

///// diskuse / discussion //////////////////////////////////////

**O KULTUŘE, KULTURNÍ ANTROPOLOGII,
ANTROPOLOŽÍCH A SPOLEČENSKÝCH VĚDÁCH.
ODPOVĚĎ NIKOLOVI BALAŠOVI**

Diskusní článek věnovaný textu Nikola Balaš, „Kdo je tu v pasti?“ *Teorie vědy / Theory of Science* 41, č. 1 (2019): 133–49.

MARTIN PALEČEK

Filozofická fakulta, Univerzita Hradec Králové

Rokitanského 62, 500 03 Hradec Králové

email / Martin.Palecek@uhk.cz

Velmi si vážím té skutečnosti, že si Nikola Balaš prostudoval mou knihu, a je mi nesmírnou ctí odpovědět mu na jeho námitky, které osvědčují velkou míru erudice.¹ Jsem především rád, že on sám patří mezi antropology,² kterým hlavně byla kniha určena. Je tu ovšem ještě jeden důvod, proč jsem mu za jeho podrobnou kritiku vděčný: umožnil mi tím formulovat základní argument znovu. A protože se zdá, že jsem jej dosud nepřesvědčil, pokusím se tak učinit nyní.

Článek tvrdí, že argumentace celé knihy nemůže fungovat, protože východiska jsou podle autora chybná, a tak i vývoody musí být nutně chybné. To autorovi umožňuje soustředit se pouze na první dvě úvodní kapitoly a zbytek knihy veskrze opominout. To je ovšem škoda. Domnívám se, že kvůli tomu zůstaly kritické námitky – navzdory podrobné heuristické práci – v půli cesty.

Pokusím se odpovědět následujícím způsobem: Ačkoli Balaš tvrdí, že se mýlím v charakteristice povahy společenských věd, interpretaci dějin kulturní antropologie neprovádím korektně a konečně že naturalistické

¹ Čtenář nechtě prosím přijme mou omluvu za tiskařské chyby, které se nepodařilo odstranit (viz úvodní část textu Nikola Balaš, „Kdo je tu v pasti?“ *Teorie vědy / Theory of Science* 41, č. 1 (2019): 133–49, která je věnována knize Martin Paleček, *Antropologové v pasti? Mezi přírodou a kulturou* (Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2017).

² V článku bude řeč o (britské) sociální antropologii a (americké) kulturní antropologii. Pro zjednodušení je obě budu prostě označovat za antropologii. Rozdíly uvedu jen tehdy, pokud to bude nutné.



pojetí antropologie postavené na kognitivních vědách není nijak zajímavé, domnívám se, že nebude těžké prokázat opak. Nejprve (1) zopakuji základní myšlenku své knihy a to, jakým způsobem jsem vedl logiku své argumentace. (2) Poté zodpovím námitky vedené proti interpretaci historických zdrojů. (3) V závěru zodpovím námitky proti mé interpretaci společenských věd, naznačím, jakým směrem by se mohla ubírat další diskuze, a zopakuji své vývody.

Nic si totiž nepřeji více, než aby diskuze v antropologii i o antropologii pokračovala, aby se tak záhy Balašova charakteristika antropologů³ jako vědců, kteří se nezaobírají tím, zda pro jimi užitou metodu existují nějaká opodstatnění, stala nepravdivou.

O čem moje kniha je a o čem není

V této části provedu rekapitulaci své argumentace. Zastavím se u konstrukce pojmu kultury, vysvětlím důvody, proč byl v antropologii opuštěn a proč se domnívám, že nové modely kultury jsou sice ambiciózní, ale společenský vědec by s nimi měl zacházet opatrně.

Mou ambicí nebylo napsat dějiny kulturní antropologie jako vědy, ale v kontextu vývoje a stavu společenských věd sledovat vývoj užití pojmu kultury v kulturní antropologii, druhdy tak ambiciózně definovaného.⁴ Zatímco pojem kultury byl po rozsáhlé kritice, kterou antropologie prošla v 70. a 80. letech minulého století, jako explanační pojem opuštěn, v současné době můžeme pozorovat, že v evolučně kulturních vědách^{5,6} tento pojem prožívá určitou renesanci.⁷ Zajímalo mě to, zda se při modelování tohoto

³ Balaš, „Kdo je tu v pasti?“, 1.

⁴ Adam Kuper, *Culture: The Anthropologists' Account* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), x.

⁵ Cultural Evolutionary Science. Dále CES.

⁶ Martin Paleček, „The Evolution of ‚Culture‘: Juggling a Concept,“ *Anthropological Theory*, 2019 (online first); Catherine Driscoll, „Cultural Evolution and the Social Sciences: A Case of Unification?“, *Biology & Philosophy* 33, no. 1–2 (2018): 7; Catherine Driscoll, „The Evolutionary Culture Concepts,“ *Philosophy of Science* 84, no. 1 (2017): 35–55.

⁷ Dan Sperber and Nicolas Claidière, „Defining and Explaining Culture (Comments on Richerson and Boyd, Not by Genes Alone),“ *Biology & Philosophy* 23, no. 2 (2008): 283–92; Joseph Henrich, *The Secret of Our Success: How Culture Is Driving Human Evolution, Domesticating Our Species, and Making Us Smarter* (Princeton: Princeton University Press, 2015); Peter J. Richerson and Robert Boyd, *Not by Genes Alone* (Chicago: University of Chicago Press, 2006); Robert Boyd, Peter J. Richerson, and Joseph Henrich, „The Cultural Niche: Why Social Learning Is Essential for Human Adaptation,“ *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 108, Suppl. (2011): 10918–25; Samuel Bowles and

pojmu a hledání jeho obsahu neopakují chyby, pro které byla antropologie nucena již jednou analyticky pojem kultury zahrnout.⁸ Nebo zda by antropologie mohla počítat s tím, že by tento pojem obohacený o kulturně evoluční přístup mohla vzít na milost a mohla jej úspěšně použít v rámci vlastní disciplíny.

Aby byla tato debata pochopitelnější, rozhodl jsem se vyložit ji v rámci klíčových debat filosofie společenských věd, protože některé z podstatných problémů společenských věd se do konstrukce pojmu kultury promítají. Zejména jsem se zaměřil na naturalistický přístup, který se staví proti principiálnímu rozdělení věd na přírodní a společenské. Pokusil jsem se vysvětlit, z jakých důvodů bylo toto rozdělení v antropologii přijato a proč se domnívám, že je čas je opustit, a to ve prospěch teorií a metod, které se úspěšně ustavily v přírodních vědách. Domnívám se, že k tomuto kroku máme jedinečnou příležitost, a tou je průlom v kognitivních disciplínách.⁹ Tím je určena i povaha mého naturalismu¹⁰ coby naturalismu inspirovaného kognitivními vědami a evolučním přístupem.¹¹

Tvrdil jsem a stále tvrdím, že pojem „kultury“ byl jedním z nejzajímavějších příspěvků antropologie k modernímu myšlení, ale že antropologie

Herbert Gintis, *A Cooperative Species* (Princeton: Princeton University Press, 2011); R. Alexander Bentley, Michael J. O'Brien, and John Maeda, *The Acceleration of Cultural Change: From Ancestors to Algorithms* (Cambridge, MA: MIT Press, 2017).

⁸ Robert Brightman, „Forget Culture: Replacement, Transcendence, Relexification,“ *Cultural Anthropology* 10, no. 4 (1995): 509–46; James Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988); Nicholas B. Dirks, Geoff Eley, and Sherry B. Ortner, *Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory* (Princeton: Princeton University Press, 1994); Renato Rosaldo, *Culture & Truth: The Remaking of Social Analysis* (Boston: Beacon Press, 1993); Roy Wagner, *The Invention of Culture* (Chicago: University of Chicago Press, 1981); James Clifford and George E. Marcus, eds., *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley: University of California Press, 1986).

⁹ Steven Pinker, „The Humanities and Human Nature,“ in *Creating Consilience: Integrating the Sciences and the Humanities*, eds. Edward Slingerland and Mark Collard (Oxford: Oxford University Press, 2011), 45–55; Steven Pinker, *The Blank Slate* (London: Penguin Publishing Group, 2003); Edward Slingerland and Mark Collard, *Creating Consilience: Integrating the Sciences and the Humanities* (Oxford: Oxford University Press, 2011); Pascal Boyer, *Minds Make Societies* (New Haven: Yale University Press, 2018); Maurice Bloch, *Anthropology and the Cognitive Challenge, New Departures in Anthropology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

¹⁰ Kelly James Clark, ed., *The Blackwell Companion to Naturalism* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2016); Paul Roth, „Naturalism without Fears,“ in *Philosophy of Anthropology and Sociology*, eds. Stephen Turner and Mark W. Risjord (Amsterdam: Elsevier, 2006), 683–708.

¹¹ K celkovému přehledu naturalismu viz Clark, *Blackwell Companion to Naturalism*.

sama o něj postupně ztratila zájem.^{12,13} Samotný pojem kultury je mezi antropology znám jako notoricky komplikovaný.¹⁴ Pokud si ovšem v jednotlivých definicích chceme udělat jasno, pomůže nám, když na něj aplikujeme kritérium explanační síly a budeme se tudíž ptát, jakou roli tento pojem v antropologických teoriích hraje. V jakém slova smyslu jsou teorie schopny tento termín operacionalizovat tak, aby umožnil vysvětlit pozorované jevy?

V dějinách antropologie to byly především dva zdroje, z nichž vycházelo formování rozumění kultuře. Tím prvním byla práce Edward Tylora¹⁵ a jeho pojetí kultury chápáné jako souhrn jednotlivých znaků, které je teprve nutno vysvětlit.¹⁶ V tomto případě kultura neměla žádnou explanační sílu.¹⁷

Druhým zdrojem pro formování tohoto pojmu byla práce Émila Durkheima a to, jak Durkheim definoval sociální fakta.¹⁸ Mluví o nich

¹² Clifford, *Predicament of Culture*, 10; Mark W. Risjord, „Models of Culture,“ in *The Oxford Handbook of Philosophy of Social Science*, ed. Harold Kincaid (Oxford: Oxford University Press, 2012), 397–98.

