých zde zmíněných Lévi-Straussových tezí, shledáváme na první pohled, že jeho strukturální antropologie pokládala kulturu tzv. přírodních národů, včetně veškerých dílčích aspektů, jež jí pomáhají postupně utvářet, za určitý celek, jenž je uspořádán prostřednictvím distinkcí mezi jednotlivými výrazy či prvky, kteréžto mají být posléze náležitě zanalyzovány, popsány a srozumitelně předloženy ve formě podrobného komplexu univerzálně platných zákonů a pravidel, jimiž se lidská společnost nevědomě řídí.⁶⁵

Ohnisko zájmu jeho prací tudíž neleží v odkrývání povahy vědomí myslícího subjektu, jako tomu bylo v případě fenomenologické tradice, ale naopak spíše v důrazu na symbolický řád a strukturu, které samotnému myšlení i jednání člověka vlastně předcházejí. Lévi-Strauss se domníval, že pravý smysl lidského chování, rituálů, zvyklostí a mýtů není zachytitelný skrze myslící subjekt a jeho schopnosti sebe-reflexe, nýbrž právě v důkladné vnější interpretaci jeho zprvu možná iracionálních projevů, kteréžto vyvstávají z „uměle“ vybudovaných kulturních základů, jež se podle všeho konstituují z onoho prapůvodního, kulturního „pořádajícího“ kódu, jímž je sám jazyk a jeho struktura. Ta tak představuje onen prvotní, nevědomý abstraktní invariant, určující možnosti a hranice lidských vědomých činů, od čehož dospíváme k závěru vpravdě „antisubjektivistického“ rázu, kterým jest, že nevědomé, nadosobní struktury nutně vládnu nad vědomou činností člověka, onoho fenomenologického subjektu.

Uvedený metodologický postup byl ve své době nicméně dosti zkráceně zredukován do podoby vpravdě revolučního filozofického sloganu *Rozhodují*

⁶⁴ STOKES, 2007: 185.

⁶⁵ HARRINGTON, 2006: 275.

struktury, a nikoliv člověk! Člověk již není ničím!, čemuž ovšem v souvislosti se strukturální antropologií žel bohu uvěřila valná většina laické veřejnosti.⁶⁶ Sám Lévi-Strauss, jakkoliv se na této nešťastné formulaci nepřímo podílel, však na rozdíl od mnoha svých strukturalistických souputníků toto radikální stanovisko striktně odmítl.⁶⁷

Skutečnost, že mu toto tvrzení bylo i přesto vkládáno do úst, ovšem podnítilo řadu tehdejších francouzských fenomenologů v čele s Jean-Paulem Sartrem k razantnímu „protiútok“, který vyvrcholil jeho nařčením v *Kritice dialektického rozumu*, v níž Lévi-Strausse, vzhledem k jeho údajnému anti-humanistickému přístupu, nevybíravě označuje jako redukcionistu, transcendentálního materialistu a estéta, na což o pár let později Lévi-Strauss mimo jiné reaguje v závěrečné kapitole své knihy *Myšlení přírodních národů*.⁶⁸

Ačkoliv zde pak poněkud překvapivě Sartrova ostře mířená slova téměř bez výhrad přijímá a plně se s nimi ztotožňuje, zároveň se nezdráhá takřka okamžitě vstoupit do přímé konfrontace s jeho koncepcí subjektu, tj. představy o zcela autonomním, jedinečném a neredukovatelném subjektivním vědomí, kteréžto by mělo být taktéž legitimním nositelem dějinného sebe-uvědomění. Toto Sartrovo problematické stanovisko pak ve svém díle ostatně kolikrát zpochybňuje, kupříkladu v pasáži, v níž konstatuje, že musí být „...zapotřebí hodně egocentrismu a naivity, aby se věřilo, že celá podstata člověka je obsažena v jednom z historických nebo geografických modů jeho bytí, když přitom ve skutečnosti pravda člověka tkví v systému jejich rozdílů a jejich společných vlastností.“⁶⁹

Výrazně negativně se Lévi-Strauss také ohrazuje proti Sartrově úzce vymezenému pojetí lidství, podmíněného oním historickým sebe-uvědoměním, prostřednictvím čehož tak toto lidství v jistém slova smyslu de facto upírá přírodním národům, jež tak

⁶⁶ DESCOMBES, 1995: 105

⁶⁷ ŠVEC, 2009: 20 – 21.

⁶⁸ LÉVI-STRAUSS, 1996: 299.

⁶⁹ LÉVI-STRAUSS, 1996: 302.

podle něj pouze „prodlévají“ v jakési bezdějinné přítomnosti, čímž mezi nimi a tzv. civilizovaným člověkem vede nepřekonatelnou dělicí čáru a tedy jakoby izoluje „svoji“ vyspělou společnost od společností ostatních.⁷⁰ Tuto hrubou etnocentrickou perspektivu nemohl Lévi-Strauss v žádném případě přijmout, neboť byl naopak silně přesvědčen o tom, že myšlení oněch přírodních národů není o nic primitivnější, zaostalejší či jakkoliv zjednodušující než Sartrem tolik vyzdvihované myšlení západních civilizací. Oba tyto typy totiž vykazují stejnou úroveň lidství, důstojnosti a sofistikovanosti svých logicko-sémantických struktur, a tudíž musejí být co do pestrosti a bohatosti svých mentálních světů jednoznačně vnímány jako naprosto rovnocenné.⁷¹

Pod tíhou těchto argumentů Lévi-Strauss vyzývá k tomu, aby byla již jednou pro vždy překonána ona hluboce zakořeněná avšak zcela falešná představa jakési bariéry mezi prelogickou, tj. méněcennou a logickou mentalitou, kterou hojně vyžívoval právě samozvaný humanista Jean-Paul Sartre.⁷² „Divoké myšlení“ oněch přírodních národů, jakkoliv je v mnoha ohledech tomu vědeckému vzdálené, má podobný charakter, jenž se rodí z elementární lidské potřeby rozumového poznání světa, kterého tyto společenství dosahují prostřednictvím jeho identifikace, klasifikace i symbolické reprezentace, jež „...jsou co do množství a komplexity srovnatelné s našimi, a bylo by chybou v nich vidět pouze výraz čistě tělesných či ekonomických potřeb.“⁷³ Což jsme ostatně mohli sami dobře posoudit u interpretace jejich příbuzenských a mytologických systémů.

Úsilí o znicotnění role člověka ve společenských vědách, jež bylo strukturálním antropologům často, byť neoprávněně přisuzováno, je pouze politováníhodným omylem, který byl na poli filozofické polemiky jednak záměrně šířen fenomenologickou „propagandou“ a o něco později taktéž Foucaultovou svéráznou

⁷⁰ LÉVI-STRAUSS, 1996: 302 – 303.

⁷¹ ŠVEC, 2009: 31 – 32.

⁷² LÉVI-STRAUSS, 1996: 324.

⁷³ ŠVEC, 2009: 34.

dezinterpretací některých Lévi-Straussových myšlenek, které následně příhodně přetavil ve svůj kontroverzní projekt „smrti subjektu“. Pravým záměrem strukturální antropologie ve skutečnosti zůstává odhalení univerzální podstaty lidského ducha, nicméně bez využití elitářské a diskriminující koncepce lidství, jež byla předložena spíše proevropsky orientovanou fenomenologickou tradicí, nýbrž skrze vnější analýzu společenských jevů, v nichž se individuální rozdíly stírají a kde mělo být subjektivní vědomí pro dobro věci zcela potlačeno. Tato specifická metoda pak měla navzdory nesmírné rozmanitosti lidských projevů odkrýt logické struktury myšlení, jimž podléhá bez výjimek každý člověk na této planetě.⁷⁴

⁷⁴ ŠVEC, 2009: 35.

4. JACQUES LACAN

Další významnou postavou 20. století, která se taktéž formovala v inspirativním podhoubí francouzského intelektuálního klimatu a podstatnou měrou se zasloužila o proniknutí četných strukturalistických myšlenek do psychologické sféry, byl pařížský psychiatr a psychoanalytik Jacques Lacan (1901 – 1981).

Lacan, mnohými označován za „francouzského Sigmunda Freuda“, byl bezesporu klíčovou a vpravdě dosti kontroverzní postavou postmoderní psychoanalýzy, přičemž jeho signifikantní vliv zvláště v druhé polovině minulého století úspěšně zasahoval i do oborů, které s jeho vědeckou aprobací zdánlivě ani nesouvisely, jako jsou např. literární, filmové, ale překvapivě i feministické teorie.⁷⁵

Lacanův primární zájem spočíval zejména v popularizaci, interpretaci a transformaci některých fundamentálních freudovských myšlenek v čele s jeho ústředním pojmem nevědomí, přičemž to vše pochopitelně za výrazného přispění těch strukturalistických tezí, jejichž nositelem byl Ferdinand de Saussure, kterýžto měl tak nepřímou obrovskou zásluhu na tom, jakým směrem se ubírala celá Lacanova vědecká dráha. Lacan se nicméně neomezoval jen na otázky striktně psychologického rázu a jeho záměrem bylo taktéž propojit své teorie i psychoanalytickou praxi s řadou rozličných vědních a filosofických disciplín, díky čemuž by mohl jednou pro vždy oprávněně ustanovit psychoanalýzu a její závěry za zcela relevantní a hodnotné. K tomu mu měl mimo jiné znovu dopomoci právě jazyk.⁷⁶

Jeho skutečně první publikace se začínají objevovat již ve 30. letech minulého století. Ty jsou jednak silně inspirovány především Freudovou analýzou a hegelovskou dialektikou, a dále také zřetelným vlivem tehdejších surrealistických a dadaistických hnutí, mezi nimiž se Lacan pohyboval a tvořil. Krátce po druhé světové válce, která

⁷⁵ STANFORD ENCYCLOPEDIA of PHILOSOPHY. *Jacques Lacan*. [online]. 2013-04-02 [cit. 2014-08-10]. Dostupné z WWW: <<http://plato.stanford.edu/entries/lacan/>>

⁷⁶ STANFORD ENCYCLOPEDIA of PHILOSOPHY. *Jacques Lacan*. [online]. 2013-04-02 [cit. 2014-08-10]. Dostupné z WWW: <<http://plato.stanford.edu/entries/lacan/>>

pro něj stejně tak jako pro spoustu dalších znamenala určitý profesní útlum, Lacan vydává čtyři, patrně svá nejdůležitější díla vůbec, jež se o mnoho let později, roku 1966 stávají mimo jiné součástí jeho devíti set stránkového opusu magnum nazvaném prostě *Écrits* (česky *Spisy*). V průběhu let padesátých se Lacan prvně setkává se strukturalismem, zosobněným Ferdinandem de Saussurem a jeho následovníky Lévi-Straussem a Romanem Jakobsonem, na základě čehož u něj dochází k zásadnímu ideovému posunu, který v kombinaci s raným Freudovým učením můžeme shrnout pod jeden z jeho nejslavnějších citátů, kterým jest, že *nevědomí je strukturováno jako jazyk*.⁷⁷ Prostřednictvím této výchozí teze se totiž na následujících stranách pokusíme dobrat toho, jakým způsobem vůbec může sdílený jazykový systém formovat nevědomou oblast lidské psychiky, přičemž vyjdeme zejména z některých lingvistických strukturalistických principů a opětovně tak vytkneme důležitost role, kterou na různých „frontách“ francouzském myšlení sehrával onen ústřední obrat k jazyku.

4. 1. Lacanovská reformulace Freudovy teorie pod patronátem Saussurova strukturalismu

Pod heslem „návrat k Freudovi“, jak Lacan hrdě označoval své takřka celoživotní úsilí o reinterpretaci freudovské psychoanalýzy, však rozumějme nejen jeho snahu o fundovaný a neobyčejně zasvěcený výklad bezpočtu Freudových textů, ale, a v tom tkví asi největší Lacanův přínos v této oblasti, zejména jeho podstatné úpravy a ideové posuny, které kolikrát hraničily doslova až se zcela zásadní reformulací některých freudovských teorií, které nicméně dle Lacanových slov sloužily tak či onak stejně jen k jedinému cíli a to vyzdvihnout genialitu, a zároveň odhalit nejhlubší smysl Freudových originálních myšlenek.⁷⁸

⁷⁷ STANFORD ENCYCLOPEDIA of PHILOSOPHY. *Jacques Lacan*. [online]. 2013-04-02 [cit. 2014-08-10]. Dostupné z WWW: <<http://plato.stanford.edu/entries/lacan/>>

⁷⁸ FULKA, 2008: 99 – 100.

Způsob, jakým Lacan poměrně svérázně obohacoval některé Freudovy teorie, je nerozlučně spjat se Saussurovým pojetím jazyka a jazykového znaku, které Lacanovi poskytlo určitý konceptuální náhled, pod nímž systematicky studoval Freudovu práci. Jestliže totiž Sigmund Freud definuje základní charakteristiku nevědomí jako šifrovanou strukturu signifiantů, jejichž latentní význam se projevuje až nevědomým aktem a jeho následnou důkladnou interpretací, pak v Lacanově znění je onen nevědomý projev doposud vytěsněného signifiantem samým. Nemůžeme-li ovšem ve vědomé sféře nalézt k danému signifiantu odpovídající signifié, potom musíme konstatovat, že jejich vzájemný vztah se tak velmi podobá saussurovskému principu o arbitrarnosti znaku, jakkoliv tento vztah nazývá Lacan vzhledem ke specifickému charakteru tzv. psychického vytěsnění termínem *předeterminovanost*.⁷⁹

Podstatou řečeného nicméně zůstává fakt, že signifiant sám o sobě nic neznačí, což by nejspíš značně ztížilo práci jakéhokoliv psychoanalytika, přesto však, jak tvrdí Lacan, signifiant tzv. přetrvává s tím, že jeho primární atribut tak sice nespočívá v jeho signifikaci, ale v jeho insistenci. Pod tímto lacanovským pojmem chápeme takovou vlastnost signifiantu, která mu umožňuje nacházet se ve dvou časových rovinách najednou, v rovině přítomnosti, v níž instistuje a v rovině minulosti, z níž čerpá svoji legitimitu. Jinak řečeno, teprve po tom, co připustíme jistý nevědomý paměťový prvek, jenž jedinečným způsobem ovlivňuje současnou situaci, uvědomíme si, že konkrétní signifiant je nositelem takového signifié, které má v jednom okamžiku vždy rozličnou hodnotu, danou jeho působením ve dvou časových sférách, čímž tak má vždy toliko tendenční, neabsolutní význam v daném psychickém aktu. Naopak signifiant se stává oním výsledným produktem součinnosti minulého s přítomným, v němž neměně přetrvává a pro psychoanalýzu je tak bernou mincí pro získávání základních rysů struktury nevědomí, díky čemuž v Lacanových očích roste jeho důležitost právě v neprospěch signifié. Na rozdíl od saussurovské koncepce, ve které je signifiant postaven na roveň signifié, je patrné, že těžiště Lacanova

⁷⁹ FULKA, 2008: 101 – 102.

psychoanalytického zájmu se přesunuje směrem k signifiantu jakožto fundamentální složce psychické reality, která byla, jak pro Freuda, tak pro Lacana hlavní oblastí jejich výzkumné i praktické činnosti.⁸⁰

Shrňeme-li si dosavadní Lacanova stanoviska v oblasti strukturalismem ovlivněné psychoanalýzy, docházíme sice jednak k jeho uznání Saussurových výroků o arbitrární povaze jazykového znaku, nicméně můžeme zároveň vidět, že se evidentně dostává do konfliktu s jinými nikoliv nepodstatnými myšlenkami tohoto švýcarského velikána. Lacan totiž otevřeně zpochybňuje rovnou dvě fundamentální premisy saussurovské lingvistiky a to jmenovitě údajnou neoddělitelnost signifiantu od signifié v rámci jazykového znaku a stejně tak i jejich rovnocenné postavení vůči sobě, neboť se sám dovolává jednoznačně privilegovaného postavení signifiantu v jazykovém celku, což ostatně ilustruje i na svém slavném příkladu s vlakem, na němž demonstruje primární nadřazenost signifiantu vůči signifié:⁸¹

„Vlak přijíždí na stanici. Dvě malé děti, bratr se sestrou sedí čelem k sobě v kupé u okna, z něž je vidět, jak se „pohybují“ budovy podél nástupiště, dokud vlak nezastaví úplně. Chlapec náhle prohlásí: „Podívej, jsme na Dámách/dámské toaletě!“. „Hlupáku“, odpoví sestra, „ Copak nevidíš, že jsme na Pánech!“⁸²

To, čeho chce Lacan tímto dosáhnout, je názorně ukázat, že to, co od sebe odlišuje jinak naprosto identické dveře od toalety, není nic jiného než právě vývěsní nápis nad vchodem, resp. onen označující signifiant. Jeho priorita je navzdory saussurovským představám rovněž důvodem ostré a doslova nepřekonatelné distinkce mezi těmito dvěma elementy, označujícího a označovaného. Signifiant tak nikdy neodkazuje k signifié, nýbrž „pouze“ k dalšímu signifiantu, ten zase k dalšímu a tak dále v prakticky nekončícím řetězci možných signifikací, který je naprosto esenciální nezbytností pro uchopení významu konkrétního pojmu v daném okamžiku. Význam

⁸⁰ FULKA, 2008: 103 – 105.

