

Kapitola první

ZHUŠTĚNÝ POPIS: K INTERPRETATIVNÍ TEORII KULTURY

I

Susanne Langerová poznamenává ve své knize *Philosophy in a New Key*, že určité myšlenky prorazí do intelektuálního světa s nesmírnou silou. Vyřeší tolik základních problémů najednou, že se zdají skýtat také příslib, že vyřeší všechny základní problémy, objasní všechny nejasné otázky. Všichni po nich skočí jako po klíči, který otevře poklad s nějakou novou pozitivní vědou, konceptuální středobod, okolo něhož bude možné vybudovat vyčerpávající analytický systém. Tato náhlá popularita takové *grande idée*, která na čas vytlačí téměř všechno ostatní, pramení ze „skutečnosti, že všechny citlivé a aktivní myslí se ji najednou pokoušejí společně využít. Zkousíme ji v každém spojení, pro každý účel, experimentujeme s možným rozšířením jejího přesného významu, zobečňujeme a odvozujeme.“

Poté, co se však s touto novou myšlenkou obeznámíme a zařídíme ji do svého celkového inventáře teoretických pojetí, dostaneme se naše očekávání do rovnováhy s jejím skutečným užitím a její přehnaná popularita skončí. Několik málo horlivců na ni bude i nadále pohlížet jako na klíč k tajemstvím vesmíru, ale méně zaujatí myslitelé se za čas zklidní a začnou se zabývat těmi problémy, které tato myšlenka opravdu odhalila. Snaží se ji aplikovat a rozšířit tam, kde je možné ji upotřebit a rozšířit, a upustí od ní v případech, kdy ji upotřebit nebo rozšířit nelze. Byla-li zprvu opravdu plodnou ideou, stane se stálou a trvalou součástí naší intelektuální výzbroje. Ale už nemá onen velikášský, všeslibující záběr, onu nekonečnou různorodost zřejmých aplikací, kterou kdysi měla. Ani druhý zákon termodynamiky, ani princip přirozeného výběru, ani myšlenka nevědomé motivace nebo organizace výrobních prostředků nevysvětlují vše, ani vše lidské, ale pořád ještě vysvětlují

něco. A my soustředíme svoji pozornost na vydělení toho, co to něco je, na to, jak se zbavit spousty pseudovědy, do které jsme se zapletli v prvním zápalu jejích slávy.

Zda všechna významná vědecká pojetí vznikají tímto způsobem, to nemohu říci. Ale tento vzorec rozhodně platí v případě pojetí kultury, okolo kterého celá antropologická disciplína vznikla a které se tato disciplína snaží čím dál tím více omezit, upřesnit, zaměřit a obsáhnout. Právě tomuto odkrývání pojetí kultury se různými způsoby a z různých přístupů věnuji následující eseje, a to ne s cílem je oslabit, ale naopak přispět k jeho trvajícím důležitosti. Ve všech esejích v této knize zastávám, někdy explicitně, častěji spíše prostřednictvím určité analýzy, kterou rozvíjím, zúžené, specializované a, podle mého názoru, teoreticky silnější pojetí kultury, které by mělo nahradit slavný Tylorův „komplexní celek“, jenž, bez ohledu na svou plodnost, dosáhl bodu, kdy spíše zatemňuje než odkrývá.

To, k jakému konceptuálnímu marasmu může vést tylorovské *pot-au-feu* („všezahrnující“) teoretizování o kultuře, je patrné na jednom z ještě pořádně lepších obecných úvodů do antropologie – *Mirror for Man* od Clyda Kluckhohna. Na zhruba dvacet sedmi stránkách kapitoly věnované tomuto pojetí se Kluckhohnovi podařilo definovat kulturu postupně jako: 1) „celkový způsob života lidí“; 2) „společenské dědictví, které jednotlivec získává od své skupiny“; 3) „způsob myšlení, citění a vřivý“; 4) „abstrahování z chování“; 5) antropologova teorie o skutečném způsobu chování skupiny lidí; 6) „zásobárna společných znalostí“; 7) „soubor ustálených orientačních reakcí na opakující se problémy“; 8) „naučené chování“; 9) mechanismus normativní regulace chování; 10) „soubor postupů přizpůsobování se vnějšímu prostředí a ostatním lidem“; 11) „kondenzát historie“; a potom přešel, možná ze zoufalství, k jejímu přirovnání k mapě, k síti, k živné půdě. Tváří v tvář takové teoretické difuzi je pojetí kultury, které je sice poněkud omezené a ne zcela standardní, ale alespoň vnitřně soudržné, a, co je ještě důležitější, schopné formulovat argumenty, pokrokem (čehož si byl Kluckhohn ostatně velice dobře vědom). Eklekticismus máří své vlastní záměry nikoliv proto, že existuje pouze jediný správný směr postupu, ale proto, že je jich tak mnoho a je třeba si vybrat. Pojetí kultury, které já zastávám a jehož užitečnost se snažím

ukázat v následujících esejích, je v podstatě sémiotického charakteru. Domníváje se, společně s Maxem Weberem, že člověk je zvíře zavěšené do pavučiny významů, kterou si samo upředlo, považují kulturu za tyto pavučiny a její analýzu tudíž nikoliv za experimentální vědu pátrající po zákonu, nýbrž za vědu interpretativní, pátrající po významu. To, co hledám, je vysvětlení, interpretují sociální projevy, jež jsou na povrchu záhadné. Ale toto prohlášení, teorie vyjádřená jednou větou, samo vyžaduje určité vysvětlení.

II

Operationalismus jako metodologické dogma nikdy neměl pro sociální vědy příliš velký význam a s výjimkou několika až příliš dokonale prozkoumaných koutů – skinnerovského behaviorismu, inteligentních testů a podobně – je nyní už téměř mrtvý. Ale přes to přese všechno zůstal důležitý přínos, který, bez ohledu na to, co si myslíme o snaze definovat charisma či odcizení operationalizovanými pojmy, si nadále uchovává určitou sílu: chcete-li pochopit, co je věda, neměli byste začít v vědeckých teoriích či zjištění a už vůbec ne u toho, co o ni tvrdí ti, kteří ji obhajují; měli byste začít u toho, čím se zabývají ti, kdo ji provozují.

V případě antropologie, nebo přinejmenším sociální antropologie, se její provozovatelé zabývají etnografií. A pochopením toho, co to je etnografie, nebo přesněji, *co to je dělat etnografii*, lze začít, chceme-li porozumět, co představuje antropologická analýza jako forma poznání. To, jak je nutno předem říci, není metodologická záležitost. Z jednoho pohledu, toho učebnicového, dělat etnografii znamená zahájit kontakt, vybrat si informátory, přepisovat texty, zapisovat si rodokmeny, mapovat terén, psát si deník atd. Ale tyto věci, způsoby práce a zavedené postupy neurčují podstatu etnografie. Určuje ji to, o jaký druh intelektuálního usilování se jedná: neúnavná snaha o „zhuštěný popis“, abych si vypůjčil myšlenku Gilberta Ryla.

Rylovo pojednání o „zhuštěném popisu“ se objevuje ve dvou z jeho nedávných esejí (nyní znovu otištěných ve druhém svazku jeho *Sebraných spisů*), které se zabývají obecnou otázkou (řečeno jeho slovy), čím se zabývá „*Le Penseur*“ (*Myšlitel*): „přemýšlením

a uvažováním "a „Dřemyšlením o myšlenkách". Představte si, říká, dva chlapce, kteří rychle zavírají a otevírají víčka pravého oka. U jednoho z nich se jedná o neúmyslný tik; u druhého je to spiklenecké znamení příteli. Tyto dva pohyby jsou, coby pohyby, zcela identické; z fotografického, „jevového" pozorování by nebylo možné říci, co byl tik a co mrknutí, nebo dokonce ani to, zda oba či jeden z nich nebyly mrknutí nebo tiky. Přesto je rozdíl mezi tikem a mrknutím, byť nezachytitelný fotografií, obrovský, jak může potvrdit každý, kdo si kdy první spílel s druhým. Ten, kdo mrká, komunikuje, a to dokonce přesným a specifickým způsobem: 1) úmyslně, 2) s někým určitým, 3) aby předal určitou zprávu, 4) podle společensky uznaného kódu a 5) bez vědomí dalších přítomných. Jak Ryle poznává, ten, kdo mrknul, učinil dvě věci – přivírel oko a mrknul, zatímco ten, kdo měl tik, učinil jenom jednu věc – přivírel oko. Úmyslné přivírání oka v situaci, pro kterou platí veřejný kód, podle něhož se jedná o spiklenecké znamení, je mrknutí. A to je všechno: kapka chování, zrno kultury a – *voilà!* – gesto.

To je však pouze začátek. Představte si, že existuje třetí chlapec, který – „pro zlomyslné potěšení svých kamarádů" – karikuje mrknutí prvního z chlapců jako amatérské, neohrabané, příliš nápadné a podobné. Činí to samozřejmě stejným způsobem jako druhý z chlapců, který mrknul, a jako první, který měl tik – zavřením pravého víčka. Rozdíl je v tom, že tento chlapec ani nemrkal, ani neměl tik, pouze parodoval gesto někoho jiného, které považoval za směšný pokus o mrknutí. Zde rovněž platí společensky zavedený kód („mrkne" uslovně, příliš nápadně, možná přidá i grimasu – běžné pomůcky klauna); a také zde jde o sdělení. Jediný rozdíl spočívá v tom, že nyní se nejedná o spikleneckví, ale o výsměch. Když se ostatní domnívají, že vlastně mrká, celý jeho pokus selže tak dokonale (přestože možná s jinými výsledky), jako kdyby se domnívali, že má tik. A můžeme jít ještě o krok dále: nejistý si svými napodobovacími schopnostmi, nacvičuje si náš rábdobý satirik své grimasy doma před zrcadlem, přičemž v tomto případě nemá tik, nemrká, ani neparoduje, ale připravuje se na představení; i když kamera, radikální behaviorista či člověk věřící v protokolární věly by toto chování zaznamenali stejně jako v ostatních případech – jako rychlé zavření a otevření pravého oka. A tak je mož-

né situaci komplikovat do nekonečna – alespoň logicky, když už ne prakticky. Ten, kdo původně mrkal, mohl mrkání například pouze předstírat, aby přesvědčil přihlížející, že plánuje spikleneckou akci, zatímco ve skutečnosti nic takového neplánoval, v kterémžto případě se odpovídajícím způsobem mění naše popisy toho, co paroduje parodista a co zkouší nacvičující. Ale jde o to, že mezi tím, co Ryle nazývá „zřetelným popisem" toho, co nacvičující (parodista, mrkající, tikem trpící...) dělá („rychle zavírá a otevírá pravé oko"), a „zhuštěným popisem" toho, co dělá („dělá si legraci z kamaráda tím, že předstírá mrknutí, aby přesvědčil nic netušící přihlížející, že se připravuje spiklenecká akce"), spočívá cíl etnografie: rozvrstvená hierarchie významových struktur, v jejímž rámci dochází k produkci, vnímání a interpretování tiků, mrknutí, falešných mrknutí, parodií, nacvičování parodií a bez níž by tyto jevy vlastně neexistovaly (ani neutrální tiky, které, jako kulturní kategorie, nejsou mrknutí – stejně jako mrknutí nejsou tiky), a to bez ohledu na to, co by kdo činil se svými očními víčky.