¹³ Netvrdil jsem, že pojem kultury používali všichni antropologové stejně. Kupříkladu Radcliffe-Brown dopředu považoval kulturu za nevhodnou kategorii a snahu o její užití v analytickém slova smyslu považoval za předem ztracený podnik Alfred Reginald Radcliffe-Brown, *A Natural Science of Society* (New York: Free Press, 1957).

¹⁴ Alfred Louis Kroeber and Clyde Kluckhohn, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions* (Cambridge: The Museum, 1952); Ray Scupin, „Culture: The Use and Abuse of an Anthropological Concept,“ in *Cultural Competence in Applied Psychology*, eds. Craig L. Frisby and William T. O'Donohue (Cham: Springer, 2018), 243–68; Kuper, *Culture*; Risjord, „Models of Culture.“

¹⁵ Tylor a ostatní evolucionisté navazovali v pojetí kultury spíše na Hegela než na Darwina Mark W. Risjord, „Ethnography and Culture,“ in *Philosophy of Anthropology and Sociology*, eds. Stephen P. Turner and Mark W. Risjord (Amsterdam: Elsevier, 2007), 402; Kroeber and Kluckhohn, *Culture*, 9–10; George W. Stocking, *Victorian Anthropology* (New York: Simon and Schuster, 1991), 178. Resp. Tylor převzal pojem kultury od Gustava F. Klemma, jehož práce *Allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit* (1843–52) byla publikována dříve než Darwinova práce *O původu druhů* (1859). Na Klemma měl největší vliv Wilhelm Wundt, který s Hegelovou filosofií pracoval Wilhelm Wundt, *Erlebtes Und Erkanntes* (Altenmünster: Jazzybee Verlag, 2012). Tylor navíc musel odpovídat čtenářům, proč ve své práci nezmiňuje ani Darwina ani Spencera. Oproti tomu Darwin v práci *O původu člověka* odkazuje na Tylora, Lubbocka a McLennana téměř padesátkrát Stocking, *Victorian Anthropology*, 178–79; Charles Darwin, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex* (London: D. Appleton and Company, 1871).

¹⁶ Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture* (London: J. Murray, 1871), 1.

¹⁷ Risjord, „Models of Culture“; Paleček, „Evolution of ‚Culture.‘“

¹⁸ Émile Durkheim, *Pravidla sociologické metody* (Praha: Vysoká škola politická ÚV KSČ, 1969).

jako o specifických vzorech, které mají kolektivní charakter a nevznikají jako souhrn představ individuů. Durkheim sice mluví o společnosti a nikoli o kultuře, ale domnívám se, že v jeho práci zaujímá společnost stejnou pozici, jakou hraje kultura v antropologických teoriích. Jeho společnost vypadá jako charakteristický společenský vzorec, díky němuž lze vysvětlit individuální chování. Co je důležité: podle Durkheima lze sociální fakta vysvětlit pouze sociálními fakty.¹⁹

Tato druhá linie chápání pojmu kultury rozumí kultuře především v termínech pravidel, norem a přesvědčení.²⁰ Měla své stoupence v mnohých antropologických školách počínaje funkcionalisty přes strukturalisty, etnovědu až po symbolické antropology²¹ a chápala kulturu jako explanační nástroj. O ní lze mluvit jako o „klasickém“ pojetí kultury tak, jak mu dnes rozumíme.

Výhrady vůči antropologickému pojetí kultury můžeme shrnout do čtyř okruhů: (1) První soubor námitek byl veden vůči kultuře v tom smyslu, že pro „kulturu“ chápánou jako analytický pojem je zapotřebí, aby reprezentovaná kultura měla jasné hranice. Kritici namítali, že hranice kultur jsou arbitrárně tvořeny samotnými výzkumníky.²² (2) Druhý typ námitek byl veden vůči způsobu užití pojmu „kultury“. Ten podle kritiků implikoval, že se v případě kultury vždy jedná o jeden homogenní svazek hodnot, pravidel a norem. Kritikům se ovšem zdálo evidentní, že praxe se s takovým pojetím rozchází, neboť je možné najít velké množství odlišností, někdy i dům od domu.²³ (3) Třetí typ námitek směřoval proti ideji kultury založené na normách a pravidlech, která podle kritiků evokovala představu, že jsou jednotlivci pouhými pasivními vehikuly takových pravidel.²⁴ Taková představa se kritikům zdála být v rozporu s naší intuicí, že nejsme jen ja-

¹⁹ Adam Kuper, *Anthropology and Anthropologists* (London: Routledge & Kegan Paul, 1983), 29.

²⁰ Tyto dva přístupy – odvozené od Tylora a Durkheima – odpovídají rozlišení na materialisty (či realisty) a idealisty. Viz David Bidney, „On the Concept of Culture and Some Cultural Fallacies,” *American Anthropologist* 46, no. 1 (1944): 30–34; David Bidney, „On the Philosophy of Culture in the Social Sciences,” *The Journal of Philosophy* 39, no. 17 (1942): 449–57, zde 449; Harris, *Rise of Anthropological Theory*; Risjord, „Models of Culture,” 393. Navzdory údajnému opominutí lze příslušné pasáže v knize nalézt na s. 64–65.

²¹ Risjord, „Models of Culture,” 391.

²² Clifford and Marcus, *Writing Culture*.

²³ Lawrence A. Hirschfeld, „The Rutherford Atom of Culture,” *Journal of Cognition and Culture* 18, no. 3–4 (2018): 231–61.

²⁴ Paul Radim, *The Method and Theory of Ethnology* (South Hadley, MA: Bergin & Garvey, 1933); Risjord, „Models of Culture.”

kýmisi normativními zombiemi. (4) Čtvrtý soubor námitek se týkal vztahu struktury a jednotlivců. Místo toho, aby byli antropologové schopni zachytit různé typy chování, měli naopak tendenci ztotožňovat normy s páteří každé kultury.²⁵ Pojem kultury jim podle kritiků zakrýval odlišné formy individuálního jednání a individuálního smlouvání s pravidly a normami.²⁶ Postupné opuštění explanačního pojmu kultury vedlo k situaci, kdy antropologové začali tento pojem používat pouze aproximativně: jako přibližné vymezení komunity, v které prováděli další výzkumy.²⁷

Vedle námitek formulovaných antropology existují i přírodovědecké výhrady vůči zavádění analytického pojmu kultury v modelech CES. Při jisté míře zjednodušení můžeme říci, že CES biologii a kulturu chápou jako dvě strany téže mince (především jde o teorie geneticko-kulturní koevoluce a teorie dvojité dědičnosti,²⁸ a snaží se kulturní odlišnosti vysvětlit prostřednictvím skupinové selekce.²⁹

Přírodovědecké námítky vůči takovýmto teoriím lze shrnout následujícím způsobem: V případě skupinové selekce (1) není myšlenka náhodného výběru plně zachována, místo ní se uvažuje o (sporném) kritériu úspěchu skupiny; (2) samotná nahodilost je nahrazena strategií, taktikou, přesvědčeními atd.; (3) úspěch se neprojevuje na „potomcích“ skupiny, ale na skupině samé.³⁰ V případě analytického pojmu kultury je (4) pan-selekcionistický pojem kultury definován poměrně vágně,³¹ (5) pokud se mluví o změně, je

²⁵ Rosaldo, *Culture & Truth*.

²⁶ Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977); Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice* (Redwood City, CA: Stanford University Press, 1990); Julie Zahle, „Ability Theories of Practice and Turner’s Criticism of Bourdieu,“ *Journal for General Philosophy of Science* 48, no. 4 (2017): 553–67; Paleček, „Evolution of ‚Culture‘.“

²⁷ Vedle slibného projektu CES, který jsem již zmínil, je možné zaznamenat snahy o teoretické oživení, které můžeme vidět v pokusech o formulování neo-boasiánské teorie Ira Bashkow, „A Neo-Boasian Conception of Cultural Boundaries,“ *American Anthropologist* 106, no. 3 (2004): 443–58; teorie Praxe Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*; nebo ontologického obratu Martin Holbraad and Morten Axel Pedersen, *The Ontological Turn* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), motivovaných snahou vyhnout se teoretickým obtížím, na které cílila kritika osmdesátých let. Viz Paleček, „Evolution of ‚Culture‘.“

²⁸ Paleček, „Evolution of ‚Culture‘.“

²⁹ Podrobněji je problematika vysvětlena v Hirschfeld, „Rutherford Atom of Culture“; Driscoll, „Evolutionary Culture Concepts“; Driscoll, „Cultural Evolution“; Paleček, „Evolution of ‚Culture‘.“

³⁰ Steven Pinker, „The False Allure of Group Selection,“ *Edge*, publikováno 18. června 2012, https://www.edge.org/conversation/steven_pinker-the-false-allure-of-group-selection.

³¹ Richard C. Lewontin, „The Wars Over Evolution,“ *The New York Review of Books* 52, no. 16 (2005): 9.

mezi stoupenci CES silná tendence všechny změny chápat jako přinášející evoluční výhodu, aniž by byl systematicky zvážen princip neutrality;^{32,33} a konečně v případě většiny CES modelů (6) není systematicky vyloučen „efekt srdcové královny.“^{34,35}

V závěru knihy konstatuji, že CES přes slibný vývoj a nesporné výhody (jakými je především propojení evolučního teoretického rámce se společenskými vědami) zatím nejsou ve fázi, aby vyřešily všechny teoretické problémy.³⁶ Vedle pojmu kultury, který vykazuje podobné tendence již jednou v antropologii odmítnuté,³⁷ mohou zatím CES společenským vědcům nabídnout zajímavé makro a mikro modely, bohužel bez použitelné teorie středního dosahu.