⁸¹ HOMER, 2005: 40 – 41.

⁸² HOMER, 2005: 41.

tudíž není nic pevně fixovaného, byť Lacan připouští existenci tzv. „ukotvovacích bodů“, které významům zajišťují určitou míru stability.⁸³

Vyjevuje-li se nám tu tedy signifiant jako něco, co disponuje jakousi převahou nad signifié, pak je tomu pro účely psychoanalytika z toho důvodu, že slouží jako symptom, patrný útvar, jenž je držitelem nejasně a obtížně definovatelného signifié, jímž jest to vytěsněné z vědomí subjektu. Tato zřetelná, byť nevědomá formace podléhá jistým procesům, které jsou podle Lacana charakterizovány konkrétními postupy, jimiž se konstituuje sama řeč. Ať už zkoumaný subjekt manifestuje své snové či paměťové zážitky, ty jsou tak vždy oněmi signifianty, jejichž nejhlubší smysl je třeba rozkrýt. Metoda, kterou je možné k tomu dospět, spočívá v odhalení takových nevědomých struktur, jež jednak analogicky odpovídají řečovému systému a za druhé jsou formulovány ve specificky symbolické rovině, v níž jsou plně explikovatelné, jakkoliv, a to Lacan zdůrazňuje, se tak neděje v nějakém úzce vymezeném diskursu.⁸⁴

4. 2. Jakobsonova metafora a metonymie a jejich vliv na Lacanovu tvorbu

Onu cestu, skrze kterou se Lacan snažil dobrat k odpovědím na své výše nastíněné otázky, znovu vytyčuje ruský strukturalistický lingvista a jeden ze spoluzakladatelů Pražského lingvistického kroužku Roman Jakobson (1896 – 1982). Ten totiž od Saussura, jenž de facto zastával roli jakéhosi jeho „duchovního“ otce, přejímá distinkci syntagmatických a asociativních vztahů a analogicky k nim navrhuje dva nové pojmy inspirované klasickými poeticko-rétorickými figurami, které měli s uvedenou saussurovskou koncepcí přímo korespondovat. Jednalo se o pojmy metafory a metonymie.⁸⁵

Pod metaforou máme chápat užití takového slova či výrazu, které vyjadřuje nějaký předmět na základě jeho vnější podobnosti bez patrné přímé souvislosti. Metafora nám

⁸³ HOMER, 2005: 41 – 42.

⁸⁴ FULKA, 2008: 106 – 108.

⁸⁵ HOMER, 2005: 42.

tak slouží k přenesení významu určité věci na věc jinou s ohledem k jejich vzájemné strukturální podobnosti (tvar, barva, umístění, rozsah, funkce). Oproti tomu pod metonymií obvykle rozumíme přenesení pojmenování na jiný předmět, které je odvislé od vnitřní asociace, dané běžnou konvencí (slovní spojení „mít s někým *kříž*“ pro označení toho „mít s někým *trápení*“). Jakobson následně poukazuje na to, že metafora jakožto specifická jazyková konstrukce má substituční funkci a tudíž odpovídá asociativním vztahům, zatímco metonymie, kterážto je založena spíše na principu tzv. styčnosti, se shoduje se vztahy syntagmatickými.⁸⁶

Na tomto místě vstupuje do hry právě Jacques Lacan, který v Jakobsonově osobitém lingvistickém modelu nachází nespornou spojitost s Freudovými pracemi na téma výkladu snů a to pak zejména s jeho stěžejními termíny *zhuštění* a *přenosu/přemístění*, kde zhuštění zachycuje takový proces, v němž jsou dva a více znaků ve snu propojeny v té obrazové formě, v níž mohou být posléze vyloženy významy všech jejich konstitutivních prvků (např. jedna snová postava může být ve skutečnosti kombinací vícero osob z reálného života), čímž jej tedy přirovnává k jakobsonovské metafoře a onen přenos, v němž se význam jednoho znaku přenáší na znak druhý, což se může vyskytovat kupříkladu při úzkostných snech, ve kterých čelíme drobnému problému, který ve skutečnosti zastupuje mnohem vážnější problém, jemuž se takto vyhýbáme. Díky tomu, že Lacan převedl Jakobsonovo originální schéma výchozí rozdílnosti mezi metaforou a metonymií na Freudovy primární, nevědomé procesy, tak mohl posléze s klidným svědomím představit svoji rozpracovanou myšlenku *nevědomí strukturovaného jako jazyk* a to na podstatě té argumentace, že ono nevědomí je formováno v závislosti na metaforických a metonymických zásadách.⁸⁷

⁸⁶ HOMER, 2005: 43.

⁸⁷ HOMER, 2005: 43.

4. 3. Lacanův jazyk jakožto symbolický řád našeho světa

V 50. letech minulého století tak pod silným vlivem svých oblíbených společenskovědních autorů Lacan vypracovává osobitý a mnohvrstevnatý systém, jenž vystává z ústřední představy lidského světa a života jakožto něčeho strukturovaného v souladu s explicitně se vyjevujícími, byť mnohdy neuspořádanými symboly, což mělo pochopitelně platit dvojnásob pro pole jeho profesní působnosti, jímž byla především problematika nevědomí a lidské subjektivity. A tak zatímco Freud viděl nevědomí jako nekontrolovatelnou změť jen těžko přehledných procesů, které ať chceme nebo ne, významně ovládají naše nejniternější myšlenky a tužby, Lacan na něj nahlíží jako na významový soubor, který je přísně determinován v podstatě neosobním jazykem a jeho pravidly a že tedy, jak sám shledává, je to spíše „...*jazyk, jenž mluví skrze nás, nežli my mluvící skrze jazyk.*“⁸⁸

Lacan definuje nevědomí jako diskurs druhého, jímž je právě onen jazyk, jeho symbolický řád a uspořádání, které se nicméně nikdy plně neintegruje se subjektem, je pro něj totiž zcela zásadní jinakostí, která ovšem formuje jeho nevědomý svět. V tomto symbolickém řádu spatřuje Lacan jakýsi konceptuální rámec, který nekompromisně vytyčuje hranice všeho lidského, jež se tak z něho nemůže nikterak vymanit, je v něm (a do něj) zrozeno, vybudováno, zjednáváno a tudíž veškeré své myšlenky, přání a touhy je nuceno artikulovat pouze v jeho mentálním diskursu, apriorním kulturním kódu, z něhož není možné vystoupit. Druhou stranou mince však žel bohu zůstává i skutečnost, že jakožto individuální subjekty nemůžeme nikdy v plné šíři uchopit a porozumět této sociálně-symbolické celistvosti, která, jak už bylo řečeno, je tím hlavním, co konstituuje a strukturuje naše životy.⁸⁹

Konkrétní jazyková manifestace je v rámci lacanovské psychoanalýzy uskutečněna prostřednictvím promluvy, která se, podobně jako u Saussura, znovu nachází ve

⁸⁸ HOMER, 2005: 44.

⁸⁹ HOMER, 2005: 44

zvláštním vztahu k jazyku (*langue*) jako takovému s tím, že rozkrytí tohoto vztahu nám umožní postihnout, na jakém principu vlastně ona promluva vůbec funguje. Analogicky se saussurovským pojetím Lacan jednoznačně připouští podřízené postavení parole – pacientovy promluvy vůči *langue* – jazykovému kódu, neboť pro její intersubjektivní platnost a srozumitelnost je nutné, aby odpovídala nejzákladnějším normám jazykového systému, protože právě v něm mohou být její symptomy, neboli signifianty co nejadekvátněji rozšifrovány. Pouze v onom diskursu druhého a to díky jeho všeobecně univerzálnímu charakteru.⁹⁰

To, že se ovšem vzhledem k jeho definitivní nerozluštitelnosti jedná o nekončící psychoanalytický proces s téměř nulovou šancí na úplný popis všech možných vpravdě rozmanitých rysů lidského nevědomí, jež je ustanoveno působením symbolického řádu, však Lacan neshledává jako nedostatek anebo problém, nýbrž jako fakt, který jen dokazuje, jak pozoruhodný, a zároveň jen těžko definovatelný a neredukovatelný je lidský subjekt a zejména pak lidská psychika.

4. 4. Oidipovský komplex a symbolika falu

Jedním ze základních konceptů, skrze něž Lacan mísí tradiční freudovskou psychoanalýzu s novátorskými přístupy strukturální lingvistiky a především strukturální antropologie, jak ji po 2. světové válce předkládá Claude Lévi-Strauss, je jeho interpretace Freudova originálního termínu Oidipovský komplex, který sám Sigmund Freud vůbec poprvé zavádí a taktéž náležitě rozpracovává ve svém klíčovém počínu *Výklad snů* z roku 1899.⁹¹

Lacan zde v první řadě popisuje původní, přirozený stav malého dítěte hluboce spřízněného se svou matkou jako zcela ideální vztah, který je naplněn matčinou schopností a bezprostřední ochotou opatrovat svému dítěti vše, co v daném okamžiku potřebuje či po čem baží. Toto harmonické sepětí ovšem poměrně záhy získává první

⁹⁰ LACAN, 2006: 223.

⁹¹ BLACK; MITCHELL, 1999: 227.

trhliny důsledkem osamostatňování a sebe-uvědomování dítěte, kvůli čemuž se od matky postupně čím dál tím více fyzicky i duševně oddaluje, což ostatně Lacan chápe jako nevyhnutelný předpoklad pro vznik veškeré lidské zkušenosti. Ona propast nicméně vyvolává pocity neuhasitelné touhy, která je mnohem více než jen sexuálním chtíčem spíše nejniternějším přáním po opětovném dosažení absolutní propojenosti s matkou a touhou znovu splynout, jak s ní, tak i se samotnou podstatou. Touha překlenout propast a vrátit se do onoho prapůvodního stádia úplné závislosti.⁹²

Zmíněná touha je symbolicky reprezentována právě falem, po kterém každá matka přirozeně prahne, avšak falus v lacanovském výkladu nepředstavuje toliko mužský pohlavní orgán, byť se tato konotace zcela logicky nabízí, nýbrž slouží hlavně jako signifiant a to signifiant vysoce privilegovaný, jenž zastupuje objekt matčiny touhy a to pokaždé v odlišných fázích života dítěte. V cestě kýženého naplnění však stojí otec, původní falus, který si taktéž dělá na matku nárok a jelikož tu je vždy dřív než dítě, pak z tohoto titulu omezuje jejich vzájemný vztah a symbolicky vyklešťuje dítě, aby v posledku zpřetrhal veškeré jeho vazby s matkou založené na falu. Podobně jako u falu, pod nímž si nemáme dle Lacana představovat onen fyzický penis, ani otec není žádnou skutečnou, reálnou postavou, ale zase spíše metaforou, signifiantem, jehož přítomnost reprezentuje omezující, klasifikující a symbolizující řád jazyka, přičemž tak ustanovuje taková pravidla, z nichž se již dítě nebude moci nikdy vymanit. Otec nebo taktéž „jméno otce“, jak jej Lacan občas nazývá, je pro něj nepřekročitelným zákonem, společenskou autoritou, která usměrňuje jeho touhu tím, že mu předkládá její trvalou nenaplnitelnost danou prvním opravdovým nezdarem. Od tohoto zjištění se následně odvíjí celá řada dalších signifiantů, které konstituují a organizují povahu nevědomí. A činí tak znovu s ohledem k diskursu druhého, tedy k jazyku^{93 94 95}

⁹² BLACK; MITCHELL, 1999: 228.

⁹³ BLACK; MITCHELL, 1999: 228.

⁹⁴ HOMER, 2005: 51; 53 – 54.

⁹⁵ LACAN, 2005: 220.

Uvedená ukázka Lacanova osobitého převyprávění slavného Oidipovského komplexu, kterýžto představuje jádro Freudovy vývojové teorie, zde měla posloužit jako dokonalý příklad toho, jak originálně Lacan v závislosti na jazykovém obratu, jehož se fakticky účastnil, zpracovává fundamentální freudovské teze k obrazu svému. Pomineme-li totiž skutečnost, že Lacan jakožto složku určující rozsah veškeré lidské zkušenosti místo freudovského Já/Ego dosazuje nadosobní jazyk, vidíme zároveň, že se v reformulaci oidipovského příběhu taktéž zcela odpoutává od onoho tradičně zdůrazňovaného sexuálního podtextu a pod souhrnným označením *touha* navrhuje spíše jakousi existenciální ambici po něčem *jiném*, která nemůže být vinou permanentně dohlížející a „umravňující“ struktury společenských pravidel a symbolických vztahů nikdy naplněna.⁹⁶

4. 5. Lacan a klasický strukturalismus

I přestože jsme soustředili naši pozornost v této kapitole téměř výlučně na významnou roli, kterou v Lacanových dílech sehrával jazyk, symbolický řád a potažmo celé francouzské strukturalistické hnutí jako takové, bylo by do jisté míry nepřiměřené hovořit o něm jako o strukturalistovi v přísném smyslu tohoto slova a to především z následujících důvodů. Klasický strukturalismus se totiž jednak pokouší rozmělnit subjekt a vytvořit z něj toliko výsledek či efekt působení určitých symbolických struktur, zatímco oproti tomu Lacan sice nahlíží na subjekt ve vztahu k symbolickému, avšak vidí v něm mnohem víc než jen to, a proto rozhodně odmítá jeho redukci na pouhopouhý účinek jazyka či symbolického řádu. Druhou, podstatnou věcí, kterou se Lacan liší od tradičního strukturalistického pohledu a která taktéž souvisí s oním prvním rozdílem, je, jak už ostatně částečně vyplynulo z předchozích stránek, opačné chápání celku struktury. Jestliže je tak pro „ortodoxního“ strukturalistu struktura něčím zcela kompletním, co už jen zbývá odkrýt, pak Lacan pro změnu vidí strukturu jako něco nekompletního, nehotového, co je třeba doplnit něčím navíc, co již

⁹⁶ BLACK; MITCHELL, 1999: 229 – 230.

ovšem přesahuje svět symbolična a nedá se vysvětlit v jeho pojmech. Onen pomyslný doplněk pro něj nepředstavuje nic jiného než stará známá, „osvědčená“ dvojice subjektu a objektu, z jejíž nadvlády se paradoxně všichni pravověrní strukturalisté toužili odjakživa osvobodit.⁹⁷

⁹⁷ HOMER, 2005: 65.

5. ROLAND BARTHES

Dalším autorem, který se v samotných počátcích své vědecké kariéry hrdě hlásil k lingvistickému dědictví Ferdinanda de Saussura, byl francouzský literární teoretik, sémiotik a v neposlední řadě filozof Roland Barthes (1915 – 1980), jehož práce taktéž velmi významně podnítily rozvoj strukturalismu v 50. letech. Podobně jako Lévi-Strauss i on se v této době hojně věnoval zejména studiu a důkladné analýze mýtů, nicméně s tím rozdílem, že oproti Lévi-Straussovi, jehož doménou byly výhradně mytické příběhy původní, historické, byl Barthes hluboce přesvědčen o tom, že mýty úspěšně vznikají i v současnosti napříč celou moderní západní civilizací. Navzdory Lévi-Straussovi, který se domníval, že mýtus z naší společnosti a kultury zcela vymizel již na počátku 17. století, byl Barthes jednoznačně nakloněn tomu, že málokterá doba je pro tvorbu mýtů tak podnětná jako právě soudobý kapitalismus. V tomto duchu ostatně rozvíjí celý svůj myšlenkový postup v knize *Mytologie* z roku 1957, která je de facto kompilací jeho nejzajímavějších esejí na toto téma.⁹⁸

5. 1. Barthesův mýtus dneška

Tážeme-li se hned v úvodu, čím že je to vlastně onen mýtus dneška, Barthes bez váhání odpovídá, že mýtus prakticky není nic jiného než promluva. Mýtus je tedy promluvou, sdělením a tím pádem jím pak může být vše. Mýtus neboli promluva totiž nemusí mít pouze předpokládaný orální charakter, ale může jím být vskutku téměř vše, ať už nějakým způsobem vyjádřené pomocí písma či obrazu anebo skrze fotografie, film, divadelní představení, módu, sportovní utkání i reklamu, to vše z tohoto nekonečného spektra možností, a dost možná ještě mnohem víc, může být součástí oné mytické promluvy současnosti.⁹⁹ Neexistují žádné privilegované předměty, které jsou automaticky mytizovány ze své přirozenosti, stejně tak jako se nevyskytují žádné takové předměty, jež mytizovat nelze vůbec. Vše je totiž odvislé od uznání a

⁹⁸ MICHALOVIČ; ZUSKA, 2009: 164.