Stejně jako spousta drobných příběhů, které si pro sebe vymysleli oxfordští filosofové, se i celé toto mrkání, předstírané mrkání, výsměšné předstírané mrkání, nacvičované výsměšné předstírané mrkání, může zdát jako příklad poněkud umělé. Abych případ doložil empirickým příkladem, uvádím zde poměrně typický výřah ze svého terénního deníku, kterým bych rád ilustroval, že bez ohledu na svou podobu upravenou pro didaktické účely, vystihuje Rylův příklad až příliš přesně ono nahromadění struktur usuzování a z něho vyplyvajících tvrzení, kterými se etnograf neustále musí probrat:

Francouzí právě dorazili [fíekl Informátor]. Vybudovali okolo dvaceti malých opevnění mezi městem a oblastí Marmuša uprostřed hor, a umístili je na výběžcích, aby mohli dobře pozorovat okolí. Ale přesto přese všechno nemohli zajistit bezpečnost, a to zejména v noci, takže ačkoliv byl systém *mezragu*, obchodní smlouvy, legálně zrušen, probíhal i nadále jako dříve.

Jednou v noci, když byl Cohen (který mluví plynně berbersky) zrovna nahoře v Marmuši, přišli k němu dva další Židé, obchodníci z vedlejšího kmene, aby si od něho zakoupili nějaké zboží. Nějací Berbeři, zase z jiného sousedního kmene, se pokusili vloupat do Cohenova domu, ten ale vystříleli do vzduchu. (Tradice bylo Židům zakázáno nosit pušku, ale v těch-

to nejistých dobách jich mnoho tento zákaz porušovalo.) Tento výstřel upoutal pozornost Francouzů a záškodníci uprchli.

Přišli noc se však vrátili. Jeden z nich se přestrojil za ženu a zaklepal na dveře s jakousi vymyšlenou historkou. Cohen měl podezření a nechtěl „jí“ pustit dál, ale ostatní Židé mu řekli, „to je dobrý, to je jenom ženská“. A tak otevřeli dveře a dovnitř se vrhla celá horda. Zabili dva Židy, kteří byli u Cohena na návštěvě, zatímco Cohen se úspěšně zabarikádoval ve vedlejší místnosti. Potom uslyšel, jak lupiči plánují upálit ho v domě zaživa podle, co mu vezmou všechno zboží. Otevřel proto dveře a mával je okolo sebe zuřivě palicí, podařilo se mu uniknout oknem.

Potom šel nahoru k opevnění nechat si ošetřit rány a podal stížnost místnímu veliteli, jakémusi kapitánu Dumartovi, v tom smyslu, že žádá své 'ar - tzn. čtyř nebo pětinašobek hodnoty zboží, které mu bylo ukradeno. Lupiči byli z kmene, který se ještě nepoddal francouzské nadvládě a aktivně proti ní bojoval, a Cohen žádal povolení k tomu, aby si mohl jít se svým držitelem *mezragu*, marmušským kmenovým *šajchem*, vybrat odškodné, které mu podle tradičních pravidel náleželo. Kapitán Dumart mu k tomu nemohl udělit oficiální povolení, jelikož Francouzi vztah *mezrag* zakázali, ale dal mu ústní svolení, když mu řekl: „Když tě zabijí, je to tvůj problém.“

A tak *šajch*, Žid a malá skupina ozbrojených Marmušanů společně odpochoďovali nějakých deset či patnáct kilometrů do oblasti rebelů, kde samozřejmě nebyli žádni Francouzi, potajmu tam zajali pastýře zlodějského kmene a ukradli mu celé stádo. Příslušníci tohoto kmene je brzy na koních dohonili, ozbrojení puškami a připraveni k útoku. Když ale viděli, kdo jsou ti „zloději ovcí“, rozmysleli si to a řekli: „Tak dobře, promluvíme si.“ Nemohli dost dobře popřít, co se stalo – že někteří z jejich mužů okradli Cohena a zabili jeho dva návštěvníky – a nechtěli si začít vážný rozbroj s Marmuši, který by šarvátka s nálezdníky vyvolala. A tak tyto dvě skupiny mluvily a mluvily a mluvily, tam na planě uprostřed tisícilavých ovčích stád, a dohodly se nakonec na odškodném ve výši pět set ovcí. Dvě ozbrojené berberské skupiny se potom rozmísťly na koních po opacných koncích planiny a shromáždily stádo mezi sebou. A Cohen, v černém plášti, kloubouku a pleskajících pantoflích, svým vlastním pohodlným tempem procházel mezi ovce a vybíral z nich jednu po druhé ty nejlepší jako své odškodné.

A tak Cohen dostal své ovce a přihnál je zpět do oblasti Marmuša. Francouzi, kteří byli nahore ve své pevnosti, je slyšeli přicházet („Ba, ba, ba“ řekl Cohen šťastně, když na to vzpomínal) a zeptali se ho: „Co to má k sakru znamenat?“ A Cohen řekl: „To je můj 'ar.“ Francouzi nemohli uvěřit, že skutečně udělal, co tvrdil, a obvinili ho ze špionáže pro odbojné

Berbery, vsadili do vězení a vzali mu jeho ovce. Když o něm jeho rodina ve městě dlouho nesyšela, myslěla si, že je mrtvý. Ale za nějaký čas ho Francouzi propustili a on se vrátil domů, ale bez ovcí. A tak si šel stěžovat k plukovníkovi ve městě, Francouzi odpovědnému za celou oblast. Ale plukovník mu řekl: „V této věci nemohu nic podniknout. To není můj problém.“

V surovém stavu, jako nějaká zpráva v láhvi, tato ukázka vyjevuje, stejně jako by tomu bylo v případě jakékoli podobné ukázky, obdobně prezentované, jak náročný je i ten nejzákladnější etnografický popis – jak je nesmírně „zhuštěný“. Ve výsledném antropologickém popisu, včetně těch, které obsahuje tato kniha, je tato skutečnost – že to, co nazýváme našimi daty, jsou ve skutečnosti naše vlastní interpretace interpretací jiných lidí týkajících se toho, co si myslí, že oni sami a jejich společenství činí – zastíněna, neboť většina toho, co potřebujeme k pochopení určité události, rituálu, zvyku, myšlenky nebo čehokoli jiného, je nám podávána jako doprovodná informace, která nás má přivést ke studiu věci samé. (Dokonce i mé sdělení, že toto malé drama se odehrálo na vysočině středního Maroka v roce 1912 – a bylo převyprávěno tamtéž v roce 1968 –, do značné míry předurčí čtenářovo chápání tohoto příběhu.) Na tom není nic vyložené špatného a v každém případě je to nevyhnutelné. Ale vede to k představě antropologického výzkumu jako mnohem více pozorovací než interpretací činnosti, jakou ve skutečnosti je. Již v samém faktografickém základu, u samé podstaty celé disciplíny, jestliže něco takového vůbec existuje, již vysvětlujeme: a co je horší, vysvětlujeme vysvětlení. Jedno mrknutí za druhým.

Analýza tedy spočívá v třídění významových struktur – které Ryle nazýval ustavenými kódy, což je trochu zavádějící výraz, neboť navozuje představu, že práce antropologa se podobá práci šifrantů, zatímco se mnohem více podobá práci literárního kritika – a v určování jejich sociálních příčin a významu. Zde, v našem textu, by toto třídění začalo rozlišením tří odlišných interpretacních rámců, které daná situace obsahuje – židovského, berberského a francouzského. Poté bychom se snažili ukázat, jak (a proč) v daném čase a místě vyvolala jejich společná přítomnost situaci, v níž systematické neporozumění vedlo k degradaci tradiční formy na společenskou frašku. To, co způsobilo Cohenův neúspěch

a s ním i selhání celého dávného vzorce sociálních a ekonomických vztahů, v jejichž rámci žil, bylo znatelní jazyků.

K tomuto příliš zhuštěnému aforismu se vrátím později, stejně jako k detailům samotného textu. Nyní jde jenom o to, že etnografie je zhuštěný popis. Před etnografem stojí – s výjimkou situací, kdy se zabývá (a zabývat se musí) rutinním sběrem dat – mnohovrstevný soubor pojmových struktur, z nichž mnohé se navzájem překrývají a propletají, které jsou současně neznámé, nezvyklé a explicitně nevyjádřené a které je třeba nejprve pochopit a poté vyjádřit. A toto platí na té nejpřízemnější, nejsurovější úrovni terénního výzkumu: dotazování informátorů, pozorování rituálů, odvozování příbuzenské terminologie, sledování vlastnických vztahů, sčítání domácností... psaní deníku. Dělat etnografii je jako číst (ve smyslu „konstruovat čtení“) rukopis – cizí, vybledlý, plný nejasností, nerozumitelností, podezřelých oprav a tendenčních poznámek, ale psaný nikoliv konvenčními grafickými symboly fonémů, nýbrž letnými příklady utvářeného chování.