V této části jsem podal shrnutí základního argumentu mé knihy. V knize jsem v širším rámci teoretických problémů společenských věd sledoval vývoj kultury a kulturní antropologie. Vysvětlil jsem, proč jsem se ptal, zda se pojem kultury nemá šanci vrátit do kulturní antropologie v pozici explikačního pojmu, a to díky teoretickým modelům vyvíjeným v CES. V následující části se podrobně věnuji námitkám vzneseným proti mé interpretaci kulturně-antropologických teorií.

³² Princip neutrality říká, že většina změn – zejména v genetice – probíhá čistě jako posun bez toho, aby změny přispívaly k zvýšení evoluční výhody.

³³ Stephen J. Lansing and Murray P. Cox, „The Domain of the Replicators Selection, Neutrality, and Cultural Evolution,“ *Current Anthropology* 52, no. 1 (2011): 105–25.

³⁴ Tento efekt říká, že organismy se vyvíjejí prostě proto, že se přizpůsobují jednak měnícím se okolí, jednak ostatním stále se vyvíjejícím organismům. Např. dominantní jedinec mívá sice více potomků, což mu z krátkodobého hlediska poskytuje výhodu, ale v důsledku tohoto efektu je z dlouhodobého hlediska jeho výhoda anulována. Viz Lansing and Cox, „Domain of the Replicators Selection,“ 111.

³⁵ Lansing and Cox, „Domain of the Replicators Selection.“

³⁶ Driscoll, „Evolutionary Culture Concepts“; Driscoll, „Cultural Evolution“; Paleček, „Evolution of ‚Culture‘“; Hirschfeld, „Rutherford Atom of Culture.“

³⁷ Tyto tendence lze zaznamenat především mezi stoupenci tzv. teorie duální dědičnosti Richerson and Boyd, *Not by Genes Alone*; Henrich, *Secret of Our Success*. Za slibnější považují epidemiologickou teorii (také „Cultural Attractor Theory, CAT“) Dan Sperber and Lawrence Hirschfeld, „The Cognitive Foundations of Cultural Stability and Diversity,“ *Trends in Cognitive Sciences* 8, no. 1 (2004): 40–46; Dan Sperber, *Explaining Culture* (Oxford: Blackwell, 1996); Hirschfeld, „Rutherford Atom of Culture“; Boyer, *Minds Make Societies*; Scott Atran, *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

Antropologie a její dějiny

Nyní poukážu na důležité rozlišení mezi tím, jak je nutné zacházet s historií vlastního oboru tehdy, když se píše jeho dějiny, a tehdy, jestliže se analyzuje problém, pro který historie oboru hraje roli kontextu. Zastavím se u údajných historických nepřesností textu a ukážu, že námitky proti mé interpretaci dějin kulturní antropologie jsou liché.

Pro každou vědu jsou její vlastní dějiny zásobárnou idejí, které zůstaly odloženy poté, co se ukázaly být nevhodné, a čekají, zda nebudou znovu objeveny jako zdroj možných inspirací nebo jako přehlédnutý vhled do dějů, kterých jsme si dosud nepovšimli. Vztah a chápání důležitosti historie vlastní disciplíny spojené většinou s pocitem účty a rozpaků bývají ve vědách a u badatelů odlišné.³⁸

Existují dva způsoby, jak je možné vypořádat se s problémy vlastní disciplíny. Jedním z nich je psaní dějin disciplíny, které je motivováno snahou o subverzi zavedených mýtů a omylů.³⁹ Druhým je vypořádání se s problémy odvozenými od současné praxe. Co mají oba žánry společného, je fakt, že se vyprávění odvíjí opačným způsobem, než jakou roli hraje v přítomné vědecké praxi. Odrasovým můstkem je přítomnost, v minulosti dohledáváme základy této přítomnosti, ale vyprávění odvíjíme opačně: od minulých dějů směrem do přítomnosti.⁴⁰ V čem se však od sebe oba postupy liší, je způsob, jak s traktovaným zachází. Zatímco historický přístup se snaží zdůraznit omyl traktovaného (autor X nikdy nezastával Y, ačkoli se to o něm tvrdí), druhý – na předmět orientovaný přístup – se nestará tolik o „skutečně vyřčené či napsané“, ale naopak přebírá traktované a sleduje dopady traktovaného na přítomnou praxi. Pro první přístup je zásadní, zda Wittgenstein hrozil Popperovi pohrabáčem nebo zda si Popper celou záležitost vymyslel. Pro druhý přístup je naopak důležitější argument, který je s „hrozbou pohrabáčem“ spojen a to (v tomto případě), jaký vliv měla celá tato anekdota na utváření sporu o charakter etických tvrzení.⁴¹

V knize jsem se omezil na vývoj chápání pojmu kultury s tím, že jsem zmiňoval převažující tendence a klíčové postavy, které určovaly vývoj antropologie. Historie disciplíny samé jsem se tedy dotknul pouze okrajově,

³⁸ Kuper, *Anthropology and Anthropologists*; Harris, *Rise of Anthropological Theory*; Alan Barnard, *History and Theory in Anthropology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

³⁹ Kuper, *Anthropology and Anthropologists*.

⁴⁰ Paul Roth, *The Philosophical Structure of Historical Explanation* (Evanston: Northwestern University Press, v tisku).

⁴¹ David Edmonds and John Eidinow, *Wittgenstein's Poker* (London: Faber and Faber, 2014).

protože mi sloužila jako kontext, na kterém jsem chtěl demonstrovat, z jakých důvodů se kulturní antropologie vyhradila vůči přírodním vědám, a že kvůli svému odporu k naturalismu postupně směřovala do teoretické izolace.⁴² Zároveň mi šlo o to, jak byl koncept kultury kritizován a odložen. Přesto se zdá, že zejména zde shledává autor největší kontroverze: v interpretaci motivů a uvažování klíčových postav kulturní antropologie.

První z autorových výhrad směřuje na poznámky týkající se Durkheimova uvažování a jeho formování sociálních věd. Autor má pravdu v tom, že rozsah Durkheimova díla umožňuje odlišné interpretace. Počet interpretací ovšem není neomezený. Nedorozumění tkví především v tom, že kniha není monografií o Durkheimovi. Pokud by byla, pak bych se pravděpodobně snažil sledovat vývoj jeho pojetí sociálních faktů řekněme od jeho *Pravidel sociologické metody*⁴³ přes jeho knihu o sebevraždě⁴⁴ až po jeho poslední práce. Pro autora písíciho Durkheimovu intelektuální biografii jsou klíčové všechny zákruty jeho myšlení a postupná geneze jeho práce zakládající moderní sociálně vědní disciplíny. Pro záměr, který jsem si vytyčil já, však není rozhodující odlišovat „skutečného“ Durkheima od Durkheima tradovaného, a to do té míry, dokud obojí vrhá světlo na současný stav společenských věd nebo na utváření klasického pojmu kultury, jak s ním pracovaly společenské vědy a zejména antropologie. Jinak řečeno, kritériem pro užití Durkheimových myšlenek nemůže být spletitost vývoje jeho uvažování, ale to, jak Durkheima interpretují ti, kteří na formování pojmu kultury a samotného vědního oboru měli nebo mají rozhodující vliv.⁴⁵ A to i tehdy, kdyby bylo možné v samotných Durkheimových pracích nalézt důkazy o opaku. Nedomnívám se, že tím trivializují Durkheima. Pouze reflektuji fakt, že autoři nejsou pány výkladu svého díla.

Pokud jde o moje zařazení Durkheima k holistům, pak je to proto, že sociální fakta u Durkheima – byť jsou pochopitelně na lidech závislá – na-

⁴² Lawrence A. Kuznar, *Reclaiming a Scientific Anthropology* (New York: AltaMira Press, 2008); Pinker, *Blank Slate*; John Tooby and Leda Cosmides, „The Psychological Foundations of Culture,“ in *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, eds. J. H. Barkow, Leda Cosmides, and John Tooby (New York: Oxford University Press, 1992), 19–136.

⁴³ Durkheim, *Pravidla sociologické metody*.

⁴⁴ Émile Durkheim, *Suicide* (London: Routledge, 1951).

⁴⁵ Jeffrey C. Alexander and Philip Smith, eds., *The Cambridge Companion to Durkheim* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008); Andrew Edgar and Peter Sedgwick, *Cultural Theory: The Key Concepts* (London: Routledge, 2008).

bývají nadosobního charakteru.⁴⁶ A pro jejich vysvětlení není třeba chápat detaily individuální psychiky.

V knize uvádím, že se Durkheim stavěl proti rasové teorii a že jej, stejně jako jeho stoupence, tato snaha vedla k odmítání užití biologických argumentů v sociálních disciplínách.⁴⁷ Tyto pozice lze dokumentovat především na historii Durkheimem založeného časopisu *L'Année sociologique* a na způsobu, jakým byly vybírány příspěvky a jaký typ argumentace byl v časopise přijímán za plausibilní. Na charakteru *L'Année sociologique* se promítalo obojí mnou v knize poznamenané:⁴⁸ snaha o teoretickou delegitimizaci rasové teorie⁴⁹ a dodržování teoretické maximy, totiž že sociální fakta lze vysvětlit zase jen sociálními fakty, tj. že je možné se vyhnout odkazům na biologickou stránku člověka. Svou vlastní pozici vůči rasismu pak Durkheim zformuloval v práci „Antisemitismus a společenská krize.“^{50,51,52} Nejde o to, že by byl Durkheim protivědecký v nějaké verzi romantismu. Nic takového. Šlo o problém povahy společenských věd, tj. do jaké míry můžeme vysvětlovat (ve smyslu explikace) tak, jak to činí přírodní vědy (tj. redukci na univerzálnější princip, ze kterého lze zpětně dedukovat jednotlivé jevy a úspěšně je předjímat), a do jaké míry můžeme pouze interpretovat (ve smyslu *Verstehen*). Sociální fakta a imperativ interpretace sociálních faktů výhradně sociálními fakty, cílený odpor proti redukcionismu a biologickému determinismu vedl Durkheima, jeho žáky, a v důsledku tu část antropologie, která se Durkheimem inspirovala, k odmítnutí naturalismu.