⁹⁹ BARTHES, 2004: 107 – 108.

společenského užití v příslušné komunikaci, která jako jediná může etablovat určitý zvýznamňující efekt daného mýtu.¹⁰⁰ Pro účely jejich analýzy pak Barthes s ohledem ke skutečnosti, že se může jednat o čistě verbální, ale i vizuální signifikantní jednotky, využívá nikoliv lingvistiku, nýbrž podstatně širší vědní obor, jenž je jako jediný podle něj schopen postihnout a popsat složitost oněch znakových forem. Tímto oborem měla být pochopitelně saussurovská sémiologie.¹⁰¹

„*Sémiologie je vědou o formách, protože studuje signifikace nezávisle na jejich obsahu.*“¹⁰² Jakýkoliv sociální fakt, který se vyskytne v sémiologickém hledáčku, tudíž musí být podroben náležitému výzkumu, jenž na něj vždy nahlíží jako na něco, co je nositelem hodnoty něčeho jiného. K tomu má Barthesovi dopomoci systematicky vypracovaný soubor sémiologických řádů, které spolu navzájem úzce souvisí a zároveň tak ustanovují zrození mýtu jakožto neustálé proměny jednotlivých znaků v dané struktuře. Pro adekvátní vysvětlení tohoto aktu vyjdeme nejprve z výroků Lévi-Strausse, podle nichž je jazyk kódem tzv. prvního řádu, mýtus pak posléze kódem řádu druhého a konečně pod kód třetího řádu spadá následná práce samotného etnologa, případně mytologa. Tento názor Barthes téměř bez výhrad přebírá, nicméně zdůrazňuje, že onen primární sémiologický systém, jak označuje kód prvního řádu, z něhož je odvozen systém sekundární, nemusí nutně být jazykem verbálního charakteru, jak zde již bylo naznačeno.¹⁰³

5. 2. Barthesova analýza moderního mýtu

Abychom odhalili podstatu vztahu mezi primárním a sekundárním systémem, musíme nejdříve obecně analyzovat, z čeho se vlastně skládá sémiologický systém vůbec. Připomeneme-li si Saussurovu sémiologii, jež je v tomto shodná s jeho lingvistickým odkazem, hovoříme v ní o určitém vztahu dvou členů a to označujícího a

¹⁰⁰ LAVERS, 1982: 106.

¹⁰¹ BARTHES, 2004: 109.

¹⁰² BARTHES, 2004: 110.

¹⁰³ MICHALOVIČ; ZUSKA, 2009: 166.

označovaného, zatímco v každém sémiologickém systému máme dle Barthesa co do činění nikoliv se dvěma, nýbrž dokonce se třemi různými členy – označujícím, označovaným a znakem, nově zrozenou entitu, která tvoří korelaci mezi prvními dvěma. A právě této korelaci se snažíme porozumět.¹⁰⁴

Vzájemnou koexistenci těchto formálních členů Barthes demonstruje na příkladu s kyticí růží, který zde pro větší srozumitelnost hodlám předložit v plném znění: *„Vezměme si kyticí růží: tato kytice značí mou vášeň. Máme tu snad pouze označující a označované, totiž mou růži a mou vášeň? Vůbec ne: po pravdě řečeno, jsou zde jen růže „obdařené vášní“. Na rovině analýzy se však setkávám se třemi členy; tyto růže obdařené vášní lze totiž důsledně a oprávněně rozložit na růže a vášeň: jedno i druhé existovalo předtím, než došlo k jejich propojení a k utvoření onoho třetího předmětu, jímž je znak.“*¹⁰⁵

Je zřetelné, že v rámci detailní analýzy tak není možné směšovat růže jakožto označující a růže jakožto znak, jelikož, jak vidíme, označující je zde prázdné a naopak znak je plný, je nositelem určitého smyslu. Je nutné si však uvědomit, že uvedené trojčlenné schéma je nicméně stále pouze co do své formy a nikoliv na úrovni obsahové, která se pochopitelně může ustavičně proměňovat, a tudíž pole sémiologické působnosti je tak omezené na jednu konkrétní řeč a její následné dešifrování.¹⁰⁶

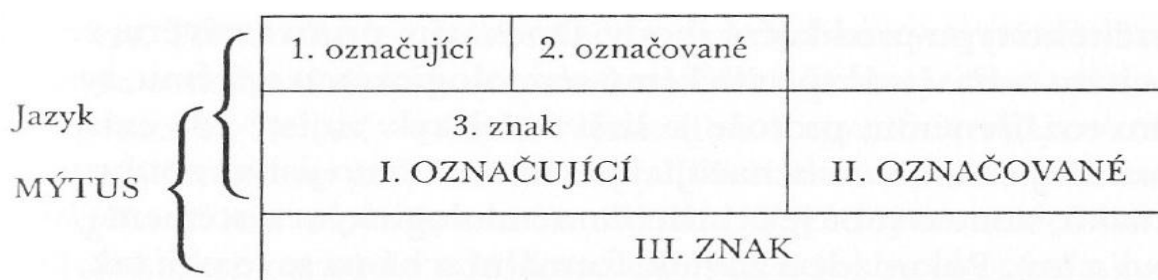
Co se týče výše nastolené otázky po vztahu primárního a sekundárního sémiologického systému, je tak třeba zprvu přiřknout oběma těmto systémům naprosto shodnou trojdimenzionální strukturu mezi označujícím, označovaným a znakem, jež byla představena v předešlém odstavci. Zásadní rozdíl mezi nimi ovšem spočívá v tom, že sekundární systém přejímá znaky systému primárního, přičemž tyto znaky převádí do funkční podoby nového označujícího, k němuž se následně znovu pojí nové

¹⁰⁴ BARTHES, 2004: 111.

¹⁰⁵ BARTHES, 2004: 111.

¹⁰⁶ BARTHES, 2004: 111 – 112.

označované, kteréžto dohromady spoluutváří zbrusu nový znak. Ať už se tedy jedná o písemné, obrazové nebo filmové vyjádření, která chtě nechtě odpovídají základním jazykovým pravidlům, mýtus v nich nahlíží pouze na výsledný člen jejich sémiologického řetězce, na znak, z něhož poté rozvíjí vlastní plnohodnotný systém, tedy de facto mýtus sám.¹⁰⁷ Tento proces si ostatně můžeme zjednodušeně ukázat na tomto Barthesově schématu:



Z něj totiž mimo jiné vyplývá, že mýtus opravdu využívá jakéhokoliv sémiologického materiálu, přetváří jej a mění jeho smysl dle svých potřeb. Pro sémiologa tento fakt znamená jediné a to, že v rámci svého bádání již nemusí brát v potaz otázky týkající se primárního jazykového schématu a jeho složení, neboť jeho prioritou se stává toliko... „výsledný člen nebo globální znak, a to pouze v té míře, v níž tento člen bude podléhat mýtu.“¹⁰⁸

Aby Barthes náležitě vystihl, jakým způsobem vlastně mýtus mění smysl určitého libovolného sdělení, předkládá ve své knize slavný příklad s fotografií černošského vojáka, uveřejněnou na obálce časopisu *Paris-Match*, u níž se nyní v krátkosti zastavíme. Tato fotografie zachycuje mladého černocha oblečeného do francouzské uniformy, jak upřeně sleduje vztyčenou státní vlajku a vzdává jí hold vojenským pozdravem. Tedy nic zvláštního. Jsme schopni bez větších potíží identifikovat všechny

¹⁰⁷ MICHALOVIČ; ZUSKA, 2009: 166.

¹⁰⁸ BARTHES, 2004: 113.

relevantní prvky dané fotografie a můžeme na základě nich vyjádřit prvotní smysl tohoto obrazu:¹⁰⁹ „*Voják černé pleti používá francouzský vojenský pozdrav.*“¹¹⁰

Pod oním označovaným, jak na něj aspoň nahlíží sám Barthes, pak spatřujeme kombinaci francouzské imperiální hrdosti, národní pýchy a vojenství, kteréžto se tedy společně s označujícím, jež představuje výše citovaná věta, sjednocuje ve znacích. Vstupuje-li nicméně v tomto okamžiku na scénu mýtus, pak se stane přesně to, co bylo popsáno na předchozí straně. Mýtus se „zmocní“ zmíněného sémiologického systému, jeho znaky degraduje na pouhopouhé označující (forma) a přidává k nim zcela nové označované (koncept), z nichž posléze vznikají nové znaky, které se náhle stávají nositeli mytologických signifikací. Avšak zatímco v jazyce je vztah označujícího a označovaného poměrně omezený, jednostranný a co do „objemu“ víceméně proporční, v mýtu je naopak spíše disproporční, což znamená, že jak forma (označující), tak koncept (označované) mohou jeden na druhého působit natolik, že jsou schopni významně obohatit svůj rozsah. Kupříkladu, když celkem prostá forma, jakou je třeba obyčejné gesto rukou, může posloužit k označení nesmírně bohatého a komplikovaného konceptu. Výsledný znak, jenž je sdružením prvních dvou členů, je ve srovnání s nimi jako jediný nejvíce patrný, plný, je pravým předmětem spotřeby, významem. K jeho nejdůležitějším vlastnostem patří zejména jeho motivovanost a jakkoliv jsme dříve pod tíhou relevantních argumentů přijali saussurovské stanovisko o arbitrárnosti jazykového znaku, u mýtu toto tvrzení tak rozhodně neplatí. Mytická signifikace je totiž vždy alespoň částečně motivovaná, nezbytně obsahuje určitý aspekt analogie mezi smyslem původního jazykového schématu, jímž je jeho znak, a formou, resp. označujícím schématu mytického – např. salutující černoch v uniformě a francouzský imperialismus, jenž je jím zpodobněn. Tato motivovanost je tak naprosto nevyhnutelná, nikoliv však přirozená ani úplná. Jednak je podmíněná dějinami a krom

¹⁰⁹ MICHALOVIČ; ZUSKA, 2009: 167.

¹¹⁰ BARTHES, 2004: 115.

toho není kompletní, je neúplná, nenabízí celkový obraz, neboť jen díky této neukončenosti může být vlastně mýtus stvořen.¹¹¹

„Mýtus je čistý ideografický systém, v němž jsou formy dosud motivovány konceptem, který reprezentují, přičemž ovšem ani zdaleka nepokrývají jeho reprezentativní celkovost.“¹¹²

A co to pro nás při dešifrování mýtu v konečném důsledku vlastně znamená? Příkladně tak zejména to, že daný mýtus, kupříkladu onu fotografii s francouzským vojákem, mohu „číst“ vždy různými způsoby. Barthes pak definuje tři typy četby, které vychází ze specifčnosti mytického označujícího, jenž je zároveň smyslem a formou. První typ označuje Barthes jako tzv. cynický, během něhož se „čtenář“ soustředí výlučně na prázdné označující, formu, která je zaplněna konceptem, čímž se zdůrazňuje primární intence mýtu, jeho signifikace se stává doslovnou – salutující voják je symbolem francouzského imperialismu. Dešifrujeme-li naopak tento mýtus způsobem, jenž je vlastní mytologovi, zřetelně odlišujeme smysl od formy a dospíváme ke zjevné deformaci, které se forma dopouští na smyslu a demystifikujeme celý mýtus jako podvod, který nám byl vnucen – salutující voják se náhle stává alibi francouzského imperialismu. A konečně, zaměříme-li svou pozornost na označující jakožto neoddělitelnou kombinaci smyslu a formy, stáváme se konzumujícím čtenářem, který šifruje předkládaný mýtus v souladu s jeho samotnými účely – salutující voják tak už nyní není ani symbolem, ani alibi, ale rovnou zpřítomněným francouzským imperialismem. A v takovém okamžiku my pak tento prvek téměř bez výhrad přijmeme za své. Nutně a nevyhnutelně.¹¹³

Tím se dostáváme k samotnému principu mýtu, jímž je jeho schopnost tzv. naturalizovat dějinnost, tj. přeměňovat ji na přirozenost. Ukazuje se tedy, že...
„důvod, kvůli němuž je mytická promluva proslovena, je naprosto explicitní, avšak

¹¹¹ BARTHES, 2004: 115, 118, 124 – 125.

¹¹² BARTHES, 2004: 126.

¹¹³ BARTHES, 2004: 126 – 127.

*okamžitě je zafixován do jakési přirozenosti; není čten jako pohnutka, nýbrž jako příčina. Čtu-li salutujícího černocho jako prostý symbol imperialismu, musím se zřeknout reality obrazu; tento obraz v mých očích ztratí vážnost a stane se nástrojem. Pokud naopak dešifruji černochoův pozdrav jako alibi kapitalismu, zničím mýtus ještě s větší jistotou – zhroutí se pod očividností pohnutky. Čtenář mýtu však má zcela jiné východisko: vše probíhá tak, jako by obraz přirozeně vyvolával koncept, jako by označující zakládalo označované: mýtus existuje právě od tohoto okamžiku, kdy se francouzský imperialismus dostane do stavu přirozenosti: mýtus je excesivně odůvodněná promluva.*¹¹⁴

5. 3. Mýtus v literatuře

Dosavadní poznatky sám Roland Barthes příznačně shrnuje pod přílehlavou charakteristiku mýtu jakožto ukradené řeči, neboť je to podle něj přesně to, čeho se mýtus dopouští, když např. zmíněného salutujícího vojáka využívá nikoliv jako symbol, ale aby skrze něj přímo znaturalizoval francouzský imperialismus. Obdobně je pak schopen naložit s jakýmkoliv smyslem, jenž mu je předložen prostřednictvím každého primárního sémiologického schématu, tj. jazyka.¹¹⁵ Metody, jakými toho mýtus vlastně dosahuje, jsou vpravdě velmi různorodé, nicméně jako jeden z ideálních dokladů toho, jakým způsobem může mýtus přetvářet jazyk kolem sebe, spatřuje Barthes kupříkladu v tradiční literatuře, jíž se zevrubněji věnoval zejména ve své literární prvotině z roku 1953, v díle *Nulový stupeň rukopisu*, které nás nyní bude provázet na následujících řádcích.

Barthes zde soustředí svou pozornost na klasický francouzský styl psaní, respektive onen rukopis, na nějž nahlíží jako na zdánlivě se proměňující jev, jenž byl ve Francii konstituován v závislosti na národnostních jazykových pravidlech někdy v průběhu 17. století, přičemž už v polovině století devatenáctého začínal dostávat povážlivé trhliny,

¹¹⁴ BARTHES, 2004: 128.

¹¹⁵ BARTHES, 2004: 130.

které se pojily s tzv. krizí důvěry. O co v ní přesně šlo? Barthes se totiž domnívá, že teprve až tehdy bylo možné rozpoznat, že „...*takový* rukopis *byl ve skutečnosti stylem vůbec*“¹¹⁶, byl určitým, úmyslně přejatým „způsobem“ psaní, o němž dosud vládlo všeobecně mylné přesvědčení, že je naprosto nutný, nevyhnutelně správný a fakticky jediný možný, a tedy, že to, co vlastně nazýváme stylem je spíše samou přirozeností rukopisu. To Barthes shledává jako typický rys buržoazního „vyvlastnění“, tedy tendenci veškerým aspektům tehdejšího maloburžoazního života a jeho hodnot přiřknout jakýsi punc nevinnosti a přirozenosti, zkrátka jej cele znaturalizovat k obrazu svému. Vytvarovat skutečnost podle nějakého předem daného kódu. Tento poměrně zaběhnutý řád se nicméně začal kolem roku 1850 postupně rozpadat a bylo tak třeba buďto nalézt styl nový anebo se naopak snažit od jakéhokoliv stylu zcela oprostít, což ostatně podnítilo mnohé literární teoretiky a historiky té doby fenomén stylu náležitě prozkoumat.¹¹⁷

Ve snaze o vymanění se z okovů stylů minulých a tedy celkového osvobození literárního jazyka, o což během 19. a 20. století usiloval bezpočet spisovatelů zvučných jmen, se však začalo rýsovat jedno zajímavé řešení a to vytvořit onen čistý rukopis, jeho nulový stupeň, který by byl „vysvobozen“ z pevného řádu nekompromisně diktovaného jazykem. Z tohoto popudu se poté rodí tzv. neutrální, transparentní způsob psaní, kterému vdechují život velikáni světové literatury, jako jsou Albert Camus či Ernest Hemingway, kteří jej, dle Barthesa, dovedli takřka k dokonalosti. Ale právě ono slovíčko *takřka* je zde na místě. V konečném důsledku se totiž Barthes beztak domnívá, že nic takového jako čistý, nestylový, společensky nezatížený rukopis vlastně nikdy nemůže dlouhodobě existovat, neboť dříve nebo později se opět stane stylem, který se přes všechnu svoji původní, upřímně míněnou poctivost a svobodu ukáže jako pouhý automatismus, síť rigidních forem zatížených

¹¹⁶ HAWKES, 1999: 89.

