

MASARYKOVA  
UNIVERZITA

Fakulta filozofická

Habilitační práce

BRNO 2017

MGR. MARTIN PALEČEK, PH.D.

# Antropologové v pasti? Mezi přirozeností a kulturou

---

Autor: Mgr. Martin Paleček, Ph.D.

## Resumé:

*Předkládaná práce nabízí vhled do současné debaty ve filozofii společenských věd a v kulturní antropologii. Záměrem předložené práce je předložit analýzu toho, jak je možné tento pojem užít a co lze vyčíst ze současných debat týkajících se koevoluce biologické a nebiologické stránky člověka. Pojem kultury je sledován od svého vzniku až po současné trendy jeho užití v kognitivních vědách.*



# ANTROPOLOGOVÉ

## V PASTI?

Mezi přirozeností a kulturou

### RESUMÉ

Předkládaná práce nabízí vhled do současné debaty ve filozofii společenských věd a v kulturní antropologii. Záměrem předložené práce je předložit analýzu toho, jak je možné tento pojem užít a co lze vyčíst ze současných debat týkajících se koevoluce biologické a nebiologické stránky člověka. Pojem kultury je sledován od svého vzniku až po současné trendy jeho užití v kognitivních vědách.

**Mgr. Martin Paleček, Ph.D.**

Habilitační práce

## Obsah

Předmluva .....	3
Úvod .....	8
<i>Proč potřebujeme další knihu o kultuře? Jak se to s pojmem kultury vlastně má? .....</i>	<i>8</i>
1. Cesta k interpretativizmu – nejdůležitější problémy společenských věd .....	11
i. Cesta k naturalizmu; Wason selection task; kognitivní klamy a návrh toho, jak by měly společenské vědy vypadat. ....	24
ii. Napojení na evoluční teorii. ....	45
iii. Čeho se obávají interpretativisté? Redukcionismus .....	48
2. Pojem kultury .....	71
i. Tato část si klade za cíl přehledně představit teorie svázané s pojmem kultury, dále jejich myšlenkové zdroje a způsob užití. ....	71
ii. Kultura jako superorganizmus (Boasův pojem kultury).....	77
iii. Kultura jako funkce společnosti (Malinowského a Radcliffe-Brownův pojem kultury).....	85
iv. Kultura jako text (Geertzova koncepce kultury) .....	90
v. Kultura jako praxe.....	98
vi. Neo-boasiánství a kultura jako epidemie.....	102
vii. Příklad dušičkovy: In commemoratione omnium fidelium defunctorum.....	109
Místo .....	110
Tvar.....	112
Čas .....	117
Příbuzenské války .....	119
Shrnutí .....	122
viii. Kritika entomologova namísto závěru.....	124
3. Naturalizmus a studium kultury .....	129
i. Standardní model společenských věd. Svatá Trojice.....	129
ii. Kritika představy mysli jako nepopsané desky. ....	142
iii. Kognitivní studium náboženství a Nová Paka .....	157
iv. Shrnutí .....	174
4. Modularita a kultura .....	176
i. Ještě jednou psychologické základy kultury.....	176
ii. Modularita mysli: jak jsme na tom? Rekapitulace vývoje a současný stav.....	178
iii. Kritické hlasy.....	188
iv. Zachránit modularitu? .....	194
v. Shrnutí .....	207
5. Pravidla a normativita ve společenských vědách .....	209

i.	Proč máme takové problémy s pravidly?.....	210
ii.	Společenskovední explanace.....	214
iii.	Turnerova kritika normativismu.....	221
iv.	Risjordova kritéria racionality.....	227
v.	Naturalizovaná normativita a sémantika.....	234
vi.	Příklad posvátných krav.....	242
vii.	Shrnutí.....	247
6.	Kultura nově?.....	248
i.	Kam se poděla kultura?.....	248
ii.	Kultura a kulturní evoluce.....	251
iii.	Antropologie, antropologové a neuroantropologie.....	280
iv.	Had na kusy a ontologický obrat v kulturní antropologii.....	287
v.	Kultura nebo kultury?.....	307
vi.	Shrnutí: Kam se poděla kultura?.....	336
	Závěr.....	338
	Literatura:.....	342
	Rejstřík.....	376

### Předmluva

Studia společenských věd byla během devadesátých let minulého století frustrujícím i fascinujícím zážitkem. Zatímco přírodní vědy do značné míry ani za minulého režimu neztratily kontakt se světem, ve společenských vědách jsme v devadesátých letech prožívali masivní kulturní výměnu, která se nám – čerstvým studentům – zdála být příliš pomalá, ale která byla ve skutečnosti neuvěřitelným způsobem prudká. Během pár let jsme zažili pronikání myšlenek, které byly vytržené z kontextu, a odkazů na kontext, pro který jsme neměli k dispozici vhodné myšlenky ani otázky. Díky nastupujícímu internetu jsme rychle přestávali být na periferii kulturního dění a začínali jsme intenzivněji komunikovat s místy, kde se to pro nás neznámými a vzrušujícími otázkami jen hemžilo. Postupně se doba čekání na nový výtisk zahraničního časopisu scvrkla z několika měsíců na několik kliknutí. Sledovali jsme, jak se nové myšlenky a kontexty usazují a dostávají nový smysl.

Vzpomínám si na euforii, se kterou historici prohlašovali, že nyní už budou psát jen objektivní pravdu, a byli překvapeni, že západní kolegové jejich nadšení nesdílí. Právě v tomto okamžiku, kdy někteří z mých profesorů historie pouze škrtili z přednášek poučky o dialektice a revoluci a ponechali zbytek zmrzačené marxistické teorie

ztotožňující ji s objektivní realitou, se rodila moje nespokojenost se stavem společenských a humanitních věd a můj příklon k filozofii. Lépe než nespokojeností je možné můj pocit nazvat zmatením, který ve mně vzbuzovaly postoje a práce některých mých profesorů a zmínky o „mentalitě“, „struktuře“, „postmoderním postoji“, které k nám pronikaly, ovšem pouze útržkovitě, jako plechovky od nápojů, které lákaly svou barevností, ale které neměl nikdo možnost ochutnat, a tak nevěděl, co se za nimi vlastně skrývá.

Jako zjevení na mě působilo první setkání s religionistikou a antropologií na Masarykově univerzitě a Západočeské univerzitě, s analytickou filozofií na Univerzitě Karlově, s existenciální teologií tamtéž, s novou archeologií a experimentální archeologií na Univerzitě Hradec Králové a s nově se formujícím Ústavem filozofie a společenských věd tamtéž. Postupně se tak rýsoval předmět mého dlouhodobého zájmu. Tím se stala filozofie společenských věd, o které jsem věděl, že sice není a nemůže být analytickou filozofií, ale že musí své otázky formulovat jasně a strážlivě, jestliže máme myslet vážně, že by na ně někdo mohl odpovědět. A v rámci filozofie společenských věd pak rostl můj zájem o antropologické teorie a antropologii náboženství, o kterých jsem nabyl dojmu, že jejich problémy musí být formulovány se zřetelem na evoluční teorii, pokud nechtějí zůstat v dobrovolné izolaci.

V předkládané knize nejprve zformuluji stav a základní potíže, se kterými se společenské vědy potýkají. Zaměřím se na naturalistický přístup a na pojem kultury. Ukážu, v čem by mohlo vézt úskalí v dalším používání myšlenky modularity, která je pro rozvoj naturalistického přístupu v mnoha ohledech klíčová. Nakonec zhodnotím současné pokusy o oživení explikační síly pojmu kultury v rámci teorií týkajících se biologické a kulturní koevoluce.

Kulturní antropology jsem měl možnost pozorovat velmi zblízka. Největším dobrodružstvím pro mě bylo sledovat jejich pravidelné debaty na univerzitě v Cambridge, kde v prostorách bývalých Cavendishových laboratoří sedávali pod fotografií Ernsta Gellnera a snažili se dát smysl svým pozorováním a někdy zuřivě a někdy spíš rozpačitě diskutovali o teoretických problémech.

Za všechno, co je v této knize zajímavé a inspirativní, vděčím na prvním místě svým přátelům a velikým vzorům: Jaroslavu Peregrinovi a Marku Risjordovi, bez kterých bych knihu nikdy nenapsal.

Jsem velmi rád za rady a námitky, kterých se mi dostalo od mých dalších přátel: Thomase Lawsona, Roberta McCauleyho, Stephena Turnera, Paula Rotha, Bjørna Ramberga, Cristiny Legare a Jana Kremláčka.



Jsem vděčný za učitele, jakými se mi stali především Otakar A. Funda, Jaroslav Slavotínek, Ilona Semrádová, Miroslav Joukl, Aleš Valenta a Radomír Tichý.

Cokoli je v knize formulováno chybně a nezáživně, padá pouze na moji hlavu.

Mé poděkování patří mým kolegům na Katedře filozofie a společenských věd Filozofické fakulty Univerzity Hradec Králové, Fulbrightově komisi, která mi umožnila pracovat na knize za mého pobytu na Emory University v Atlantě, Language-Mind-Society (LMS) centru Univerzity Hradec Králové a Strukturálním fondům EU, které mi umožnily studijní pobyt na Cambridge University. A v neposlední řadě Norským fondům, díky kterým jsem mohl dopsat poslední kapitolu na CSMN (Centrum for Mind in Nature), University of Oslo, v Norsku.

Velké poděkování patří mým vzácným rodičům Haně a Josefu Palečkovým, kteří mi umožnili studium, a mým dnes již zesnulým prarodičům Libuši a Stanislavu Mrskošovým, kteří mi byli v mnohém vzorem a kteří pro mě znamenali spojení s kultivovaností časů minulých, před neblahým rokem 1948.

Zcela zvláštní poděkování patří mé ženě Markétě a mým dětem Adélce a Jáchymovi, kteří to se mnou vydrželi a podporovali mě po celou dobu, kdy jsem na této knize pracoval.

V Atlantě – Hradci Králové – Oslu 2016

## Úvod

*Proč potřebujeme další knihu o kultuře? Jak se to s pojmem kultury vlastně má?*

Pojem kultura už zdaleka není ani majetkem vědců a filozofů, natož antropologů a etnografů, byť v těchto vědách získal poprvé svůj specifický obsah. Od počátku vzniku kulturní antropologie jako vědy prodělal tento pojem nemalou proměnu.

Tato kniha je věnována pojmu kultury a jeho možnému užívání ve společenských vědách. To, co mě především zajímá, jsou důvody, proč tento pojem ztratil svou explanační sílu a proč se čím dál větší počet antropologů začal domnívat, že jeho užívání ve vědě nepřináší zásadní rozřešení žádného z problémů, které jsou spojeny s podobami lidského života a různými způsoby, jakými si lidé zařizují život na této planetě. Postupně totiž ve společenských vědách a zejména v kulturní antropologii sílil názor, že tento pojem ztratil svou sílu a přehlednost a že by vůbec bylo lepší jej jako takový neužívat.

Kulturní antropologie ovšem během let zaznamenala jistou stagnaci. Nebudu asi daleko od pravdy s tvrzením, že tou nejdynamičtější částí současné vědy jsou v současné době kognitivní vědy a evoluční psychologie. Obě disciplíny začaly v poslední době pojem kultury vracet do hry v souvislosti s experimenty a teoriemi týkajícími se koevoluce biologické a ne-biologické složky lidské existence. To, co mě zajímá, je otázka, zda se s tímto novým přístupem vrátila pojmu kultury explanační síla a zda je možné jej znovu (a snad i více) používat ve společenských vědách a

v kulturní antropologii. Domnívám se, že přesně toto je práce pro filozofii společenských věd.

V první kapitole představím v krátkosti ty z nejdůležitějších problémů, kterými se filozofie společenských věd zabývá. Uvidíme, že dost z nich se váže právě na kulturu a na její užití. Ve druhé kapitole se podíváme na pojem kultury a na to, jak se vyvíjel v nejdůležitějších kulturně antropologických teoriích. Ve třetí kapitole zdůrazním, že tím nejzajímavějším výsledkem debat ve filozofii společenských věd je příklon k filozofickému naturalizmu. Ukážu, jakým způsobem je možné tento přístup aplikovat na vědy o kultuře. Ve čtvrté kapitole se podíváme na jeden z klíčových problémů kognitivních věd, který se zároveň na užití konceptu kultury váže, a tím je představa mysli složené z jednotlivých doménově specifických modulů. Ukážu, že přes určitou krizi, kterou tato teorie prodělávala v posledním čase, je možné ji úspěšně obnovit a dále používat. V páté kapitole se zaměřím na to, co funkcionalisté chápali jako páteř vlastní kultury, a to na pravidla. Budu se jim věnovat jako nástroji explanace: zda je možné normativitu využít v explikační snaze společenských věd. Ukážeme si, že přes neustálou přítomnost pravidel v lidské societě nehraje normativita v praxi společenských věd důležitou roli. V poslední kapitole se věnuji vývoji pojmu kultury v souvislosti s myšlenkou koevoluce. Na etnografických příkladech a na příkladech kognitivního studia náboženství ukážu, s jakými potížemi se potýkáme. Zejména se pokusím rozřešit otázku, zda je rozumné mluvit o skupinové selekci a zda v této souvislosti můžeme kulturu účinně do takové

představy zapracovat. Ukážu, že přes nadějně pokusy dát pojmu kultury novou explikační sílu (právě v rámci upravené představy o skupinové selekci v rámci koevoluce) není tento pojem a tato teorie ve stavu, kdy by mohla „kultura“ znovu získat to, co zřejmě nenávratně ztratila při revizi etnografických a kulturně antropologických postupů: totiž svou rozhodující roli explikačního nástroje.