Podobně rezervovaný postoj vůči naturalismu je možné vidět i na Whorfovi⁵³ a jeho odmítnutí Darwinovy evoluční teorie. Whorf ovšem nebyl motivován odporem vůči rasovým teoriím. Klíčový byl pro něj jeho

⁴⁶ Kuper, *Culture*, 27.

⁴⁷ Nejde o odmítání biologie jako takové nebo přírodních věd jako takových. Pozice těchto vědců se vymezovala vůči možnosti užívat argumenty z biologie a přírodních věd pro vysvětlení sociálních jevů a procesů. Jednalo se tedy o otázku redukcionismu a biologického determinismu ve společenských vědách.

⁴⁸ Martin Paleček, *Antropologové v pasti? Mezi přírodou a kulturou* (Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2017), 42 a dále.

⁴⁹ Thomas M. Kando, „L'Année Sociologique: From Durkheim to Today,“ *The Pacific Sociological Review* 19, no. 2 (1976): 164.

⁵⁰ Touto studií Durkheim reagoval na Dreyfusovu aféru (1894–1906).

⁵¹ Émile Durkheim, „Anti-Semitism and Social Crisis (1899),“ *Sociological Theory* 26, no. 4 (2008): 321–23; Chad Alan Goldberg, „Introduction to Emile Durkheim's ‚Anti-Semitism and Social Crisis,‘“ *Sociological Theory* 26, no. 4 (2008): 299–323.

⁵² V odkazovaném článku Kando mj. zmiňuje i Durkheimovu konzervativní pozici Kando, „L'Année Sociologique,“ 167.

⁵³ Bloch, *Anthropology*, 83.

metodismus,^{54,55} znalost hebrejštiny i Bible a jeho zkušenost ze studia chemie na MIT.⁵⁶ Rozpor mezi náboženským poselstvím a přírodními vědami se mu zdál být očividný. Whorf byl přesvědčen, že tento konflikt vzniká díky nesprávnému užití jazyka přírodními vědami, resp. tato motivace jej vedla k jeho formulaci jazykového relativismu.⁵⁷ Jinými slovy, ve sporu mezi biblickým poselstvím a poznatky přírodních věd dával Whorf za pravdu biblickému poselství. Angličtina přírodních věd podle něj vedla díky své neadekvátnosti ke zmatku. Důkladnější znalost lingvistické antropologie nás může lépe informovat o vztahu jazyka, kultury a světa a rozpory zahladit.^{58,59}

Celkově lze říci, že až na čestné výjimky byly antropologické práce – často nechtěně a nevědomky – v mnohých ohledech konzervativní,^{60,61} difuzionistní v to samozřejmě počítaje.⁶²

⁵⁴ Zdá se ovšem, že pokud bychom byli stoupenci metodismu, pak bychom Whorfa jistě nemohli nazvat konzervativcem, a to zejména pro jeho flirtování s teosofií Christopher M. Hutton, „Back to Blavatsky: The Impact of Theosophy on Modern Linguistics,” *Language & Communication* 18, no. 3 (1998): 181–204; John Joseph, *From Whitney to Chomsky: Essays in the History of American Linguistics* (Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2002), 93–95. Vzhledem k tomu, že kritériem pro mě byl vztah k redukcionismu a evoluční teorii, tak se domnívám, že si označení Whorfa jako konzervativce mohu dovolit.

⁵⁵ John B. Carroll, ed., *Language, Thought, and Reality (Selected Writings of Benjamin Lee Whorf)* (Cambridge, MA: MIT Press, 1956); Jerry Bergman, „Benjamin Lee Whorf: An Early Supporter of Creationism,” *Acts & Facts* 40, no. 10 (2011): 12–14.

⁵⁶ George Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things* (Chicago: University of Chicago Press, 2008), 846.

⁵⁷ Bohužel, jeho raná práce odmítající Darwina „Why I Have Discarded Evolution“ patří mezi ztracené Bergman, „Benjamin Lee Whorf: An Early Supporter of Creationism.“ Mimo jiné Whorf zůstává pozoruhodným i kvůli tomu, že svůj jazykový relativismus nespojoval s etnocentrismem. Domníval se, že jazyk Hopiů je k popisu světa vhodnější než angličtina Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things*, 809.

⁵⁸ Carroll, *Language, Thought, and Reality*.

⁵⁹ Je pozoruhodné, že ač je Whorf považován za lingvistického relativistu, zůstával především objektivistou, tj. předpokládal, že existuje jeden skutečný svět, který je ovšem možné reprezentovat odlišnými jazyky. Patrně jde o vliv jeho teosofických spekulací, který jej vedl k přesvědčení, že existují jazyky, které mají privilegovaný postoj k reprezentacím: jazyk Hopi v přírodních vědách a hebrejštiny v otázkách náboženství Bergman, „Benjamin Lee Whorf“; Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things*.

⁶⁰ Ačkoli pojem konzervativismus používám v tom nejširším slova smyslu, v logice své práce sleduji především vztah k Darwinově teorii.

⁶¹ Jacques J. Maquet, „Objectivity in Anthropology,” *Current Anthropology* 5, no. 1 (1964): 49; Bloch, *Anthropology*, 83; Kuper, *Anthropology and Anthropologists*, 83–84; Harris, *Rise of Anthropological Theory*, 467.

⁶² Paleček, *Antropologové v pasti?*, 31; Bloch, *Anthropology*, 36.

Další část kritického textu míří na pasáže věnované Boasovu formování kulturní antropologie. Tvrdil jsem a tvrdím, že Franz Boas a jeho žáci postupně dospěli k podobným postojům vůči biologii a přírodním vědám⁶³ jako Durkheim a jeho žáci. I v tomto případě sehrály svou roli rasové teorie, které byly stále ještě živé a respektované.⁶⁴ V Boasově pojetí měla sice antropologie stát na čtyřech pilířích, z nichž jedním měla být fyzická antropologie (v tom jsme s autorem ve vzájemné shodě) – ale poznatky získané z jednotlivých pilířů měly být chápány jako vzájemně se doplňující, nikoli v redukcionistickém slova smyslu. Pokud bychom si to měli představit, tak namísto hierarchické stavby, kde vespuďu leží biologická stránka člověka, ze které lze odvodit kulturní jednání lidských společností (a kterou lze tedy zpětně redukovat na biologickou základnu), byla zvolena představa horizontálně propojených zkoumání.⁶⁵ Ovšem podle Boase je to teprve kultura, která z nás činí člověka, a nikoli biologie.⁶⁶

Opět platí to, co o Durkheimovi, a totiž že se Boasovo pojetí kultury postupně vyvíjelo. Detailnější historie Boasovy práce odhalí jak postupný vývoj jeho pojetí konceptu kultury, tak ovšem i četné nekonzistentnosti.⁶⁷ Boas začínal jako stoupenec evolučního pojetí a postupně se s ním vypořádával.⁶⁸ V okruhu jeho žáků ovšem sílilo dualistické pojetí kultury – a to

⁶³ Franz Boas, *A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883–1911* (Chicago: University of Chicago Press, 1989); Franz Boas, *Anthropology and Modern Life* (Redditch: Read Books, 2014).

⁶⁴ Vernon J. Williams, *Rethinking Race: Franz Boas and His Contemporaries* (Lexington, KY: University Press of Kentucky, 1996).

⁶⁵ George W. Stocking, „Franz Boas and the Culture Concept in Historical Perspective,“ *American Anthropologist* 68, no. 4 (1966): 867–82; Bloch, *Anthropology*; Carl N. Degler, *In Search of Human Nature: The Decline and Revival of Darwinism in American Social Thought* (Oxford: Oxford University Press, 1992).

⁶⁶ Kuper, *Culture*, 14.

⁶⁷ Stocking, „Franz Boas,“ 879.

⁶⁸ Na jeho skeptický postoj vůči evoluci měl největší vliv Rudolf Virchow (1821–1902), který sám Darwina odmítal (viz jeho přednáška proslovená r. 1877 na lékařském kongresu v Mnichově). Viz Rudolf Virchow, *The Freedom of Science in the Modern States* (London: John Murray, 1878). Důvody jeho odmítnutí Darwina byly dvojího druhu. Jednak šlo o teoretické námitky vůči možnosti odhalit v nahodilých změnách zákonitost Kuper, *Culture*, 12. Vedle toho byl pro Virchowa rozhodující jeho odpor k interpretaci Darwina formulované Ernstem Haeckelem, filosofem a přírodovědcem, který evoluční teorii zdůvodňoval primát volného trhu a kulturní nadřazenost pruského státu Ernst Haeckel, *The History of Creation I., II.* (New York: D. Appleton and Company, 1914); Robert J. Richards, *The Tragic Sense of Life: Ernst Haeckel and the Struggle over Evolutionary Thought* (Chicago: University of Chicago Press, 2008). Haeckelův kulturní a rasový determinismus byl Virchowovi zvláště proti mysli. Spolu s Adolfem Bastianem (první ředitel berlínského etnologického muzea) se snažili ukázat, že

i navzdory Boasovým intencím – které vyvrcholilo v Kroeberově pojetí „superorganismu“.⁶⁹ Nicméně tvrzení, že jeho žáci pouze dováděli do důsledků některé z Boasových teoretických pozic, se zdá být přesvědčivě doloženo.⁷⁰ Tato tendence je nejjasněji vyjádřena v práci Margaret Meadové *Sex a temperament*⁷¹ a v Evans-Pritchardových přednáškách, ve kterých tento již naplno odmítl myšlenku antropologie jako přírodní vědy.⁷²

S determinismem a redukcionismem souvisí i rozporuplný vztah Boase a jeho žáků k psychologii. Na jedné straně šlo o respekt k jakýmkoli pokusům o porozumění kulturám. Na druhé straně Freudova teorie nebyla pro Boasovy žáky akceptovatelná.⁷³ Zatímco se Kroeber v předmluvě k anglickému vydání Freudovy knihy *Totem a tabu* ještě chová galantně,⁷⁴ když oceňuje práci jako stimulující (i když ji odmítá jako příliš svázanou se spekulativní antropologií), Boas si již nebere žádné servítky:

Domnívám se, že ačkoli některé z myšlenek souvisejících s Freudovou psychoanalýzou mohou být plodným způsobem aplikovány na některé etnologické problémy, nezdá se mi, že jednostranný přenos těchto metod nějak přispěje k rozvoji pochopení lidské společnosti. [...] Ačkoli jsme v principu nakloněni

nic takového jako čisté kulturní formy neexistuje a kulturní výpůjčky jsou základem kulturní změny Kuper, *Culture*, 12–13. Vedle tohoto proto-difuzionismu berlínská škola trvala na tom, že „kultura operuje na odlišné bázi než biologie a je schopná dokonce biologické síly překrýt.“ Viz Kuper, *Culture*, 13.