¹¹⁷ HAWKES, 1999: 90.

nejviditelnějšími znaky autorovy kreativity.¹¹⁸ Každý „*spisovatel přistupující ke klasice se stává epigonem své primitivní tvorby, společnost dělá z jeho rukopisu manýru (zvyk) a posílá ho do žaláře jeho vlastních formálních mýtů.*“¹¹⁹

Ačkoliv se může zdát, že tyto výše nastíněné skutečnosti jsou důsledkem jakýchsi vnitřních vlastností konkrétního autorova rukopisu a nikoliv zvnějšku danými společensko-politickými faktory, Barthes nás nenechává na pochybách, když vzápětí dodává, že právě v tom tkví fascinující krycí mechanismus agresivní buržoazie, která se tímto „plíživým“ způsobem pokouší zredukovat veškerou lidskou zkušenost tak, aby odpovídala jejím pravidlům, konvencím a perspektivám, jež byly se vši samozřejmostí pokládány za ty jediné „přirozené“ a „normální“.¹²⁰ „*Tak se rodí tragika rukopisu, poněvadž vědomý spisovatel se musí nadále bránit proti všemohoucím znakům zděděným po předcích, které mu z hlubin minulosti vnucují literaturu jako rituál, ne jako smíření.*“¹²¹ Čtenář je pak pochopitelně vtažen do tohoto „tragického“ soukolí, které se nakonec ukazuje jako konsekvent komplexu společensko-politických a ekonomických jevů, jenž je čtenáři, ať už vědomě či nevědomky, vnucován jako určitá struktura kódů, skrze něž je modifikován, determinován a případně i generován odpovídající význam.¹²² Zevrubněji se tomuto tématu pak Barthes věnuje ve svojí eseji, příznačně pojmenované *Smrt autora* (1968), v níž tak zároveň poskytuje zajímavé řešení této předestřené literární situace. Z výše řečeného je tak přinejmenším patrné, že v rámci strukturalistického, potažmo poststrukturalistického myšlení nemůžeme pokládat subjektivitu a autorskou svobodu za nic přímo daného, nýbrž toliko za důsledek umožněný prostřednictvím konstitutivní povahy celku jazyka. Ona pravá subjektivita, která vyvstává z rozdílnosti jednotlivých lingvistických a sémiotických struktur, je zde pouhopouhým bludem. Ať už totiž

¹¹⁸ BARTHES, 1967: 50 – 51.

¹¹⁹ BARTHES, 1967: 52.

¹²⁰ HAWKES, 1999: 91.

¹²¹ BARTHES, 1967: 56.

¹²² HAWKES, 1999: 92.

mluvíme o autorech a jejich čtenářích, případně mluvčích a aktérech, tak ti k sobě mají přístup vždy pouze skrze institucionalizovanou celistvost jazyka.¹²³

5. 4. Základní figury moderního mýtu

V souvislosti s tzv. naturalizací významu, jíž se všudypřítomná buržoazní mašinerie dopouští vedle zmíněné literatury i na fotografiích, tisku, obrazech, reklamě či na filmech, pak Barthes identifikuje sedm základních mytologicko-rétorických figur, které jsou využívány v obecné pravcově motivované sociálně-politické promluvě. Právě ta je pro něj totiž v celkové mytologii kapitalismu druhé půlky 20. století, na rozdíl od mýtu levicového, podstatně výrazněji zastoupena v problematice celého buržoazního mýtu a v konečném důsledku tudíž i více přínosná pro odhalení jeho konceptualizovaných „technik“.¹²⁴ Ty jsou následující:

1. *Vakcína*. Tato první, poněkud kuriózně pojmenovaná figura spočívá de facto v poukázání na marginální problém určité společenské instituce, který se zároveň pokládá za naprosto nahodilou a v zásadě mírnou chorobu, proti níž je vzápětí podána účinná vakcína, která vše uvede do pořádku, zatímco je však tímto způsobem dokonale zamaskován problém daleko závažnějšího charakteru, na nějž se ovšem tentokrát díky předešlému, úspěšně vyřešenému problému neupírá téměř žádná pozornost.¹²⁵

2. *Nepřítomnost dějin*. Pakliže mýtus odjímá předmětu svého zájmu, tj. předmětu, o němž je řeč, jakýkoliv historický původ, v takovém případě hovoříme o tzv. nepřítomnosti dějin. Mýtus v něm předkládá jasně danou, hotovou věc, která jakoby se zjevila z ničeho nic či lépe jakoby tu snad s námi byla odpradáвна. Její historie je v podstatě odpařena, neznámá, nechtěná, nežádoucí. Mýtus nám konkrétní předmět

¹²³ HARRINGTON, 2006: 272.

¹²⁴ MICHALOVIČ; ZUSKA, 2009: 169.

¹²⁵ BARTHES, 2004: 148.

pouze „naservíruje“, bez zbytečných ceremonií a odpovědí s tím, že člověku pak už ani nezbyvá čas na to, vypátrat, odkud že se to vlastně vzal.¹²⁶

3. *Identifikace*. Vždy, když není maloburžoazní člověk vinou nedostatečné fantazie schopen pojmut či si představit Jinakost, přichází mytologická identifikace, která ono Jiné automaticky přetaví, zredukuje na Stejné, s nímž je již pochopitelně maloburžoazní člověk dostatečně obeznámen, neboť to je již dávno integrováno v jeho specificky omezeném světě. Jakmile je pak Jiné převedeno na Stejné, může se s ním snáze identifikovat a tedy i přijmout. A to samozřejmě i přesto že se tak dopouští velmi nebezpečného a snadno zneužitelného zjednodušování.¹²⁷

4. *Tautologie*. Mluvíme-li tautologii v rámci společensko-politických praktik, jedná se o takový verbální postup, kdy definujeme jedno pomocí téhož. Jakmile tedy zazní z úst určité obecně uznané autority, ať už politika, státníka anebo rodiče, tautologický výrok, posluchač je nejprve zmatený, neschopný adekvátně reagovat, jelikož je mu předložena fakticky iracionální odpověď na jeho otázku, dotaz či výzvu. Tautologie zde slouží jako úhybný manévr, který je nicméně rozpoznán až příliš pozdě, v době, kdy je onen tautologický výrok již dávno minulostí a není možné již tak k němu odkazovat. „*Tautologie svědčí o hluboké nedůvěře k řeči: zamítáte řeč, protože se vám jí nedostává. Každé odmítnutí řeči je však určitou smrtí. Tautologie zakládá mrtvý, nehybný svět.*“¹²⁸

5. *Ani-ani-smus*. Takto nazývá Barthes figuru, jež spočívá „...v kladení dvou protikladů a ve vyvažování jednoho druhým takovým způsobem, že jsou oba odmítnuty (*Nechci ani tohle, ani tamto.*)“¹²⁹ Uvedená technika funguje tak, že se určitá skutečnost zredukuje na její protikladné složky, které jsou následně, vzhledem ke svému rovnocennému postavení daného jejich vzájemnou formální analogií, zbaveny

¹²⁶ BARTHES, 2004: 149.

¹²⁷ BARTHES, 2004: 149 – 150.

¹²⁸ BARTHES, 2004: 151.

¹²⁹ BARTHES, 2004: 151.

vlastní důležitosti, tzv. „znehyněny“, zamítnuty a společně s nimi tak pochopitelně i ona skutečnost samá.¹³⁰

6. *Kvantifikace kvality*. Mýtus se této figury dopouští velmi často a současně ji umně kombinuje se všemi figurami předchozími. V zásadě tak jde o mytický mechanismus, jenž spočívá v redukci libovolné kvality na kvantitu, čímž se fakticky realizuje hlubší ekonomický záměr. Toho si podle Barthesa můžeme dobře povšimnout na příkladu s buržoazním divadlem, kde se sice na jednu stranu permanentně zdůrazňují úctyhodné duchovní hodnoty, neredukovatelné na cokoliv hmatatelného, ale na stranu druhou je zde patrná velká míra kvantifikace efektů, založených na bazální kalkulaci rovnováhy mezi utrženými penězi za lístek a hereckou performancí či bohatostí kulis a rekvizit.¹³¹

7. *Konstatování*. Poslední mytický způsob, který Barthes uvádí, funguje opět vcelku jednoduše. Aby byl mýtus účinný, musí mít podobu nějakého přísloví, tedy univerzálního, shrnujícího, esteticky líbivého, nicméně vyprázdněného a povrchního konstatování, jehož jednotlivé projevy můžeme dennodenně spatřovat kupříkladu ve sféře čistě politické, jako jsou proslovy, interpelace, veřejná prohlášení a podobně také ve světě reklamy, zejména reklamních sloganů. Jedním z těch nejoblíbenějších řečnických „triků“ bývá např. hojné odvolávání se na tzv. „zdravý rozum“.¹³²

Navzdory uvedenému Barthesově výčtu by však bylo přinejmenším naivní domnívat se, že jsme jím vyčerpali všechny možnosti, kterých může mýtus „zneužít“. Sám Barthes je přesvědčen o tom, že tyto figury se mohou časem opotřebovat, ztratit svoji, jak říká, magickou sílu a být tak nahrazeny novými. Kýžený záměr buržoazní ideologie je ovšem podle všeho neměnný – znehyněování světa. Tj. vytvoření ustáleného skleníkového života, který má působit dojmem, že tu je již odnepaměti, beze změn, věčný. Není však ničím jiným než jen falešnou přirozeností, která člověka

¹³⁰ BARTHES, 2004: 151.

¹³¹ BARTHES, 2004: 151 – 152.

¹³² BARTHES, 2004: 153.

vězní před skutečností. Tento buržoazní svět je pouhou zvyklostí, proti které, ať je jakkoliv silná, musí člověk bojovat.¹³³

5. 5. Barthes jako sémiolog

Budeme-li Rolanda Barthesa v kontextu francouzské intelektuální scény souhrnně charakterizovat jako sémiologa, jistě se nedopustíme žádného pochybení, neboť sémiologem v pravém slova smyslu skutečně byl. Jestliže totiž Ferdinand de Saussure, faktický zakladatel tohoto termínu, definuje sémiologii jako vědu studující všechny znaky v rámci společenského života, pak Barthes svou urputnou snahou o odhalení významových struktur, které, jakkoliv se vlastně ukazují jako falešné a realitu ohýbající, jsou sémiologickou alfou a omegou, onu saussurovskou definici jednoznačně naplňuje.¹³⁴

V souvislosti s otázkami po původu, vzniku a fungování významu si Barthes záhy uvědomuje, jak velký podíl na jeho utváření má jazyková realita, na základě čehož původní saussurovskou sémiologii poněkud koriguje. Či s trochou nadsázky přímo staví na hlavu. Zatímco Saussure byl totiž plně přesvědčen o tom, že lingvistika je pouze jakousi součástí obecné nauky o znacích, tedy sémiologie, Barthes naopak za privilegovaný obor nakonec pokládá právě lingvistiku, neboť se domnívá, že v současné době je každý sémiologický systém společenského života smísen s lidskou řečí a tudíž si lingvistika podle jeho názoru zaslouží jednoznačně svrchované postavení. Sémiologie jakožto podřazený obor se má zabývat velkými označujícími jednotkami promluvy, s nimiž manipuluje hlavně mýtus, jenž se, jak jsme měli možnost vidět, naprosto běžně vyskytuje v rozličných okamžicích našeho každodenního života.¹³⁵

¹³³ BARTHES, 2004: 153 – 154.

¹³⁴ BARTHES, 1967: 135 – 136.

¹³⁵ BARTHES, 1967: 137.

6. MICHEL FOUCAULT

Michel Foucault (1926 – 1984), jenž obvykle bývá v rámci pařížské intelektuální scény řazen do okruhu myslitelů francouzského strukturalismu, se nicméně od jeho klasických představitelů v lecčems dosti zásadním způsobem odlišoval. Pomineme-li totiž skutečnost, že samotnému označení *strukturalista* se Foucault během svého života vehementně bránil, pak podstatný rozdíl tkví především v tom, že se do jisté míry ideově distancoval od prapůvodní Saussurovy iniciativy, kterážto zrod strukturalismu v první řadě vůbec podnítila. To pak můžeme pozorovat kupříkladu na onom fundamentálním termínu *struktura*, který bývá ve strukturalistických textech sice hojně prostoupen, nicméně ve Foucaultově zřejmě nejproslulejším počinu *Slova a věci* z roku 1966 se objevuje vlastně jen minimálně. Možná právě proto byla celá Foucaultova teoretická činnost shrnuta pod vcelku přiléhavé pojmenování „strukturalismus bez struktur“, což, jak se o něco později ukázalo, tak jakoby předznamenalo jeho následný postup do hájemství nově vznikajícího, kritického myšlenkového směru známého jako poststrukturalismus.¹³⁶

Na počátku 60. let zahajuje Foucault svoji vědeckou dráhu nejprve jako psycholog a psychiatr, zabývající se převážně kulturními souvislostmi problematiky sexuality, šílenství či deviantního chování. Tento jeho zájem jej o něco později přivádí k více filozoficky orientovaným studiím, v nichž se zaměřuje obecně na lidské myšlení a jednání, na které pohlíží jako na důsledek fungování určitých mechanismů moci, vědění a diskursu, které se nacházely a dosud nacházejí v jednotlivých epochách západních společností s tím, že jejich logiku se následně pokouší rozkrýt pečlivou analýzou jejich vnitřních vrstev, pro jejíž účely pak využívá zejména strukturalistickou metodu. Toto Foucaultovo zmíněné teoretické úsilí chronologicky odpovídá jeho tzv. archeologickému období, jež v samotném závěru ústí ve slavnou, leč značně kontroverzní myšlenku „smrti člověka“, u níž se zde pochopitelně také blíže

¹³⁶ MICHALOVIČ; ZUSKA, 2009: 181.

zastavíme. Mezi další stěžejní pojmy této jeho badatelské etapy, jimž budeme na následujících stránkách taktéž věnovat zvláštní pozornost, můžeme vedle již zmiňované „smrti člověka“ zařadit zejména foucaultovské *epistémé* a *diskurs*, jejichž opominutí by jistě bylo vzhledem ke klíčové roli, jež sehrávají v jeho originální filozofii, opovržením hodným pochybením.^{137 138}

V rámci svých pozdních děl, která bývají zpravidla souhrnně zařazována pod hlavičku tzv. genealogického období, se Foucault i nadále zabývá tématy, která předestírá již ve svých předchozích publikacích, nicméně činí tak s důležitou odchylkou ve způsobu jejich zkoumání, jež tak přímo koresponduje s jeho metodologickým posunem od *archeologie* ke *genealogii*, který je v samém důsledku realizován především zásadní reformulací klíčového pojmu *epistémé*, kteréžto je nahrazeno příhodnějším termínem *aparát* neboli *dispositif*. Jeho koncepce poté rovněž slouží k co možná nejpreciznější explikaci permanentního problému, jenž je ostatně prostoupen celou Foucaultovou tvorbou, a který jest zosobněn onou fundamentální otázkou po vztahu moci a vědění, která nás tak bude vytrvale provázet touto kapitolou.¹³⁹

6. 1. Foucaultovská archeologie

Když roku 1966 Foucault dokončuje knihu *Slova a věci*, nesoucí přílehlavý podtitul *Archeologie humanitních věd*, která jím byla primárně zamýšlena jako nekompromisně odmítavý, ba přímo útočný příspěvek do letité filozofické disputace s přívrženci fenomenologické tradice, jež představovali zejména Merleau-Ponty a J. P. Sartre, jistě sám netuší, o jaký rozruch se jeho práce nakonec zaslouží. Poměrně záhy po jejím vydání se totiž ukázalo, že úspěch skutečně nesklízí pouze v úzce zaměřených, filozofických kruzích, ale že se její myšlenkový obsah stává plnohodnotným námětem pro otevřenou intelektuální debatu, která tak de facto zachvátí celou francouzskou

¹³⁷ BLECHA, 2002: 273.