## 1. Cesta k interpretativizmu – nejdůležitější problémy společenských věd

Než se budeme přímo věnovat samotnému pojmu kultury a problémům s tím, jak tento pojem využít a zda jej vůbec používat, je zapotřebí vědy o kultuře zasadit do souvislostí s nejdůležitějšími problémy filozofie společenských věd.

Samotná filozofie společenských věd je pochopitelně součástí filozofie vědy jako takové. Dlouhou dobu byla na okraji zájmu nebo byla zcela přehlížena. Teprve v nedávné době se začalo zdát, že se problémy společenských věd opět navracejí do zorného úhlu badatelů různých oborů.

Nyní se pokusme načrtnout zásadní pozice a s nimi související třecí plochy, které jsou nejdůležitější pro samotné zacházení s pojmem kultury a jeho možnou explanační sílu.

- (1) První otázkou je to, jakou povahu mají společenské vědy mít a jakou pozici v hierarchii věd mají vlastně zaujímat. Na jedné straně jsou ti, kteří tvrdí, že lidská společenství mají zcela osobité zvláštnosti, a proto se na ně nemohou vztahovat způsoby zkoumání přírodních věd. Zatímco v přírodních vědách hledáme příčiny jevů, v sociálních disciplínách hledáme důvody jednání. Proto jsou společenské vědy říší důvodů, přesvědčení, tužeb a intencí: stoupencům tohoto přístupu budeme říkat

*interpretativisté*. Interpretativisté chápou úlohu společenského vědce jako někoho, kdo *interpretuje přesvědčení, tužby a intence* předmětu svého bádání.

- (2) Na druhé straně jsou ti, kteří tvrdí, že zkoumání lidských společností se ze samotné logiky věci nemohou vymykát postupům přírodních věd a že koneckonců i důvody pro jednání musí být převedeny na příčiny takového jednání. Zatímco jakoby z vnitřku uvažování jednotlivce můžeme hovořit o důvodech, které k jednání pojal, z vnějšku pak tyto důvody nebudou ničím jiným než příčinami jeho chování. Těm, kteří tvrdí, že se společenské vědy nemohou vymykát všeobecným vědeckým přístupům a že na místo odděleného světa dvou metod bychom měli usilovat o jejich spojení, budeme říkat *naturalisté*. Naturalisté chápou úlohu společenského vědce jako toho, kdo *vysvětluje příčinné souvislosti* předmětu svého bádání.
- (3) Naturalisté se s interpretativisty přou na vícero úrovních a o množství předpokladů. Jedním z nich je i to, jak bychom měli či mohli společenské vědy redukovat. Samozřejmě, jistý typ redukce používáme vždy, když cokoli vysvětlujeme nebo interpretujeme. Jak ještě uvidíme, naturalisté mají většinou sklon redukovat více a do větší hloubky. Interpretativisté jim tento sklon mají tendenci vyčítat a všeobecně se redukce obávají jako zkreslující a nepřípustné.
- (4) Poslední problém či úroveň sporu leží v tom, o jakých sociálních faktech hovoříme a jak jim rozumíme. Jedna strana sporu se domnívá, že pokud mluvíme například o církvích a kulturách, pak toto musíme chápat doslova,

protože církve či kultura jsou nezávislou sociální skutečností, kterou nelze nijak redukovat. Durkheim takovým sociálním skutečným říká sociální fakta. To jsou pro něj „druhy jednání, myšlení a cítění existující mimo jedince a nadané utlačivou silou, kterou se mu vnucují.“ (Durkheim 1969, s. 33). Stoupenci této pozice se kloní k tzv. *metodologickému holizmu*. Naopak jejich odpůrci jsou přesvědčeni o tom, že základem pro vysvětlování či interpretaci musí být jedinec, který teprve církve a instituce vytváří. To jsou stoupenci tzv. *metodologického individualizmu*.

- (5) Nakonec zmiňme velmi radikální krajní pozici, která tvrdí, že nic takového jako společenské vědy neexistuje. Že to, co někteří jmenují společenskými vědami, je jen špatně pochopená filozofie. Taková pozice je vlastně krajním interpretativizmem, protože se domnívá, že proto, aby existovaly nějaké vědy, musí zde existovat nějaká záhada nebo problém. V případě společnosti nic takového neexistuje, protože lidé nám své důvody k jednání mohou sdělit a nic mimo to tu k bádání vlastně není. Zdání záhady tu vyplývá z aplikování přírodovědeckých postupů neadekvátním způsobem: na lidskou společnost.

Podívejme se nyní na ukázkou společenskovedního bádání, abychom si na ní předvedli úskalí práce společenských vědců.



Když Norman Risjord (N. K. Risjord, 2007) popisuje průběh osidlování území současného státu Wisconsin, věnuje se současně i tomu, jak a proč selhala jezuitská misie, která působila mezi kmenem Odžibvejů (Ojibwa) (N. K. Risjord, 2007, pp. 32–35). Tato misie byla zahájena v roce 1663 biskupem Lavalem z Quebecu. Přes nesmírný zápal a odvalu otců jezuitů bychom však už po roce 1672 našli misii opuštěnou. Příčinou nebo lépe posledním incidentem, který způsobil, že otcové jezuité své působení vzdali, byl „záhadný“ požár srubu otce Louise Andreho. Otec Andre ze žhářství obviňoval odžibvejské ženy, které projevovaly největší odpor ke snaze jezuitů učinit z Odžibvejů křesťany. Tento jejich odpor byl ve velikém kontrastu k odžibvejským mužům, kteří se k náboženským otázkám stavěli vlažně a nijak zvlášť proti svému případnému pokřtění neprotestovali.

Ilustrujme si na tomto příběhu tři druhy modelů explanace, o jakých můžeme ve společenských vědách<sup>1</sup> uvažovat: kauzální, racionálně-intencionální a interpretační model. (Little, 1990, p. 11)

Co se kauzálního modelu týče, můžeme hovořit o *singulárních příčinách* (otci Louisi Andremu shořela střecha nad hlavou, a proto musel své místo mezi Odžibveji opustit), *příčinách pramenících ze vztahu mezi skupinami jevů* (odpor ke křesťanství vyústil

---

<sup>1</sup> Pojem „společenské vědy“ používám naprosto volně. Jsem si vědom, že společenských věd existuje velké množství. Většina z nich se do této kategorie dostala vlastně díky tomu, že nebyly z různých důvodů zařazeny mezi přírodní vědy, ale nevzdávaly svou aspiraci na kritéria správnosti, a nedostaly se tak mezi vědy humanitní.

v zanechání misijní činnosti) a konečně *pravděpodobnostních příčinách jevů* (náboženství Odžibvejů pravděpodobně způsobilo odpor proti křesťanství). (Little, 1990, p. 13)

Aby vysvětlení fungovalo, nevystačíme s pouhým konstatováním, že příčinou selhání jezuitské misie byl vyhořelý srub misionáře. Zajímají nás nezjevné příčiny selhání misie. Aby to bylo možné, musí Risjord zpracovat další faktory, které by mu umožnily takové vysvětlení zkonstruovat. Nejprve srovnává náboženství Odžibvejů a katolickou verzi křesťanství. Sleduje ty části náboženských představ, které se týkají mužů a žen. Faktor, který zapracuje do vysvětlení, je tak instituce manželství a jeho monogamní forma u katolíků a polygynie u Odžibvejů.

Postavit monogamii vedle polygynie nestačí, protože – a právě to činí tento příklad tak zajímavým – naše intuice nás vede k tomu, že by přeci mělo být v zájmu žen, aby byly nakloněny monogamii. Jestliže se zeptáme našich žen, kterému modelu by daly přednost, očekáváme, že monogamie bude výrazně převládat. Očekáváme, že ženy si něco myslí a podle toho i něco chtějí. U čistě mechanických příkladů z přírodních věd něco takového neočekáváme. V sociálních vědách ale předpokládáme, že existují soubory přesvědčení, které mohou být motivy nějakých záměrů. Tak i Risjord uvádí do hry, vedle kauzálního modelu, i model racionálně-intencionální, a to aniž by oba modely rozlišil.

Jestliže se odžibvejské ženy chovaly jinak, než bychom očekávali, může se nám zdát, že jednaly iracionálně. A protože jednoduše prohlásit, že odžibvejské ženy nebyly dostatečně racionální, vlastně není žádným vysvětlením, musí Risjord do své explikace zavést ještě další faktory.

Vedle souboru přesvědčení, o kterém již hovořil a kterým je odžibvejské náboženství, zavede Risjord sociální status žen a mužů. Takové faktory využívá kauzální model. Risjord tak během několika odstavců přejde volně mezi dvěma odlišnými modely explikace, aby vzbudil dojem, že jeden model podporuje druhý, ačkoli mezi nimi není žádný podstatný logický vztah.

Vedle náboženství tedy Risjord zdůrazní, že na rozdíl od mužů, kteří byli konverzi více nakloněni, by ženy ztratily svůj sociální status. Je samozřejmé, že sociální status jako faktor potřebuje objasnit. Jako takový se váže na teorie, které pracují s ekonomickými a ekologickými faktory. Risjord rozvádí své tvrzení o ztrátě sociálního statutu tak, že zatímco muži by jako křesťané profitovali z obchodu s kožešinami, ženy by tratile. Odžibvejové obývali rozsáhlé lesy. V takovém prostředí byli muži lovci, kteří se vydávali za kořisti a s ní se vraceli do tábořišť. Jejich ženy se věnovaly zpracování kořisti, ze které byly schopny zužitkovat téměř vše. Zároveň rozhodovaly o tom, jakým způsobem bude distribuováno maso mezi příbuzné a přátele. Díky tomu, že rozhodovaly o „výslužce“, zastávaly důležitou pozici ve vzájemných vztazích. Jakmile se však z mužů stali lovci kožešin, byl to muž, kdo

smlouval s obchodníky na stanicích a jeho role jako toho, kdo určuje komu a za kolik, posílila. Oproti tomu ženy se změnily pouze v pracovní sílu, která vydělávala kůže a připravovala kožešiny (N. K. Risjord, 2007, pp. 32–35).

Tím je řečeno, že misie nemohla být úspěšná, protože se jí postavily do cesty sociálně-ekonomické faktory. Přijetí křesťanství by změnilo ekonomickou rovnováhu a snížilo ekonomický status žen. To ovšem znamená, že náboženství jako soubor přesvědčení je vlastně z vysvětlení vyloučeno. Nikoli jako ekonomický faktor, jako takový tu hraje významnou roli. Jako zdroj přesvědčení tu však podstatné není. Jinými slovy, kdyby křesťanství nevedlo ke změně lokální ekonomiky, bylo by odžibvejským ženám pravděpodobně lhostejné, ve kterého boha věří a jaké rituály praktikují.

Tento způsob vysvětlení Risjord podpoří dalšími faktory vedoucími k odmítnutí křesťanství, a to tak, že vysvětluje důvody existence polygynie mezi Odžibveji: Díky neustálým kmenovým válkám a nehodám, které se stávaly na lovu, bylo tak jako u jiných lovecko-sběračských společenství i u Odžibvejů více žen než mužů. Polygynie se tak badatelům zdá jako logický model, do kterého vyústilo úsilí Odžibvejů o přežití a zabezpečení vlastního potomstva. V nepřítomnosti mužů, kteří odcházeli na válečné či lovecké výpravy, vytvářely ženy-spolumanželky sesterstva, která se starala sama o sebe, o běžný provoz sídliště a o potomky. Jezuité ovšem pochopitelně trvali na monogamii.

Většina toho, co Risjord užívá ve své analýze, odpovídá kauzálnímu modelu. Ale když mluví o odžibvejské rodině spolumanželek, mohlo by se zdát, že se uchyluje k použití racionálně-intencionálního modelu: odžibvejské ženy vidí v monogamii očividnou nevýhodu. Takový model předpokládá, že lidé mají jasná přesvědčení, vědí, čeho chtějí dosáhnout, a u každého jednotlivého kroku svého jednání zvažují pro a proti. Tento model tedy vyžaduje, aby badatel objasnil kontext, na základě kterého jsou jediné taková pro a proti teprve možná a zřejmá. (Little, 1990, p. 41)

Jenže užití takového modelu explanace u Odžibvejů je zřejmě neadekvátní. Hodí se spíše na individuální případy koupě bot než na nepokoje mezi domorodými ženami a jejich odpor k misionářům. Badatelé, kteří patří mezi kritiky tohoto modelu, mu vyčítají, že příliš abstrahuje od reality a že lidské jednání není takto přímočaře utilitární (Hedstrom, Green, & Shapiro, 1996). Právě v tomto bodu je zřejmé, že ani na Odžibveje není tento model adekvátně použitelný, protože užitek, který konstatuje, je koneckonců jenom jedním dílem skládačky, která tvoří kompletní vysvětlení. Kritici by také namítali, že je těžké si představit Odžibveje zvažující výhody a nevýhody monogamního manželství. A skutečně ani analogické příklady z etnografie nic takového jako čistý příklad jednání odpovídajícího racionálně-intencionálnímu modelu nenaznačují.

Naopak kritikové tohoto modelu naznačují, že jednání toho druhu, s jakým se setkáváme v našem příkladu, nelze vysvětlit prostřednictvím kauzálního působení jednotlivých faktorů, ani pomocí racionálně-intencionálního modelu. Tendence k určitému typu jednání se podle těchto kritiků liší nikoli díky odlišným vzorcům chování vytvořeným na základě volby možností v daném prostředí (Little, 1990, pp. 65–66), ale díky něčemu hlubšímu: specifickým normám, pravidlům, hodnotám a významům (Little, 1990, pp. 65–66). Tak se dostáváme k interpretačnímu modelu, který Risjord evokuje tehdy, když vedle odžibvejské rodiny spolumanželek mluví o náboženském kontextu: katolictví a odžibvejském náboženství.