⁶⁹ Bloch, *Anthropology*, 37–39; Degler, *In Search of Human Nature*; Stocking, „Franz Boas“; Boas, *A Franz Boas Reader*; Alfred Luis Kroeber, „The Superorganic,“ *American Anthropologist* 19, no. 2 (1917): 163–213.

⁷⁰ Stocking, „Franz Boas,“ 879; Melville Jean Herskovits, *Franz Boas: The Science of Man in the Making* (New York: Scribner, 2008), 69; Ruth Benedict, „Obituary: Franz Boas,“ *Science* 97, no. 25 (1943): 60–62.

⁷¹ Margaret Meadová, *Pohlaví a temperament u tří primitivních společností* (Praha: SLON, 2010); Martin Soukup, „Margaret Mead, Derek Freeman a Samoa,“ *Anthropologia Integra* 6, no. 2 (2015): 33–43; Paul Shankman, *The Trashing of Margaret Mead* (Madison: University of Wisconsin Press, 2009); Ian Jarvie, „Mead and the Trajectory of Anthropology in the United States,“ *Philosophy of the Social Sciences* 47, no. 4–5 (2017): 359–69; Paul Shankman, „The Mead – Freeman Controversy Continues: A Reply to Ian Jarvie,“ *Philosophy of the Social Sciences* 48, no. 3 (2018): 309–32; Derek Freeman, *Margaret Mead and the Heretic* (New York: Penguin Books, 1983); Bloch, *Anthropology*.

⁷² Edward E. Evans-Pritchard, „Religion and the Anthropologists,“ *New Blackfriars* 41, no. 480 (1960): 104–18; Edward E. Evans-Pritchard, *Anthropology and History* (Manchester: Manchester University Press, 1961).

⁷³ Harris, *Rise of Anthropological Theory*, 426; Paleček, *Antropologové v pasti?*, 58.

⁷⁴ A. L. Kroeber, „Totem and Taboo: An Ethnologic Psychoanalysis,“ *American Anthropologist* 22, no. 1 (1920): 48–55.

využití jakékoli nové psychologické metody v antropologickém bádání, není možné, abychom vítali jako přínos pro etnologické metody necitlivou aplikaci jednostranně zaměřené metody psychologického zkoumání individua na sociální fenomény, jejichž původ může být demonstrován jako historicky determinovaný. Tyto sociální fenomény jsou tak předmětem vlivů, které ani v nejmenším nenáleží mezi ty, které řídí individuální psychologii.⁷⁵

Jinými slovy Boas Freudovu metodu odmítá jako nepřipadnou pro studium sociálních jevů, založenou na nezodpovědné extrapolaci mechanismů individuální psychiky a ignorující historický vývoj vlivů působících na konfiguraci jednotlivých kultur. Kultura je v pojetí Boase originálním historickým způsobem vzniklá partikularita a jako taková má být zkoumána. Freudova psychoanalýza naopak uvažuje o odlišných kulturních projevech jako o povrchních změnách, které jsou založeny hlouběji na univerzálně strukturované psychice.⁷⁶ Pro tento rys determinismu byla Freudova psychoanalýza cíleně odmítána Boasovými žáky a mezi nimi právě i Meadovou, která v opozici proti Freudově teorii neustále zdůrazňovala absenci jakýchkoli pravidelností v dospívání jedinců.⁷⁷

Teprve tehdy, když byla Freudova teorie upravena – jak píše Harris demytologizována, de-evolucionizována a de-evropeizována⁷⁸ – mohla být pro antropology k užitku. To ovšem již nemluvíme o klasické psychoanalýze (což je třeba s ohledem na Balašův text podtrhnout), ale o neofreudismu. Tato teorie – spojovaná především s Karen Horneyovou, Erichem Frommem a autorem zmiňovaným Abramem Kardinerem⁷⁹ – byla modifikována pro potřeby antropologie tak, že z klasické Freudovy teorie byla odstraněna především myšlenka jednotného utváření lidské psychiky, která by byla podstatným cílem analýzy bez ohledu na (pro Freuda povrchní) difference. Namísto univerzálního oidipovského komplexu, kastracní úzkosti a penisové závisti šlo v tomto pokusu symbiózy antropologie a neofreudismu o funkcionalisticky založené zkoumání vztahu utváření osobnosti

⁷⁵ Franz Boas, „The Methods of Ethnology,“ *American Anthropologist* 22, no. 4 (1920): 319–21. Překlad autor.

⁷⁶ Marvin Harris, *The Rise of Anthropological Theory* (New York: Crowell, 1968), 427.

⁷⁷ Ibid. 427; Margaret Mead, *From the South Seas: Studies of Adolescence and Sex in Primitive Societies* (New York: Morrow, 1939), x–xi.

⁷⁸ Harris, *Rise of Anthropological Theory*, 432.

⁷⁹ William C. Manson, „Abram Kardiner and the Neo-Freudian Alternative in Culture and Personality,“ in *Malinowski, Rivers, Benedict and Others: Essays on Culture and Personality*, ed. George W. Stocking (Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1986), 77.

v konkrétní kulturní zkušenosti. Šlo tedy o verzi teorie, která byla upravena podle námitek, jež proti Freudovi vznášel nejen Boas, ale například i Sapir,⁸⁰ který v mnoha ohledech neofreudismus předjímal.⁸¹

Vztah Meadové k neofreudismu by bylo skutečně možné označit za pouhý flirt, jak naznačuje Balašův text, protože v její práci chybí systematické užití neofreudismu, tj. chybí jakýkoli model, který by propojoval individuální psychiku s kulturními institucemi. A i tak tento flirt skončil poměrně záhy, kdy se Meadová ve své kritice knihy *Lidé Velké Rusi*,⁸² jejíž autoři navrhli neofreudiánskou analýzu ruského národního charakteru, otevřeně distancovala od jakéhokoli úsilí propojit kauzálně zkušenost dětství s kulturními formami.⁸³

Celkově lze říci, že byl vliv neofreudismu na vývoj antropologické teorie a na formování pojmu kultury jako analytického nástroje zanedbatelný. Zejména pokud jej srovnáme s vlivem neobehaviorální psychologie (Clark Hull a B. F. Skinner).⁸⁴ Přes nespornou osobní úlohu Kardingera, kterou oceňuje práce citovaná v Balašově textu,⁸⁵ se přímý vliv neofreudismu (až na výjimky) vyčerpal na konci 60. let, což je patrné i z literatury, na kterou Manson odkazuje.⁸⁶

To, co znamenal Boas pro americkou kulturní antropologii, to znamenal Malinowski pro britskou antropologii sociální. Předkládaný Balašův text namítá, že zatímco v mé knize Malinowského a jeho funkcionální přístup označují za holistický a interpretativistický, pro Balaše je zřejmé, že Malinowski zastával teoretické postoje přesně opačné. I zde leží jádro sporu mezi Balašem a mnou v odlišném přístupu k interpretaci historie antropologie. Podíváme-li se na Malinowského dílo, pak vedle sebe jako klíčové stanou zejména dva texty: *Argonauti západního Pacifiku*⁸⁷ a posmrtně vydaná *Vě-*

⁸⁰ Edward Sapir, „From a Review of W. H. R. Rivers' *Instinct and the Unconscious: A Contribution to a Biological Theory of Psycho-Neurosis* (1921),“ in *Culture, Language and Personality: Selected Essays*, ed. David G. Mendelbaum (Berkeley, CA: University of California Press, 1985), 529.

⁸¹ Harris, *Rise of Anthropological Theory*, 433.

⁸² Geoffrey Gorer and John Rickman, *The People of Great Russia: A Psychological Study* (London: Cresset Press, 1949).

⁸³ Margaret Mead, „The Swaddling Hypothesis: Its Reception,“ *American Anthropologist* 56, no. 3 (1954): 398.

⁸⁴ Harris, *Rise of Anthropological Theory*, 448–49.

⁸⁵ Manson, „Abram Kardiner.“

⁸⁶ *Ibid.*, 90–94.