¹³⁸ HARRINGTON, 2006: 280.

¹³⁹ HARRINGTON, 2006: 283.

kulturu 60. let, což tak jen posílí výsadní postavení strukturalismu v celém tehdejší sociálněvědním diskursu a pochopitelně i mimo něj. Řekněme si tedy nyní, o co v tomto průlomovém díle vlastně šlo.¹⁴⁰

Foucaultovou ambicí bylo v první řadě prokázat, že by byla obrovská chyba považovat humanitní vědy současnosti za pouhopouhou oblast určitého typu vcelku nezávislého vědění v úzce vymezeném smyslu tohoto slova, nýbrž že je třeba je naopak brát jako důmyslný komplex jistých praktik, norem a standardů, jež jsou etablovány prostřednictvím konkrétních institucí. V souvislosti s tím se pak pokouší dopátrat přesného okamžiku, kdy západní kultura skutečně počala klást otázky po člověku jakožto hlavního předmětu svého poznání a formálně tak začala s budováním oněch humanitních věd, které na ně měli odpovědět.¹⁴¹ S ohledem k tomuto jím vytyčenému cíli nás Foucault seznamuje se svým ústředním filozofickým pojmem, jímž je právě *epistémé*, na jehož základech posléze rozprostírá celou svoji svébytnou ideologii. Pokusme se tedy nejdřív tento pojem osvětlit.

Epistémé je základním kódem dané kultury, kognitivním schématem určitého společenství, jenž formuje prostor našeho poznávání a vědění. Je systémem nepsaných a téměř neuvědomovaných pravidel, který nám umožňuje jednoznačně klasifikovat věci ve světě, čímž je pro nás, pro naši kulturu dělá srozumitelnější a uspořádanější.¹⁴² Je konfigurací, jakýmsi rastrem vědění, skrze nějž je stanoven veškerý sociální i vědecký diskurs, „*veškerý tok vyslovovaného*“¹⁴⁴.

Tento jev, který Foucault postihuje oním slůvkem *diskurs*, je zpřístupněn vždy konkrétním působením *epistémé* v daném dějinném úseku, kvůli čemuž se následně rozhoduje pro retrospektivní pozici radikálně vnějšího pozorovatele, z jehož

¹⁴⁰ ERIBON, 2002: 175 – 176, 178.

¹⁴¹ FOUCAULT, 2007: obálka

¹⁴² FOUCAULT, 2007: 4 – 5.

¹⁴³ PETŘÍČEK, 1997: 129.

¹⁴⁴ ERIBON, 2002: 176.

perspektivy tak může konečně adekvátně uchopit a především rozplést obecnou problematiku legitimizace a institucionalizace vědění jakožto společenské praxe.¹⁴⁵

Vědomí diskursu s sebou pak přináší mimo jiné zásadní prvek přehodnocení pohledu na jazyk, jenž náhle přestává fungovat jako toliko neproblematický, politicky nezatížený prostředek všední komunikace, ale konstituuje se jako implicitní síť „souřadnic“, předznamenávajících a koordinujících naše myšlení a vypovídání o realitě. Vytváří tak jakýsi mentální horizont, z něhož se prakticky není možné oprostít, což dokonale vystihuje jazykolomná věta: *Kdokoli zkrátka nemůže kdykoliv jakkoliv mluvit o čemkoliv.*^{146 147}

Pakliže budeme společně s Foucaultem definovat diskurs jako něco, co představuje pozadí každé výpovědi a tedy umožňuje mluvení jako takové, vykresluje se nám tak v souladu se saussurovskou terminologií poměrně jednoznačně jako *langue*, neúprosně ohraničující manévrovací prostor *parole*, tj. našich jednotlivých výpovědí. Vzhledem k tomu pak není nikterak překvapivé, že Foucault si samotné lingvistiky hluboce považoval a vedle psychoanalýzy a lévi-straussovské antropologie jí udělil privilegované označení tzv. „antivědy“, které stojí v kontrastu k „tradičním“ humanitním vědám, jež mylně ustanovily onoho člověka, onen „humanistický subjekt“ jako centrum zájmu, nevědomy si toho, že ani on není vlastně ničím jiným než pouhým produktem *epistémé* a jeho *diskursu*.¹⁴⁸

6. 2. Epistémé jakožto dějinně podmíněné vědění

Foucault v předmluvě *Slov a věcí* ukazuje názorně na příkladu z textu argentinského spisovatele J. L. Borgese, do jaké míry nám mohou být vzdálené cizí způsoby myšlení, ony cizí *epistémé*, čímž tak zároveň zdůrazňuje, s jakou samozřejmostí se pro změnu my orientujeme v té naší. Toto myšlenkové schéma pak nad vši pochybnost

¹⁴⁵ MATONOHA, 2003: 582.

¹⁴⁶ FOUCAULT, 2006: 9.

¹⁴⁷ MATONOHA, 2003: 583.

¹⁴⁸ ERIBON, 2002: 176.

systematicky usměrňuje i jazyk, který přesně reguluje to, o čem se může a nemůže, smí a nesmí hovořit, a co může a nemůže být předmětem nějakého zkoumání. *Epistémé* je hluboce strukturovaným řádem našeho rozumění určité historické epochy, je apriorním pořádkem myšleného světa dané kultury, přičemž takovýto princip pak zcela pochopitelně striktně determinuje či mnohdy doslova paralyzuje jak vědu, tak i společnost samotnou, a to tím, že předem vymezuje témata, kterými má cenu se vůbec zabývat a ty, které toto schéma překračují, případně se mu zcela vymykají, se snaží potlačovat.¹⁴⁹

Foucault dále mluví o tom, že *epistémé* je v rámci západního světa stále se měnící procedurou a tedy ničím absolutním, přičemž ony významné epistemologické zlomy, ke kterým v průběhu dějin docházelo, dle něho nemají kontinuální charakter a jejich změny tudíž byly naprosto nesouvislé a nepředpokládané.^{150 151}

V rámci jeho analýzy historického vědění pak Foucault ustanovuje tři základní *epistémy* západního myšlení, v nichž během těch let postupně došlo ke dvěma radikálním diskontinuitám. První *epistémé*, které zmiňuje, je vymezeno renesanční epochou, přičemž zhruba v polovině 17. století zcela zásadně přechází pod éru klasickou, aby mohlo na začátku století devatenáctého znovu podstatně změnit svou tvář a otevřít tak brány naší současnosti, jež je vyznačena dobou moderní. Nicméně i přes výše řečené, upozorňuje Foucault, nám dnes nemusí ani zdaleka připadat, že nynější modus bytí řádu, na jehož základě uvažujeme a myslíme, je natolik odlišný od řádu období klasického a že ono toliko vyzdvihované evropské *ratio* (rozum, rozumovost) prakticky od renesance postupuje bez výrazných zvrátů a proměn až dodnes. Foucault ovšem zdůrazňuje, že určitá kontinuita, kterou snad nacházíme při úsilí o rekapitulaci velkých myslitelů minulosti a jejich idejí, je pouze zdánlivá, neboť

¹⁴⁹ FOUCAULT, 2007: 2 – 5.

¹⁵⁰ FOUCAULT, 2007: 5 – 6.

¹⁵¹ FOUCAULT, 2002: 16 – 18.

je na takovéto úrovni jenom povrchovým jevem, který se vytratí, ponoříme-li se do výzkumu mnohem hlouběji, takřka archeologicky.¹⁵²

Pokud bychom tak učinili, s největší pravděpodobností bychom dospěli k podobnému zjištění jako sám Foucault, tedy, že na přelomu 18. a 19. století skutečně dochází k rozsáhlé změně myšlenkového systému a tedy i samotného modu bytí řádu, který zde nazýváme *epistémé*. Důsledná analýza klasického období nám ukazuje jasnou spojitost mezi korespondenční teorií a teoriemi jazyka, přírodních zákonů, bohatství a hodnoty, nicméně v průběhu století devatenáctého se celé toto uspořádání začíná úplně měnit. Oproti klasickému principu založenému na totožnosti a rozdílnosti a teorii reprezentace jakožto pevného základu ostatních dílčích řádů, začíná do čela moderního bádání pronikat hluboký historismus. Do té doby nezpochybnitelné propojení mezi reprezentacemi a jsoucnými, a tudíž označujícími a označovanými ztrácí svou jistotu a vše tak náhle začíná podléhat určité izolaci a důkladnému studiu s velkým důrazem na kontinuitu času a dějin. Jazyk, jenž po dlouhá staletí plnil funkci soudržného elementu, najednou přichází o své výsadní postavení a stává se tak, jako spousta dalších jevů, pouze jednou z figur souvislé historie, úzce spjatou se svojí konkrétní minulostí a přítomností. Stává se něčím relativním.^{153 154}

Obdobným způsobem bychom dle Foucaultova soudu měli nahlížet i na „člověka“, neboť, jak se domnívá, ani jeho úloha jakožto určité epistemologické kategorie není zdaleka tak nadčasová a absolutní, jak jsme původně předpokládali, ale že jde pouze o vynález, o jakýsi konstrukt, podmíněný určitou historickou epochou, oním moderním *epistémé*, které se prosazuje teprve od 18. století a je neodmyslitelně spjato s dobou osvícenství a jejím důrazem na lidství jako takové. Do tohoto okamžiku však „člověk“ vlastně neexistoval a jeho idea tedy tehdy do západního myšlení vstupuje jako zcela novátorská, přičemž Foucault předpokládá, že stejně jako se náhle zjevila, může

¹⁵² FOUCAULT, 2007: 6.

¹⁵³ FOUCAULT, 2007: 6 – 7.

¹⁵⁴ FOUCAULT, 2002: 22 – 24.

jednou i neodvratně zmizet „...jako tvář namalovaná v písku na pláži, když ji opláchne mořská vlna.“¹⁵⁵ ¹⁵⁶

Vzhledem k výše řečeného tak Foucault pojímá jako svoji intelektuální povinnost tento jím anticipovaný proces urychlit a jednou pro vždy vytrhnout modernitu z onoho antropologického spánku, v němž ukonejšena kantovským dědictvím, ztělesněným jeho slavným *Was ist der Mensch?*, neustále prodlévá a jako první krok této cesty po vzoru svého filozofického oblíbence Friedricha Nietzscheho navrhuje onu proklamovanou „smrt člověka“, tj. osvobození se od diktátu myšlenkových premis filozofické antropologie, odmítnutí existencionálně-fenomenologických postulátů; a konečně pojmut „člověka“ či „subjekt“ nikoliv jako přímého původce děje, nýbrž analyzovat jej jako proměnnou a komplexní funkci *diskursu*, jenž dlí v područí konkrétního *epistémé*.¹⁵⁷

Historie *epistémé*, ono archeologické snažení se o postupné odkrývání skrytého je nicméně třeba provádět odlišnou metodou, než jakou mají tradičně tendenci pracovat historikové. Ti se totiž podle Foucaulta chybně zaměřují na dějinnou spojitost, kontinuálnost a jakousi smysluplnost historického vývoje, zatímco on sám naopak klade důraz na onu nespojitost mezi přítomností a minulostí, diachronně pátraje po skutečném původu historických událostí či zmíněných společenských praktik. Ty se často ukazují jako pouhé spontánní důsledky určité sociálně-historické praxe, která pochopitelně podléhá změnám a jakékoliv její vědění, poznání či užívané pojmy a jejich významy jsou podmíněné, nestálé a historické.

6. 3. Genealogický obrat

Jak jsme již jednou konstatovali v úvodu této kapitoly, Foucault o něco později svoji archeologickou metodu, skrze niž se zaměřoval nikoliv na invariantní, nýbrž historicky

¹⁵⁵ RUFFING, 2012: 200.

¹⁵⁶ FOUCAULT, 2007: 240 – 245, 257 – 260.

¹⁵⁷ FOUCAULT, 2007: 261 – 262.

proměnlivé struktury, zdokonaluje a přetváří jí do podoby tzv. genealogické. K této změně dochází zhruba na přelomu 60. a 70. let, přičemž jejím prvním „věrozvěstem“ je kniha *Diskurs, autor, genealogie* vydaná roku 1971, kterážto obsahuje tři Foucaultovy pozoruhodné studie, jejichž společným jmenovatelem je zejména myšlenka o moci jako základním motivu lidského vědění.

Důležitý bod Foucaultova genealogického obratu tkví pak především v přehodnocení jeho pojetí *epistémé*, jak jej představoval ve svých dřívějších dílech. Hlavní problém spatřoval v tom, že *epistémé* jednak sice pokládal za výchozí konfigurační faktor veškerého *diskursu*, nicméně zároveň přisuzoval podobnou úlohu i samotnému *diskursu*, jenž svým způsobem uspořádával taktéž *epistémé*. Tento zvláštní kruhový charakter *epistémé*, kterého si Foucault povšiml, jej nakonec dovedl k přeformulování celého vztahu mezi uvedenými termíny. A jelikož pojem *epistémé* byl již obtěžkán nevhodnými definicemi, bylo nutné jej nahradit pojmem novým, kterým se stává onen zmiňovaný foucaultovský *aparát*, příp. *dispositif*.¹⁵⁸

Jakkoliv měl být totiž původně pojem *epistémé* čistě diskursivním aparátem, měl často tendenci zohledňovat roli nediskursivních, tj. neřečových faktorů při konstituování *diskursu* samého, zatímco oproti tomu *aparát* byl hned zprvu vymezen jako diskursivní i nediskursivní zároveň a jeho prvky byly tudíž mnohem více heterogenní, mnohočetné. Jakýsi plně zastřešující celek veškerých *diskursů*, jenž byl prve svěřen *epistémé*, se tak již stává minulostí. Realita *aparátu* se ukazuje jako podstatně složitější a hůře postihnutelná, neb pod sebou shromažďuje rozličné institucionální, fyzické, právní, administrativní, regulativní, vědecké, filozofické i morální mechanismy, které determinují lidskou bytost jako subjekt konkrétního typu vědění a společenské praxe. Foucaultovi tudíž nezbyvá než soustředit svůj zájem na jednotlivé *diskursy* a společensko-praktické aspekty, které formují různé režimy

¹⁵⁸ HARRINGTON, 2006: 283.

vědění a odhalit tak struktury těch vztahů, jež produkují celistvou moderní subjektivitu, vpravdě zajatou neproniknutelnou pavučinou sociálně-politických dějů.¹⁵⁹

Otázka míry a komplexnosti fungování etablovaných disciplinárních *diskursů*, které si podmiňují lidské vědění a konání, pak Foucaulta nevyhnutelně zavádí k jednomu z nejpodstatnějších bodů jeho filozofických úvah a tím je problematika „výkonu moci“ a potažmo i rozboru zvláštní integrity její povahy, na kterou jako jeden z prvních upozorňuje právě on. Tu můžeme v kontextu kombinace samotného vykonávání a podrobování se moci chápat jako neobvykle ambivalentní.¹⁶⁰

Vyjděme nejdříve z předpokladu, že v každé společnosti jisté mocenské síly, které prozatím zůstanou nepojmenovány, produkují určitý režim řeči, určitý *diskurs*, prostřednictvím něhož kontrolují, selektují, organizují a redistribuují takový počet procedur, kterými si vyměňují poslušnost jedinců, resp. celého společenství ve sféře mentální. Ten, kdo stojí mimo tento pomyslný „tok všeho vyslovovaného“, je pak označen za blázna, šílence, devianta, vydědence či nepřizpůsobivého, jehož řeči je upírána jakákoliv platnost, legitimita, čímž je tak de facto vyčleněn z vnitřní integrity dané kultury, exkomunikován díky neúprosné efektivitě všudypřítomné společenské kontroly. Ta „hříšníka“ obnažuje jako to Jiné, to Rozdílné, skrze prostředky, které v rámci lidských dějin dlouhodobě využívá k manipulaci, jejichž účelem je kontrola mysli a ustanovení moci jako takové.¹⁶¹

Ve Foucaultových očích ovšem nabírá moc poněkud jiné rysy, než jaké jí bývají tradičně přisuzovány a v jejím celkovém chápání tak pod filozofovým dojmem dochází k významným posunům. Foucault nás nabádá, abychom přestali vnímat moc jako jakýsi centralizovaný, čistě „potlačující“ zdroj, potírající nepravosti ve formě různých represí, proskripcí či sankcionalizací, nýbrž právě naopak jí máme pojímat, podobně jako jazyk, ona *langue*, prostřednictvím něž se ostatně sama podstatnou

¹⁵⁹ HARRINGTON, 2006: 284.