Interpretační model nepředpokládá, že sociální jednání probíhá na pozadí kauzálních mechanismů, které by bylo možné abstrahovat. Naopak se domnívá, že společenské vědy by se měly věnovat jedinečnému a partikulárnímu, které je možné interpretovat analogicky jako literární text. Zastánci tohoto modelu rozlišují mezi vysvětlením, které ponechávají přírodním vědám a které slouží k vytváření zcela obecných teorií, a mezi interpretací, která je doménou lidských společností. Interpretace je možná díky tomu, že jednáme na základě přesvědčení, tužeb a intencí a volíme mezi jednotlivými cíli. To se nezdá být příliš odlišné od racionálně-intencionálního modelu. Odlišnost však spočívá v tom, že racionálně-intencionální model pracuje s univerzálním abstraktním modelem utilitární racionality (Little, 1990, p. 66). Naopak interpretační model chápe přesvědčení, tužby a intence vždy jako něco zvláštního a partikulárního, co je často ve výsledku užito jako kritika předpokladu

takové univerzální utilitární racionality (Geertz, 1984). Přesvědčení nejsou pouze individuální (ačkoli mohou být individualizovaná, resp. intersubjektivní přesvědčení mohou být zastávána individuem), ale jsou svou podstatou intersubjektivní. Jsou vzájemně propojená pravidly, normami a významy, které tvoří různě hustou síť. Taková síť je to, čemu většinou mají interpretativisté tendenci říkat kultura. Kulturou tedy myslí něco jiného než zastánci kauzálního modelu: ti mluví o kultuře pouze jako o jakémsi aproximativním zachycení obecných rysů nějakého společenství, které nemůže hrát podstatnou roli v žádných vysvětleních. Vysvětlení se opírá o kombinaci agregace dat a kauzálních sil působících faktorů (tj. možných sociálních fakt). Na druhé straně interpretativisté mají na mysli různě koherentní splet' významů, která jediná udílí jednotlivým aktům a artefaktům smysl. Díky ní můžeme teprve jednotlivé činy interpretovat, a to tak, že je zasazujeme do kulturního kontextu (Geertz, 1973; Taylor, 1971; Weber, 1978; Wright, 1963).

Jednání odžibvejských žen nelze chápat jako prostý kalkul vážící výhody a nevýhody monogamie. Lze ho naopak vysvětlit tehdy, když budeme rozumět tomu, jak byla organizovaná odžibvejská kultura, jakou hodnotu měl pro ně lov a mnohočetná rodina. Stejně tak i motivaci jezuitů a to, proč se vydávali do nebezpečí, pochopíme jediné tehdy, když si ujasníme, co pro ně katolictví znamenalo. Bude nám jasné, proč nemohli slevit z monogamie a nemohli přistoupit na žádný kompromis. Známe-li pravidla a normy odžibvejské kultury a jezuitského řádu, pak nám ani chování

domorodých žen, ani chování misionářů nepřijdou iracionální, ale teprve nám budou dávat smysl.

Radikálním stoupencům interpretace to ovšem nebude stačit. Budou mít pocit, že interpretativizmus si přeci jen ještě zadává s vědou a tváří se, že zkoumá a objevuje něco skrytého. Tito stoupci krom interpretace ještě trvají na tom, aby se samotní aktéři v interpretacích svých činů poznali. A aby to bylo možné, nemůže být interpretace asymetrická, tj. taková, která působí jako dekodování něčeho zašifrovaného. Musí být symetrická, tj. musí jít o něco, co spíš než práci luštitelů šifer připomíná práci překladatele.

Zastánci této pozice budou tvrdit, že něco takového jako společenské vědy vlastně neexistuje. Znovu však zdůrazněme: důvodem pro jejich tvrzení nebude nedostatečná rigoróznost společenskovedního bádání ani nepřítomnost dvojité či trojitě slepých testů. Interpretativisté, jako Hutchinson, Read a Sharrok, tvrdí, že společenské vědy nejsou vědami, protože jde vlastně o špatně pochopenou filozofii, a nikoli o empirickou vědeckou disciplínu (Hutchinson, Read, & Sharrock, 2008, p. 10). Je to, jako bychom filozofy navlékli do bílých pláštíků a posadili je do laboratoří (nebo jim dali outdoorové klobouky a k opaskům připnuli efektní biče): pořád půjde jen o interpretaci toho, co je nabíledni – přesvědčení, přání a tužeb. Budou to sice filozofové vyhnaní z pohodlné lenošky, ale stále půjde o filozofy. A jakýkoli jejich pokus o vytvoření společenskovední metody mimo interpretaci musí nutně selhat,



protože je založen na kategoriální chybě: na záměně analýzy pojmů s empirickým experimentem.

Zastánci tohoto přístupu proto raději namísto o společenských vědách - social science - hovoří o společenském bádání - social studies. Tato social studies jsou tradičně budována jako zastřešující studijní program standardně zahrnující společenské vědy, humanitní vědy a historii. Interpretativisté jimi ovšem míní něco jiného: chtějí „humanizovat“ společenské vědy. K takovému studiu podle nich nepotřebujeme žádnou speciální výbavu kromě toho, co máme po ruce ve filozofii a co nám radí intuice. Jestliže jsme svědky toho, jak manžel udeří svou ženu do tváře, nepotřebujeme žádnou speciální metodu, abychom odhalili skutečnost, že šlo o políček.

*„O porozumění (Verstehen) nemusíme uvažovat jako o nějakém druhu zvláštního, intuitivního sympatetického porozumění, které by nám umožňovalo vcítit se do zkušenosti druhého. Verstehen je něco, co děláme dnes a denně. Aktivujeme Verstehen tehdy, když rozumíme tomu, že onen muž na žebříku je malíř pokojů, že výraz něčí tváře vyjadřuje znechucení naší necitlivou poznámkou atd. Verstehen jsme se naučili, když jsme se naučili mluvit. Není v tom žádná záhada a jde o aktivitu naprosto stejnou, jakou je jakýkoli jiný úsudek, který provedeme, který vyžaduje nějakou oporu a který může také být posléze odmítnut.“ (Manicas, 2006, p. 64) překlad MP*

Jinými slovy: raději bychom se měli soustředit na interpretaci (ve smyslu Verstehen, tj. porozumění), než marnit naše síly snahou zlepšit něco, co už lepší být nemůže. To je také důvod, proč Hutchinson, Read a Sharrock poznamenávají, že hranice mezi pojmovým a empirickým není v sociálních vědách dobře chápána. Podle nich ve skutečnosti těžiště většiny našich úsudků a analýz společnosti a chování jednotlivců i skupin leží více na straně pojmových problémů než na straně empirických faktů. A tudíž „hranice mezi „pojmovými“ problémy a empirickým zkoumáním je daleko dál, než si je většina (společenských vědců – pozn. MP) ochotna připustit.“ (Hutchinson et al., 2008, p. 18) Pokud si podle nich tento fakt uvědomíme, pak společenské vědy prostě zmizí anebo se přemění v humanitní disciplíny.

Tento druh radikálního interpretativizmu se neopírá o nic nadpřirozeného. A přesto se Hutchinson, Read, Sharrock a ostatní domnívají, že lidská společnost je podstatným způsobem odlišná od zbytku světa. Tato odlišnost se nezakládá na duši či jiné metafyzické kategorii, ale na tom, že je tato společnost budována na sdílených významech a pro porozumění těmto významům nepotřebujeme nic zvláštního.

Měli bychom se snad vydat tímto směrem?

- i. Cesta k naturalizmu; Wason selection task; kognitivní klamy a návrh toho, jak by měly společenské vědy vypadat.

Přestože to, co tvrdí interpretativisté, potažmo radikální interpretativisté, může znít docela přesvědčivě, nejsou jejich pozice nekontroverzní. I já se pokusím na dalších stránkách doložit, proč bychom neměli podlehnout svůdnosti interpretativizmu.

Nejzávažnější z problémů, který je s touto pozicí spojen, je právě tichý (hlasitý u radikálních interpretativistů, jakými jsou zmiňovaní Hutchinson, Read a Sharrock) předpoklad, že naše intuice, jazyk a význam jsou spolehlivé zdroje poznání. Aby bylo zřejmější, proč se domnívám, že jsou naše intuice problematické, podíváme se na slavný Wasonův test (Wason selection task), který v námitkách proti interpretativizmu hraje jednu z klíčových rolí. Jedná se o kognitivní experiment, který sehrál a sehrává důležitou roli ve vědeckých sporech, a to nejen v těch, které se týkají pojmu kultury a povahy společenských věd.

Původní podoba experimentu pochází od kognitivního psychologa Petera C. Wasona, který jej provedl v roce 1966. Test sám je velmi prostý. Pokusným osobám jsou představeny čtyři karty, z nichž na dvou vidí čísla a na dalších dvou písmena. Otázka, kterou mají pokusné osoby zodpovědět, je „které z karet je nutné obrátit, abychom dokázali rozhodnout platnost či neplatnost tvrzení, že jistá čísla korespondují s jistými písmeny“. Dejme tomu, že v našem případě bychom chtěli

rozhodnout o platnosti či neplatnosti tvrzení: „Pokud je na rubu samohláska, pak je na lici sudé číslo.“



Jaké je správné řešení? Logicky můžeme úlohu přepsat jako  $p, q, \neg p, \neg q$ , kdy  $p$  odpovídá samohlásce a  $q$  sudému číslu. Úloha má podobu implikace „jestliže  $p$ , pak  $q$ “. Implikace je nepravdivá, pokud platí její předpoklad a neplatí závěr. To znamená, že naše úloha nebude platit, pokud nalezneme kartu  $p$  a  $\neg q$ . Musíme tedy obrátit druhou a poslední kartu. Zajímavé jsou výsledky tohoto testu. Přestože se jedná o poměrně jednoduchou logickou úvahu, pokusné osoby v ní chybují v celých 70-80% případů. Nejčastějším z chybných řešení bylo tzv. potvrzující zkreslení (confirmation bias). Pokusné osoby měly tendenci potvrdit, nikoli vyvrátit uvedený předpoklad. Proto nejčastější odpovědí bylo „otočení druhé a třetí karty“. Co je ještě zajímavější, je fakt, že chybovost není nijak zásadně odlišná ani u profesionálních matematiků či fyziků. Lepších výsledků nebylo dosaženo ani tehdy, když byla písmena nahrazena barvami nebo když se místo čísel použily symboly (McCauley, 2013, pp. 54–56). Zdálo se, že nás naše mysl alespoň v jistých případech systematicky svádí na scestí, a přitom není jasné proč.

Průlom ve výsledcích tohoto testu zaznamenala až dvojice badatelů Cosmidesová a Toobey (Cosmides, 1989; Cosmides & Tooby, 1989; R. N. McCauley, 2013, pp. 56–57), kteří původní označení karet nahradili značkami souvisejícími se společenskými interakcemi. Jakmile se totiž test předefinuje tak, že pokusné osoby mají za úkol zjistit něco praktického, například zda někdo nezletilý nepije alkohol, pak výsledky vypadají rázem diametrálně odlišně.



Přeformulování můžeme provést následujícím způsobem: Představte si, že jste policistka, která vejde do baru a u čtyř stolů uvidí sedět čtyři osoby. U prvního neznáte věk, ale vidíte, že dotyčný pije nealkoholický nápoj. Druhá osoba bude váš známý. Nevidíte, co pije, ale víte, že mu je 22 let. U třetí osoby netušíte její věk, ale vidíte, že pije pivo. Poslední osoba bude opět vaše známá. Opět nevidíte, co pije, ale víte, že jí je 16 let. Otázka zní: koho budete muset legitimovat a u koho budete muset zjistit, co pije za nápoj, abyste měli jistotu, že nebyl porušen zákon?

Všimněte si, čím je tato verze Wasonova testu zvláštní. Jde o příklad monitorování chování těch, kdo porušují nějakou společenskou normu. Jakmile byl test přepracován do této podoby, chybovost dramaticky klesla, na přibližně 20 – 30%. Tooby a Cosmidesová interpretovali výsledky jako potvrzení jejich původní hypotézy, že lidská mysl se skládá ze specializovaných modulů, jejichž funkce souvisí s naší schopností žít ve společnosti. A zvláště se zdá, že naše mysl získala v rámci evoluce schopnost velmi rychle určit toho, kdo porušuje pravidla na úkor zbytku komunity (Cosmides & Tooby, 1989, pp. 86–92, 2005, p. 587). Jejich další experimenty, které zahrnovaly pokusné osoby, u nichž došlo k poškození mozku, nebo osoby trpící schizofrenií, se zdají dále potvrzovat jejich původní myšlenku, že mysl slouží jako velmi výkonný „detektor podvodníků“ (cheater detector) (Cosmides & Tooby, 1989, p. 53, 2005, p. 591).

Pokud bychom poslechli interpretativisty, kteří nám radí, abychom se spolehli na naše intuice, jazyk a význam jako na spolehlivé zdroje poznání, existuje vážná obava, že se můžeme dostat do situace, kdy nás tyto intuice systematicky budou svádět na scestí. Problém spojený s interpretativizmem spočívá totiž v tom, že interpretativisté nechtějí pouze pečlivě zaznamenávat intuice jako dané údaje, ale že takové intuice chápou jako správné. (Sice ne všichni učiní krok k tomu, aby považovaly všechny zjištěné údaje za ontologicky závazné, takové pokušení je tu ovšem implicitně přítomno. (M. Paleček & Risjord, 2013; Paleček & Risjord, 2015)) Máme-li námitky

proti takovým intuicím, nejsou chybné tyto intuice, ale zdroje našich námitek (Harré, 1986; Lutz, 1988; Lutz & White, 1986).