⁸⁷ Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific* (Long Grove, IL: Waveland Press, 1922).

decká teorie kultury a jiné eseje.^{88,89} V *Argonautech*, zejména v předmluvě, která sloužila za chartu funkcionalismu, se Malinowski explicitně vyjadřuje jako interpretativista a holista:

Jsem přesvědčen, že pouze takové etnografické práce mají nespornou vědeckou hodnotu, ve kterých jsou od sebe jasně odlišeny výsledky přímého pozorování a tvrzení s interpretacemi domorodců na straně jedné a inference autora založené na zdravém rozumu a psychologickém vhledu na straně druhé.⁹⁰

První metodologická zásada stanovuje jasně prostředky, které má badatel k dispozici. A tyto prostředky jsou vázány na pozorování, významy a inference, nikoli na příčiny a kauzální vztahy. Páteří každé kultury jsou pravidla a konzistentně uspořádané principy,⁹¹ a proto je prvním a základním cílem etnografické práce podat zprávu o sociální chartě a zachytit pravidla a normy tak, bychom abstrahovali od všech nahodilých, tj. irelevantních fenoménů.⁹² A aby nebylo pochyb o tom, že kultura je vzájemně provázaným celkem, Malinowski zdůrazňuje, že „celá kultura ve všech svých aspektech musí být podrobena výzkumu. Konzistence – zákon a řád, který je obsažen ve všech jejích aspektech, ji činí koherentním celkem. Etnograf, který by chtěl studovat pouze náboženství, technologie, či sociální strukturu, by tak uměle vyděloval jednotlivé části z celku kultury a jeho výzkum by tím byl vážně zpochybněn.“⁹³

Vedle toho ještě zbývá duch domorodé kultury. Zdrojem poznání nemůže podle Malinowského být to, co si lidé myslí jako jednotlivci, ale pouze to, co si myslí jako členové dané komunity. A vzato z druhé strany: „jednotlivé myšlenky, pocity a impulzy jsou tvarovány a podmíněny kulturou, ve které je můžeme pozorovat, a jsou tedy jako takové etnickou zvláštností každé pozorované společnosti.“⁹⁴ Je to podle Malinowského kultura, která nutí jedince myslet a jednat určitým způsobem.⁹⁵ Nezdá se mi, že by bylo možné tyto pasáže, které Malinowski přímo zamýšlel jako návod pro ka-

⁸⁸ Český práce vyšla pod zkráceným názvem: Malinowski, B. *Vědecká teorie kultury* (Brno: Krajské kulturní středisko, 1968).

⁸⁹ Malinowski Bronislaw, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1960), 228.

⁹⁰ Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, 2–3.

⁹¹ Malinowski, 7–8.

⁹² *Ibid.*, 8.

⁹³ *Ibid.*, 9.

⁹⁴ *Ibid.*, 17.

⁹⁵ *Ibid.*

ždou věrohodnou etnografickou práci, interpretovat jinak, než jak jsem v knize uvedl.

V protikladu k *Argonautům* ovšem stojí v Balašově textu zmiňovaný text, *Vědecká teorie kultury a jiné eseje* (1944).⁹⁶ Tady se Balaš nemýlí. Malinowski tu skutečně načrtává izomorfní vztah mezi kulturou a biologickou přirozeností člověka.

Otázkou ovšem je, jakému z textů dát za pravdu, pakliže chceme vystihnout funkcionalistickou tradici bádání. Dáme přednost diachronnímu pohledu na vývoj teoretického uvažování Malinowského, nebo je lepší dát přednost tomu z textů, který byl Malinowského žáky považován za významnější? Dávám přednost druhé z možností. Nejde o to, kdy byly myšlenky formulovány, ale o percepci těchto myšlenek jeho žáky. Ti určovali další vývoj funkcionalismu a celou funkcionalistickou tradici. Ačkoli *Vědecká teorie kultury a jiné eseje* bezesporu stojí za zkoumání, vliv a dosah tohoto textu je zanedbatelný. Ba co víc, Malinowského žáci pocítovali nemalé rozpaky nad myšlenkami jeho poslední knihy.⁹⁷ Malinowského žačka Phyllis Kaberryová poznamenala, že biologizující tendence v pozdní Malinowského práci nezaujaly téměř nikoho, na rozdíl od širokého dosahu idejí formulovaných v *Argonautech*,⁹⁸ přičemž uvést tyto myšlenky do praxe by podle ní bylo „nesmírně obtížné a úroveň abstrakce tak vysoká, že vlastně bezcenná.“⁹⁹ Jsem přesvědčen, že se neodchyluji od Malinowského pokračovatelů, když o jeho pojetí kultury mluvím jako o holistickém, kdy páteří každé kultury jsou pravidla a normy.¹⁰⁰

Pokud existuje část knihy, kterou bych viděl raději přepracovanou, pak je to část věnovaná Bourdieuovu chápání kultury. Ovšem z jiných důvodů, než mi přičítá Balašova kritika. O Bourdieuovi píši ve vztahu k pravidlům a normám, které funkcionalisté chápali jako klíčové pro určení kultury (ty pak umožňují vzájemnou komparaci). Jenže jak poznamenávám i jinde (5. kapitola), pravidla a spolu s nimi normativita jsou komplikovaným problémem.¹⁰¹ Minimálně je třeba dávat pozor na rozdíly mezi (1) pravidly

⁹⁶ Text byl vydán dva roky po Malinowského smrti.

⁹⁷ Barnard, *History and Theory in Anthropology*, 68.

⁹⁸ Phyllis Kaberry, „Malinowski's Contribution to Field-Work Methods and the Writing of Ethnography,“ in *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*, ed. Raymond Firth (London: Routledge & Kegan Paul, 1960), 83.

⁹⁹ Kaberry, „Malinowski's Contribution,“ 83.

¹⁰⁰ Paleček, *Antropologové v pasti?*, 61–64; Kaberry, „Malinowski's Contribution,“ 82.

¹⁰¹ Mark W. Risjord, ed., *Normativity and Naturalism in the Philosophy of the Social Sciences* (London: Routledge, 2016); Jaroslav Peregrin, „Social Normativism,“ in *Normativity and Naturalism in the Philosophy of the Social Sciences*, ed. Mark W. Risjord (London: Routledge,

jednání (ve smyslu správnosti jednání za určitých podmínek, např. příkaz pozdravu při setkání), (2) instrumentálními pravidly pro jednání (ve smyslu návodu, jak za určitých podmínek dosáhnout zamýšleného výsledku; „Pozdrav výše postaveného člověka ‚dobrý den‘ a nikoli ‚dobřej‘“), (3) pravidly pro provádění činnosti (ve smyslu návodu, např. etikety atd.) a konečně (4) pravidly ve smyslu instrumentálních návodů pro provádění nějaké činnosti (např. drž tužku v pravé ruce pod určitým úhlem, aby psaní bylo co nejplynulejší bez větší námahy).¹⁰² A Bourdieu správně poukazuje na neudržitelnost funkcionalistického a symbolického přístupu, který nám chce namluvit, „že výše zmiňovaná pravidla jsou kulturou ve vlastním slova smyslu a jedinec se stává jedincem teprve tehdy, když tato pravidla „prolnou“ v nějakém slova smyslu jeho osobností a tím ji i utvoří.“¹⁰³ Jinými slovy, Bourdieu kritizuje způsob,¹⁰⁴ jakým se z kultury stává posit, který vede k substanciálnímu rozumění kultuře.¹⁰⁵

Co bych ovšem v textu rozhodně změnil, je nikoli kritika teorie praxe, ale místo a vyznění, které jsem Bourdieuovi a jeho teorii připsal. Cokoli bylo řečeno o nesnadnosti interpretace jednotlivých teoretiků, to platí o Bourdieuovi trojnásob. Co se samotné kultury týče, je možné nalézt tři možné interpretace toho,¹⁰⁶ jak tomuto pojmu v Bourdieuově díle rozumět. (1) Zaprvé jde o užití pojmu v neteoretickém (nikoli antropologickém) slova smyslu jako symbolického statku. (2) Za druhé jde o kritický přístup, který odmítá substanční chápání pojmu kultury a vůbec užití tohoto pojmu jako explikačního nástroje. (3) A konečně třetí druh interpretace tvrdí, že kulturu formuloval Bourdieu pozitivně (semioticky) v návaznosti na Saussura, resp. Lévi-Strausse. Zatímco první pojetí je triviální, tak třetí je podle mého

2016), 60–77; Jaroslav Peregrin, „Rules as the Impetus of Cultural Evolution,“ *Topoi* 33, no. 2 (2014): 531–45; Robert B. Brandom, *Making It Explicit* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994).

¹⁰² Zahle, „Ability Theories of Practice,“ 7; Paleček, *Antropologové v pasti?*, 69.

¹⁰³ Paleček, *Antropologové v pasti?*, 69.

¹⁰⁴ Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*.

¹⁰⁵ I další části týkající se námitek vůči Bourdieuovu pojetí pravidel a praxe jsou v pořádku a nelze je jen tak odbýt. (1) Není snadné podle této teorie určit, jakým způsobem (podle čeho) si lze vybrat mezi různými pravidly, viz Zahle, „Ability Theories of Practice,“ 10. (2) Je-li praxe normativní, jak ostatně stoupenčí teorie tvrdí, pak máme problém, jak od sebe odlišit pravidlo a nahodilý čin Stephen Turner, *The Social Theory of Practices* (Chicago: University of Chicago Press, 1994); Risjord, „Models of Culture,“ 398.

¹⁰⁶ Omar Lizardo, „Pierre Bourdieu as a Post-Cultural Theorist,“ *Cultural Sociology* 5, no. 1 (2011): 25–44.

názoru neudržitelné.¹⁰⁷ Zdá se mi přesvědčivě doložené,¹⁰⁸ že Bourdieua lze považovat za teoretika, který se staví mezi ty, kteří explikační roli pojmu kultury odmítají.

Jen krátce k posledním poznámkám stran faktografie: Evans-Pritchard uvádí hned z kraje své práce, že si Azandové na dotaz, kde je čarodějná substance uložena, ukazují na zakončení sternu, na *processus xiphoides*, který substancí podle nich kryje.¹⁰⁹ Přímá lokalizace se však podle výpovědí různila.