III

Kultura, tento hravý dokument, je tedy veřejná, jako karikující mrknutí nebo předstíraná krádež ovčího stáda. Přestože je ideální, neexistuje v něm mozku; přestože je nelyžická, není tajuplnou entitou. Nekonečná a nikdy nekončící antropologická diskuse o tom, je-li kultura „subjektivní“ nebo „objektivní“, stejně jako vzájemná výměna intelektuálních nadávek („idealisto!“ – „materialisto!“; „mentalisto!“ – „behavioristo!“; „impressionisto!“ – „pozitivist!“), která ji doprovází, jsou zcela špatně chápány. Jakmile se k lidskému chování přistupuje jako k symbolickému jednání (neboť ve většině případů *jsou* tíky skutečné) – jednáni, které, jako fonace v mluvě, barva v malbě, čára v psaní či zvuk v hudbě, něco znamená –, ztratí smysl otázka, je-li kultura vzorem se řídící chování, či rámec myšlení nebo dokonce tyto dvě věci navzájem propletené. To, na co se má člověk ptát ohledně karikujícího mrknutí či předstírané krádeže ovčího stáda, není to, jaký je jejich ontologický status. Ten je stejný jako v případě skal na jedné straně a snů na straně druhé – jsou to věci z našeho světa. To, na co je třeba se

ptát, je, v čem spočívá jejich důležitost: co je jejich prostřednictvím sdělováno – zda výsměch či výzva, ironie či zloba, snobství či pycha.

Toto se může zdát jako banální pravda, ale existuje několik způsobů, jak ji zatemnit. Jeden z nich spočívá v předstávě kultury jako soběstačné „nadorganické“ reality s vlastními silami a účely; to znamená jejím zhmožněním. Jiný způsob zase spočívá v tvrzení, že se jedná o hrubý vzorec pozorovaného chování objevující se v té či oné identifikovatelné komunitě; to znamená její redukci. Ale přestože obě tato znatelní stále ještě existují, a bezesporu budou existovat i nadále, hlavním zdrojem teoretických nejasností v současné antropologii je přístup, který se vyvinul v reakci na ně a je v současné době velice rozšířen – jmenovitě, abych citoval jeho zřejmě hlavního propagátora Warda Goodenougha, že „kultura [se nachází] v myšlení a srdcích lidí“.

Pod různými názvy – etnověda, componentní analýza či kognitivní antropologie (terminologická rozkolísanost odráží hlubší nejistotu) – tato škola zastává názor, že kultura se skládá z psychologických struktur, jejichž prostřednictvím jedinci či skupiny jedinců řídí své chování. „Kultura společnosti“, abych opět citoval Goodenougha, tentokrát pasáž, která je *locus classicus* celého hnutí, „se skládá z toho, co člověk musí vědět nebo v co musí věřit, aby mohl jednat způsobem přijatelným pro členy své společnosti.“ A z tohoto názoru na to, co je kultura, pramení také názor, stejně tak přesvědčený, na to, co znamená její popis – zaznamenávání systematických pravidel, etnografický algoritmus, který, řídí-li se jím, umožní člověku vydávat se za domorodce (Bez ohledu na fyzické vzezření). Tímto způsobem dochází ke sloučení krajního subjektivismu a krajního formalismu, a to s předpokládaným výsledkem: explozí diskuse o tom, zdali jednotlivé analýzy (které se objevují ve formě taxonomií, souhrnu pohledů, tabulek, rodokmenů a podobných duchaplností) odráží to, co si domorodci „skutečně“ myslí, či zda se jedná pouze o důmyslné napodobení, které jsou sice logicky ekvivalentní, ale substantivně odlišné od toho, co si myslí.

Jelikož na první pohled by se tento přístup mohl zdát natolik blízký tomu, který rozvíjíme zde, že by mohlo dojít k jejich záměně, neuškodí uvést, v čem se liší. Ponecháme prozatím stranou naše mrknutí a ovce a vezmeme jako, příjmutně, zvláštní, ale pro na-

še účely ilustrativní vzorek kultury například Beethovenův kvartet. Nikdo jej, myslím, nebude ztotožňovat s jeho partiturou, se schopnostmi a znalostmi potřebnými pro jeho zahrání, s porozuměním, s nímž k němu přistupují jeho interpreti a obecenstvo, ani, abychom zahrnuli *en passant* ty, kteří mají tendenci věci redukovat nebo konkretizovat, s určitým představením či s nějakou záhadnou entitou, jež přesahuje materiální existenci. Možná, že „nikdo“ je pro tento případ příliš silné slovo, neboť se vždy najdou lidé nepoučitelní. Ale to, že Beethovenův kvartet je struktura tónů rozvinutá v určitém tempu, promyšlená posloupnost modelovaného zvuku – tedy hudba – a ne něčí znalosti či víra, včetně toho, jak ji hrát, to je tvrzení, s nímž snad bude většina lidí po úvaze souhlasit.

K tomu, aby člověk mohl hrát na housle, potřebuje mít určité návyky, schopnosti, znalosti a talent, potřebuje mít náladu na hrání a (jak praví starý známý vtip) také potřebuje housle. Ale hrání na housle nejsou ani tyto návyky, schopnosti, znalosti atd., ani nálada, ani (jak se ti, kdož vyznávají „materiální kulturu“, očividně domnívají) housle. Aby člověk uzavřel v Maroku obchodní smlouvu, musí dělat určité věci určitým způsobem (mezi jiným také podřezat krk jehnětí a recitovat u toho v koránové arabštině v přítomnosti shromážděných nedeformovaných dospělých mužských příslušníků svého kmene) a mít určité psychologické charakteristiky (mezi jiným touhu po vzdálených věcech). Ale obchodní smlouva není ani toto podřezávání krku, ani tato touha, přestože je dost opravdová, jak poznalo sedm soukmenovců našeho marmušského šajcha, kteří jim byli popraveni poté, co Cohenovi ukradli jednu ošunělou, v podstatě bezcennou ovčí kůži.

Kultura je veřejná, protože význam je veřejný. Nemůžete mrknout (ani parodovat mrkání), aniž byste věděli, co se pokládá za mrknutí nebo jak fyzicky zavřít a otevřít víčka. Stejně tak nemůžete uloupit ovčí stádo (ani krádež předstírat), aniž byste věděli, co to znamená ukradnout ovci a jak to prakticky provést. Ale odvozovat z těchto skutečností závěr, že vědět, jak mrkat, je mrkání a vědět, jak ukrást ovci, je krádež ovčího stáda, prokazuje stejně hluboké neporozumění, jako kdybychom ztotožňovali mrkání se zavíráním očních víček a krádež ovčích stád s odháněním chlupatých zvířat z pastvin. Kognitivistický omyl – že kultura se skládá (abych

citoval dalšího mluvčího tohoto hnutí, Stephena Tylera) „z mentálních jevů, které mohou [míni „měly by“] být analyzovány pomocí formálních metod podobných těm, které se používají v matematice a logice“ – může mít na efektivní použití tohoto konceptu stejně tak ničivý účinek jako mají behavioristické a idealistické omyly, které se neúspěšně snaží napravit. Možná, že vzhledem k větší rafinovanosti chyb a subtilnosti deformací je ještě ničivější.

Všeobecný útok na teorie o přívátnosti významu je již od rané fáze tvorby Edmunda Husserla a pozdní fáze tvorby Ludwiga Wittgensteina natolik současní moderního myšlení, že jej zde nemusíme znovu rozvíjet. Je ale potřeba soustředit se na to, aby se jejich sdělení doneslo k antropologům; zejména je důležité vysvětlit, že říci o kultuře, že se skládá ze sociálně ustavených významových struktur, v jejichž rámci lidé dělají takové věci, jako že signalizují spikleneckví a přidávají se k němu, či vnímají urážky a reagují na ně, neznamená říci, že se jedná o psychologický jev, charakteristiku něčí mysli, osobnost, kognitivní strukturu atd. o nic více, než řekneme-li to o tantrismu, genetice, průběhovém tvaru slovesa, klasifikaci vín, zvykovém právu či myšlence „podmíněného prokletí“ (jak Westermarck delinoval koncept *ar*, na nějž se odvolával Cohen, když požadoval své odškodné). To, co nám, kdo jsme vyrůstali mrkajícíe jinak a pasouce jiné ovce, znemožňuje v místech, jako je Maroko, pochopit, co lidé dělají, není nedostatek znalostí o tom, jak poznávání funguje (i když, vezmeme-li v úvahu, že funguje stejně u nich jako u nás, neškodilo by nám o tom vědět více), nýbrž nedostatek obeznámenosti se světem představ, v němž jsou jejich činy znaky. A když už jsem se zmínil o Wittgensteinovi, můžu ho rovnou i ocitovat:

Řekáme... o nějakém člověku, že je pro nás průhledný. Ale pro tento způsob uražování je důležitě, že nějaký člověk může být pro druhého úplně nou hádankou. To je zakoušeno, když se přijde do nějaké cizí země se zcela cizími tradicemi; a sice i tehdy, když člověk řeč této země ovládá. *Nervozumme* těm lidem. (A ne proto, že neví, co říkají sami k sobě.) Nemůžeme se v nich vyznat.*

* Citováno v překladu Jiřího Pechara. L. Wittgenstein, *Filosofická zkoumání*. (Praha, 1993), s. 284.

Etnografický výzkum jako osobní zkušenost spočívá ve schopnosti vyznat se v nové situaci, což je vyčerpávající záležitost, která je vždy úspěšná pouze částečně; antropologické psaní jako vědecké snažení spočívá ve snaze formulovat to základní, o čem se člověk domnívá, vždy přehnaně, že to odhalil. Nechceme se, alespoň já ne, stát domorodci (což je stejně zkompromitované slovo) nebo je napodobovat. Pouze romantici nebo špióni by v tom mohli vidět svůj cíl. My se s nimi snažíme v širokém smyslu slova, které zahrnuje mnohem více než pouze mluvení, konverzovat, což je mnohem obtížnější záležitost, než se všeobecně soudí, a to nejenom v případě cizinců. Jak řekl Stanley Cavell: „Mluvit za někoho jiného se zdá být tak záhadnou záležitostí možná proto, že mluvit k někomu se nezdá být tak záhadné.“

Budeme-li k věci přistupovat takto, bude cílem antropologie rozšíření prostoru lidských jazykových projevů. To samozřejmě není její jediný cíl – dalšími jsou vzdělávání, zábava, praktické rady, morální růst a objevování přirozeného řádu v lidském chování; antropologie navíc není jediná disciplína, která se o to snaží. Ale je to cíl, pro nějž se sémiotické pojetí kultury obzvláště dobře hodí. Jako vzájemně působící systémy interpretovatelných znaků (které bych bez ohledu na omezené užití toho slova nazval symboly) není kultura síla, které by se daly přičinným způsobem přisoudit sociální události, chování, instituce či procesy; je to kontext, v jehož rámci mohou být srozumitelně – to znamená husitě – popsány.