Způsob, jak se takovým problémům vyhnout, nespočívá v odmítnutí přírodních věd. Naopak. Z příkladu, který jsem uvedl, je zřejmé, že bychom měli naopak pozorně sledovat, co o intuicích říkají evoluční psychologie a kognitivní vědy. Zdá se tedy, že bez toho, abychom propojili společenské vědy s poznatky věd přírodních, bychom mohli dospět pouze k tomu, že výsledky našeho bádání budou jen rozvíjet intuice, jejichž smysl a účel může spočívat naprosto jinde a které nám mohou poskytovat falešně pozitivní výsledky. Pro ilustraci je možné uvést mezikulturní srovnání filozofických intuicí, která provedl Weinberg et al. (soustředil se na mezikulturní srovnání týkající se Gettierova myšlenkového experimentu) (Weinberg, Nichols, & Stich, 2012), Machery et al. (srovnával myšlenkové experimenty ve vztahu k sémantice) (Machery, Mallon, Nichols, & Stich, 2004), či Huebner et al. (věnoval se mezikulturnímu srovnání myšlenkových experimentů zaměřených na otázky týkající se vědomí) (Huebner, Bruno, & Sarkissian, 2010). Všechny zmiňované experimenty spolehlivě ukázaly, že myšlenkové experimenty rozvádějící intuice neobstojí. Jak poznamenává Prinz (J Prinz, 2016), takové intuice nejsou ani konzistentní, ani trvalé. Nejsou ani univerzálně sdílené a jejich obsah variuje.

V souvislosti s tím se hovoří o tzv. kognitivním zkreslení (zkratce či klamu - cognitive bias). Co se tím většinou myslí? Termín pochází z kognitivních věd (Kahneman &

Frederick, 2002, pp. 51–52) a souvisí s tvrzením, že naše myšlení inklinuje fakticky k nějakým závěrům, které ovšem mohou být nezáměrně systematicky klamné. Nejedná se o vědomý klam, ale o systematicky se opakující tendenci přehlédnout faktický stav a opakovaně dospívat k chybným závěrům. Jedním z příkladů může být tzv. „Lindin problém“ (Tversky & Kahneman, 1983, p. 297). Pokusné skupině je představena Linda, přičemž je popsána tak, aby bylo naznačeno, že by Linda mohla být feministkou. Poté jsou členové skupiny vyzváni, aby vybrali možnou další Lindinu charakteristiku z nabídky: a) mluvčí banky, b) mluvčí banky a aktivní feministka. Přestože je zřejmé, že (b) nemůže být pravděpodobnější než (a), významná většina pokusných osob označí (b) za pravděpodobnější. Dopustí se tedy toho omylu, že zamění „reprezentativnost“ za pravděpodobnost. Ukazuje se, že takových kognitivních zkreslení a klamů je celá řada.

Výzkumy kognitivních vědců naznačují, že vnímání člověka lze rozložit podle toho, jakým způsobem se k němu podněty z jeho okolí dostávají a jakým způsobem s nimi vědomí zachází. Zdá se, že v případě našich kognitivních schopností můžeme mluvit o "lidové fyzice" (bez toho, abychom se tomu učili, umíme předpovídat, jak se "chovají" běžné předměty kolem nás a dovedeme na to adekvátně reagovat); "lidové psychologii" (ostatní lidi přirozeně vnímáme jako nadané myslí a jejich jednání vnímáme jako výsledek interakce jejich přesvědčení a přání); "lidové biologii" (různé zvířecí a rostlinné druhy vnímáme právě jako druhy s vnitřní „esencí“ a příbuzností); "lidové sociologii" (máme tendenci vnímat určité skupiny lidí jako homogenní celky



a jejich příslušníky jako jejich organické součásti, mezi nimiž a jejich skupinami dochází ke vzájemnému ovlivňování) (Atran, 2002, p. 58).

Předpokladem takového výkladu, respektive toho, s čím je tento výklad dáván do souvislosti a v jaké perspektivě dává smysl, je evoluční teorie. Klamy či zkratky, které se v rámci našeho poznávání světa vyskytují systematicky, tedy musíme chápat v rámci onoho způsobu vnímání světa a druhých, který se vyvinul v procesu evoluce. Některé z těchto zkratk nám mohou přinášet určitou evoluční výhodu. Příkladem může být zmiňovaná schopnost vnímání podvodníka, která souvisí s lidskou kooperací a je důležitá pro stabilitu lidské společnosti. Některé z příslušných klamů mohou být jen vedlejší výsledky evolučního procesu, tj. že některé z vyvinutých vlastností mohou dávat falešně pozitivní odpověď asi tak, jako nám naše schopnost rozpoznání tváří „ukazuje“ tváře i v mracích (Guthrie, 1995). Zdá se například, že naše schopnost hledat za ději konajícího agenta je evolučně výhodná. Naše tendence dívat se na skupinu jako na takového jednajícího agenta s tužbami, intencemi a přesvědčeními může být pouze vedlejším produktem takové schopnosti a může nás zavádět k budování předsudků. Tak jako z náhodného rozmístění hvězd na obloze sestavujeme souhvězdí, protože nutkavě hledáme řád v takové nahodilosti, můžeme dospět až ke konspiračním teoriím, protože nutkavě hledáme řád za nahodilými ději.

V našem mozku probíhají stovky kognitivních operací, které potřebujeme a jsme schopni učinit bez toho, abychom si vůbec byli vědomi, jak to děláme. Jsme například

schopni hovořit mateřským jazykem a nejsme si ani trochu vědomi, jak to dokážeme. Rozeznáváme tváře svých blízkých a známých. A nejen to. Jsme s poměrně vysokou úspěšností schopni odhadnout, co si myslí a co se chystají učinit.

To je také jeden z důvodů, proč když se studentů zeptáme, jak vědí, že druzí také myslí a nejsou pouhými automaty či nemyslicími zombie, většinou to u nich vyvolá nefalšovaný úžas. Málokdo z nich si tuto otázku kdy položil. To, že mají jiní lidé mysl, jakoby prostě "vidíme", je to naším naprosto samozřejmým rámcem postoje k nim. Potíže nastanou teprve v posluchárně filozofie.

Naše schopnost vidět v ostatních myslící bytosti ovšem automaticky nezaručuje, že se nedopustíme omylu nebo že všechny kognitivní úkony lze provádět stejně snadno. Z vlastní zkušenosti dost možná víme, že když se snažíme spočítat složitý početní úkol nebo když se snažíme porozumět odbornému textu, setkáváme se s obtížemi. Důvodem je skutečnost, že vedle rychlých a takřka samovolných úkonů je přeci jen někdy potřeba uvažovat vědomě, systematicky a reflektovaně a to není lehké a už vůbec ne automatické.

Robert McCauley (R. N. McCauley, 2013) rozvádí takzvanou „teorii duálních procesů“ (dual process theory) a mluví v této souvislosti o dvou druzích našich kognitivních schopností. Vedle „přirozenostní kognice“ (naturalness of cognition) můžeme mluvit ještě o „explicitní kognici“ (explicit cognition). Přirozenostní neboli

intuitivní kognice je spíše netransparentní, postrádá detaily, ale zato je velmi rychlá. Kognitivní vědci se většinou kloní k názoru, že tento druh kognice „zahrnuje emocionální stavy a dále je spojen s naším vnímáním a motorikou“<sup>2</sup>. Explicitní kognice je oproti tomu daleko subtilnějším nástrojem, který používáme při řešení vědeckých otázek, který ovšem funguje oproti intuitivní kognici velmi pomalu. Trik spočívá v tom odhalit, jak hluboko a kam až sahá jeden každý druh kognice a jak jsou vzájemně provázány.

Nedokážu si ovšem představit, že bychom tato zjištění mohli ignorovat či že bychom je odmítali reflektovat v rámci teorie a metodologie společenských věd, jak to navrhuje interpretativisté. Jakmile toto stanovisko přijmeme – a tím se stáváme naturalisty – mělo by nás zajímat, jak daleko by měl naturalizmus ve společenských vědách sahat a co vše bychom vlastně po našem „naturalistickém obratu“ měli v sociálních vědách revidovat. Uvědomme si, že většina starších teoretických modelů (zejména těch interpretativistických) používá pojmy jako „víra“, „přesvědčení“, „mysl“, „pravidla“, „záměry“, „náboženství“ zcela volně a jen tak, jak jim to velí jejich intuice. To ovšem znamená, že by to mohl být jeden z důvodů, proč se společenské vědy od dob Aristotela zas tak moc nezměnily.

*„Je nutné říci, že [naše intuice] jako nástroj našeho poznání beznadějně selhávají. Teorie, které s nimi pracují, stagnují už dobrých pětadvacet století a kategorie, které jsou na nich postaveny, jsou*

---

<sup>2</sup> Damasio (1999); Barsalou (1999, 2003, 2005) [dle McCauleyho]

*v naprostém nesouladu s tím, co nyní víme z přírodních věd. (...) Jakákoli teorie, která splňuje výše řečené, je zralá na to, aby byla opuštěna.*“ [Churchland 1981: 76]

Analogický problém řešily již přírodní vědy – tehdy ještě chápané jako „přírodní filozofie“. Pojmy, které byly postaveny na Aristotelově filozofii, nevedly k slibným výsledkům, resp. neumožňovaly účinnou predikci, která se zdála být žádoucí. Ve fyzice tento problém vyřešil Isaac Newton zajímavým trikem: přestal uvažovat o všech čtyřech druzích Aristotelovy kauzality (formální, látkové, působící a cílové) a ponechal pouze působící příčinu. Tato redukce čtyř příčin na jedinou mu okamžitě umožnila nejen vysvětlovat fyzikální jevy, ale i předjímat jevy budoucí. Predikce tu pak má nezastupitelnou úlohu testování správnosti takové předpovědi (Alexander Rosenberg, 2007, p. 7).

Obdobný převrat provedl Darwin v biologii. Například let tažných ptáků se před Darwinem vysvětloval účelností stvoření. Stvořitel obdařil ptáky schopností odletět na jih, aby v severních zemích nepomrzli. Taková struktura vysvětlení ale úspěšnou predikci neumožňuje. Naopak: takové vysvětlení směřuje do minulosti, má rekonstruktivní povahu. Ve chvíli, kdy Darwin začal uvažovat o nahodilém výběru, evoluci a adaptaci, otevřel biologii zcela nové perspektivy. Nevyloučil ale úplně zpětnou rekonstrukci (reverse engineering), alespoň ne do té míry, aby zcela zmizela (Atran, 2002). Taková rekonstrukce – jak ještě uvidíme – hraje doposud důležitou roli ve spekulacích týkajících se možného evolučního vývoje, kdy spekulujeme o

evoluční výhodě a díky tomu zpětně konstruueme tlaky, za kterých se mohla daná vlastnost vyvinout.

Vrátíme se nyní k problémům společenských věd. Vedle obecných otázek spojených se všemi společenskými vědami existují ještě historie vývoje jednotlivých disciplín, které celou problematiku reflektovaly specifickým způsobem. Protože mi jde především o vědy o kultuře, podívejme se nyní na antropologii a její vývoj, aby nám bylo zřejmé, proč je reakce na naturalismus a kognitivní vědy ze strany některých antropologů tak podrážděná (Bloch, 2012; Steven Pinker, 2003; M. D. Sahlins, 1976). Shrňme, za jakých okolností antropologie vznikla a jaké příčiny to byly, které vedly antropologii k anti-naturalistickým postojům.

Jednu z hlavních příčin lze hledat již v samotných počátcích, kdy se uvnitř první skupiny badatelů, která bývá označována jako evolucionisté, rozhořel spor mezi dvěma jejími křídly, monogenisty a polygenisty (Bloch, 2012, p. 28), kteří v diskuzi o možné evoluci lidského druhu zastávali odlišná stanoviska. Zatímco polygenisté byli přesvědčeni, že zdrojů pro vývoj lidského druhu bylo více a že např. nelze uvažovat o tom, že by se Australci vyvinuli ze stejného humanoidea, ze kterého se vyvinuli Evropané, monogenisté zastávali opačný názor. Patřili mezi ně právě první kulturní antropologové, jakými byl Turner a Morgan. Pozdější výzkumy jim díky znalosti DNA daly za pravdu, avšak v době, kdy byl tento spor aktuální, to nebylo možné ověřit. Nicméně spor nechtěl nikdo ani vzdát, protože důsledky (a koneckonců i

motivace mnohých účastníků sporu) se zdály být na pováženou. Většina polygenistů byla otevřenými rasisty, a to nikoli pouze v teoretickém slova smyslu – tj. ve smyslu toho, že považovali rasu za vhodný koncept pro provádění efektivních zkoumání lidských jednotlivců a skupin, ale i rasisty v politickém slova smyslu. Antropologie tak hned v počátku dostala do vínku politický rozměr a obavy z rasismu zůstaly podle Blocha hluboko ve vědomí samotné disciplíny (Bloch, 2012). A ačkoli samotný spor je již dávno ukončen, mnohé z badatelů předurčují tyto kořeny antropologie nevědomky k tomu, aby vnímali roli antropologů jako více či méně politickou (N. Chagnon, 2013).

Dalším možným zdrojem tolik rozšířeného anti-naturalizmu mezi antropology byl způsob, jakým otcové-zakladatelé zacházeli se samotnou evoluční teorií. Mnohé z autorů svádí samotný pojem evoluce k tomu, že Turnerovi a Morganovi vyčítají špatné porozumění Darwinovi (Bloch, 2012). Ačkoli to, jak evoluci formuloval Darwin, hrálo svou roli, zdroje jejich uvažování o vývoji lidských skupin musíme hledat především v hegelianství a novo-hegelianství, v čemž spočívá ten skutečný omyl, kterého se z dnešního pohledu první antropologové dopustili.