Winchův pohled na magické praktiky byl vskutku důmyslnější, než jak je v Balašově textu uvedeno. Bohužel v Balašově textu bylo z knihy použito pouze poslední souvětí, které se uvedené problematiky týká, a takto vytržené z kontextu skutečně působí podivně. To důležité, co v práci uvádím, je v Balašově textu vypuštěno. Na s. 42 píšu: „(Winch) tvrdí, že náš teoretický pohled nelze srovnávat s magickou praxí. Zatímco kritéria existence se v západních podmínkách vážou na vědecký přístup, u Azandů se jedná o magii. Antropologie nemůže srovnávat vědecký přístup s přístupem magickým. Musí podle Winche zachovávat interpretační symetrii.“ A to je podle mého hlavní argument, který Winch v polemice stran Azandů razí – nutnost zachování interpretační symetrie¹¹⁰ – a který sehrál důležitou roli v dlouhotrvající debatě o tzv. očividně iracionálních přesvědčeních (*apparently irrational beliefs*).¹¹¹

¹⁰⁷ Ibid., 40–41.

¹⁰⁸ Ibid., 28–30.

¹⁰⁹ Edward E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (Oxford: Clarendon Press, 1976), 2.

¹¹⁰ Phil Hutchinson, Rupert Read, and Wes Sharrock, *There Is No Such Thing as a Social Science: In Defence of Peter Winch* (Burlington, VT: Ashgate Publishing, 2008); Martin Paleček, „Review: Hutchinson, P., Read, R., and W. Sharrock, *There Is No Such Thing as a Social Science*: In Defence of Peter Winch,” *Czech Sociological Review* 46, no. 4 (2010): 659–62; Peter Winch, *Idea sociální vědy a její vztah k filosofii* (Brno: CDK, 2004); Peter Winch, „Understanding a Primitive Society,” *American Philosophical Quarterly* 1, no. 4 (1964): 307; Mark Risjord, *Woodcutters & Witchcraft: Rationality and Interpretive Change in the Social Sciences* (New York: SUNY Press, 2000), 164–65.

¹¹¹ Viz Steven Lukes, „The Problem of Apparently Irrational Beliefs,” in *Philosophy of Anthropology and Sociology*, eds. Stephen P. Turner and Mark W. Risjord (Amsterdam: Elsevier, 2007), 591–606; Risjord, *Woodcutters & Witchcraft*; Martin Hollis and Steven Lukes, eds., *Rationality and Relativism* (Cambridge, MA: MIT Press, 1982); Ian Jarvie, „Rationality and Irrationality Revisited or Intellectualism Vindicated or How Stands the Problem of the Rationality of Magic?,” in *The Mystery of Rationality. Mind, Beliefs and the Social Sciences*, eds. Gérald Bronner and Francesco Di Iorno (Cham: Springer, 2018), 115–29.

V této části jsem zodpověděl námitky vůči způsobu interpretace historie kulturní antropologie. Upřesnil jsem pojetí toho, jak s dějinami vědecké disciplíny nakládat. Vyjasnil jsem, jakou úlohu ve formování antropologie a pojmu kultury hráli především Durkheim, Whorf a Boas. Doložil jsem charakter jejich teoretického odporu vůči naturalismu a osvětlil jsem motivy, které je k tomuto odporu – a především k nesouhlasu s Darwinovou teorií – vedly.

V následující části se zastavím u Balašových námitek proti mému pojetí společenských věd.

Na místo závěru: Místo teorie v kulturní antropologii a společenských vědách

V předchozích částech jsem se zevrubně věnoval Balašovým námitkám. Viděli jsme, že základní nedorozumění spočívá v tom, že Balašův text knize přisuzuje něco, čím není. Není učebnicí antropologie, ani není míněna jako vyčerpávající přehled antropologických teorií. Je věnována analytickému pojmu kultury a možnosti, zda CES (kulturně-evoluční vědy) nejsou s to tomuto pojmu vrátit jeho analytickou sílu. Z předchozího nedorozumění vyplývá i odlišné porozumění tomu, jakou roli mohou hrát dějiny disciplíny ve věcné argumentaci. Díky tomu jsou chyby zaznamenané Balašovým textem pouze domnělé. Nyní se obrátím k Balašovu chápání společenských věd, které jak uvidíme, není obhajitelné. Bude zřejmé, jak pevně doufám, proč je argumentace mojí knihy netriviální.

V závěru textu Balaš formuluje svoje chápání kulturní antropologie jako vědecké disciplíny, které vrhá světlo i na způsob, jakým vede svou kritiku. Píše:

Antropologie je v první řadě empirická věda. A její zásadní přínos spočívá v tom, že antropolog dlouhodobě žije v nějaké lidské skupině, účastní se jejího života a snaží se do dané skupiny co nejvíce socializovat. [...] Snaží se ukázat, jak spolu souvisí způsob obživy s příbuzenským systémem a s tabu uvaleným na nějaký zvířecí druh. Když se pak náhodou hovoří o domorodých významech, mobilizuje antropolog veškeré své poznatky k argumentaci. [...] Konkrétní popisná a vysvětlující nebo interpretační praxe dokazování se může lišit od mnohdy bombastických teoretických proklamací.¹¹²

¹¹² Balaš, „Kdo je tu v pasti?“, 148.

Tady spočívá, domnívám se, základní limita Balašova textu, stejně jako klíčová nedorozumění týkající se povahy antropologie jako vědy, výzkumu, pojmů a teorie, jejich vzájemných vztahů a legace celé vědecké disciplíny.

Abychom dali smysl tomu, co Balaš říká, pak si musíme být jisti tím, co z antropologie činí vědu. Nikdo nepopírá tvrzení o antropologii jako empirické disciplíně. Ovšem ne každý, kdo tráví nějaký čas v odlišné lidské skupině, bude po svém návratu vítán jako antropolog. Stejně tak ne každé empirické pozorování rozšiřuje naše poznání. Balaše by zřejmě nikdy nenapadlo „sčítat kočky v Zanzibaru.“¹¹³ Klíčová je otázka: Co určuje evidenci v antropologii? To, čím je antropolog vybaven především, je teorie, která mu umožní soustředit své pozorování na specifické části života společnosti, ve které provádí svůj terénní výzkum. O teorii uvažujeme jako o souboru obecných tvrzení, která postulují regularitu mezi pozorovanými jevy na základě předpokládané kauzální souvislosti.¹¹⁴ O tom přesně Balaš mluví, když uvádí jako příklad souvislosti způsobu obživy, příbuzenských systémů a tabu. Jenže se mýlí v představě, že by nějaké přímé pozorování mohlo být samo o sobě zdůvodněním jakéhokoli poznání a konstitovalo samo o sobě nějakou disciplínu. Souvislost, o které Balaš mluví, není možné pozorovat přímo, ale pouze nepřímou. Nad to výlučně prostřednictvím pojmovému aparátu, který už sám je teoreticky konstruován.¹¹⁵

Abychom byli schopni použít např. tabu jako analytický pojem, potřebujeme určit množství přesně formulovaných logických souvislostí, které budeme průběžně ověřovat (testovat a vyhodnocovat) na základě disciplinovaného pozorování. Ani sebepodrobnější pozorování nám není schopno samo o sobě odůvodnit pravdivost tvrzení týkající se praktik obsahujících tabu. Naopak, samo užití pojmu tabu nás přivede k teoretické práci počínaje

¹¹³ Henry David Thoreau, *Walden* (New York: Cosimo Classics, 2009), 203.

¹¹⁴ Vedle teorie v užším slova smyslu můžeme uvažovat o teorii v širším slova smyslu jako o teoretickém rámci, který na souboru teoretických předpokladů, obecných idejí, hypotéz a pojmů zahrnuje větší počet teorií. Daniel Little, *Varieties Of Social Explanation: An Introduction to the Philosophy Of Social Science* (Boulder, CO: Westview Press, 1990). Např. Darwinova evoluční teorie začínala jako teorie, ale dnes se přetvořila v teoretický rámec Michael Muthukrishna and Joseph Henrich, „A Problem in Theory,“ *Nature Human Behaviour* 3 (2019): 221–29.

¹¹⁵ Little, *Varieties Of Social Explanation*.

esejem George Simmela Sociologie jídla,¹¹⁶ přes Lévi-Strausse¹¹⁷ až po Mary Douglasovou¹¹⁸ či Marvinu Harrise.¹¹⁹

Charakterizujeme-li nástroje vědecké práce v sestupném pořádku, lze nejdříve uvést (1) epistemologii, která určuje způsob konstrukce empirické evidence. (2) Teoretický rámec sloužící k inferování vhodné teorie. (3) Teorii, v rámci které formulujeme hypotézy a která je složena z (4) pojmů jako nástrojů, které užijeme k organizaci sociálního prostředí.¹²⁰ Neexistuje totiž jasné rozlišení mezi pozorováním a teorií. Pozorování je teoreticky zatíženo (theory-laden),¹²¹ tj. obsahuje prvky, které nejsou ze samotného pozorování odvoditelné.

To ovšem neznamená, že můžeme cokoli. Svět nám klade svůj odpor a pozorování je důležitou limitou, stejně jako má pozorování své limity. Je pochopitelně důležité dávat vždy bedlivý pozor na to, aby užitá teorie vrhala světlo na pozorované sociální fenomény tím, že poskytne vhled do možných procesů spojujících pozorované jevy. A vždy se musíme ptát, jak formalizované teorii dát empirický obsah.¹²²

Když tedy Balaš proti sobě staví teorii a praxi, pak pod odsudkem „bombastických teoretických proklamací“ nemůže mít na mysli teorii jako takovou.¹²³ To, co má Balaš na mysli, označujeme jako „pouhou“ spekulaci: soubor obecných přesvědčení, pro který nenacházíme žádné uplatnění. Tj. nedaří se nám tento soubor přesvědčení operacionalizovat: formulovat logické souvislosti, které bychom mohli průběžně ověřovat na základě disciplinovaného pozorování.

¹¹⁶ Georg Simmel, *On Culture* (Newcastle upon Tyne: SAGE, 1997), 130–36.