Proslulé antropologické zaujetí (pro nás) exotickými jevy – berberskými jezdci, židovskými překupníky, francouzskými legionáři – je tedy v podstatě prostředkem odstranění znečitlivujícího pocitu obeznameness, který před námi zatajuje záhadnost naší vlastní schopnosti přistupovat k sobě navzájem vnímaně. Pozorování obvyčejných věcí tam, kde se objevují v nezvyklé formě, neukazuje na libovolnost lidského chování, jak se často tvrdí (na tom, že krádež ovcí se v Maroku považuje za drzost, není nic libovolného), ale na míru, v níž se jeho význam mění podle životního vzorce, jímž se řídí. Porozumět kultuře jiných lidí znamená odhalit jejich normalnost, aniž bychom umenšovali jejich jedinečnost. (Čím více se mi daří pochopit, co Maročané dělají, tím logičtější a jedinečtější

ši se mi zdají být.) Stávají se tak přístupni: zasadíme-li je do rámce jejich vlastních banálností, ztratí svou neprůhlednost.

Je to tento manévř, označovaný obvyčejně příliš neurčitě jako „vidění věcí z pohledu aktéra“, příliš knižně pak jako „*verstehen* přístup“ nebo příliš technicistně jako „emická analýza“, který tak často vede k názoru, že antropologie je jakýsi druh čtení myšlenek na dálku nebo fantazírování o ostrovech kanibalů, a který ten, kdo chce bezpečně proplout okolo vraku několika potopených filozofických přístupů, musí provést s velkou opatrností. Pro pochopení toho, co je antropologická interpretace a do jaké míry je to interpretace, není nic důležitějšího než přesně pochopit, co to znamená – a co to neznamená – říci, že naše vyjádření symbolických systémů druhých lidí musí být orientována na aktéra.¹

To znamená, že popisy berberské, židovské či francouzské kultury musí být podány z hlediska významů, které podle naší představy Berberi, Židé či Francouzi přiřkládají tomu, co prožívají, z hlediska formulací, pomocí kterých definují to, co se jim děje. Neznamená to, že tyto popisy jsou samy berberské, židovské nebo francouzské – že jsou součástí reality, kterou údajně popisují; jsou antropologické – to znamená součástí vyvíjejícího se systému vědecké analýzy. Musí být podány z hlediska interpretací, kterým příslušníci určité skupiny podrobují své zkušenosti, neboť to je to, o čem tvrdí, že jsou to popisy; jsou antropologické, neboť to jsou antropologové, kteří to tvrdí. Obvyčejně není nutné tak obšírně vysvětlovat, že předmět studia je jedna věc a jeho studium věc druhá. Je dost jasné, že fyzický svět není fyzika a pomocný klíč ke čtení knihy *Pláčky nad Finnganem* (*Finnegan's Wake*) není kniha *Pláčky nad Finnganem*. Ale jelikož při studiu kultury analyzá promiká až do samotného jádra předmětu – to znamená, že začínáme s našimi vlastními interpretacemi toho, co naši informátoři dělají nebo co si myslí, že dělají, a ty potom systematizujeme –, stávají se hranice mezi (marockou) kulturou coby přirozenou skutečností a (marockou) kulturou coby teoretickou entitou nejasnější. A to o to více pro-

¹ A nejenom druhých lidí: antropologii se lze naučit na té kultuře, již je sama součástí, což se také ve stále rostoucí míře děje. Toto je nesmírně důležitá skutečnost, kterou ale prozatím ponechám stranou, neboť vyvolává několik ožehavých a poněkud speciálních druhotných problémů.

to, že (marocká) kultura coby teoretická entita je podána ve formě popisu očima aktéra (marockého) pojetí všeho, počínaje násilím, cti, božstvím a spravedlností po kmen, majetek, patronát a náčelnictví.

Stručně řečeno, antropologické spisy jsou samy o sobě interpretace, a to ještě druhého a třetího řádu. (Samozřejmě, že pouze „domorodec“ čini interpretace prvního řádu: je to jeho kultura.)² Jsou to tedy fikce; fikce v tom smyslu, že jsou „něco udělaného“, „něco vytvořeného“ – v původním významu slova *factio* – ne, že by byly něco falešného, neopravdového nebo pouze „jakoby“ nyslenkové experimenty. Vytváření popisu z pohledu aktéra o vzájemných sporech mezi berberským náčelníkem, židovským obchodníkem a francouzským vojákem v Maroku v roce 1912 spočívá samozřejmě ve vymyšlení si, které se tolik nelíší od vytváření podobných popisů například vzájemných vztahů mezi provinčním francouzským lékařem, jeho hloupou nevěrou ženou a jejím neschopným milencem ve Francii devatenáctého století. V tomto druhém případě jsou aktéři prezentováni tak, jako by nikdy neexistovali, a události tak, jakoby se nikdy neudály, zatímco v prvním případě jsou aktéři podáni tak, jako kdyby byli skuteční, a události tak, jako by se skutečně staly. Toto není zanedbatelný rozdíl: je to právě ten rozdíl, s jehož pochopením má paní Bovaryová takové potíže. Ale důležité není to, že její příběh byl vytvořen, zatímco Cohenův pouze zaznamenán. V čem se liší, jsou podmínky, v nichž byly vytvořeny, a jejich smysl (pomínil-li jejich styl a kvalitu). Ale oba jsou ve stejné míře *factio* – „výtvořiny“.

Ne vždy si antropologové tento fakt dostatečně uvědomovali: že zatímco kultura existuje v obchodní stanici, horské pevnosti nebo ovčím stádu, antropologie existuje v knize, článku, přednášce, muzejní výstavě nebo někdy ve filmu. Uvědomit si toto znamená po-

² Problém řádu je opět komplikovaný. Antropologická díla založená na jiných antropologických dílech (například díla Lévího-Strausse) mohou být samozřejmě čtvrtého či ještě vyššího řádu a Informátoři také často, dokonce obvykle, čini interpretace druhého řádu – známé jako „domorodé interpretace“. V kulturách, v nichž existuje písmo, a kde tedy „domorodé“ interpretace mohou pokročit na vyšší úroveň – ve spojitosti s Maghrebem musíme uvést jméno Ibn Chaldúna, v případě Spojených států Margaretu Meadovou – se tato záležitost ještě více zkomplikuje.

chopit, že reprezentaci a substantivní obsah nelze v případě kulturní analýzy oddělit, stejně jako to nelze učinit v případě malby; a tato skutečnost se zase naopak zdá ohrožovat objektivní status antropologického poznání, neboť naznačuje, že jeho zdrojem není sociální realita, ale vědecká vynalézavost.

Ohrožuje ji, ale tato hrozba je planá. Pozornost, jakou si vynutí určitý etnografický záznam, nezavísi na autorově schopnosti zachytit primitivní fakta o dalekých krajích a přivést je domů jako masku nebo řezbářské dílo, nýbrž na tom, do jaké míry je schopen objasnit, co se v takových krajích děje, snížit záhadnost otázky – co je to za lidi? –, kterou neznámé činnosti vycházející z neznámého prostředí přirozeně vyvolávají. To vede k určitým závažným problémům, jak verifikovat nebo – je-li „verifikace“ příliš silné slovo pro tak měkkou vědu (já sám bych dal přednost termínu „ohodnocení“) – co je dobrý popis a co popis špatný. Ale to je právě její výhoda. Je-li etnografie zhuštěný popis a etnografové ti, kdo popisují, potom je pro kterýkoliv její příklad rozhodující otázka – ať už se jedná o narychlo napsaný článek v časopise nebo o monografii velikosti děl Bronisława Malinowského –, rozlišuje-li mtkání od tlků a skutečná mtkání od parodických. Přesvědčivost našich vysvětlení neposuzujeme na základě srovnání s masou neinterpretovaných dat, radikálně rozředených popisů, nýbrž na základě síly vědecké představitivosti umožnit nám pochopit životy cizích lidí. Jak říká Thoreau, nestojí za to obeplout svět, abychom spočítali kočky v Zanzibaru.

V

Toto tvrzení, že není v našem zájmu očistit lidské chování právě od těchto vlastností, které nás zajímají, ještě předtím, než je začneme zkoumat, bylo někdy vystupňováno do širšího tvrzení: totiž tvrzení, že jelikož nás stejně zajímají právě jenom tyto vlastnosti, nepotřebujeme se chovááním více než zběžně vůbec zabývat. Ke kultuře, jak tvrdí tento přístup, je nejlépe přistupovat čistě jako k symbolickému systému (chyták spočívá ve slovním obrátu „saměmu o sobě“) tak, že izolujeme jeho prvky a potom charakterizujeme celý systém nějakým obecným způsobem – na základě klíčových symbolů, okolo nichž je organizován, fundamentálních struktur, je-

již je povrchním výrazem, nebo ideologických principů, na nichž spočívá. Přestože se jedná o značně vylepšení od pojetí kultury co by „naučeného chování“ a „mentálních jevů“ a o zdroj několika velice vlivných teoretických myšlenek v současné antropologii, hrozí tomuto hermetickému přístupu k věcem, jak se domnívám, nebezpečí (které jej čím dál více pohlcuje), že oddělí kulturní analýzu od vlastních předmetů jejího zkoumání, od neformální logiky skutečného života. Nezdá se příliš užitečně zbavit nějaké pojetí nedostatků psychologismu jenom proto, abychom je okamžitě vystavili chybám schematismu.

Chování je třeba věnovat pozornost, a to poměrně detailní, neboť právě v toku chování – či přesněji, sociálního jednání, – nacházejí kulturní formy své vyjádření. Nacházejí je také samozřejmě v různých typech artefaktů a v různých stavech vědomí; ty ale čerpají svou význam z role, kterou hrají (Wittgenstein by řekl ze svého „použití“) v pokračujícím vzorci života, nikoliv z nějakých vnitřních vztahů, které mezi nimi existují. To, co Cohen, šajch a „kapitán Dumari“ dělali, když se jejich cíle navzájem střetly – když obchodovali, hájili čest, ustanovovali nadvládu – vytvořilo toto pastýřské drama. A „o tom“ také toto drama je. Ať už jsou symbolické systémy „samy o sobě“ cokoliv či kdekoliv, dostaneme se k nim empiricky zkoumáním událostí, nikoliv uspořádáváním vyabstrahovaných entit do jednotných vzorců.