První výrazný rozdíl mezi darwinovským pojetím a pojetím antropologických evolucionistů spočíval v tom, že antropologičtí evolucionisté zaměnili evoluční změnu za pokrok (Bloch, 2012, p. 27). Toto teoretické východisko je vedlo k představě vývoje lidské společnosti od méně-komplexních vývojových stádií

kultury ke komplexnějším, což zároveň chápali jako vývoj od méně dokonalého k dokonalejšímu. Tak spekulovali o vývoji od divoštství k zemědělství, kdy zemědělská kultura byla chápána jako komplexnější, na kvalitativně vyšší úrovni. Co se týkalo jednotlivých domorodých skupin, jejich existenci vysvětlovali obdobně, jako někteří biologové v nadsázce hovoří o „živoucích fosiliích“. Tak jako jsme schopni vylovit *latimerii podivnou*, o které se biologové domnívali, že dávno vyhnula, tak můžeme přijít do kontaktu s již zmiňovanými Australci, kteří žijí „na úrovni doby kamenné“. Toto slovní spojení, které jsme mohli donedávna slyšet při různých příležitostech, nejlépe vystihuje představu o kulturním pokroku, která se za ním skrývá.

Druhým rozdílem, který antropologické evolucionisty odlišoval od klasického darwinovského pojetí, byla domněnka, že všechno to, co se v historii lidských společenství odehrálo, lze považovat za přímý výsledek přirozeného výběru (Bloch, 2012, pp. 29–30). Tato představa, jak ještě uvidíme u Henricha v šesté kapitole, je sice odlišovala od klasického darwinizmu, se zastánci kulturní evoluce je to ovšem naopak sblížuje. Bloch se domnívá, že ve chvíli, kdy každou jednotlivou kulturní invenci zavedenou lidským společenstvím začali evolucionisté považovat za pokračování nahodilého výběru, dopustili se omylu. Obdobně, jak ještě uvidíme, formuluje své námitky proti myšlence skupinové selekce jako součásti kulturní evoluce i Pinker (Steven Pinker, 2012).

Evolucionizmus byl kritizován z metodologického hlediska (pro svou spekulativnost) i z politického hlediska (pro zdůrazňování pokroku) tzv. difuzionisty. Jejich politické motivace byly spojené převážně s konzervativizmem. V evoluci aplikované na kulturu neviděli nic hegelíánského, ale pouze nebezpečnou Darwinovu myšlenku. Difuzionisty přes jejich odlišné motivace vedl nešťastně formulovaný první princip k odmítnutí celé myšlenky kulturní evoluce. V praxi to znamenalo, že namísto důkazu pokroku hledali v kulturních změnách jen důkazy migrace odlišných kulturních znaků. To znamená, že se např. nesoustředili na kulturně-evoluční výhody přechodu na zemědělství, ale na faktickou dokumentaci šíření tzv. dlouhého neolitického domu z Malé Asie do střední Evropy. Zabývali se zjišťováním kontaktů mezi jednotlivými v historickém slova smyslu nahodilými lidskými skupinami a jejich technologickými výpůjčkami. Neviděli v tom nic, co by se blížilo Heinrichovu pojetí „kolektivního mozku“ (Henrich, 2015b), ale pouze mechanické přemísťování znalostí jako artefaktů. Tomu ostatně napovídá i samotný název této neformální teoretické skupiny, který ne náhodou přebrali z chemické teorie o difuzi plynů.

Tento postoj zaujal i vlastní zakladatel americké kulturní antropologie Franz Boas (Bloch, 2012, p. 38), jehož žáci formulovali představy o kultuře jako „superorganizmu“ (Kroeber), jak se tomu budeme věnovat podrobněji v druhé kapitole. Kultura viděná jako „superorganismus“ se definitivně postavila proti „biologii“. Tímto způsobem se stal metodologický dualismus trvalým dědictvím antropologie, a proto je tak nesnadné se jej zbavit. Všimněme si například, jak je toto



poselství formulováno u Meadové v její práci „Pohlaví a temperament ve třech domorodých společnostech.“ (Meadová, 2010) Meadová se snaží ukázat, že to, co máme tendenci považovat za „přirozené“, tj. za produkt naší biologické danosti, je ve skutečnosti nahodilá historická (a tudíž měnitelná) konstrukce. Na vybraných etnografických příkladech Arapěšů, Mundrugumor a Čampuli dokumentuje, že „přirozenost“ je u nich chápána odlišně, a to diametrálně odlišně od toho, jak chápe biologickou složku člověka euro-americká společnost. To, co míváme za „přirozené“, je ve skutečnosti politickým konstruktem, a tedy skrz na skrz „kulturní“. Tak se v antropologii zavádí jistý druh „teoretického apartheidu“ (Bloch, 2012), který už dopředu neutralizuje jakékoli námitky. Jakmile použijete jakýkoli poznatek přírodních věd, je možné jej vždy jednoduše odbýt stejným způsobem: jde o „etnocentrický“ konstrukt, který je – když už ne s nimi přímo nesouměřitelný – tak jiným „kulturám“ nepřiměřený.

Silný impuls, který jen podpořil tuto tendenci, získala antropologie na jedné straně Atlantiku od Whorfa (který byl žákem Sapira a ten byl žákem samotného Boase) a na druhé straně od Durkheima. Oba dva měli zásluhu na tom, že jednotlivé společenské kategorie byly chápány ve smyslu jazykové, tj. kulturní homologie: jazyk a kultura jsou v podstatě totožné. Existuje-li zde nějaká jazyková skupina (u Whorfa se jí ikonicky stali Hopiové), pak to zakládá určitou specifickou kulturu. Jednotlivé kategorie jsou vázány na jazyková vyjádření. To, co je podstatou Sapir-Whorfovy teorie, je skutečnost, že neexistuje realita nezávisle mimo kulturu. Cokoli existuje, je

jazykově zachyceno. Jsoucnost získává tvar pouze prostřednictvím soustavy kulturních konceptů, které jsou na ně přikládány nikoli nutně, ale pouze podle vnitřních pravidel kultury. Obdobně chápe roli kategorií i Durkheim. Není tak vázán na jazykovou stránku kultury, protože jazyk byl přímo vázán na jazykový nacionalismus, ale spíše na kategorie dané náboženstvími a rituály, které tvoří jádro kulturních společenství.

Definitivní petrifikace tohoto přístupu, který přímočaře odděluje kulturu od všeho biologického, bylo dosaženo díky vlivné antropologické škole na University of Chicago. Zcela otevřeně to formuloval její stoupenec Ortner (Ortner, 1973). Tato teoretická pozice ovšem ve svých důsledcích vede k celkové rezignaci na jakákoli kritéria správnosti. Co zůstává, jsou pouze etnografie a estetická kritéria vázaná na jednotlivé etnografické texty. C. Geertz (viz druhá kapitola) to sice takto otevřeně neformuloval, ale zjevně si byl tohoto důsledku vědom. Ke konci kariéry jej to vedlo k tomu, že odmítal reagovat na jakoukoli kritiku (Yoshida, 2007). V britské antropologii se k takovýmto důsledkům přihlásil otevřeně například Evans-Pritchard, který zavrhl svůj původní strukturální funkcionalismus. Učinil tak ve dvou přednáškách, a to v přednášce o antropologii a náboženství z roku 1960 (Evans-Pritchard, 1960) a v přednášce o antropologii a historii z roku 1961 (Evans-Pritchard, 1961).

Celý tento proces byl nakonec završen takzvanou postmodernou, která v antropologii čerpala inspiraci na jedné straně z Wittgensteinových jazykových her,

na straně druhé z francouzské dekonstrukce (Gellner, 1999). Jak Wittgensteinova filozofie, tak i Derridova dekonstrukce mohou mít zajímavé aplikace. Mezi etnografií a antropologií se ovšem tato inspirace zhmotnila do podoby jakéhosi rétorického triku, který umožňuje jakoukoli kategorii či koncept dehonéstovat jako kulturně konstruovaný a kontextuálně podmíněný s tím, že je vždy nepřipadný pro etnografické a antropologické závěry týkající se „jiného“ (Béteille, 1998; Bloch, 2012; Lienhardt, 1985; Parry, 1989). Ať už je tento „jiný“ kdokoli.

Jakoukoli námitku proti své metodologii ze strany kohokoli, kdo by zastával teoretický naturalismus, vnímali antropologové částečně blahosklonně a částečně podrážděně. Blahosklonnost byla motivována již zmiňovaným „metodologickým apartheidem“, který jim vždy propůjčoval pocit vědouce nadřazenosti. Byli přesvědčeni, že antropologie si je vědoma toho, čeho se přírodními vědám nedostává: že západní věda je právě a jenom západní. Podrážděnost na druhé straně souvisela s utkvělou představou, že antropologie musí ochraňovat lidská práva. Tato představa, jak jsme viděli, sahá až k dávno zapomenutému sporu mezi monogenisty a polygenisty. Jakoukoli námitka ze strany přírodovědců byla chápána jako skrytý rasismus či eugenika. Obojí můžeme vidět na sporu o výzkumy Napoleona Chagnona u kmene Yanomamo.

Příslušníci kmene byli před tím, než Chagnon zveřejnil výsledky svého výzkumu, chápáni jako prototypičtí „vznešení divoši“. Chagnon svou prací tuto představu

naprosto vyvrátil (Eakin, 2013; N. Chagnon, 2013; N. A. Chagnon, 1983; Steven Pinker, 2003, 2011a). Během jeho prvního pobytu došlo během 17 měsíců k 25 násilným akcím. Chagnon byl jedním z prvních, kteří si dali tu práci, že srovnali míru násilí kmenových válek s násilím moderní společnosti. To, co demonstroval na Yanomamo, platí dnes za všeobecně přijímaný fakt: většina přírodních národů žije ve stavu chronického násilí a až 90% z nich ve stavu nepřetržité války (tj. jsou alespoň jednou v roce ve válečném stavu).

Pro nás však není až tak zajímavé jeho zjištění jako spíše reakce některých společenských vědců. Chagnon byl obviňován z přílišného zdůrazňování násilí, z projekce vlastní násilné povahy do svého výzkumu, ze zneužití vědy k propagaci rasizmu a podobně. V roce 2000 byl dokonce obviněn z toho, že fabrikoval data, aranžoval filmové záběry a že dokonce záměrně nakazil domorodce virem příušnic, což způsobilo epidemii a následnou smrt stovek příslušníků tohoto etnika. Dokonce byl Chagnon vyšetřován Americkou antropologickou společností (A.A.A.), zda a nakolik pochybil. Nic nevedlo k obvinění, ale ani k přímému vyvinění, a to až do roku 2005. Chagnon byl přijat do Americké akademie věd, nicméně antropologická komunita zůstala rozdělena.

Druhou kauzou, která se týká stejných postojů a reakcí, byl spor mezi Wilsonem a jím formulovanou sociobiologií a reakcí antropologů obsaženou v Sahlinsově knize „Užití a zneužití biologie“, který se týkal příbuzenství (M. D. Sahlins, 1976; E. O.

Wilson, 1993). Wilsonova původní pozice byla snadno kritizovatelná, protože obsahovala velké množství nepřesností týkajících se života domorodých skupin. Jak dokumentuje Bloch, Sahlins vznesl námitku proti Wilsonovu vysvětlení tabu s tím, že vidět v něm biologickou ochranu před nechtěnou mutací není podložené, když u domorodých kmenů jsou např. velmi často z příbuzenských vztahů vyloučeni někteří první bratřenci, a nejsou vyloučeni jiní stejně genetičtí příbuzní (Bloch, 2012, p. 74; M. D. Sahlins, 1976). Wilson námitku odbyl, že jde o pouhou povrchní variaci na univerzální biologické pravidlo. Sahlins, jako by na tuto příležitost čekal, mu potom přesvědčivě ukázal, že tu nejde o marginální případ, ale že všechna příbuzenství jsou vystavěna obdobným způsobem.

Očividný nesoulad přímé aplikace biologických teorií a etnografických poznatků se pokoušela vyřešit Dawkinsova teorie memů (a dále rozpracována Dennettem, který je dosud jejím vlažným stoupencem). Necháme-li zatím stranou další problémy spojené s touto teorií, pak jejím nezamýšleným důsledkem je opětné oddělení „kultury“ od „přirozenosti/biologie“ a tedy reformulování teoretického dualizmu. Ačkoli různé formy koevoluce byly nadšeně přijímány, není ještě důvod k radosti, ale ke zvýšené opatrnosti, jak s touto myšlenkou bude naloženo a jak bude provedena. Jde totiž o to, zda myšlenka koevoluce nepovede k utvrzení „teoretického apartheidu“. Jestliže se totiž řekne, že vedle biologické evoluce je tu ještě ta kulturní a ta se od jistého okamžiku rozvíjí samostatně (Henrich, 2015b), pak to může vést k potvrzení představy, že takovou samostatnou kulturní evoluci můžeme zkoumat

nezávisle a zvláštními prostředky. Ještě se k tomuto problému vrátíme v šesté kapitole.