¹¹⁷ Claude Lévi-Strauss, *Mythologica I. Syrové a vařené* (Praha: Argo, 2006).

¹¹⁸ Mary Douglas, *Purity and Danger* (London: Routledge, 2013).

¹¹⁹ Marvin Harris, *Cannibals and Kings* (New York: Vintage Books, 1977).

¹²⁰ Little, *Varieties Of Social Explanation*; Alan F. Chalmers, *What Is This Thing Called Science?* (Glasgow: Open University Press, 1999); Alex Rosenberg, *Philosophy of Science: A Contemporary Introduction* (London: Routledge, 2011); Muthukrishna and Henrich, „A Problem in Theory.“

¹²¹ Willard V. O. Quine, „Two Dogmas of Empiricism,“ *Philosophical Review* 60, no. 1 (1951): 20–43; Donald Davidson, *Inquiries Into Truth and Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 2001); Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979).

¹²² Little, *Varieties Of Social Explanation*; Ian Shapiro, *The Flight from Reality in the Human Sciences* (Princeton: Princeton University Press, 2005).

¹²³ Bez teorie by byl výzkum jen sledem nahodile pospojovaných anekdotických vyprávění a přes svou zábavnost by nikterak nerozšiřoval naše poznání, protože by nebyl vztažen k žádné hypotéze, teorii a teoretickému rámci Muthukrishna and Henrich, „A Problem in Theory.“

Jaký je však rozdíl mezi přírodními a společenskými vědami? Zatímco přírodní vědy se počínají Newtonem ve fyzice a Darwinem v biologii zbavily tří ze čtyř Aristotelových druhů příčin¹²⁴ a ponechaly pouze příčinu působící, ve společenských vědách žádná taková revoluce dosud neproběhla. To, co Newtonův a Darwinův trik umožnil, bylo zejména vyhnutí se teleologii.¹²⁵ To znamená, že v případě přírodních dějů nás zajímají příčiny jevů a otázku po důvodech existence takových jevů považujeme za irelevantní. Díky této revoluci je v přírodních vědách vztah mezi teorií, hypotézou a pozorováním jednotlivých jevů velmi efektivní. Explanační, nebo, chcete-li, analytická síla přírodních věd spočívá v tom, že je možné určit vzájemnou souvislost pozorovaných jevů prostřednictvím obecně formulovaných zákonitostí. To poskytuje přírodním vědám nesmírnou výhodu a tou je možnost účinného předpovídání, ať už v deterministickém nebo pravděpodobnostním slova smyslu.¹²⁶

V sociálních vědách však vypadá situace jinak. Jsme nuceni rozlišovat mezi důvody pro nějaké jednání (Proč matky v lovecko-sběračských skupinách prodlužují dobu, po kterou kojí své potomky?) a působícími příčinami (Jaký je vztah mezi kojením matek, procentem tukových zásob, omezením porodnosti a stabilitou skupiny ke svému okolí?).¹²⁷ Mluvíme-li o příčinách, pak zjišťujeme kauzální vztahy mezi jevy. Mluvíme-li o důvodech jednání, pak máme na mysli odlišná přesvědčení, tužby a intence členů society. Od toho se v sociálních vědách odvíjí i nutnost rozlišování mezi vysvětlením příčin a interpretací důvodů.¹²⁸ Potíž s klasickou strukturou důvodů nějakého jednání spočívá především v tom, že neumožňuje stanovit jasná kritéria správnosti¹²⁹ ani účinně předvídat. Z toho plyne většina omezení

¹²⁴ Příčina formální, látková, působící a finální (účelová).

¹²⁵ Little, *Varieties Of Social Explanation*; Alexander Rosenberg, *Philosophy of Social Science* (Oxford: Westview Press, 2007); Rosenberg, *Philosophy of Science*.

¹²⁶ Mluvíme o deduktivně nomologickém explanačním modelu Carl G. Hempel, „The Function of General Laws in History,“ *The Journal of Philosophy* 39, no. 2 (1942): 35–48.

¹²⁷ Harris, *Cannibals and Kings*.

¹²⁸ Georg H. von Wright, *Explanation and Understanding* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1971).

¹²⁹ Příkladem je spor týkající se smrti kapitána Cooka, který mezi sebou vedli Sahlins a Obeyesekere. Viz Marshall Sahlins, *How „Natives“ Think* (Chicago: University of Chicago Press, 1995); Gananath Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific* (Princeton: Princeton University Press, 1997). Neexistují jasná kritéria správnosti, podle kterých bychom rozhodli, komu dát za pravdu.

týkajících se společenských věd.¹³⁰ Díky tomu můžeme mluvit o tom, že společenské vědy jsou ve stavu „work in progress.“¹³¹ Máme sice množství údajů rostoucích geometrickou řadou, ale naše poznání společenských procesů neroste úměrně tomu.

Vědomí tohoto stavu společenských věd samozřejmě vrhá i trochu odlišné světlo na roli antropologie mezi společenskými vědami. Sebevědomí antropologů ostatně začalo kolísat již s rozpadem kolonialismu. Jakmile se ukázalo, že přírodní národy nejsou odlišné v absolutním slova smyslu a spojení západního světa a kolonizovaných oblastí vytvořilo osobitě prudce se měnící způsoby života, přestávalo být zřejmé, co je vlastně předmětem zkoumání kulturní a sociální antropologie. Kuper poznamenává, že reakce (britské sociální) antropologie spočívala buď ve fetišizaci etnografie (jak doma, tak i u přírodních národů), v představě, že se antropologie specializuje na komparaci sociálních teorií v odlišných podmínkách, či v příklonu k americké kulturní antropologii, která v té době razila právě pojem kultury v analytickém slova smyslu. S kritikou pojmu kultury padla i tato možnost.¹³² Dnes je tedy otřesená pozice antropologie ještě nejistější a část z antropologů na to reaguje příklonem k „aktivistické“ antropologii.^{133,134}

Existuje množství návrhů, jak neutěšenou situaci společenských věd řešit.¹³⁵ Little si myslí,¹³⁶ že problém spočívá v tom, že společenské vědy po dlouhou dobu modelujeme podle přírodních věd a že je to špatně. Společenský vědec by se podle něj spíše než laborantovi měl podobat investigativnímu žurnalistovi. Sociální svět je poměrně slušně transparentní.¹³⁷ Můžeme se lidí ptát po důvodech a rozplétat motivy, které je k určitému jednání vedly.

¹³⁰ Notoricky známá je situace, kdy sociologové nejsou s to předjímat revoluci, dokud již lidé nejsou v ulicích. Ani ekonomie na tom není o nic lépe. Poslední krize z r. 2008 a let následujících je toho dokladem Brian Epstein, *The Ant Trap: Rebuilding the Foundations of the Social Sciences* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 2–6.

¹³¹ Little, *Varieties Of Social Explanation*.

¹³² Kuper, *Anthropology and Anthropologists*, 130–32.

¹³³ Antropologie nemá především poznávat, ale pomáhat ve zlepšování životních podmínek.

¹³⁴ Victoria Sanford and Asale Angel-Ajani, eds., *Engaged Observer: Anthropology, Advocacy, and Activism* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2006); Kuznar, *Reclaiming a Scientific Anthropology*.

¹³⁵ E. Thomas Lawson and Robert N. McCauley, *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

¹³⁶ Little, *Varieties Of Social Explanation*; Daniel Little, *New Contributions to the Philosophy of History* (London: Springer, 2010).

¹³⁷ Little, *Varieties Of Social Explanation*; Little, *New Contributions to the Philosophy of History*; Hutchinson, Read, and Sharrock, *There Is No Such Thing as a Social Science*.

Inovativnost CES spočívá mj. v tom, že nespolehají na to, co nám lidé řeknou. Zásadní chyba tkví v tom, že se právě jako výše zmiňovaný Little domníváme, že je sociální svět transparentní.¹³⁸ Ale to je omyl. Z kognitivních pokusů vyplývá, že poskytované důvody pro nějaké jednání mohou být ad hoc teoriemi a lidé nejen že nejsou racionální, ale ani v zásadě sami sobě nerozumí.¹³⁹ Společenské vědy by se měly podobat biologii, kde rozhodující úlohu hraje množství modelů a teorií středního dosahu.¹⁴⁰ Součástí takových modelů je nově formulovaný pojem kultury.¹⁴¹ A mým záměrem bylo zkoumat, zda se tento pojem může vrátit v analytické síle do společenskovědního zkoumání. Závěr je přitom opatrný: není zřejmé, zda se stoupenci CES úspěšně vyhnuli námitkám, které proti pojmu kultury byly vzneseny.^{142,143}

¹³⁸ Boyer, *Minds Make Societies*; Jason Slone, *Theological Incorrectness: Why Religious People Believe What They Shouldn't* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

¹³⁹ Pinker, *Blank Slate*; Jonathan Haidt, *The Righteous Mind* (New York: Pantheon Books, 2012).

¹⁴⁰ Vedle toho je možné uvažovat i o tom, že nemusí být správně ontologie, se kterou pracujeme. Zatímco v přírodních vědách se věnuje velická pozornost tomu, jaké entity máme brát vážně, ve spol. vědách se často tváříme, že jde o zcela jasnou věc. Že je to samozřejmě člověk a lidská skupina. Ale v tom se můžeme systematicky mýlit Epstein, *Ant Trap*.

¹⁴¹ Henrich, *Secret of Our Success*.

¹⁴² Brightman, „Forget Culture“; Clifford, *Predicament of Culture*; Dirks, Eley, and Ortner, *Culture/Power/History*; Rosaldo, *Culture & Truth*; Wagner, *Invention of Culture*; Clifford and Marcus, *Writing Culture*.

¹⁴³ Mé poděkování patří panu Balašovi za jeho kritické připomínky a redakci časopisu *Teorie vědy* za možnost se k nim podrobně vyjádřit.