Dalším důsledkem této skutečnosti je, že soudržnost nemůže být hlavním testem validity kulturního popisu. Kulturní systémy musí mít nějakou minimální míru soudržnosti, jinak bychom je nenazývali systémy; a pozorujeme-li je, mají ji obvykle mnohem více. Ale nic není tak koherentní jako přelud paramoika či příběh podvodníka. Síla našich interpretací nemůže spočívat, jak se příliš často předpokládá, na tom, jak pevně drží pohromadě, nebo na tom, jak přesvědčivě je obhajujeme. Nic, myslím si, nepřispělo k diskreditování kulturní analýzy více než dokonalé vykreslení formálního řádu, v jehož reálnou existenci nemůže opravdu nikdo věřit.

Je-li antropologická interpretace konstruováním výkladu toho, co se děje, potom oddělit ji od toho, co se děje – od toho, co v určitou chvíli a na určitém místě určití lidé říkají, dělají, co se jim děje, od celého velkého dění života – znamená oddělit ji od její aplikace a učinit ji prázdnou. Dobrá interpretace čehokoliv – básně,

člověka, historie, rituálu, instituce, společnosti – nás zavede do jádra toho, čeho je interpretací. Když se tak nestane a zavede nás místo toho někam jinam – k obdivování své vlastní elegance, autorovy chytrosti či krás euklidovského řádu –, může to mít své vnitřní kouzlo; ale je to něco jiného, než co je jejím úkolem – snažit se pochopit, co celá ta záležitost s ovcevní vlastně znamená.

Ta záležitost s ovcevní – jejich předstíraná krádež, jejich reparační přesun, jejich politická konfiskace – je (či byla) v podstatě sociální rozmluva. A to přesto, že, jak jsem dříve navrhl, probíhala v mnoha jazycích a spočívala stejně tak v čínech jako ve slovech.

Vyžadováním svého *‘ar* Cohen vyvolal obchodní smlouvu; šajch, po uznání Cohenova nároku, požadoval od útočícího kmene odškodné; útočící kmen se přiznal k zodpovědnosti a zaplatil odškodné; Francouzi, kteří chtěli ukázat šajchům i obchodníkům, kdo je tady pánem, provedli imperialistický zákrok. Stejně jako v každé rozmluvě, zákony neurčují chování, a co bylo ve skutečnosti řečeno, řečeno být nemuselo. Cohen se mohl rozhodnout své *‘ar* nevyžadovat, vezmeme-li v úvahu, že v očích Protektorátu se stejně jednalo o nezákonný krok. Šajch jej mohl ze stejného důvodu odmítnout. Útočící kmen, který neuznával francouzskou nadvládu, se mohl rozhodnout považovat celý útok za „skutečný“ a místo vyjednávání bojovat. Francouzi, kdyby byli více *habile*/obratní/ a méně *dur*/přísní/ (jakými se také později pod feudálním vedením maršála Lyauteye opravdu stali), mohli Cohenovi dovolit, aby si své ovce ponechal, mohli přimhouřit oko – jak se říká – nad přetrváváním obchodního vzorce a spokojit se s jeho podmaněním pod svou nadvládou. A existují ještě další možnosti: Marnuši mohli považovat krok Francouzů za příliš velkou urážku, než aby ji mohli přijmout, a mohli sami vyjádřit otevřeně nesouhlas; Francouzi se mohli pokusit zakročit nejenom proti Cohenovi, ale i proti samotnému šajchovi; a Cohen mohl dojít k závěru, že mezi zrádnými Berbery a vojáky z Beau Geste už obchod ve výšinách Atlasu nestojí za námahou, a odejít do lépe spravovaných částí města. To se ve skutečnosti stalo o něco později, když Protektorát postupně získal větší samostatnost. Ale naším cílem zde není popsat, co se stalo či nestalo v Maroku. (Od tohoto jednoduchého incidentu se člověk může dostat k nesmírně složitým otázkám sociální zkušenosti.) Jde o to ukázat, z čeho se skládá část antropologické interpretace:

z hledání průběhu sociální rozmnlvy; z jejího ustálení do podoby, v níž je možné ji prozkoumat.

Etnograf „píše“ sociální rozmnlvu; *zapisuje ji*. Tím z pomíjivé události, která existuje pouze v okamžiku, kdy probíhá, činí záznam, který existuje v podobě svého zápisu a je možné se k němu znovu vracet. Šajch je už dávno mrtvý, zabít v procesu „pacifikace“, jak to nazývají Francouzi; „kapitán Dumari“, jeho pacifikátor, je stále naživu a tráví svůj důchod, obklopen suvenýry, na jihu Francie; a Cohen odešel loni – částečně jako uprchlík, částečně jako poutník, částečně jako umírající patriarcha – „domů“ do Izraele. Ale to, co si před šedesáti lety na atlaské plošině navzájem „řekli“, je – zdaleka ne dokonale – zachováno pro vědecké bádání. „Co“, táže se Paul Ricoeur, od něhož jsem si celou tuto myšleku zapisování činnů vypůjčil a poněkud ji překroutil, „co psaní fixuje?“

Nikoliv samu událost mluvení, ale to, co se mluvením „řká“, přičemž tím, co se „řká“, myslíme záměrnou exteriorizaci podstatou pro dosažení cíle rozmnlvy, díky níž se *sagen* – řečené – stává *Aus-sage* – výrokem, prohlášením. Stručně řečeno, to, co zapisujeme, je *noema* („myslenka“, „obsah“, „podstata“) mluvení. Je to význam události mluvení, nikoliv událost jako událost.

Toto není přesně „řečeno“ – jestliže oxfordští filosofové zabíhají do krátkých příběhů, fenomenologové do dlouhých vět; ale přivádí nás to k přesnější odpovědi na naši základní otázku: „Co dělá etnograf?“ – píše.³ To se také může zdát jako nepřilíš překvapivý objev, a pro někoho obeznamného se současnou „literaturou“ objev nepřijatelný. Na tuto otázku jsme sice standardně odpovídali: „Pozoruje, zaznamenává, analyzuje“ – jistý druh *veni, vidi, vici* pojetí věci –, ale tato odpověď může mít hlubší následky, než by se zprvu mohlo zdát, v neposlední řadě ten, že rozlišení těchto tří fází hledání poznání nemusí být normálně možné; a že možná ve skutečnosti jako samostatné „úkony“ ani neexistují.

³ Nebo, opět přesněji, „zapisuje“. Většina etnografů se vlastně nachází ve formě knih a článků spíše než filmů, záznamů, muzejních výstav nebo čehokoliv jiného; ale i v nich jsou samozřejmě fotografie, kresby, diagramy, tabulky atd. Uvědomění si různých způsobů reprezentace (nemluvě o experimentování s nimi) v antropologii velice chybí.

Situace je dokonce ještě delikátnější, protože, jak již bylo poznamenáno, to, co zapisujeme (nebo co se snažíme zapisovat), není syrová sociální rozmnlva, k níž nemáme přímý přístup, neboť v ní nejsme až na jisté velké výjimky přímými aktéry, nýbrž pouze její velice malá část, k jejímuž porozumění nás naši informátoři doveďou.⁴ Není to tak fatální, jak to zní, neboť všichni Krétané nejsou lháři, a není třeba znát všechno, aby člověk pochopil něco. Ale vede to k názoru, že antropologická analýza jako konceptuální manipulace s objevenými fakty, logická rekonstrukce pouhé reality, se zdá jaksi nepřesvědčivá. Předložit symetrické krystalizované významu, očistěné od materiální složitosti, v níž byly zasazeny, a poté přisoudit jejich existenci autogennímu principu řádu, univerzálním vlastnostem lidského myšlení nebo obsáhlým apriorním *Weltanschauungen* (světónázorům), znamená předstírat vědu, která neexistuje, a vymýšlet si realitu, kterou nelze nalézt. Kulturní analýza spočívá (nebo by měla spočívat) v odhadování významů, vyhodnocování těchto odhadů a vytváření vysvětlujících závěrů z těch lepších z těchto odhadů, nikoliv v objevování Kontinentu Významu a mapování jeho neřetěsné krajiny.

VI

Etnografický popis má tedy tři charakteristické rysy: je interpretativní; to, co interpretuje, je proud sociální rozmnlvy; a toto interpretování spočívá ve snaze zachránit to, co se v této rozmnlvě „řká“, před zánikem v okamžiku vyřčení a fixovat to v takové formě, abychom se k tomu mohli později znovu vrátit. *Kula* už neexistuje nebo se proměnil; ale ať je tomu jakkoliv, kniha *The Argonauts of the Western Pacific* nám zůstává. Ale existuje ještě čtvrtý rys takového popisu, alespoň v té formě, v níž jej provádím já: je mlkroskopický.

⁴ Myslenka „zúčastněného pozorování“ byla užitečná do té míry, že posílila tendenci antropologů navázat se svými informátory kontakt jako s osobami spíše než s objekty. Ale tím, že vedla antropology k tomu, že přestali vidět velice zvláštní, kulturně vymezenou podstatu své vlastní role a že se začali považovat za více než zaujaté (v obou smyslech slova) dočasně pohybující osoby, byla našim největším zdrojem problému.

To neznamena, že by neexistovaly žádné rozsáhlé antropologické interpretace celých společností, civilizací, světových událostí a tak dále. Právě takové rozšíření našich analýz na širší kontexty jim, společně s jejich teoretickými závěry, získává pozornost širšího publika a ospravedlňuje, že je vůbec provádíme. Nikomu už nezáleží, ani Cohenovi (no... Cohenovi možná ano), na těch ovcích jako takových. Historie má své nenápadné body zvratu, „chvilky velkého hnutí v malém prostoru“, ale tato malá historika rozhodně nebyla jednou z nich.