Jinou snahou o možné překonání „biofobie“, tak rozšířené mezi antropology, byl francouzský strukturalismus (Bloch, 2012, p. 52). Ten vycházel z lingvistické inspirace založené na myšlence binárních opozic. Aplikace strukturalizmu na kulturní antropologii se však v několika ohledech lišila. Lévi-Strauss, odkázaný na dobově podmíněnou znalost experimentování s prvními počítači a na soudobé poznatky o mozku, formuloval představu kultury založené na univerzální lidské psychice, která má stejně jako jazyk podobu binárních opozic. Tak se Lévi-Strauss pokusil o spojení partikulárních historických událostí, o které má zájem antropologie, s univerzální zákonitostí fungování mozku/lidské mysli. Toto propojení si lze představit na metafoře knihovny. Univerzální pořádek knihovnických signatur odkazuje na místo, kde se nalézají knihy. Ale jako nám signatura nic neřekne o konkrétním obsahu knih, tak nám konkrétní obsah knihy nic nenapoví o knihovnickém pořádku (Bloch, 2012, p. 56). Tak je univerzální (struktura, pořádek signatur) propojeno s partikulárním (konkrétní kultura, mýtus, obsah knihy). Lévi-Strauss však ve své snaze nedospěl příliš daleko a věnoval se pouze teoretické přípravě aplikovaného výzkumu, na který se už nedostalo. Jeho žáci později ať už z neznalosti nebo záměrně rezignovali na toto spojení a sledovali dále „pouze kulturu“, tj. setrvali v metodologickém dualizmu.

Jestliže budeme mít na zřeteli vývoj ve společenských vědách, tedy zejména v etnografii a kulturní antropologii, pak bychom se měli v souvislosti s užíváním pojmu kultury zastavit u toho, jestli tento pojem má nadále explanační sílu, respektive za jakých podmínek by ji mohl získat nebo si ji udržet.

## ii. Napojení na evoluční teorii.

Již jsem zmiňoval naturalistický přístup, a to v souvislosti s jeho snahou napojit vědy o kultuře na to, co víme o evoluční teorii. Jaké jsou přednosti takového spojení? A jaké jsou nevýhody?

Evoluční teorie má tu přednost, že je teorií, která aspiruje na komplexní vysvětlení velkého množství jevů, společenské jevy nevyjímaje. Umožňuje tedy (alespoň potenciálně) překročit propast mezi přírodními vědami a společenskovědním zkoumáním.

Nedosahuje tím ovšem automaticky úrovně, ve které bychom byli schopni úspěšně predikovat další události. Většina spekulací týkajících se toho, za jakých podmínek a za jakým účelem se vyvinuly některé společenské jevy, má podobu reverzního inženýrství. Je dost dobře možné, že jejich výsledkem není nic víc než to, čemu Elster říká „so-stories“ (Elster, 2007). Jde o příběhy, které ukazují, jak se něco *mohlo* stát, bez toho, aby fakticky prokázaly, že se to tak skutečně stalo. Pakliže se skutečně prokáže, že takové spekulace mají právě takovou podobu, jakou měly v společenskovědních spekulacích, může se tak stát jen díky dalšímu rozvoji metod, teorií a modulů, které s evoluční teorií pracují jinde, v rámci jiné disciplíny. Společenské vědy na úspěšné prokázání původních spekulací nemají potřebné prostředky.



Výhodou zmiňovaného napojení věd o kultuře na přírodní vědy je právě ta skutečnost, že můžeme jednotlivé části teorií a hypotéz testovat nepřímou. Použijeme-li např. pro naše další vysvětlování teorii mentálních modulů, je možné využít poznatky z evoluční psychologie, kde tato teorie a na ní postavené hypotézy budou testovány. Výsledky těchto testů pak můžeme nepřímou použít pro validaci našich teorií.

Dejme tomu, že se ukáže, že deprese je v nějakém slova smyslu skutečně „sociálně konstruovaná“ (Atran, 2002, p. 48), že není důsledkem toho, co bylo v historii označováno za „chmurnou povahu“ či „nervové zhroucení“. Pak to bude možné jen díky tomu, že se uskuteční určité přírodovědecké experimenty, jejichž důsledky se přenesou do společenských věd. Jak píše Atran, to, že má vážné pochybnosti o tom, jak Cosmidesová řeší Wasonův test, ještě neznamena, že bychom měli odmítnout jeho užití a další testování již z principu (Atran, 2002, p. 282).

Na co si musíme dávat pozor? Evoluční teorie je teorií, která se zdá být na vzestupu díky silícímu množství evidence. Taková situace může svádět k používání evolučního žargonu pro cokoli, čemu bychom chtěli dodat váhu. Pokud bych měl k dispozici pouze slabou evidenci pro existenci nějakého jevu nebo pokud by moje argumentace nebyla dostatečně průkazná, mohu být v pokušení použít rétorický trik, kterým bych pouze slovně – nikoli argumentačně – propůjčil iluzi síly svému argumentu prostřednictvím explanační síly evoluční teorie.

Je ovšem také možné, že se nakonec ukáže, že evoluční spekulace nepřinášejí do etnografie, kulturní antropologie a dalších věd o kultuře žádný vhled. Je možné, že se v etnografii nakonec omejdeme bez takových spekulací. Ale pakliže se možnosti takového přístupu vzdáme již nyní, vzdáme se jeho možného přínosu už dopředu, bez toho, abychom takovou možnost dlouhodobě testovali. Takový přístup se mi nezdá příliš prospěšný.

Čím robustnější je vědění, které se společenskými vědami – a s antropologií zvláště – propojujeme, tím větší je šance, že k zvýšení spolehlivosti výsledků výzkumů úspěšně dospějeme.

Může se zdát, že takový závěr je dosti slabý. Obávám se, že žádný silnější nemáme k dispozici.

### iii. Čeho se obávají interpretativisté? Redukcionismus

Jestliže se domnívám, že argumenty svědčící pro naturalistické pojetí jsou přesvědčivější než argumenty proti, nijak to neznamena, že bychom měli předem podceňovat obavy, které má z naturalizmu interpretativista.

Zkusíme podrobněji představit důvody, proč se interpretativista naturalizmu tolik obává. Zjistíme, že za debatami mezi stoupenci metodologického holizmu a individualizmu či mezi zastánci symetrické interpretace versus asymetrické interpretace stojí strach z redukcionizmu. Následně se soustředím na vysvětlení toho, jakou podobu může takový redukcionismus ve společenských vědách nabrat.

Povšimněme si toho, jak je vystavěna následující citace:

*„Chceme-li vystihnout charakteristiku dvacátých let minulého století, pak je třeba začít písmenem „p“: prosperita, prohibice a bomba za pobodlím. První dvě charakteristiky z uvedených tří byly nepřímým důsledkem Pokrokářského hnutí (Progressive movement).“ (N. K. Risjord, 2007, p. 187)*

Nyní srovnajme předchozí citaci s výstavbou následující argumentace, která pochází z článku uveřejněného 10. července 2016 pod názvem *Kdy a proč nacionalizmus poráží globalizmus* a jejím autorem je Jonathan Haidt (Jonathan Haidt, 2016). Ten se v článku snaží vysvětlit aktuální politickou situaci (Donald Trump jako prezidentský kandidát

Republikánské strany a vítězství zastánců tzv. Brexitu v referendu 23. června 2016, tj. o vystoupení Velké Británie z Evropské unie) v západním kulturním okruhu, kdy se zdá, že tradiční politické štěpení na pravici a levici – soustředěné převážně kolem ekonomických otázek - přestává platit. Píše:

*„Většina analýz publikovaných po Brexitu se soustředila na ekonomické faktory a jistou verzi hypotézy ‚opuštění‘ (‘left behind‘ thesis) – globalizace způsobila růst prosperity všude po světě. Tento růst prosperity se bobužel netýkal pracujících tříd v západních společnostech. Tito méně vzdělaní příslušníci bohatých zemí ztratili přístup ke dobře placeným zaměstnáním, která byla přemístěna kamsi za moře nebo byla nabídnuta imigrantům, kteří byli ochotni pracovat za méně peněz.“*  
(Jonathan Haidt, 2016), překlad MP

Namísto této hypotézy nabízí Haidt svoji analýzu:

*„(...) Zdůrazním rozdíl (...) mezi globalisty a nacionalisty (...) Ukážu, jak globalizace a vzrůst prosperity změnil hodnoty a chování městských elit a vedl k tomu, že začaly mluvit a jednat způsobem, který automaticky aktivoval autoritářské tendence u nacionalistů.“* (ibid.)

Jak to udělá? Nejprve Haidt vyjde ze Světového výzkumu hodnot (World Values Survey, <http://www.worldvaluessurvey.org/wvs.jsp> ), se kterými pracuje jako s agregáty dat, aby je užil pro demonstrování tendencí změn hodnot na kulturním Západě:

*„Země se zdají vyvíjet dvěma směry podle dvou os: Zaprvé, s probíhající industrializací lze sledovat odklon od ‚tradičních hodnot‘, jakými jsou náboženství, rituál a důraz na poslušnost vůči autoritám, a příklon k hodnotám ‚sekulárního racionalismu‘. Ty znamenají otevřenost vůči změnám, pokroku a sociálním zásadám založeným na racionální úvaze. Za druhé, s tím, jak roste bohatství a stále větší množství zaměstnanců se přemísťuje do služeb, vzdalují se národy ‚hodnotám svázaným s přežitím‘ („survival values“), které zdůrazňují ekonomickou stránku a bezpečnost rodiny, kmene a ostatních tradičních skupin. Naopak, tyto hodnoty začínají být v souvislosti s tímto procesem nabírávány ‚prostorem pro sebe-vyjádření“ či ‚emancipačními“ hodnotami, které zdůrazňují práva jednotlivce a jejich ochranu, a to nejen pro sebe, ale z principu pro každého.“ (ibid.)*

Následně se Haidt soustředí na psychologickou analýzu globalisty a nacionalisty (a jeho obrannou strategii). O nacionalistech a jejich údajném rasizmu a sklonu k autoritářství píše:

*„Při bližším obledání zjistíte, že rasizmus je většinou hluboce spojen s etickými důvody či obavami<sup>3</sup>. (...) Lidé nenávidí ostatní ne čistě proto, že mají tmavší kůži či odlišný tvar nosu. Nenávidí lidi, kteří se zdají zastávat normy nekompatibilní s těmi jejich nebo kteří se (alespoň v jejich očích) chovají nechutným způsobem či obrozují to, co je jim drahé. ... Karen Stenner v roce 2005 publikovala knihu s názvem Dynamika autoritářství („The Authoritarian Dynamic“) (...).*

---

<sup>3</sup> Haidt neuvádí výrazy „morální“ a „etický“ v souvislosti s rasizmem tak, aby rasizmu a nacionalizmu propůjčil mravní rozměr. Nikoli, aby řekl, že jsou dobré nebo špatné, ale aby zdůraznil, že na jejich pozadí je jistá „morálka“ a „etika“ čistě v deskriptivním slova smyslu.

*Klíčové je její zjištění, že autoritářství není stabilním osobním rysem. Je to spíš psychologická predispozice stát se netolerantním, jestliže osoba pocítí jistý druh obroženi.“ (ibid.)*

První z citací je převzata z populárně historické knihy popisující vývoj státu Wisconsinu v rámci vývoje celých Spojených států (N. K. Risjord, 2007). Druhý příklad se týká užití sociální a evoluční psychologie k vysvětlení proměny politických střetů v první polovině 21. století (Jonathan Haidt, 2016). Rozdíl spočívá v předpokladech, se kterými autoři ke společenským faktům přistupují. Zatímco autor první citace mluví o sociálních faktech v Durkheimově slova smyslu (Pokrokařské hnutí...) a s těmito fakty posléze pracuje jako s příčinami či důvody jevů, které chce dále vysvětlit (prosperita, prohibice a honba za pohodlím), autor následujících citací velmi rychle přejde od teoretických pojmů k individu. Klade důraz na svázání teoretického pojmu (v tomto případě jsou to např. „globalisté“ a „nacionalisté“) s individuem (individui).

Oba příklady jsem volil tak, aby nám umožnily demonstrovat rozdíl mezi stoupenci metodologického holizmu a metodologického individualizmu.

Debata mezi zastánci holizmu a individualizmu pochopitelně není nijak nová (sahá minimálně až ke klasikům, jakými je J. S. Mill (M. Risjord, 2014, p. 122)). Pokud bychom se mohli dopustit některých zjednodušení, pak metodologičtí individualisté jsou přesvědčeni o tom, že společenské vědy obecně musí začínat svá vysvětlení na

úrovni individua. Pokud bychom za příklad vzali kulturu, pak individualista bude tvrdit, že například pojem „česká kultura“ bude dávat smysl jedině tehdy, pokud ji budeme chápat jako soubor znaků, zvyků atd. souvisejících s jednáním individua. A pro její pochopení tedy nebudou klíčové sociální instituce, ale například kognitivní klamy, o kterých jsme se již zmiňovali. O jejích sociálních institucích se budeme bavit jen potud, pokud budeme chtít vysvětlit vliv individuí na jejich ustavení. Stejně tak vypadá explikace, kterou používá Haidt. Všechny teoretické konstrukty, které uvádí, svazuje nakonec s individuální psychologií. Všechny průzkumy a další data používá nikoli způsobem, který by vypovídal něco o hodnotách jakožto svébytných stavebních kamenech kultur, ale jako agregované výpovědi o jedincích, kterými jsou tyto kultury tvořeny.

Metodologický holista oproti tomu namítá, že chování individua mění zásadně směr i smysl, je-li jedinec součástí institucí, které např. na úrovni kultury vytváří. Katolická církev tak není jen souhrnné označení jednotlivců, kteří spolu určitým způsobem interagují; je to entita, která není na tyto jednotlivce a jejich interakce redukovatelná. Můžeme o ní uvažovat jako o celku, který má svou chartu, svá vnitřní pravidla a dogmata, která jsou sice utvářena lidmi, ale stávají se reálnými, a dokonce určujícími ve vztahu k jednání jednotlivců. Víc než kognitivní zkreslení (druhov a individuální psychika) má tedy na vysvětlení chování papeže vliv ta skutečnost, že jako papež zaujímá pozici v církevní hierarchii a tomu je podřízeno jeho chování. Jen tak jsme vůbec schopni je pochopit.