¹⁶⁰ MATONOHA, 2003: 583.

¹⁶¹ FOUCAULT, 2006: 9 – 10.

měrou realizuje, jako decentralizovanou, sdílenou. Není tedy způsobem podrobení, systémem ovládnání druhých či snad dokonce souhrnem všech státních institucí a aparátů. Moc je spíše shlukem jednotlivých sil a vztahů, které postupným působením samy na sebe konstituují systémy a strategie, z nichž se v důsledku mohou vykristalizovat obecné zásady zákonů a pravidel. Tato houšť vztahů není organizována z žádného centra, z žádné ustálené privilegované jednoty, nýbrž je všudypřítomnou situací v konkrétní společnosti, kterou nikterak neobklopuje, ale naopak z ní přímo vychází. Společnost na moci tak přímo participuje. Každou svojí promluvou vdechuje tomuto mechanismu život, legitimizuje jej a posiluje jeho autoritu. Stává se jejím vykonavatelem.^{162 163}

Druhý, zásadní aspekt oné ambivalentní povahy moci nicméně spočívá v její disciplinární funkci, které dosahuje prostřednictvím svého *diskursu*, své klasifikující role, díky níž se dopouští jakéhosi epistemického násilí na „podrobovaných“. Ti jsou ovšem, jak už bylo řečeno, zároveň samotnými participanty uvedeného výkonu moci a byť se tedy samy významně podílejí na jejím chodu a stabilizaci, současně se stávají vězni úzce vymezeného, pořádaného perspektivního pole, jakési inteligibilní osy veškerého našeho vypovídání a konání, tj. *diskursem*, jehož jsme souběžně pány, šířiteli, dozorcí i poddanými, prostými příjemci. Ona disciplína, jíž se svědomitě, jakkoliv mnohdy netušeně, účastní celá společnost, je de facto „...*principem kontroly produkce diskursu. Určuje hranice diskursu rozehráváním jisté identity, která má podobu ustavičné reaktualizace pravidel.*“¹⁶⁴

„*Disciplína nám svou poznávací pozitivitou, instrumentální plností a „samozřejmostí“ jednak zakrývá možnost odlišné konceptualizace objektu, jednak takticky vymazává genealogii svého vývoje, tj. procesu ustanovování sebe samé i předmětu své kompetence, procesu, jenž je provázen, resp. podmíněn mnohými kroky*

¹⁶² MATONOHA, 2003: 583 – 584.

¹⁶³ FOUCAULT, 1999: 100 – 104.

¹⁶⁴ FOUCAULT, 2006: 23.

*exkluze, přespání a (re)interpretativní apropriace.*¹⁶⁵ Jinými slovy nám předpřipravuje zdánlivě neutrální pozici myšlenkového rámce, v němž je daný pozorovaný fenomén automaticky a bez sebemenších pochyb formován, identifikován a náležitě klasifikován, zhodnocen.

S těmito skutečnostmi se však Foucault nehodlá smířit, nechce být jen pomyslnou figurkou na předem určené diskursivní šachovnici, bez možnosti zvolit si alternativní přístupy k popisu různorodých společenských dějů. Vykročit z *diskursu* a nepodléhat oné „nadvládě slova“, která obestírá a tím pádem i ochromuje mentální svět každého jednotlivce, každého lidského subjektu. V rámci své originální genealogické metody se pokouší o explikaci rozličných diskursivních formací z jakési vnější perspektivy, uchopit a svým způsobem je vyšetřit v jistém odstupu, tedy vyvázat se z diskursivního diktátu a jeho mocenských motivů. Jeho cílem je pak pochopitelně nahlédnout do oněch diskursivních praktik, popsat současnou komplexitu jejich struktur a zpochybnit přirozenost jejich dominantních postavení, tzv. je „reproblematizovat“.¹⁶⁶

Zabývá se přitom zejména dvěma základními okruhy. První rozpracovává roku 1975 ve své slavné „historické“ studii *Dohlížet a trestat*, v níž klade důraz na dekonstrukci myšlenkových pochodů v otázkách trestů a dozoru, přičemž se soustředí na jejich mechanismy, které jsou u něj opět neodmyslitelně spjaty s problematikou vztahu moci a vědění. Druhý okruh pak souvisí s dějinami lidské sexuality, kterým se věnuje ve svém nedokončeném, nakonec pouze trojsvazkovém počínu *Dějiny sexuality*, jehož plánovanou finální podobu zhatí Foucaultova předčasná smrt v roce 1984, ve věku pouhých 57 let.

6. 4. Sex, moc a diskurs

U *Dějin sexuality* se nyní ještě v krátkosti zastavíme. Foucault zde opětovně vyzývá potenciální čtenáře k tomu, aby akceptovali jeho výchozí předpoklad, že „...jen trochu

¹⁶⁵ MATONOHA, 2003: 583.

¹⁶⁶ FOUCAULT, 2006: 30 – 31.

důkladnější zkoumání ukáže, že (...) moc ve skutečnosti neovládá sex formou zákona a suverenity“ a že jeho historická analýza tak skutečně „...odhalí přítomnost opravdové technologie sexu“¹⁶⁷, kterážto je podstatně složitější než onen obranný, represivní efekt, proti jehož chybnému pojetí ostatně vydatně brojil již ve svých předešlých knihách. Jeho záměrem je tak znovu „...vnořit množící se produkci diskursů o sexu do pole rozmanitých a pohyblivých mocenských vztahů.“¹⁶⁸

Znovu se pak vyjevuje jako nutné smířit se s faktem, že kognitivní rámec oblasti sexuality nikterak nepodléhá vědecky nezaujatému, objektivnímu poznání, třebaže bývá ona domnělá vědeckost hojně zneužívána pro mocenské účely jako jakýsi nositel nezpochybnitelné legitimacy. Skutečností je však to, že až samotné mocenské vztahy ustanovují sex a sexualitu jako předmět poznání, nicméně tento zdánlivě hierarchický vztah se posléze drolí a ona relace moci-vědění sexu se vzájemně mísí do té míry, že jedna naplňuje a konstituuje druhou a naopak. Jsou tak vůči sobě zcela imanentní, udržující společnými silami žádoucí stav.¹⁶⁹

Téma sexu je mnohostí rozličných diskursivních složek, které se uskupují do různých strategií, jež však nikdy nemají charakter hotové pravdy a jasně rozlišených distinkcí. Jejich relativní pravda je dána společenským kontextem, mocenskými figurami, kterými je vyřčena a udržována v chodu, což ovšem ani zdaleka neukotvuje její hodnotu jednou provždy. Ba naopak. Dosud všeobecně přijímaný *diskurs* se v soukolí onoho svazku moci a vědění může znenadání proměnit v marginální, zcela opačné východisko jiné fungující strategie. I tímto odporem je pro ni žádoucí, neboť se podílí na její neustálé modifikaci a po čase se dokonce znovu může stát její tolerovanou součástí. Tak či onak je nicméně dále a dále vyživován, podněcován, čímž

¹⁶⁷ FOUCAULT, 1999: 107.

¹⁶⁸ FOUCAULT, 1999: 115.

¹⁶⁹ FOUCAULT, 1999: 115 – 116.

si upevňuje své výsadní postavení v soukolí mechanismu moci, kterýžto posléze „bduje“ lidské subjekty dle své potřeby.^{170 171}

V současné době, jak podotýká Foucault, se ukazuje jako institucionálně podporovaný diskursivní trend hovořit o vlastní sexualitě, o těch nejtajnějších a nejtajnějších touhách, preferencích, zkušenostech a hlavně záměrech se značnou mírou otevřenosti, jež v lidských dějinách nemá obdoby.¹⁷² Moderní podoba těchto *diskursů*, která nás tak de facto tlačí k tomu říkat „o sobě pravdu“, jistě může v mnoha lidech vzbuzovat představu o jakémsi sexuálním osvobození, liberalizaci názorů a postojů, svobodě od konzervativních konvencí, svobodě od podřízenosti. Tato představa je však, jak se Foucault domnívá, naprosto falešná a spíše než svobodou od podřízenosti je ona soudobá technologie sexu pouze novou formou podřízenosti, novou formou dohledu, dokonalým prostředkem kontroly nad jedincovou identitou, jejímž úplným podmaněním se vytvoří „plnohodnotný člen společnosti“, důsledně dbající na to, aby nijak nevybočoval z normality, ať už ta normalita znamená v dané historické epoše daného společenství cokoli.¹⁷³

6. 5. Foucaultův reproblematicizující program

Jak je vidno, Foucaultovou prakticky neměnnou ideovou prioritou, jež se táhne napříč veškerými jeho spisy, je soustavná kritika a z ní pramenící skepse nad určitými hluboce zakořeněnými představami o moderní západní civilizaci a její kultuře. Záměrem je především tyto dominující představy, tyto navyklé módy myšlení tzv. denaturalizovat, „dekonstruovat“, narušit jejich přirozenost, stálost a tím tak otevřít prostor pro to odlišné, Jiné, „nenormální“, což ostatně Foucaulta odjakživa fascinovalo a svým způsobem i přitahovalo. Ona metoda, kterou toho měl dosáhnout, spočívala ve zdůraznění toho, že v průběhu dějin se vyskytovaly a stále vyskytují jisté pojmy a

¹⁷⁰ FOUCAULT, 1999: 118 – 120.

¹⁷¹ FOUCAULT, 2006: 38 – 40.

¹⁷² STOKES, 2007: 187.

¹⁷³ HARRINGTON, 2006: 286.

znalosti, jejichž významy, hodnoty a samotné jejich chápání došlo výrazných změn bez zjevné, kontinuální, historicky i vědecky obhajitelné příčiny. Uvědomiv si skutečnosti, že určité pojmy, termíny a jejich významy jsou vždy přenášeny a korigovány konkrétním *diskursivním* režimem, tak nahlíží na mnohé fundamentální společenskovědní koncepce jako je „normalita“, „deviace“, „šílenství“, ale zejména „člověk“, jako na naprosto podmíněné, relativní, nestálé, a zpravidla hojně zneužívané jakožto nástroj moci, kterážto se takto neodlučitelně vpíjí do vědění a chování společnosti samé. Je patrné, že v tomto ohledu Foucault nesdílí saussurovsko-strukturální tendenci v důrazu na ono synchronní studium jevů kolem sebe, soustředě se spíše na jejich historicky podmíněné, proměnlivé, symbolické struktury, jež pokaždé vyvěrají z daného *diskursu*, čímž ostatně dláždí cestu nově se zjevujícím poststrukturálními myšlenkám.

Třebaže nám může připadat, že Foucaultovo celoživotní úsilí hraje po celou dobu na temnou strunu bezbřehého pesimismu, i zde můžeme nebo spíše musíme nalézt místo pro jakýsi opatrný optimismus, který je jeho dílem decentně prodchnut a který má ve světle předložených idejí vybízet uvědomělého čtenáře k možnosti volby, změny, transformace, která má bořit zaběhlé návyky, uvyklé „pravdy“ a vytyčit nové, pulzující prostředí pluralitních alternativ, otvírajíc tak brány snad o něco lepší postmoderní epochy.

7. JACQUES DERRIDA

Pro poslední bod této exkurze, která pojala za svůj cíl představit a zhodnotit myšlenky těch francouzských velikánů 20. století, jejichž souhrnná vědecká práce je definována specifickým příklonem k jazyku jakožto nosného pilíře pro výklad rozličných společenskovedních fenoménů, byl vyhrazen prostor jednomu z nejrozporuplnějších filozofů posledních let, Jacquesu Derridovi (1930 – 2004).

Derrida se nejvíce proslavil svým průkopnickým *dekonstruktivistickým* rozvinutím některých principů, se kterými na počátku století vyrukoval Ferdinand de Saussure, přičemž se svým svérázným pojetím zasloužil o jakýsi strukturalistický obrat, přetvořiv jej tak do zcela nového myšlenkového směru, který bývá zjednodušeně označován jako tzv. poststrukturalismus. Ten pak můžeme v jeho originálním podání do jisté míry charakterizovat jako určitý ostře zradikalizovaný typ strukturalismu samého, jehož prostřednictvím se Derrida pokoušel s většími i menšími úspěchy tepat do některých hodnot všeobecně zastávaných západní tradicí. Pro svou práci pak následně zavádí několik podstatných, byť častokráte nepochopených či přímo zhusta kritizovaných pojmů, mezi něž patří zejména jeho *dekonstrukce*, *diference/diferance* a *logocentrismus*.

7. 1. Dekonstrukce logocentrismu

Derridovým leitmotivem, jenž se prolíná napříč celou jeho filozofickou tvorbou, je bezesporu systematické napadání tradičního filozofického paradigmatu tzv. západní metafyziky, která podle něj již od platónských dob vězí bez výraznějších změn v jakémsi ustáleném racionálním módu, v určitém vžitém pořádku pojmů a představ, který Derrida příhodně nazývá výrazem *logocentrismus*, odvozeného od mnohovýznamového slova *logos*, jež můžeme mimo jiné přeložit jako „rozum“ či „řeč“. Tento logocentrismus je pak přítomný ve všech možných aspektech filozofického myšlení, které je od svých prvopočátků vystavěno na postulovaném názoru o nutnosti čistě rozumového a logického poznání a porozumění reality, která je

převeditelná na vyjadřovací prostředky vnějších struktur jazyka, jenž je tak „přirozeně“ nadřazen všem ostatním formám komunikace, což je něco od čeho se chce Derrida nejen zcela distancovat, ale co dokonce hodlá naprosto převrátit.^{174 175}

Aby svému „obrazoboreckému“ záměru dodal na vážnosti, vypůjčuje si od Heideggera originální koncept tzv. *destrukce (Destruktion)*, jenž příhodně přetavuje v onu slavnou *dekonstrukci*, pod níž následně zaštiťuje celý svůj filozofický program, který je však ve své podstatě založen ani ne tak v bezmyšlenkovitém bourání či odstraňování minulého, ale spíše v jeho transgresi, překročení a de facto převrácení. Derridovská *dekonstrukce* vcelku nevybíravě míří na západní metafyziku, reprezentovanou zmiňovaným *logocentrismem*, mnohdy využívajíc jakýchsi destruktivních až partyzánských postupů. Nicméně se jí jistě nedá upřít vysoká úroveň kritické reflexe při snaze o destabilizaci některých tradičních filozofických premis, což je patrné zejména na Derridově pronikavém výzkumu Saussurova *Kurzu*, což je ostatně prvním a zároveň klíčovým krokem pro zahájení jeho velkolepého *dekonstruktivního* plánu.^{176 177}

Jako podklad pro Derridovu práci posloužilo Saussurovo originální strukturalistické stanovisko k jazyku, v němž je smysl konkrétního znaku vždy odvozen od jeho postavení k ostatním znakům daného jazykového systému, přičemž ona strukturální rozdílnost mezi jednotlivými znaky je uspořádávána logikou binárních opozic, v níž je každý prvek definován svým párovým protikladem. To však s sebou přináší na jakési abstraktní meta-úrovni poměrně zajímavé implikace, kterých si všímá právě Derrida a na základě nich poté poukazuje na jistý problematický aspekt onoho Saussurova vymezení jazykového znaku. I to je totiž obtěžkáno jeho ostrým rozlišením mezi označujícím a označovaným, které jsou sice nerozlučně spjaty „jako rub a líc listu papíru“, nicméně i tak nebo spíše právě proto tvoří vzorovou ukázkou oné metafyzické

¹⁷⁴ OLŠOVSKÝ, 2005: 122.

¹⁷⁵ DERRIDA, 1993: 19.

¹⁷⁶ MICHALOVIČ; ZUSKA, 2009: 229.