Znamená to jenom to, že antropolog se obvykle k takovým širším interpretacím a abstraktnějším analýzám dostává prostřednictvím čím dál lepší obezřetnosti s nesmírně drobnými záležitostmi. Potýká se se stejnými velkými skutečnostmi, s nimiž se ostatní – historici, ekonomové, politologové, sociologové – potýkají na zlovesnějších dějištích: Moc, Změna, Vira, Útlak, Práce, Vášeň, Autorita, Krása, Násilí, Laska, Prestiž; ale potýká se s nimi v kontextech natolik obyčejných – jako je Marmuša a Cohenův život –, že je může psát s malým písmenem. Tyto všelidské konstanty, „ta velká slova, která nás všechny děsí“, získávají v tak domáckých kontextech domácky prostou podobu. Ale to je právě výhoda. Na světě je už dost hlubokých myšlenek.

Ale přesto problém, jak se dostat od souboru etnografických miňatur toho řádu, jako jsou ty, které obsahuje náš příběh o ovcích, – problém vyřídění poznámek a příběhů – k rozsáhlým kulturním panoramátům národa, epochy, kontinentu nebo civilizace, nelze tak lehce přejít neurčitou zmínkou o výhodách konkrétnosti a realistického uvažování. Pro vědu zrozenou v indických kmenech, na tichomořských ostrovech a v afrických rodech a posléze zachvácenou většími ambicemi toto musí představovat velký metodologický problém, který je většinou velice špatně zvládnut. Modely, které antropologové sami vypracovali, aby ospravedlnili svůj přechod od místních pravd k obecným představám, přispěly ve skutečnosti k neúspěchu jejich snah stejně jako to, co proti nim vymysleli jejich kritici – sociologové posedlí velikostmi vzorků, psychologové posedlí měřením nebo ekonomové posedlí agregovanými veličinami.

Z těchto modelů byly nejdůležitější dva: model „mikrokosmu“ – „Jonesville jsou Spojené státy“, a model „experimentu v přiroze-

ném prostředí“ – „Velikonoční ostrov je zkušební příklad“. Budť vesmír v zrnu písku, nebo vzdálené břehy možnosti.

„Jonesville je Amerika ve zmenšeném měřítku“ (nebo Amerika je Jonesville ve zvětšeném měřítku) je tak evidentní omyl, že jediná věc vyžadující vysvětlení je, jak tomu lidé mohli věřit a očekávat totéž od ostatních. Představa, že podstatu národních společností, civilizací, velkých náboženství nebo čehokoliv jiného lze najít v souhrnné a zjednodušené podobě v tzv. „typických“ malých městech a vesnicích, je hmatatelný nesmysl. Kdyby větší relevance mikroskopických studií zaměřených na jedno místo skutečně závisela na takovém předpokladu – že zachytily velký svět v malém –, nebyly by vůbec relevantní.

Ale tak tomu samozřejmě není. Místo zkoumání není předmětem zkoumání. Antropologové nezkoumají vesnice (kmemy, města, městské čtvrti...); zkoumají *de* vesnicích. V různých místech může zkoumat různé věci, a některé věci – například jakými způsoby koloniální nadvláda ustanovuje rámce morálního očekávání – lze nejlépe zkoumat v uzavřených lokalitách. Ale to nečiní z místa to, co zkoumáte. Ve vzdálenějších provinciích Maroka a Indonésie jsem se potýkal se stejnými otázkami, s nimiž se potýkali ostatní sociální vědci v méně vzdálených lokalitách (a to se zhruba stejnou přesvědčitivostí) – například, jak to, že lidé se nejnáléhavěji domáhají uznání své lidskosti tak, že zdůrazňují skupinovou hrdost? Mohli bychom přidat další rozměr – který by byl hodně započtení v současném klimatu, kdy sociální vědy pracují metodou odhadování řešení; ale to je vše. Když se chystáte široce pojednat o vykořisťování mas, bude mít pro vás určitou hodnotu pozorování toho, jak javánský pachtýř obrací půdu v tropickém lžáku nebo jak marocký krejčí vyšívá kaftany při světle dvacetiwattové žárovky. Ale představa, že tento zážitek vám umožní promyslet celý problém (a povýšit vás na úroveň takové morální výhody, z jejíž výše můžete shlížet dolu na ty eticky méně privilegované), by mohla napadnout pouze toho, kdo byl příliš dlouho v buši.

Myšlenka „přirozené laboratoře“ je stejně tak zhoubná, a to nejenom proto, že se jedná o chybnou analogii – co je to za laboratoř, v níž neexistuje *ani jeden* manipulovatelný parametr? –, ale proto, že vede k názoru, že data odvozená z etnografických studií jsou čistší nebo podstatnější nebo solidnější nebo méně podmíněná

(nejoblíbenější slovo je „základní“) než ta, která jsou odvozena z jiných typů sociálního bádání. Obrovská přirozená různorodost kulturních forem je samozřejmě pro antropologii nejenom jedním z velkých (a mizejících) zdrojů, ale je také základem jejího nehlubšího dilematu: Jak lze sloučit takovou různorodost s biologickou jednotou lidského druhu? Ale nejedná se, ani metalogicky, o experimentální různorodost, neboť kontext, v němž se objevuje, se také současně mění, a není možné (přestože někteří se o to snaží) izolovat *y od x*, aby bylo možné zapsat správnou funkci.

Slavné studie, které se snažily dokázat, že oidipovský komplex funguje na Trobriandských ostrovech opačně, že pohlavní role u kmene Čambuli jsou převrácené a že Fueblané postrádají sklon k agresi (je charakteristické, že všechny byly negativní – „ale nikoliv na Jihu“), nejsou, bez ohledu na svou možnou empirickou platnost, „vědecky ověřené a potvrzené“ hypotézy. Jsou to interpretace nebo chybné interpretace, jako každé jiné, k nimž se dospělo stejně jako ke každé jiné, a stejně tak nepřesvědčivé, a pokus dát jim autoritu fyzikálního experimentu je pouze metodologický trik. Etnografická zjištění nejsou privilegovaná, jsou pouze konkrétní: zase jedna nová země. Považovat je za něco více (*nebo méně*) než toto by znamenalo zkreslit jak je, tak jejich důsledky (které jsou mnohem závažnější než samotná zjištění) pro sociální teorii.

Zase jedna nová země: důvodem, proč jsou zdlouhavé popisy krádeží dalekých ovčích stád (a skutečně dobrý etnograf by se ještě zabýval tím, o jaké ovce se jednalo) obecně důležité, je to, že do dávají sociologickému myšlení hutnou potravu. Podstatným rysem antropologických zjištění je jejich spletitá specifčnost, jejich podrobnost. Právě materiál získaný z dlouhodobých, hlavně (i když ne výhradně) kvalitativních, výsoce zúčastněných a téměř posedle detailních terénních výzkumů v omezených kontextech, umožňuje poskytnout megakonceptům, jimiž je posílena současná sociální věda – legitimita, modernizace, integrace, konflikt, charisma, struktura, ... význam – určitý druh rozumné skutečnosti. Díky ní je možné nejenom o nich realisticky a konkrétně přemýšlet, ale, co je důležitější, tvořit a představivě myslet s nimi.

Metodologický problém mikroskopického charakteru etnografie je reálný a závažný. Ale nevyřeší se tím, že budeme považovat vzdálenou lokalitu za svět na dlani nebo za sociologickou obdobu

Wilsonovy mlžné komory. Vyřeší se tak – nebo se tak alespoň částečně udří v určitých mezích –, že si uvědomíme, že sociální jednání komentuje něco více než samo sebe; že to, odkud interpretace pochází, neurčuje, kam až je možné s ní dojít. Malá fakta potvrzují velké otázky, mrkání epistemologii či krádeže ovčích stád revoluci, protože je to v jejich přirozenosti.

VII

A tím se konečně dostáváme k teorii. Zakořeněný hřích interpretativních přístupů k čemukoliv – literatuře, snům, symptomům, kultuře – spočívá v tom, že mají tendenci odolávat, nebo že je jim dovoleno odolávat, pojmovému vyjádření, a tak unikají systematickým způsobům vyhodnocení. Bud interpretaci pochopíte, nebo nikoliv, porozumíte jejímu účelu, či nikoliv, přijmete ji, či nikoliv. Je uvězněna v bezprostřednosti svého vlastního detailu, a je proto prezentována jako sebezpotvrzující, nebo, v horším případě, je potvrzena údajně výsoce vyvinutou citlivostí toho, kdo ji prezentuje; jakýkoliv pokus formulovat to, co říká, jinými slovy, je považován za zesměšnění – za něco, co antropologové označují termínem nejhrubšího morálního zneužití – etnocentrismus.

V případě oboru, který se prohlašuje, třebaže nesměle (i když já sám v této záležitosti vůbec nesmělý nejsem) za vědu, toto jednoduše neobstojí. Neexistuje žádný důvod, proč by pojmová struktura kulturní interpretace měla být hůře formulovatelná, a proto méně přípouštějící explicitní kritéria hodnocení než například biologické pozorování nebo fyzikální experiment, – žádný důvod až na to, že neexistují žádné nebo téměř žádné pojmy, jimiž by takové formulace bylo možno vyjádřit. Jsme degradováni na to, že teorie pouze naznačujeme, protože postrádáme schopnost je vyjádřit.

Na druhou stranu je třeba přiznat, že kulturní interpretace má určité znaky, které činí rozpracování teorii složitým. Prvním z nich je potřeba, aby se teorie držela při zemi více, než je tomu v případě věd, které se mohou více oddat imaginativní abstrakci. V antropologii se jako účinné prokázaly pouze krátké tahy logických soudů, ty delší mají tendenci odbočovat do logických snů či akademického blouznění vyznačujících se pouze formální symetrií. Veškerým

cílem sémiotického přístupu ke kultuře je, jak jsem řekl, pomoci ziskat nám přístup ke konceptuálnímu světu, v němž žijí naše subjekty, abychom s nimi mohli, v jakémsi rozšířeném smyslu slova, konverzovat. Napětí v teorii kultury – mezi potřebou proniknout do neznámého světa symbolického jednání a požadavky technického pokroku, mezi potřebou pochopit a potřebou analyzovat – je tedy nutně obrovské a v podstatě nepřekonatelné. Skutečně, s pokračujícím vývojem teorie se toto napětí ještě prohlubuje. Toto je první podmínka kulturní teorie: není svým vlastním pánem. Jelikož je neoddělitelná od bezprostřednosti, které prezentuje zhuštěný popis, je její svoboda vytvářet se podle své vlastní vnitřní logiky poněkud omezená. Ta zobecnění, která se jí podaří učinit, vycházejí z jmenosti rozlišení, která činí, nikoliv z rozletů abstraktního uvažování.