Další teoretický spor týkající se věd o kultuře, který na ni měl zásadní vliv a který by nás mohl zajímat, byl spor o interpretační symetrii či asymetrii.

Uvažme například, jak komentují svá zkoumání Nutini a Roberts. Ti se věnovali epistemologické analýze domorodé víry v krvesajné čarodějnice *tlahuepochmini* mezi Tlaxcalanky.

*“Venkovští Tlaxcalankové jsou vedeni od dětství ke víře v existenci magických příčin a ke víře v nadpřirozené bytosti, které přímým způsobem ovlivňují jejich životy. Od dětství jsou Tlaxcalankové vystaveni přímo situacím - jak působícím z vnějšku, tak majícím zdroj v individuích či komunitě - které místní skupina považuje za dílo čarodějnic či mágů.”* (Nutini & Roberts, 1993, p. 380),  
překlad MP

Můžeme to brát tak, že jestliže Nutini s Robertsem použili pojmy jako “čarodějnictví”, “magie”, či “nadpřirozené bytosti”, pak přímo přijali ontologický závazek k jejich existenci? Rozhodně nikoli. Vysvětlení, které Nutini s Robertsem zvolili, je očividně takové, že předpokládá, že Tlaxcalankové sice považují krvesajné čarodějnice za existující a mající sílu ovlivnit životy jedinců, že to ale neznamená, že bychom takové čarodějnice měli považovat za existující i my. To znamená, že teoretik může takové pojmy použít, aniž by skutečně předpokládal existenci příslušných entit.



Takové vysvětlení, které se snaží popsat situaci v jednotlivé societě a zároveň toto vysvětlení transformovat tak, aby bylo ve shodě s moderní vědou, se nazývá asymetrické. Asymetrie spočívá v tom, že za existující považujeme pouze to, co je v souladu s vědou, a entity, jejichž existence plyne z vyprávění a chování domorodců, suspendujeme.

Nejhlasiťším kritikem takového přístupu byl Peter Winch, který svou představu o interpretační symetrii představil zejména ve svém článku týkajícím se Evans-Pritchardovy studie magie u Azandů (Evans-Pritchard, 1937; Winch, 1964). Evans-Pritchard se pozastavoval nad využíváním orákula u Azandů a ještě více nad jejich reflexí této praktiky. Azandové byli dobří pozorovatelé a činili tak podle něj rozdíl mezi přirozenými příčinami a tím, když se nějaká událost stala tak, že bychom ji my označili za náhodu. Když se zřítíl přístřešek a ten ublížil někomu, kdo pod ním seděl, Azandové to chápali jako jev, který způsobil čaroděj (čarodějnice). Se svým přesvědčením šli za orákulem, který specifickým postupem dokázal určit, kdo je na vině, kdo je tedy onen zlovolný čaroděj. Takového či takovou si Azandové nepředstavovali tak, jak jsme na to zvyklí my: jako osobu, která se musí naučit magii a tou působí na ostatní. Měli za to, že tato schopnost je dědičnou, a to vždy v mužské či ženské linii, a je spojena s hmotnou substancí, kterou lze nalézt za prsní kostí. Když se Evans-Pritchard ptal, zda se někdy stalo, že by v alespoň jedné rodině nikdo nikdy nebyl označen za čaroděje, pak Azandové odpovídali záporně. Jakmile z toho

ovšem Evans-Pritchard učinil závěr, že to tedy znamená, že všichni Azandové jsou čarodějové, pak takový závěr domorodci odmítli. U Evans-Pritcharda tento stav potom vedl k úvahám o nižší schopnosti abstrakce u Azandů.

To celé Winch odmítá. 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. Antropolog nemůže srovnávat vědecký přístup s přístupem magickým. Musí podle Winche zachovávat interpretační symetrii. Magie není totéž jako vědecká teorie. Spíš se svou funkcí podobá tomu, čemu u nás říkáme „nešťastná náhoda“.

\*\*\*

Obavy z možných dopadů redukcionizmu neměly čistě epistemologickou podobu. Měly i povahu politickou. Zdroj obav z redukcionizmu můžeme hledat na obou stranách Atlantského oceánu (Bloch, 2012, p. 83). Na Starém kontinentu to byl Durkheim, který odmítal přírodní vědy z konzervativní pozice. Jeho konzervativizmus ovšem nebyl napojen na tradiční francouzský konzervativizmus spojený s katolicizmem a obdivem k *Ancien Régime*. U něj byla obava z dopadů redukcionizmu spojena s obavou z důsledků rasové teorie, která tehdy byla dosud živá. Na americké půdě byl největším zdrojem odporu k redukcionizmu Whorf,

jehož odpor k biologii a přírodním vědám byl živěn jeho náboženským konzervativizmem.

Jak můžeme redukcionizmu rozumět? Při podrobnějším pohledu můžeme mluvit o **sémantickém redukcionizmu** (redukcionizmus týkající se významu společenskovedních pojmů), **ontologickém redukcionizmu** (redukcionizmus týkající se sociálních entit) a nakonec též o **epistemologickém redukcionizmu** (redukcionizmus týkající se způsobu výkladu sociálních entit a společenskovedních pojmů). Jaké jsou vztahy mezi těmito pozicemi?

- a) **Sémantický redukcionista** je ten, kdo vůbec nechce připustit zavádění pojmů, jakými jsou “sociální fakta”, protože takové pojmy jsou jen matoucí a bude lepší, když se v textu nebudou vůbec vyskytovat. Pokud je však užije, vždy se snaží upozornit na jejich přibližnost a metaforičnost. Sémantický redukcionista je zároveň nutně **ontologickým redukcionistou**, protože nechce zavádět sociální pojmy, jsa přesvědčen o tom, že takové pojmy nic nepředstavují. Díky tomu sémantický redukcionista nutně zastává i **epistemologický redukcionizmus**, protože je přesvědčen, že musí nutně přizpůsobit teoretický model zkoumání skutečnosti, neboť “sociální fakta” neexistují.
- b) **Ontologický redukcionista** je ten, který je přesvědčen, že pokud mluvíme např. o církvi, tak tím nemyslíme žádnou realitu, mimo interakci lidí církev

tvůřících. Toto přesvědčení ho ovšem nijak logicky nezavazuje vypustit ze slovníku pojem “církev”. Používá takový pojem jen pro přibližnou orientaci, ale nedomnívá se, že takový pojem něco reprezentuje. Nemusí být tedy sémantickým redukcionistou. Zároveň jej ontologický redukcionismus nezavazuje zastávat epistemologický redukcionismus. Nedomnívá se, že by teorie jedné úrovně (kulturní antropologie) měly být nutně bezzbytku redukovatelné na teorie na nižší úrovni (psychologie). Nedomnívá se, že takový krok - směrem k epistemologickému redukcionismu - by byl účelný, a to ze stejného důvodu, z jakého se necítí vázán k sémantickému redukcionismu.

- c) **Epistemologický redukcionista** je nakonec ten, který je přesvědčen, že pouze takový teoretický model výzkumu, který umožňuje redukci vyšší teorie na nižší úroveň, a to beze zbytku, je udržitelný. Epistemologický redukcionista z logiky věci nutně předpokládá ontologický redukcionismus. Nemusí být nutně sémantickým redukcionistou.

Zároveň ovšem můžeme u všech tří druhů redukcionismu rozlišovat dva druhy redukce, a to (1) **intra-teoretickou** a (2) **inter-teoretickou**. (1) Intra-teoretická redukce je takovou epistemologickou redukcí, která se odehraje v rámci jedné teoretické disciplíny. (2) Inter-teoretickou redukcí máme na mysli takový případ redukce, kdy v jistém čase získáme přesvědčení, že dejme tomu psychologická teorie je neudržitelná a nahradíme ji základnější teorií kognitivních věd nebo neurověd.

Činíme tak redukci na pojmy a teorie jiné disciplíny. Důvody pro takovou inter-teoretickou redukci jsou podle Risjorda dva: epistemická jasnost a ontologická ekonomičnost. Jestliže je možné pro explanaci použít pojmy nižší - epistemicky bezpečnější - úrovně bez toho, abychom se zřekli části explanační síly, pak bychom to měli udělat. V takovém případě to neznámá, že pojmy z vyšší teoretické úrovně budou odstraněny, ale že budou redukovány na pojmy úrovně nižší. Díky tomu dosáhneme i ontologické ekonomičnosti, protože pojmy z vyšší teoretické úrovně nebudou vyžadovat nové ontologické závazky (M. Risjord, 2014, pp. 118–151).

Podívejme se nyní na přístupy teoretiků, které bychom mohli v souvislosti s redukcionizmem a metodologickým individualizmem zmínit: John Stuart Mill, Paul Churchland a Donald Davidson.

Co tvrdí *Mill*? John Stuart Mill byl jedním z prvních teoretiků společenských věd, kteří neviděli žádný principiální rozdíl mezi vědami přírodními a společenskými. Rozdíl spatřoval v komplexnosti. Podle Milla je možné používat stejné postupy, jaké jsou vypracovány pro přírodní vědy, i v jednotlivých případech zkoumání ve vědách společenských.

*‘Jednání jednotlivců nemůže být předpovězeno s vědeckou přesností, a to pouze proto, že nejsme s to prozkoumat celek okolností, v jakých se tyto jednotlivci nalézají. Nad to - což je obecnou a přesnou pravdou - i kdybychom mohli přehlédnout kombinace všech aktuálních okolností, nemohli bychom*

*díky nim získat nepochybnou znalost způsobů, dle kterých budou lidské bytosti přemýšlet, cítit, či jednat. A to nikoli proto, že by se snad jednotlivcovy způsoby myšlení, cítění a jednání vymykaly příčinnému působení. A ani proto, že bychom snad pochybovali, že by získaná data týkající se kteréhokoli jednotlivce nemohla být úplná. (...) Ale proto, že impresie a jednání lidských bytostí nejsou pouze výsledkem aktuálních okolností, ale jsou spojeným výsledkem těchto okolností a charakterů jednotlivců. A působící příčiny na formování charakteru jsou tak mnohačetné a rozdílné (...), že nejsou ve výsledku ani ve dvou případech přesně totožné. (...) A ačkoli je věda o lidské přirozenosti teoreticky dokonalá, (...) nemůžeme učinit pozitivní predikci, či vyslovit univerzálně platnou propozici.” (Mill, 1882, p. 572) překlad MP*

Problém spočívá ve velikosti zkoumaných společenství a velikosti agregovaného celku příčinných souvislostí. A právě toto množství a komplexnost vyžaduje podle Milla speciální metodu navrženou přímo pro společenskovední zkoumání, která vychází z ontologie společenské struktury.

*“Zákonitosti platné pro společenské jevy nejsou - a nemohou být - ničím jiným, než zákony platnými pro jednání a vášně lidských bytostí, které jsou spojeny v společenství. Nicméně lidé jsou ve společenství stále lidmi. Jejich jednání a vášně jsou poslušny stejných zákonů, jakých je poslušna přirozenost jednotlivce. Univerzálním zákonem pro sociální jevy jest Skladebnost příčin (Composition of Causes).” (Mill, 1882, p. 592) překlad MP*

Milova ontologie společenské struktury je tedy výslednicí koexistence jednotlivců a společnost nepřidává k jednotlivcům nic nad to. Podle Milla musí společenské vědy v tomto bodě postupovat odlišně např. od chemie, která zkoumá sloučeniny tvořící novou kvalitu, odlišnou od vlastností sloučených prvků. Důsledky plynoucí ze společenských jevů jsou jen sumou důsledků plynoucích z jednání jednotlivců podléhajících zákonitostem platným pro individuální jednání. Komplexnost a s ní spojené problémy neplynou podle Milla z komplexnosti okolností, ale z velkého počtu údajů, které musíme vzít v úvahu. Proto jsou společenské vědy (sociologie) podle Milla deduktivními vědami, a to „nikoli jako geometrie, ale jako komplexní vědy fyzikální“ (Mill, 1882, p. 603). Ale ačkoli jsou deduktivní, tato dedukce je vždy konkrétní. A to právě proto, že jednotlivá společenství sestávají vždy z nových a jiných individuí, jejichž charakter a okolnosti jejich působení jsou proměnlivé.

*“Nemůžeme proto nikdy potvrdit s jistotou, že příčina směřující k tendencím v chování u jedněch lidí či v jednom věku bude příčinou stejné tendence u lidí či věků jiných, a to bez toho, aniž bychom museli odkazovat zpátky k našim premisám. Díky tomu budeme muset vždy znovu zkoumat národ či nový věk i tam, kde jsme analýzu příčinných okolností již provedli. (...) (Společenská věda) nám neposkytne obecnou zákonitost platnou pro společenství, ale je s to určit důležitost toho, co způsobuje jednotlivé jevy v jednom každém individuálním případě společnosti, a to díky jednotlivým elementům či datům v tomto společenství obsaženým.”* (Mill, 1882, p. 606) překlad

MP

Mill tedy říká, že i při vši znalosti zákonitostí lidské mysli nemůžeme být se znalostí společenství pro jednou hotovi, tj. naše poznání společnosti nemůže být z principu nikdy ukončené.

Jak je to s Millovým redukcionizmem? Jak jsme viděli, ontologická struktura společnosti je podle něj taková, že společnost je pouze souhrnem jednotlivců, ke kterým nic nepřidává. Společnost tedy lze redukovat na jednotlivce a ze znalosti zákonitostí chování jednotlivce potom dedukovat chování celých společenství. Mill je tedy rozhodně ontologickým redukcionistou a také redukcionistou epistemologickým. Redukce ovšem není vedena mimo společenskou vědu, ale v rámci psychologie. Jde tedy o intra-teoretickou redukci. Ačkoli sémantická redukce z ontologické ani epistemologické přímo nevyplývá, Mill je také sémantickým redukcionistou. Sice se nevyhýbá použití termínů označujících celá společenství, ale vždy připomíná jejich odvozenost od zákonitostí týkajících se jednotlivců.