¹⁷⁷ HARRINGTON, 2006: 276.

pojmové difference, v níž Derrida opět vidí věčné úskalí *logocentrismu*, který tak podle něj soustavně zastiňuje tu skutečnou pravdu.^{178 179}

Derrida je přesvědčen o tom, že Saussure se zde, jakkoliv možná bezděčně, dopouští další úlitby logocentrickému světonázoru a to v momentě, kdy z jeho rozdělení signifiantu od signifié vyplývají hlubší metafyzické závěry. Z nich nám pak vychází tradičně zakořeněný rozdíl mezi něčím, co pokládáme v podstatě za smysly vnímatelnou entitu (signifiant/označující/akustický obraz) a něčím, co naopak chápeme jako nehmotné, původní, přítomné a tedy ideální, tj. signifié neboli označované, pojem. S ohledem k oné vzájemné protikladnosti je tato lingvistická dvojice stejnou měrou sevřena klasickým metafyzickým paradigmatem, na jehož základech stojí celá řádka etablovaných filozofických pojmů opačných hodnot, jako jsou kupříkladu dobro x zlo, řád x chaos, pravda x omyl, mysl x tělo či subjekt x objekt. V historicko-filozofickém kontextu pak Derrida pokládá za evidentní, že ony prvky těchto binárních opozic nejsou nikdy rovnocenné a že je tak pokaždé jeden z nich jednoznačně nadřazen tomu druhému, přičemž tato skutečnost dle něj postihuje i označující s označovaným, kde, jak se domnívá, má jasně dominantní postavení právě ono „ideální“ označované.^{180 181}

Podle Derridy je to totiž samotná Saussurova strukturalistická lingvistika, jež v rámci své nauky logocentricky upřednostňuje označované jakožto to původní, vnitřní, čistě srozumitelné, přítomnostně významové a hlavně na jazyku, tedy systému označujících, zcela nezávislé. Jazyk zde slouží pouze jako smyslový prostředek ke zvnějšnění nehmotného označovaného. To tak nyní vystupuje pod násilným logocentrickým dohledem do podoby toho, co Derrida nazývá tzv. *transcendentálním označovaným*, pojmem o sobě, primem signatem, který má být esencí počátku všeho

¹⁷⁸ OLŠOVSKÝ, 2005: 122 – 123.

¹⁷⁹ DERRIDA, 1993: 20, 32.

¹⁸⁰ MICHALOVIČ, ZUSKA, 2009: 230.

¹⁸¹ DERRIDA, 1993: 32 – 35.

zvýznamňování, vši té sebestředné víře v čistou srozumitelnost světa. Tu je ovšem potřeba, jak nás vyzývá sám Derrida, bojkotovat, zpochybnit.^{182 183 184}

Osamostatňování označovaného „přirozeně“ vede k jakémusi zanikání označujícího, a to proto, aby se „...*pojmem mohl prezentovat sám jako to, co jest, aniž by odkazoval k čemusi jinému, než je sama jeho přítomnost.*“¹⁸⁵ Ona mentální, psychická přítomnost, která jakoby zastřešuje celou tu idealistickou, logocentrickou strukturu objektivního a pevného pojmového řádu mezi označovanými a tím i označujícími, není však ničím jiným než dogmatickým klamem, byť klamem úspěšně historicky zavedeným. A právě proti němu brojí celá derridovská filozofie.¹⁸⁶

7. 2. Písmo a diferance

V podobném duchu oné eliminace exteriority označujícího se nese i další zásadní, binární opozice, ke které se Derrida vyjadřuje – opozice jazyk/písmo, kde je chápán jazyk jako celistvý systém distinktivních znaků, určitý kód, zcela nezávislý na jakýchkoliv jeho vnějších formách, zatímco písmo je bráno za odvozené, prostě „nástrojové“ a vnější, které, jak tvrdí sám Saussure, slouží jenom jednomu účelu a tím je pouhopouhá reprezentace jazyka. Ten má v jeho podání tak nadřazenou pozici a písmo je zde toliko neužitečnou pastí, která svádí celou lingvistiku na scestí.¹⁸⁷

V tomto okamžiku vstupuje na scénu znovu Jacques Derrida se svým dekonstruktivním „převratem“ a radikální hierarchickou přestavbou, která ústí v proslulý a provokativní výrok, že *neexistuje nic mimo text*, čímž, navzdory veškerým tradicím, počínaje Platónem a konče Husserlem, směle ustanovuje písmo jako něco, co nejenže předchází samotný jazyk, ale i původní mluvící subjekt a celou tu objektivní strukturu vnějšího světa. Vše se totiž již nějakým způsobem odvíjí v textu, ať už to

¹⁸² BEHLER, 1991: 62.

¹⁸³ DERRIDA, 1993: 33 – 34.

¹⁸⁴ HARRINGTON, 2006: 277.

¹⁸⁵ DERRIDA, 1993: 35.

¹⁸⁶ STOKES, 2007: 189.

¹⁸⁷ DERRIDA, 1993: 35 – 36.

jsou ony ideje čisté mysli a čistého světa, subjektivity, objektivita, reality či klamu. Písmo vytváří svébytnou, proměnlivou strukturu, jejímž ustáleným módem je nepřetržitá diferenciaci, ne-přítomná hra diferencí, tudíž už není žádným systémem přítomných znaků, nýbrž spíše souborem stop. Nekonečnou řadou nejasných, mnohoznačných stop, za nimiž se skrývá veškerý smysl – smysl textu, světa, dějin či reality samotné. K tomuto novému pojetí písma se váže Derridův fundamentální pojem-nepojem *diférance*, u něž se nyní zastavíme.^{188 189 190}

Diférance nebo také *grammé*, jak bývá v souvislosti s Derridovou filozofickou teorií písma, tzv. *gramatologií*, jím samým nazýváno, slouží k tomu, aby vytklo netransparentní, produktivní, dynamickou povahu písma, textu, který nemá žádné skutečné jádro, natožpak jednoznačný smysl, ale je spíše neomezeným předivem různých kontextů, aluzí a odkazů. Je soustavnou transformací bez jakékoliv „zákonodárné“ struktury, pohybem bez daného systémového rámce.¹⁹¹

Samotná lexikální podoba *diférance*, tohoto vpravdě „neexistujícího slova“, je Derridou koncipována jako určitý protipól slova *diférence*, od něhož je v mluveném podání vlastně k nerozeznání a rozdíl mezi nimi tak nelze slyšet, ale pouze číst, čímž jakoby Derrida znovu vychytrale potvrzuje onen primát písma nad jazykem. Ono původní *diférence* je totiž naopak ztělesněním klasické strukturalistické perspektivy, tj. plně „soběstačného“, uzavřeného sémiotického systému se statickou, jasně a neměně vytyčenou hierarchií oněch jednotlivých diferencí, rozdílů, jež ztotožňujeme s pojmem struktura. Slovo *diférence*, vzešlé od slovesa „différer/diferování“, tak vskutku nezůstává nic dlužno svému běžnému významu – lišit se, nebýt identický, být rozlišitelný a to na základě určitých setrvalých, opakujících se intervalů, distancí, rozestupů či rozmístění. Neografismus *diférance* je proti tomu, jak připomíná Derrida,

¹⁸⁸ DERRIDA, 1993: 37 – 38.

¹⁸⁹ RUFFING, 2012: 218.

¹⁹⁰ BLECHA, 2002: 278.

¹⁹¹ DERRIDA, 1993: 39.

vázáno ještě k druhému významu slova „différer“.¹⁹² „Diferování“ pak v tomto smyslu znamená spíše „...odkládání na později, ohled na něco, ohled na čas a síly potřebné k nějaké činnosti,“¹⁹³ nebo také „vyčkávat, vědomě či nevědomě se uchýlovat k temporálnímu a podržujícímu prostředkování nějaké okliky, při němž se zdržuje naplnění či splnění „touhy“ či „chtění“, přičemž se ruší či proměňuje jejich výsledek.“¹⁹⁴

Zvolené *diferance* zde tedy záměrně balancuje na dvou významových rovinách, je současně „rozmístěním“ a „odkládáním“, je samotným pojmenováním principu diference, který však podléhá časovosti a prostorovosti. Jestliže ve shodě se Saussurem i celou tradicí, o niž se prakticky zasloužil, budeme chápat znak jako jednotu označujícího a označovaného, jež je staticky uspořádána ve formě diferencí oné binární logiky, pak derridovská *stopa*, která je jím navržena jako substituent toho „nešťastného“ znaku, má zdůraznit dynamický, proměnlivý charakter významu psaného textu, jakýsi nekonečný řetězec významů, jenž je umožněn permanentně probíhajícím časoprostorovým procesem. Jednotlivé významy se projevují v dílčích momentech, v živoucích *stopách*, ale po chvílce zase mizí, proměňují se. Znak je oproti tomu zamýšlen jako vždy stálý, zpřítomňující věc, kterou reprezentuje, ale právě v tom je Derridou shledáván jako nedostačující, strnulý, omezený a hrubě metafyzický.¹⁹⁵ Písmo a ostatně ani jazyk není strukturou, nýbrž soustavnou strukturalizací, pohybem, neustálým probleskováním toho, co bylo a co je, neboť „...každý tzv. přítomný prvek, zjevující se na scéně přítomnosti, (se) vztahuje k něčemu jinému, než je on sám, zachovává v sobě stopu minulého prvku a přijímá do sebe vryp svého vztahu k prvku budoucímu; stopa se vztahuje právě k tomu, co nazýváme budoucím, jako k tomu, co nazýváme minulým, konstituující to, co nazýváme přítomným, právě svým vztahem k tomu, čím toto přítomné samo není: čím samo

¹⁹² MICHALOVIČ; ZUSKA, 2009: 231.

¹⁹³ DERRIDA, 1993: 151.

¹⁹⁴ DERRIDA, 1993: 151 – 152.

¹⁹⁵ MICHALOVIČ; ZUSKA, 2009: 233.

*absolutně není, tj. co není ani minulostí či budoucností jako modifikovanými přítomnostmi.*¹⁹⁶

Jak vidno, tak *diférance* je v Derridově koncepci přítomno v každém okamžiku nějakého textu, v každém provázání jeho prvků – stop, nicméně onomu textu zde je tak nutné rozumět v podstatně širším slova smyslu, než jaký nabízí jeho konvenční textologické pojetí, tedy pouze jako určitému písemnému sdělení. Textem tu proto může být nejen kniha, ale i dopis, řečová promluva, gesto, pohyb těla, tanec, politika, instituce, dějiny, vztah mezi životem a smrtí a tedy celý svět. To vše lze totiž číst jako text. Text, který však plynule přechází k dalšímu a dalšímu, měníc tak svůj původní smysl.¹⁹⁷

7. 3. Decentralizace struktury

Na základě výše uvedených *dekonstruktivních* myšlenkových pochodů pak Derrida uštěďruje ještě jednu, zásadní ránu strukturalismu, jenž se podle něj tak hanebně podílí na dějinách západní metafyziky, a to když zahájí útok na samotný fundament jeho „nauky“, jímž je pojem struktury. Tento útok je pak veden především ve jménu tzv. decentralizace struktury, kterážto má v konečném důsledku předznamenat konec tradiční, zjednodušující filozofie a udat tón novému způsobu výkladů rozličných fenoménů kolem nás. Díky tomu se tak mimo jiné rodí postmoderní hnutí.

Jeho kritika pak směřuje zejména k problematické definici oné struktury, s níž strukturalisté v rámci svých prací běžně manipulují a to i přestože je vystavěna, jak se Derrida domnívá, na evidentní kontradikci, jež se týká dvojího chápání jejího centra.¹⁹⁸

Vyjděme z toho, že centrum struktury zajišťuje jakýsi orientační, přítomný bod, z něhož je vedena veškerá její organizace, znemožňujíc tak případné, nežádoucí odchylky, tedy to, co jsme výše nazvali hrou struktur či strukturalizací s tím, že tohoto

¹⁹⁶ DERRIDA, 1993: 157

¹⁹⁷ DERRIDA; ROUDINESCO, 2003: 34.

¹⁹⁸ DERRIDA, 1993: 177 – 178.

dosahuje přísným „okleštěním“ všech jednotlivých obsahů, prvků a termínů systému, jejichž sebemenší změna je nemožná, automaticky odsouzena k neúspěchu. Z toho nám vyplývá, že takzvané centrum je sice na jedné straně konstitutivním principem struktury, ale zároveň i její limitou, ohraničujíc tak její prostor. Je uvnitř a vně, je počátkem i koncem, uzavírajíc danou strukturu ve falešně poklidném stavu absolutní imobility a plné přítomnosti, což je pro Derridu představa naprosto neakceptovatelná, neboť je přirozeně úplným protikladem jeho soustavné hře *diferanci*, jež oproti oné metafyzické přítomnosti navrhuje přístup zcela opačný, tj. svobodné, nekonečné pole působnosti světa bez hotové pravdy, bez počátku, bez centra, bez jádra a jednoznačného smyslu, nýbrž s nejvyšší možnou mírou otevřené a aktivní interpretace. Toho lze dosáhnout pouze decentralizací, eliminací jakékoliv privilegované ARCHÉ, absolutní jednoty, která nám beztak podsouvá jen pochybná a zkosnatělá myšlenková a výkladová schémata, jež neskýtají sebemenší možnost změny.^{199 200}

7. 4. Politika dekonstrukce

Vliv Derridovy osobité filozofie se ovšem, podobně jako tomu bylo kupříkladu u Michela Foucaulta, neomezuje jen na otázky striktně jazykové povahy, ale ambiciózně přesahuje i do politického diskursu. Vždyť koneckonců samotná jeho proslulá dekonstrukce byla v jistém slova smyslu vlastně zamýšlena jako odhodlané odolávání oné tyranii *logu*, tyranii Jednoho/Stejného nad Mnohým/Různým, onomu dominantnímu paradigmatu, jež přijala za své celá západní morálka, po dlouhá staletí tak uvádějíc v chod své sporné principy. To se pak pochopitelně projevuje i v Derridově politickém přesvědčení a upřímné touze po vytvoření spravedlivější, pluralitní společnosti, kterážto dle jeho soudu měla být ostatně hlavním posláním politiky jako takové.^{201 202}

¹⁹⁹ DERRIDA, 1993: 177 – 179.

²⁰⁰ HARRINGTON, 2006: 279.

²⁰¹ DERRIDA; ROUDINESCO, 2003: 7.

²⁰² RUFFING, 2012: 221.

Postavíme-li tak vedle sebe ono dogmatické, autoritativní a vpravdě konzervativní ideové uspořádání, jež nepokrytě zastával právě logocentrický, racionální modus bytí řádu, pak *dekonstrukce*, jako jeho zarytý odpůrce, zde představuje jakýsi vzdor, demokratizační program, ideál, skrze nějž se mají iniciovat změny, pozitivně uspořádávající všechny sociální záležitosti. I ty však musejí být pro účely „dokonale spravedlivé společnosti“ bez ustání revidovány, reinterpretovány a nově posuzovány v závislosti na konkrétních situacích. S nekonečnou platností, bez konce, kousek po kousku se přibližovat k onomu nedosažitelnému cíli, k demokracii jako ideálu. V tomto ohledu se pak skutečně, jak prohlašoval Derrida, vyjevuje dekonstrukce jako demokracie, a naopak demokracie jako dekonstrukce. Bez jednoho by pravděpodobně nebylo možné to druhé a vice versa.^{203 204}

V kontextu toho obratu k jazyku, respektive obratu k písmu a psaní, jehož se dopouští Derrida, tak zřetelně vyvstává zejména urputná touha po změně, houževnatá snaha o definitivní se vymanění z okovů jistého, protěžovaného způsobu uvažování, jenž provází západní společnost prakticky od jejích prvních filozofických krůčků a který je zde demaskován jako tzv. *logocentrismus*, reprezentující tak v Derridových očích stěžejní ideologický podklad celku této mentality.

Logocentrismus jakožto doktrína řádu a jasně vymezených bariér, doktrína jedné skutečné „hotové“ pravdy, která je nám zprostředkována pouze jediným možným výkladem, je svým bytostným příklonem ke specifickému evropskému racionalismu zosobněním naivní, dogmaticky sebestředné koncepce, která může mít negativní, až degenerativní dopad na celé spektrum rozmanitých společenských aspektů, jejichž působením dochází k budování nežádoucí totality smyslu, budování významu s obecně platnou, neměnnou formulací, jenž se stává tyranem lidské mysli, odpůrcem změn, nepřítelem demokracie. Tradice západní filozofie, která si uvedený postoj odnepaměti hýčkala, tak systematicky směřovala k této klamné jednotě, poutajíc

²⁰³ DERRIDA; ROUDINESCO, 2003: 7.

²⁰⁴ PECHAR, 2007: 71.

slovo/pojem k danému smyslu, podmaňujíc si člověka nadvládou jednoho jazyka, jedné autority.