A z toho pramení zvláštní způsob, kterým narůstá naše znalost kultury... kultur... jako prostého empirického faktu: v náhlých vzplanutích. Nedochozí k postupnému nárůstu kumulativních zjištění, kulturní analýza se třísí do nespojitě, ale logicky souvislé posloupnosti čím dál tím odváznějších výpadů. Nové studie se budují na základě předcházejících studií, ale nikoliv tak, že by začaly tam, kde ty předešlé skončily, ale tak, že se díky lepším znalostem a lepší schopnosti konceptualizovat ponoří hlouběji do stejných věcí. Každá seriózní kulturní analýza začíná od naprostého počátku a končí tam, kam se jí podaří dostat, než vyčerpá svůj intelektuální impuls. Dříve objevená fakta jsou mobilizována, dříve vyvinuté koncepty jsou použity, dříve formulované hypotézy vykoušeny; ale pohyb nepostupuje od již dokázaných teorií k teoretickým nově dokázaným, nýbrž od neohrabaného pátrání po tom nejzákladnějším porozumění k podepřenému tvrzení, že toho člověk dosáhl a překonal to. Studie je považována za pokrok, je-li pronikavější – ať už to znamená cokoliv – než ty, které ji předcházely; nestojí ale na jejich ramenou, nýbrž běží vedle nich, neustále zpochybňovaná a sama vznášející pochybnosti.

A mimo jiné také z tohoto důvodu se esej, ať už o třiceti nebo třista stranách, zdála být přirozeným žánrem pro prezentaci kulturních interpretací a jejich podpůrných teorií, a proto také, hledá-li člověk v tomto oboru systematická pojednání, dojde brzy ke zklamání, a to o to většímu, nalezneme-li je. Dokonce i přehledové články jsou zde vzácné a jsou zajímavé jen pro bibliografické informace.

Závazné teoretické příspěvky je možné najít ve zvláštních studijních – to je pravdou téměř v každém oboru –, ale navíc je velmi těžké je z takových studií vyabstrahovat a spojit do podoby, kterou by bylo možné nazvat „kulturní teorií“ jako takovou. Teoretické formulace se vznášejí tak nízko nad interpretacemi, které si podrobují, že jsou-li od nich odděleny, ztrácejí hodnotu na svém smyslu i zajímavosti. Není to proto, že nejsou obecné (nejsou-li obecné, nejsou teoretické), ale proto, že jsou-li vyřčeny nezávisle na svých aplikacích, zdají se být samozřejmé, nebo prázdné. Člověk může, a tak se skutečně obor konceptuálně vyvíjí, vzít určitou linii teoretické kritiky vyvinuté v souvislosti s určitou etnografickou interpretací a použít ji v jiné, usiluje přitom o větší přesnost a širší platnost; ale nemůže napsat „obecnou teorii kulturní interpretace“. Nebo možná může, ale nezdá se to příliš přínosné, neboť základním cílem budování teorie v tomto případě není kodifikovat abstraktní pravidelnosti, ale umožnit zhuštěný popis; ne zobecňovat napřít příklady, nýbrž zobecňovat přímo v nich.

Zobecněním v příkladech se většinou nazývá, alespoň v medicíně a hlubinné psychologii, klinický úsudek. Takový úsudek nepostupuje od souboru pozorování a pokusů o jejich zahrnutí pod řídicí zákon, nýbrž od souboru (předpokládáných) signifikantů a pokusů umístít je do srozumitelného rámce. Výsledky měření se srovnávají s teoretickými predikcemi, ale symptomy (i když je měříme) jsou prozkoumány kvůli teoretickým zvláštnostem – to znamená, že jsou diagnostikovány. Při zkoumání kultury nejsou označujícím (signifikantem) symptomy nebo shluky symptomů, nýbrž symbolické činy nebo shluky symbolických činů; a cílem není terapie, ale analýza sociální rozmluvy. Ale způsob používání teorie – k vyhledání neviditelného významu věcí – je stejný.

A tím se dostáváme k druhé podmínce kulturní teorie: není, přinejmenším v přístupu k druhému podání slova, prediktivní. Diagnostik nepředpovídá spalničky; rozhodne, že je někdo má, či v krajním případě *předvidá*, že je někdo možná brzy dostane. Ale toto omezení je přes svou skutečnost často jak nepochopeno, tak zveličeno, neboť se jím míní, že kulturní interpretace je možná pouze post factum: že tak jako vesničané v oné známé povídce nejprve vysřílíme díry do plotu a potom kolem nich namalujeme terč. Nelze popřít, že taková věc se často děje, někdy i na významných místech. Je ale

třeba popřít, že se jedná o nevyhnutelný výsledek klinického pří-
stupu k využití teorie.

Je pravda, že v případě klinického stylu formulování teorie je
úkolom konceptualizace vytvářet interpretace materiálu, který už
máme k dispozici, nikoliv zobrazovat výsledky experimentálních
manipulací nebo vyvozovat budoucí stavy nějakého determinova-
ného systému. Ale to neznamená, že teorie se musí hodit pouze
k minulým skutečnostem (nebo, opatrněji řečeno, vytvářet jejich
přesvědčivé interpretace); musí také přezít – intelektuálně přežít
– skutečnosti budoucí. Přestože své interpretace náhlého záchva-
tu mrkání nebo případu krádeže ovci formulujeme potom, co se
stanou, někdy dokonce dlouho potom, teoretický rámec takového
interpretace musí být schopen neustále produktovat obhajitelné in-
terpretace, tak jak na světle vycházejí nové společenské jevy. Přes-
tože člověk zahájí jakýkoliv pokus o zhuštěný popis ve stavu vše-
obecného úžasu nad tím, co se to k sakru děje (což se netýká věci
zcela zřejmých a povrchních) – snaží se v tom zkrátka vyznat –, ne-
zahájí ho (nebo by jej neměl zahajovat) s intelektuálně prázdnými
rukama. Teoretické myšlenky nejsou v každé nové studii vytvoře-
ny pokaždé znovu; jak jsem již řekl, jsou převzaty z jiných, příbu-
rých studií, a jsou vylepšovány v procesu aplikace na nové pro-
blémy interpretace. Když ve vztahu k těmto problémům přestanou
být užitečné, přestanou se používat a jsou víceméně opuštěny.
Jestliže jsou i nadále užitečné a vedou-li k novému pochopení vě-
cí, jsou nadále rozpracovávány a používány.⁵

Podle takového pohledu na fungování teorie v interpretativní
vědě je rozdíl (jenž je vždy relativní), který se v případě expert-

⁵ Přiznávám, že toto je do jisté míry idealizace. Protože teorie jsou zřídka, jestli
vůbec někdy, v klinickém užítí rozhodně vyvířeny, jsou pouze sledány více
a více neobhrabými, neproduktivními, omezenými nebo prázdnými, často se
ale udržují při životě ještě dlouho poté, co o ně všichni, až na hrstku lidí (přes-
tože ti jsou často nejvášnivější), ztratí zájem. V případě antropologie je skutečně
skoro těžší dostat vyčerpáné myšlenky z literatury pryč než ji obohatit o myšlen-
ky nové a produktivní, a tak je až příliš mnoho teoretických diskusí kritických
namísto konstruktivních a celé kariéry jsou zasvěcovány urychlování zánku
skominrajících myšlenek. Lze doufat, že s postupem disciplíny bude toto intelek-
tuální pleť zaujmát čím dál tím menší část naší činnosti. Ale prozáním je prav-
dou, že staré teorie jen málokdy umírají dříve, než vyjdou ve druhém vydání.

mentálních či observačních věd vyjevuje jako rozdíl mezi „popi-
sem“ a „vysvětlením“, rozdílem (ještě relativnějším) mezi „psa-
ním“ („zhuštěným popisem“) a „specifikací“ („diagnózou“) – mezi
zjišťováním, jaký význam má určité sociální jednání pro aktéry,
kteří je vykonávají, a co neexplicitnějším určováním toho, co tak-
to získaná znalost ukazuje o společnosti, v níž se toto jednání zjis-
tlo, a o sociálním životě vůbec. Naším dvojitým úkolem je od-
halit pojmové struktury, jimiž se řídí jednání těch, které zkoumá-
me, to, co se „říká“ v sociální rozmluvě, a vybudovat takový ana-
lytický systém, pomocí něhož vynikne to, co je druhovým znakem
těchto struktur, co k nim náleží proto, že jsou to, co jsou, na rozdíl
od ostatních určujících činitelů lidského chování. V etnografii je
úkolom teorie dodat slovní zásobu, jejímž prostřednictvím může
být vyjádřeno to, co chce o sobě říci symbolické jednání – tedy vy-
povědět o roli kultury v lidském životě.

Takto, až na několik vzácných případů oblastí zabývajících se
podstatnějšími záležitostmi, funguje teorie v esejích, které jsou ob-
saženy v této knize. Repertoár velmi obecných konceptů
a konceptuálních systémů vzniklých v akademickém prostředí
– „integrace“, „racionalizace“, „symbol“, „ideologie“, „étos“, „revo-
luce“, „identita“, „metafora“, „struktura“, „rituál“, „světový názor“,
„aktér“, „funkce“, „posvátné“ a samozřejmě sama „kultura“ – je ve-
tkán do zhuštěného etnografického popisu v naději, že učiní pou-
hé události vědecky výmluvnými.⁶ Člen je vyvodit rozsáhlé závě-
ry z drobných, ale velmi hustě uspořádaných faktů; podpořit širo-
ká tvrzení o roli kultury ve vytváření kolektivního života tak, že
přesně zapadnou do celku.