Jako určité vyústění zmíněných tendencí později Derrida jednoznačně vnímal strukturalistickou „revoluci“, zahájenou Ferdinandem de Saussurem na počátku 20. století, který, jakkoliv se na jedné straně pokoušel svým způsobem vymanit jazyk a znak z područí tradičního metafyzického paradigmatu, však v leckterých momentech svého lingvistického učení, jež byly výše diskutovány, spíše stvrzoval a legitimizoval jinak pořiderní platnost nejzákladnějších principů tohoto paradigmatu, čímž se tak jen žel bohu postavil do řady velkých myslitelů, kteří užívají sice svých osobitých metod a nástrojů se nakonec staly pouhými „epigony“ onoho velkolepého, logocentrického projektu.²⁰⁵

Jeho protivníkem je pak ona derridovská dekonstrukce jakožto kritická ne-vláda slova, jednoty a *diferance* jakožto nepřetržitě plynoucí uspořádávání písma, které tak funguje jako bezedná studnice nekonečných významů a mnohostí jejich interpretací. Dekonstrukce je tak nepochybně vyjádřením samotné podstaty jeho filozofického postoje, v němž se mísí principiální odpor k autoritativním, ustáleným myšlenkovým schémátům, které formují a kontrolují rámec společenské reality, se sklonem k radikálním až kontroverzním technikám, kterými tyto schémata atakuje v neúprosné snaze o jejich transformaci, o jejich obrat ve prospěch „nové“ budoucnosti, vystavěné na troskách celé té tradiční západní metafyziky.

²⁰⁵ MICHALOVIČ; ZUSKA, 2009: 352 – 353.

ZÁVĚR

Předložená diplomová práce měla poskytnout komplexní pohled na svébytnou filozofickou a společenskovední iniciativu, která se v kontextu poválečné Francie projevila jednak jako opoziční reakce vůči tehdy převládající fenomenologické tradici, a zároveň se zasloužila o zrod nové, popisné metody, jež měla být souhrnně aplikována prostřednictvím různých humanitních a sociálních věd na jednotlivé předměty jejich zájmů s tím, že její charakteristické rysy tu měly být vztaženy k jistému specifickému obratu k jazyku, skrze jehož perspektivu zde byl posuzován celý ideologický vývoj pozoruhodných myšlenkových směrů, jež ze zmíněné iniciativy vzešly, známých jako strukturalismus a na něj navazující poststrukturalismus.

V první kapitole bylo třeba vznik samotného strukturalismu nejdříve adekvátně situovat do konkrétního prostředí, v němž se nacházela tehdejší francouzská intelektuální scéna a jasně tak definovat jeho postavení ve filozofickém diskursu počátku druhé poloviny 20. století, které bylo provázeno zejména otevřenou polemikou s představiteli fenomenologického přístupu, zdůrazňujících především důležitost, jím postulovaného, nezávislého subjektu a jeho individuálního prožívání zkušenosti jakožto fundamentu veškerého poznání, proti čemuž staví strukturalisté právě jazyk a jeho objektivní, stálou strukturu jako hlavní faktor podmiňující lidské myšlení i chování.

Počátky těch prvních strukturalistických teorií se ovšem datují podstatně dříve, konkrétně v prvních dekáдах 20. století a jsou nerozlučně spjaty s osobností Ferdinanda de Saussure, jehož přelomové práci *Kurz obecné lingvistiky* a některým jejím hlavním tezím byla věnována kapitola následující. Zde šlo především o to, ukázat Saussura jako opravdového průkopníka na poli lingvistiky, který se významným způsobem zasloužil o skutečný převrat, jenž nakonec překročil samotný práh jazykovědy a zásadně se podílel na transformaci celé oblasti a vývoje

humanitních a sociálních věd, což bylo na dalších stránkách ostatně demonstrováno na příkladu zvolených myslitelů.

Ona přelomová koncepce, na niž posléze navazují francouzští strukturalisté, tkví zejména v Saussurově vymezení jazyka jako celistvého, znakového systému, který je uspořádán na základě vnitřních rozdílů, tzv. diferencí svých prvků/výrazů, jejichž význam je tak vnímán nikoliv atomisticky, nýbrž jako produkt diferenciací samé. Následné rozpracování této myšlenky pak úspěšně etablovalo pojmy systému a potažmo struktury jako plnohodnotnou součást filozofických a společenskovedních úvah.

Jedny z prvních nelingvistických, vědeckých děl, v nichž byly promítnuty mnohé Saussurem načrtnuté jazykovědné principy, měl na svědomí věhlasný antropolog a etnolog Claude Lévi-Strauss, kterýžto v nich využil navrženou strukturalistickou metodologii k důkladné analýze nevědomých struktur osobitého charakteru života tzv. prvotně pospolných společností, usiluje o nalezení určitých objektivizovaných pořádků, norem a zákonitostí, podle nichž se řídí.

V souvislosti s tím jsme se v této práci věnovali jeho studiím příbuzenských vztahů a mytických systémů, jež měly v konečném důsledku prokázat existenci jistých univerzálních pravidel, které jsou přítomny nejen v kultuře a myšlení oněch přírodních národů, ale totožným způsobem i u národů západních, vyspělejších. Tím Lévi-Strauss de facto dosáhl určitého styčného bodu, z jehož perspektivy bylo možné nahlížet na rozmanitost sociálního a kulturního života jako na koherentní, logické struktury, které jsou bez výjimek vlastní celému lidskému společenství, na základě čehož mohou být i studovány.

Další kapitola byla vyhrazena Jacquesu Lacanovi a jeho originálnímu psychoanalytickému projektu, kterýžto primárně vychází z původních Freudových koncepcí, nicméně je rovněž výrazně obohacen o některá východiska, jež nabízí právě strukturální lingvistika, a to především v otázce klíčového pojmu nevědomí, které se,

v Lacanových očích, navenek vždy manifestuje v určité šifrované, symbolické podobě, jež koresponduje s obecnou, společensky sdílenou jazykovou rovinou, ze které mají být tak posléze abstrahovány a léčeny do té doby skryté psychické problémy konkrétního pacienta.

Důležitou roli v popularizaci strukturalistického učení sehrál taktéž Roland Barthes, literární teoretik a sémiolog, jenž se rozhodl Saussurovu původní teorii jazykového systému vcelku svérázně aplikovat na veškeré možné znakové systémy včetně obrazů, zvuků i gest. Důraz přitom kladl převážně na pečlivou analýzu moderních mýtů, které, jak se domnívá, představují jeden ze stěžejních systémů, jež přetváří a manipulují současnou buržoazní společností, jíž je tak ostatně Barthes neúnavným kritikem. Samotný jazyk mýtu je tedy vnímán jako institucionalizovaný nástroj politických zájmů, negativně ovlivňující, deformující a falešně „naturalizující“ obraz skutečnosti a současně vytrvale podřívající jedincovu identitu.

Od neúprosného Barthesova rozboru společenské reality se poté přesouváme k neméně kritickému přístupu Michela Foucaulta, který zároveň ztělesnil postupnou proměnu onoho klasického strukturalismu v myšlenkově podstatně nejednotnější a roztržštěnější směr, jímž je poststrukturalismus, přičemž tak činil v mezích určitého kulturně-historického hlediska, čímž nepochybně rozšířil a inovoval onen „starý“ strukturalismus, jak o nová témata, tak i metodiku.

Střed jeho zájmu pak leží v ustanovení a následném demaskování existence určitých nevědomých, apriorních struktur nahlížení světa, mentálních schémat, jazykových konfigurací, jež putují napříč historickými epochami, implicitně tak usměřňující každou lidskou činnost pro konkrétní mocenské účely. O něco později Foucault opouští jím navrhovaný „archeologický“ způsob popisu těchto fenoménů, který upřednostňoval v začátcích své vědecké dráhy a nahrazuje jej tzv. „genealogickým“, jenž je podle něj vnímavější ke komplexitě vztahu moci a vědění, jenž tak tvoří gros celé jeho souhrnné práce.

Skutečným heretikem na poli vědeckého i filozofického strukturalismu byl však až Jacques Derrida, který nanejvýše kriticky navázal na Saussurovo dědictví a stal se tak de facto průkopníkem prvních poststrukturalistických tendencí, které počali v průběhu let šedesátých pomalu vystrkovat své růžky.

Derrida se totiž rozhodl, vzdor několika set let trvajících paradigmatu „logocentrické“, západní metafyziky, na níž se Saussure svým *Kurzem* značnou měrou podílel, převrátit tradiční, zavedené hierarchie opozic typu jazyk/písmo a označující/označované, jakožto i zpochybnit stálost a přirozenost struktury a významů, čímž zahájil svůj *dekonstruktivní* program, jehož cílem bylo svrhnout a zdiskreditovat dogmaticky přijímané koncepce, kategorie, představy a výroky o „vnějším světě“, „subjektu“, „čisté mysli“ či „idealitě“. To vše se totiž nakonec ukazuje jako pouhopouhá, proměnlivá hra textu. Textu, který se nekonečně odvíjí, mění, pohybuje a nabízí prostor pro nové a nové významy a jejich rozličné interpretace. Nabízí otevřený svět bez pravdy a bez počátku.

Titulní obrat k jazyku, jenž tu byl zamýšlen jako pojící linie mezi francouzskými autory, orientujícími se tak či onak k Saussurovu lingvistickému dílu a závěrům, k nimž dospěl, se v kontrastu ke svému analytickému protějšku vyjevuje jako projekt vpravdě heterogenní povahy, neboť v samotných důsledcích prakticky zasahuje mimo rámec samotného jazyka a stáčí se k nesmírné mnohosti jednotlivých oborů a disciplín, které dalece přesahují nejen původní lingvistické, ale i filozofické mantinely.

Počáteční zájem o strukturu jakožto výchozí metodologický bod pro čistě vědecké účely (Lévi-Strauss, Lacan) se v soukolí nevyzpytatelnosti dějin nakonec proměňuje v něco víc a ten takzvaný obrat k jazyku se náhle počíná zpřítomňovat snad v každém aspektu francouzského myšlení, v perspektivě veškerých strukturalistických i poststrukturalistických teorií, což veřejně se angažující myslitelé v čele s Foucaultem a Derridou, ale kupříkladu i Deleuzem či Baudrillardem nakonec vede až k politicky

laděné kritice moderní společnosti, oné metafyziky Západu, permanentně si uzurpující svobodu člověka skrze fašizující prostředky jazyka a jeho všudypřítomných norem.

Navzdory svým počátečním ambicím tak „francouzský“ obrat k jazyku v té míře specifičnosti, jež zde byla ilustrována, kulminuje značným zpolitizováním vlastních prapůvodních myšlenek, kteréžto je v protikladu k analytickému obratu reprezentováno především výrazně kritickým pojetím jazyka jakožto mocenského nástroje pro systematické udržování kontroly a konformity jeho uživatelů, nás lidí, což se právě dnes vyjevuje jako problém aktuálnější než kdy dříve.

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

- BARTHES, Roland. *Mytologie*. 1. vyd. Praha: Dokořán, 2004. ISBN 80-86569-73-X.
- BARTHES, Roland. *Nulový stupeň rukopisu, Základy sémiologie*. 1. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1967.
- BEHLER, Ernst. *Confrontations: Derrida/Heidegger/Nietzsche*. 1. vyd. Stanford, California: Stanford University Press, 1991. ISBN 0-8047-1968-3.
- BLACK, Margaret J.; MITCHELL, Stephen A. *Freud a po Freudovi. Dějiny moderního psychoanalytického myšlení*. 1. vyd: Nakladatelství Triton, 1999. ISBN 80-7254-029-7.
- BLECHA, Jan. *Filosofická čítanka*. 1. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002. ISBN 80-7182-112-8.
- ČERNÝ, Jiří. *Dějiny lingvistiky*. 1. vyd. Olomouc: Votobia, 1996. ISBN 80-85885-96-4.
- DERRIDA, Jacques. *Texty k dekonstrukci: Práce z let 1967-72*. 1. vyd. Bratislava: Archa, 1993. ISBN 80-7115-046-0.
- DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Élisabeth. *Co přinese zítřek? Dialog*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2003. ISBN 80-246-0542-2.
- DESCOMBES, Vincent. *Stejné a jiné, Čtyřicetpět let francouzské filosofie (1933-1978)*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 1995. ISBN 80-85241-74-9.
- ERIBON, D. *Michel Foucault (1926 – 1984)*. 1. vyd. Praha: Academia, 2002. ISBN 80-200-0955-8.

FOUCAULT, Michel. *Archeologie věděni*. 1. vyd. Praha: Hermann a synové, 2002. ISBN 80-239-0124-9.

FOUCAULT, Michel. *Dějiny sexuality I, Vůle k věděni*. 1. vyd. Praha: Hermann a synové, 1999. ISBN 80-238-5090-3.

FOUCAULT, Michel. *Rád diskurzu*. 1. vyd. Nakladatelství Agora, 2006. ISBN 80-969394-3-2.

FOUCAULT, Michel. *Slova a věci*. 1. vyd. Brno: Computer Press, 2007. ISBN 978-80-251-1713-2.

FULKA, Josef. *Psychoanalýza a francouzské myšlení*. 1. vyd. Praha: Hermann a synové, 2008. ISBN 978-80-87054-11-6.

GRECKIJ, Milij N. *Francúzsky štrukturalizmus*. 1. vyd. Bratislava: Pravda, 1972.

HARRINGTON, Austin; kolektiv. *Moderní sociální teorie*. 1. vyd. Nakladatelství Portál, 2006. ISBN 80-7367-093-3.

HAWKES, Terence. *Štrukturalizmus a sémiotika*. 1. vyd. Brno: Nakladatelství Host, 1999. ISBN 80-86055-62-0.

HOMER, Sean. *Jacques Lacan*. 1. vyd. London and New York: Routledge, 2005. ISBN 0-203-34723-4.

LACAN, Jacques. *Écrits. A selection*. London: Routledge, 2005. ISBN 0-203-99583-X.

LACAN, Jacques. *Écrits: The First Complete Edition in English*. 1. vyd. New York: W. W. Norton, 2006.

LAVERS, Annette. *Roland Barthes: Structuralism and after*. 1. vyd. London: Methuen: 1982. ISBN 0-416-72380-2.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Myšlení přírodních národů*. 1. vyd. Liberec: Dauphin, 1996. ISBN 80-901842-9-4.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Strukturální antropologie*. 1. vyd. Praha: Argo, 2006. ISBN 80-7203-713-7.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mythologica. Syrové a vařené*. 1. vyd. Praha: Argo, 2006. ISBN 80-7203-644-0.

MATONOHA, Jan. *Literárněvědný text jako diskurz, velké vyprávění a výkon moci*. Česká literatura. 2005, roč. 51, č. 5, s. 580 – 585. ISSN 0009-0468.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phenomenology of Perception*. 1. vyd. London and New York: Routledge, 2002. ISBN 0-203-99461-2.

MICHALOVIČ, Peter; ZUSKA, Vlastimil. *Znaky, obrazy a stíny slov*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství AMU v Praze, 2009. ISBN 978-80-7331-129-2.

OLŠOVSKÝ, Jiří. *Slovník filosofických pojmů současnosti*. 2. vyd. Praha: Academia, 2005. ISBN 80-200-1266-4.

PECHAR, Jiří. *Dekonstrukce a demokracie*. In: SEDLÁČKOVÁ, Marcela (ed.). *Vliv díla Jacquesa Derridy na současné myšlení*. 1. vyd. Praha: FILOSOFIA, 2007. ISBN 978-80-7007-258-5.

PEREGRIN, Jaroslav. *Filozofie pro normální lidi*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Dokořán, 2008. ISBN 978-80-7363-192-5.

PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do současné filosofie*. 1. vyd. Praha: Hermann a synové, 1997.

RUFFING, Reiner. *Filozofický depozitář*. 1. vyd. Praha: Euromedia Group, 2012. ISBN 978-80-242-3527-1.

SAUSSURE, Ferdinand. *Kurs obecné lingvistiky*. 1. vyd. Praha: Academia, 1996. ISBN 80-200-0560-9.

STOKES, Philip. *Malé album velkých myslitelů: stručně a přehledně o významných osobnostech světové filozofie*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Brána, 2007. ISBN 978-80-7243-313-1.

ŠVEC, Ondřej. *Strukturální antropologie a „konec člověka“*. *Teorie vědy/Theory of Science*. 2009, č. XXI/1, s. 19 – 48.

SEZNAM POUŽITÝCH INTERNETOVÝCH ZDROJŮ

BUDIL. *Claude Lévi-Strauss, symbol jedné epochy...* [online]. 2008-12-01 [cit. 2014-08-22]. Dostupné z WWW: http://zpravy.idnes.cz/claude-levi-strauss-symbol-jedne-epochy-zapadniho-mysleni-se-dožil-100-let-1qg-/zpr_archiv.aspx?c=A081126_185345_kavarna_bos

ENCYKLOPAEDIA BRITANNICA. *Claude Lévi-Strauss* [online]. 2014-07-31 [cit. 2014-08-22]. Dostupné z WWW: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/337917/Claude-Levi-Strauss>

STANFORD ENCYCLOPEDIA of PHILOSOPHY. *Jacques Lacan*. [online]. 2013-04-02 [cit. 2014-08-10]. Dostupné z WWW: <http://plato.stanford.edu/entries/lacan/>