A tak to není jenom interpretace, co schází až dolů na tu
nejbezprostřednější úroveň pozorování: teorie, na níž taková inter-
pretace konceptuálně závisí, čini to též. Můj zájem o Cohenův pří-
běh, stejně jako Rylův zájem o mrkání, skutečně pocházel z urči-
tých velice obecných představ. Model „zmatení jazyků“ – tedy po-

⁶ Valná většina následujících kapitol se týká Indonésie, ne Maroka, neboť tepr-
ve v nedávné době jsem byl nucen začít se zabývat svým materiálem ze
Severní Afriky, z něhož většinu jsem získal později. Terénní výzkum v Indoné-
sii jsem prováděl v letech 1952-1954, 1957-1958 a 1971; v Maroku v letech 1964,
1965-1966, 1968-1969 a 1972.

hled, podle něhož sociální konflikt nevzniká tehdy, když – z důvodu slabosti, neurčitosti, zastarání nebo zanedbání – přestanou fungovat kulturní formy, nýbrž spíše tehdy, kdy, jako v případě kari-kuljícího mrkání, jsou tyto formy pod tlakem neobvyklých situací nebo neobvyklých záměrů nuceny fungovat neobvyklými způsoby – není myšlenka, která mě napadla až na základě Cohenaova příběhu. Tu jsem se naučil od svých kolegů, studentů a předchůdců a do příběhu přinesl.

Naše nevinně vypadající „zpráva v láhvi“ je více než vykreslení významových rámců židovských překupníků, berberských válečníků a francouzských prokonzulů či dokonce jejich vzájemného propletení. Je to argument, podle něhož přepracovat vzorce sociálních vztahů znamená nově uspořádat souřadnice zakoušeného světa. Podoby společnosti jsou podstatou kultury.

VIII

Jeden indický příběh – alespoň mně byl podán jako indický příběh – vypráví o Angličanovi, který se poté, co mu řekli, že svět stojí na plošině, která stojí na zádech slona, který zase stojí na zádech želvy, zeptal (možná, že to byl etnograf, ti se tak chovají), na čem stojí ta želva. Na další želvě. A ta želva? „Ach, sahbe, potom jsou to až dolů samé želvy.“

Takový už je stav věci. Nevím, jak dlouho by stálo za to meditoval o setkání Cohena, šajcha a „Dumarihó“ (ten čas jsem už asi vyčerpal); ale vím, že bez ohledu na to, jak dlouhý čas bych tím strávil, nedostal bych se nikdy k podstatě věci. K podstatě věci jsem se nedostal ani v jednom z případů, o nichž jsem kdy psal, ať už šlo o eseje, které následují v této knize, nebo nějaké jiné. Kulturní analýza je nutně nedokončená. A co je ještě horší, čím hlouběji postupujeme, tím je neúplnější. Je to divná věda, jejíž nejpoučnější tvzení spočívají na těch nejvtřkavějších základech a v níž, chceme-li se zkoumanou věcí nějak pohnout, ještě zvýšíme podezření, jak své vlastní, tak i ostatních, že nepostupujeme úplně správně. Ale to, společně s otravováním chytřících lidí tupými dotazy, znamená být etnografem.

Existuje několik způsobů, jak tomu uniknout – převedením kul-

tury na folklor a sběrem folklorního materiálu, jejím převedením na znaky a jejich sčítáním, jejím převedením na instituce a jejich klasifikováním, jejím převedením na struktury a hraním si s nimi. Ale to jsou úniky. Faktem zůstává, že přistoupit na sémiotické pojetí kultury a interpretativní přístup k jejímu studiu znamená přistoupit na to, že etnografické tvrzení je, abych si vypůjčil nyní již slavnou frázi W. B. Gallieho, „v podstatě sporné“. Antropologie, nebo alespoň interpretativní antropologie, je věda, jejíž postup je charakterizován spíše třibením diskuse než zdokonalováním konsensu. To, co se zlepšuje, je přesnost, s níž se navzájem rozčilujeme.

Toto je velmi těžké vidět, když naši pozornost monopolně upoutává jedna strana sporu. Monology zde nemají velkou cenu, protože neexistují závěry, o nichž lze referovat; existuje pouze diskuse, kterou je třeba udržet. Mají-li eseje v této knize nějaký význam, nespočívá ani tak v tom, co říkají, jako v tom, čeho jsou svědky: obrovského nárustu zájmu, nikoliv pouze v antropologii, ale obecně v sociálních studích, o roli symbolických forem v lidském životě. Význam, ta nezachytitelná a špatně definovaná pseudoentita, kterou jsme kdysi více než rádi přenechávali filosofům a literárním kritikům, se nyní navrátila do srdce naší disciplíny. Dokonce i marxisté citují Ernesta Cassirera; a dokonce i pozitivisté Kennetha Burka.

Moje vlastní pozice uprostřed toho všeho spočívala ve snaze nepoddát se subjektivismu na jedné straně a kabalismu na straně druhé, čili udržet analýzu symbolických forem pokud možno co nejpevněji spjatou s konkrétními sociálními událostmi a záležitostmi, veřejným světem každodenního života, a organizovat ji takovým způsobem, aby spojitost mezi teoretickými formulacemi a po-
pulsnými interpretacemi nebyly zalemněny odvoláváním se na tajemné vědy. Nikdy mi neimponoval argument, že jelikož naprostá objektivita není v těchto záležitostech možná (což je samozřejmě pravda), může se člověk nespoutaně oddat svým pocitům. Jak poznamenal Robert Solow, to je jako říci, že jelikož je nedosažitelné naprosté sterilitní prostředí, můžeme klidně provádět chirurgickou operaci v kanále. Na druhou stranu mě zase nepřesvědčují ani tvrzení, že strukturální lingvistika, počítačové inženýrství nebo nějaká jiná pokročilá forma myšlení nám umožní pochopit lidi, aniž bychom je znali. Nic nezdiskredituje sémiotický přístup ke kultuře

rychleji, než když připustíme, aby upadl do kombinace intuitivismu a alchymie, bez ohledu na to, jak elegantně jsou tyto intuice vyjádřeny nebo jak je moderní alchymie prezentována.

Nebezpečí, že kulturní analýza při hledání příliš hluboko ležících želv ztratí kontakt s pevným povrchem, na němž probíhá život – s politickými, ekonomickými, stratifikačními realitami, v nichž jsou lidé všude zakotveni, a s biologickými a fyzickými potřebami, na nichž tento povrch spočívá, – je všudypřítomné. Jednou možnou obranou proti němu, i proti převládání kulturní analýzy do jakéhosi sociologického estetismu, je především zdokonalovat tuto analýzu na takovýchto realitách a takovýchto potřebách. A právě takto píšou o nacionalismu, násilí, identitě, lidské přirozenosti, legitimitě, revoluci, etnicitě, urbanizaci, statusu, smrti, čase a nejvíce ze všeho o konkrétních pokusech konkrétních lidí umístit tyto věci do jakéhosi srozumitelného, smysluplného rámce.

Zaměřit se na symbolické dimenze sociálního jednání – umění, náboženství, ideologii, vědu, právo, morálku, zdravý rozum – neznamená odvrátit pozornost od existenciálních dilemat života k nebeskému království znečitlivých forem; znamená to vrhnout se přímo do jejich středu. Základním úkolem interpretativní antropologie není zodpovědět naše nehlubší otázky, ale umožnit nám přístup k odpovědím, jež podali druzí, kteří hledali jiné ovce v jiných údolích, a tak je zahrnout do záznamů, co lidé řekli a ke kterým se lze vracet.

ČÁST DRUHÁ

Clifford Geertz vystudoval antropologii na Harvardu, jako výzkumník a pedagog působil během svého života na předních amerických univerzitách, mimo jiné deset let (1960–1970) na Chicagské univerzitě a od roku 1970 až do konce své akademické dráhy v Institutu pro pokročilá studia v Princetonu. Svůj první terénní výzkum prováděl v Indonésii, konkrétně na východní Jávě, další pak na Bali. Z těchto výzkumů čerpá řada statí obsažených v tomto svazku, stejně jako další Geertzovy knihy *The Religion of Java* (1960, disertační práce), *Agricultural Involution: The Process of Ecological Change in Indonesia* (1963), *Peddlers and Princes* (1963), *The Social History of an Indonesian Town* (1965), *Negara: The Traditional State in Nineteenth Century Bali* (1980). V letech 1965–1971 prováděl Geertz terénní výzkum v Maroku a k jeho dílům založeným na tomto výzkumu patří *Islam Observed* (1973), dále C. Geertz, H. Geertz a L. Rosen, *Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis* (1979), stejně jako části několika statí v tomto svazku.

Clifford Geertz

INTERPRETACE KULTUR

Vybrané eseje

přeložili

Hana Červínková, Václav Hubinger
a Hedvika Humltčková

SOCIOLOGICKÉ NAKLADATELSTVÍ

Překlad originálu do českého jazyka a jeho vydání financovala nadace
Open Society Fund, Praha a CEU Press Budapešť.

Vydalo SOCIOLOGICKÉ NAKLADATELSTVÍ (SLON), Praha 2000.
Vydání první.

Z anglického originálu *The Interpretation of Cultures. Selected Essays
by Clifford Geertz*, vydaného v BasicBooks, a Divison of Perseus Books
Group, New York 1973, přeložili Hana Červínková, Václav Hubinger
a Hedvika Humlíčková. Odborná revize překladu Václav Hubinger.
Dostav Hana Červínková. Rejstřík Roman Lang.

Ediční řada **Studie**, 26. svazek. Redgují Alena Miltová a Jiří Ryba.
Odpovědná redaktorka Alena Miltová.

Návrh obálky Filip Blažek
Sazba Martin Pokorný – REKOSA, Hostouň u Prahy 89
Výtisk Finidr, s.r.o., Lipová ul., Český Těšín

Adresy vydavatelů:
Alena Miltová, Rabyňská 740/12, Praha 4-Kamýk
Jiří Ryba, U Národní galerie 469, Praha 5-Zbraslav

Adresa nakladatelství:
SOCIOLOGICKÉ NAKLADATELSTVÍ
Jilská 1, 110 00 Praha 1

Distribuce pro Slovensko:
AF s.r.o.-distribúcia, Radvanská 1, 811 01 Bratislava

Copyright © 1973 Basic Books, a Divison of Perseus Books Group
All rights reserved.
Published by arrangement with Perseus Books Group.

Translation © Hana Červínková, Václav Hubinger
& Hedvika Humlíčková 2000
Afterword © Hana Červínková 2000

ISBN 80-85850-89-3



STUDI

PRAHA 200