Co říká **Churchland**? Paul Churchland je jedním ze současných proponentů tzv. *eliminativního materialismu* (Churchland, 1981, 1988, 1993). To je názor, který říká, že s naší představou o mysli je něco zásadního v nepořádku. Máme sice jakési intuice o přesvědčeních, která zastáváme, záměrech a touhách, ale ta jsou chybná, respektive jde o představy, které by měly být opuštěny stejně, jako byl ve fyzice opuštěn např. flogiston. Ačkoli někdo považuje takové intuice tvořící tzv. *folk psychology* za východiska pro naše další uvažování o mysli, eliminativní materialista soudí, že folk



psychologie je teorií. Teorií, která systematicky selhává, jako po celá století selhává astrologie.

*“Strukturální prvky folk psychologie jsou paralelní s těmi, které používáme v matematické fyzice. Jediný rozdíl leží v odlišných abstraktních entitách, které používají čísla v případě fyziky a propozice v případě psychologie. (...) Jakmile si uvědomíme tuto skutečnost, vrhne to nové světlo i na tzv. mind-body problém. Záhada spojení mysli a těla se objeví tehdy, pokud ontologie jedné teorie (folk psychologie) je, či není ve vztahu k ontologii teorie jiné (neurovědy). Nejdůležitější ze zaujímaných pozic ve filosofii, týkajících se sporu o vztah těla a mysli, jsou paralelní k různým předpokladům toho, jak moc se bude ve světle dalšího výzkumu folk psychologie jevit bezrozporná a jaký bude její inter-teoretický status.”* (Churchland, 1981, pp. 71–72) Překlad MP

Tato teorie obsahuje teoretické konstrukty, jako jsou mentální stavy atd. S nimi pracujeme v našem každodenním vysvětlování a zdůvodňování lidského chování. Podle folk psychologie uvažujeme o mentálních stavech jako o něčem, co zapříčiňuje další mentální stavy. Dále máme za to, že mentální stavy jsou na něco zaměřeny: jsou intencionální. Nadto je folk psychologie východiskem pro další teorie, jakými jsou různé teorie obsažené v psychologii. Podle Churchlanda je folk psychologie chybnou teorií, protože je špatná v predikcích, selhává ve vysvětlení mnohých důležitých jevů a postuluje entity, které prostě neexistují.

*“Jestliže se zaměříme nikoli na to, co folk psychologie vysvětluje, ale na to, co vysvětlit nemůže nebo nechává prostě stranou, pak zjistíme, že se jedná o obromnožství jevů. (...) Povaha a dynamika duševních nemocí, vlastnosti kreativní imaginace, důvody odlišné inteligence mezi jednotlivci patří mezi příklady zásadních a důležitých mentálních jevů, které pro folk psychologii prostě zůstávají záhadou. Uvažme například, jak je folk psychologie bezmocná vůči vysvětlení funkce a psychologické funkce spánku, toho podivného stavu, ve kterém trávíme třetinu svého života. (...) Tyto a další příklady ukazují, že folk psychologie je v nejlepším případě vysoce předsudečnou teorií - povrchní a pouze částečnou črtou hlubší a komplexnější reality.”* (Churchland, 1981, p.

73) Překlad MP

Stejně jako jsme z ontologie a epistemologie odstranili demony, musíme z nich - bez sebemenší újmy a s notnou výhodou - odstranit i mentální stavy. Pro Churchlanda z toho plynou podstatné důsledky (nejen) pro psychologii, která by měla opustit mentalistický slovník, nebo jej alespoň nepokládat za základ, na němž stavíme psychologickou teorii.

*“Jestliže se budeme snažit o vysvětlení záležitostí týkajících se homo sapiens z perspektivy přírodních věd, pak můžeme vyprávět koherentní příběh týkající se jeho konstituce, vývoje a možností jeho chování. Pro vyprávění tohoto příběhu využijeme fyziku částic, atomickou a molekulární teorii, organickou chemii, evoluční teorii, biologii, fyziologii a materialistickou neurovědu. Příběh to bude pravda dosud ze značné části neúplný, nicméně již nyní extrémně účinný...”* (Churchland, 1981, p. 75)

Churchland splňuje podmínky k tomu, aby byl považován za inter-teoretického redukcionistu všech tří typů. Tím, že odmítá ontologii folk psychologie a navrhuje ji opustit ve prospěch ontologie neurověd, tím logicky i navrhuje opustit epistemologii, která je založena na dedukci z folk psychologie. Důsledně se též chce vyhnout “démonům” zbytkově v našem jazyce obsaženým. Je tedy redukcionistou i v sémantickém slova smyslu.

Jakou pozici zastává **Davidson**? Donald Davidson patří mezi prominentní osobnosti filozofie dvacátého století. Krom jiných - neméně důležitých - teoretických pozic zastával ve filozofii mysli tzv. *anomální monizmus*. *Monizmus* proto, že stejně jako většina současných myslitelů nepředpokládá, že by mysl existovala nějakým zvláštním, na těle nezávislým způsobem. *Anomální* proto, že tato teorie spojuje v podstatě tři základní teze, které se zdály být vzájemně neslučitelné.

(1) Nejprve jde o tezi týkající se vztahu mentálních a fyzických událostí. Davidson říká, že alespoň některé z mentálních událostí a stavů kauzálním způsobem interagují s fyzickými událostmi a stavy. Davidson tento první princip nazývá ***principem kauzální interakce*** (Principle of Causal Interaction).

*“Řekněme například, že někdo chce potopit německou válečnou loď Bismarck. Potom rozdílne mentální události a stavy jako např. vnímání, být si vědom, výpočet, úsudek, rozhodnutí,*

*intencionální čin a změna přesvědčení hrají zásadní roli při potápění Bismarcka. (...) Percepce ilustruje, jakým způsobem kauzalita může mezi fyzickým a mentálním probíhat: jestliže jedinec vnímá blížící se loď, potom blížící se loď musí být v jeho případě příčinou zastávání přesvědčení, že loď se blíží.”* (Davidson, 1995, p. 112) Překlad MP

(2) Dále tvrdí, že mentální a fyzické události a stavy jsou kauzálně spojeny a v tomto vzájemném kauzálním působení lze spatřovat zákonitost. Tento druhý princip Davidson nazývá ***principem nomologické povahy kauzality*** (Principle of the Nomological Character of Causality).

*“S principem nomologické povahy kauzality je nutné zacházet velmi opatrně: tento princip říká, že pokud události a stavy jsou v kauzálním vztahu příčiny a následku, pak popis těchto stavů a událostí v sobě také zahrnuje zákonitost. Naopak neříká, že všechny pravdivé singulární výroky o kauzalitě v sobě zahrnují zákonitost.”* (Davidson, 1995, p. 117) překlad MP

(3) A nakonec nemáme po ruce žádný takový zákon (***anomální povaha mentálního*** - the Anomalism of the Mental), který by způsobem, jakým to činí přírodní zákony, vyjadřoval spojení mentálních a fyzických událostí a stavů a umožňoval účinnou predikci. Po ruce máme pouze různá zobecnění.

*“(…) Mentální události a stavy jsou (...) nomologicky neredukovatelné. Je možné, že existují pravdivé obecné výroky, které dávají do vztahu fyzické a mentální události a stavy a které při tom*

*mají logickou formu přírodního zákona, ale ve skutečnosti zákonem nejsou (zákonem v silném slova smyslu).*” (Davidson, 1995, p. 123) překlad MP

Kouzlo anomálního monizmu spočívá v tom, že podle Davidsona neexistuje pouze jeden správný popis jedné události či stavu. Určitý stav či událost může být předmětem na sebe nepřevoditelných, a přitom stejně pravdivých popisů. A jako takový může tento stav podle jednoho popisu spadat pod striktně formulovanou zákonitost (vyjádřenou pomocí pojmů, které jsou k zachycení takové zákonitosti vhodné), a podle alternativního (i když stejně oprávněného) popisu nikoli.

*“Podle anomálního monizmu dává smysl říci, že propoziční postoje jsou dispozičně chovat se určitým způsobem, které jsou zase fyziologickými stavy, jež jsou, nakonec, fyzickými stavy, ale také to, že intencionální popisy nejsou redukovatelné na behaviorální či fyzikální popisy, takže je nelze začlenit do žádného striktního systému zákonů. Mentální slovník je praktický a nepostradatelný, ale není stvořený pro nejprísnější vědu. Anomální monizmus netvrdí, že mentální události a stavy jsou do subjektu pouze vkládány tím, kdo je připisuje; naopak, mentální události jsou podle něj stejně reálné jako fyzické události, protože jsou s nimi identické, a připisování těchto stavů je ve stejné míře objektivní.”* (Davidson, 1995, p. 124) překlad MP

Jinými slovy: Davidson říká, že mentální a fyzické události a entity jsou totožné a stejně skutečné - ontologicky identické. Zároveň však jsou zachytitelné jednak pojmy příslušejícími mentalistickému slovníku a jednak těmi, které přísluší slovníku

fyzikalistickému, tvořícímu základ artikulace kauzálních zákonitostí. Tyto slovníky jsou na sebe nepřevoditelné a mentalistický slovník je neredukovatelný na fyzikalistický - sémantiku nelze redukovat. A stejně tak nelze redukovat ani epistemologii.

V případě mentálních událostí je tedy Davidson ontologickým redukcionistou, není však redukcionistou ani sémantickým, ani epistemologickým.

Po této rozsáhlejší ilustraci toho, co je redukcionismus, je nutné říci, že některé z obav z redukcionismu jsou buď liché, nebo se nezakládají na dobrém pochopení toho, jak úspěšné vysvětlení funguje.

Liché jsou v tom případě, kdy předpokládají, že po provedení nějaké redukce nemůžeme provést reverzní pohyb a rekonstruovat společenské jevy. Kdyby tomu tak bylo, byl by samotný princip redukcionizmu pochybný.

Obavy z redukcionizmu spočívají na nepochopení tehdy, když ti, kteří vyjadřují obavy, ponechají bez povšimnutí skutečnosti, že nějaký druh redukce (zjednodušení) je zapotřebí vždy, abychom cokoli pochopili. (Steven Pinker, 2011b)

Vzpomeňme si na způsob explikace, který použil Haidt pro objasnění střetu mezi „globalisty“ a „nacionalisty“. I když sestoupil až na úroveň psychiky jednotlivce, aby

upozornil na hypotetický spouštěč sklonu k autoritářství u některých nacionalistů, pořád je možné rekonstruovat jevy, které jsou předmětem vysvětlení, a tak prokázat, že takové vysvětlení je úspěšné.

Na druhé straně se mi nezdá čistý holizmus důvěryhodným. Jakmile totiž čteme jakýkoli pokus o explikaci založený čistě na metodologickém holizmu, nemůžeme se zbavit dojmu, že jednotlivé instituce jsou přidávány ad hoc bez toho, abychom měli jasno, kam až můžeme v takovém přidávání zajít. Jinými slovy, kritéria správnosti jsou v holizmu vždy zamlžována, což znamená, že nám vypadává důležitý korektiv pro to, aby se naše explikace nepouštěla „do andělských výšin“.

Není ovšem vůbec nutné stát se individualistou obdobně, jak to činí Churchland v případě mysli. Ačkoli se musím přiznat, že pro mě tento druh redukcionizmu zůstane svým způsobem lákavým ideálem, prozatím je nutné jej „uzávorkovat“. Nemáme prostředky pro to, abychom jej uvedli úspěšně v život.

Nejrozumnější strategií se mi proto jeví kombinace ontologického redukcionizmu, který vede k metodologickému individualizmu a interpretační asymetrii.

Ve snaze účinně se vyhnout tomu, abychom ve východiscích společenskovedního zkoumání měli obsaženy kognitivní klamy, musíme se vyhnout interpretativizmu a vzít zavděk individualizmem. To znamená, že sice můžeme používat výrazy jako

„církev“, „politika“ atd., ale pokud začneme s těmito pojmy pracovat více než pouze metaforickým způsobem, tj. pokud je použijeme jako označení skutečných entit, musí být alespoň teoreticky navázány na metodologický individualismus. Jedině tak máme i do budoucna po ruce korektiv, který nám může indikovat nesprávnou explikaci. To ovšem nutně znamená, že musíme být zastánci interpretační asymetrie.

Pokud se stoupcí interpretace bojí naturalizmu pro jeho redukcionismus z toho důvodu, že nechtějí, aby byla interpretace opuštěna jako jediná vhodná metoda ve vědách o kultuře (a společenských vědách obecně), pak mají ke svým obavám rozhodně dobré důvody. Na předchozích příkladech je patrné, že metodologický individualismus jde často s redukcionizmem ruku v ruce. Motivy redukcionizmu a jeho podoby se mohou lišit. Naturalismus, individualismus i redukcionismus mají obdobné motivy: dát společenským vědám spolehlivý základ bez nutnosti zavádět nové pojmy, metody či entity.

Můj přístup ke zkoumání pojmu kultury, tedy k možnosti rehabilitovat jeho explanační sílu, je založen na podobných motivech. Založení kultury na individu, možnou redukci a opětnou rekonstrukci kultury je možné si představit jako alternativu k možnosti, kdy Boyd s Richersonem, Henrichem a dalšími řeknou, že zde vzniká svébytná entita schopná svého vlastního evolučního působení. I v příkladech, kdy používáme vysvětlení biologické či genetické evoluce, vždy



užíváme nějaké podoby redukcionizmu, aniž bychom popřeli existenci celků, jejichž analýze se věnujeme.

Podívejme se nyní na to, jak se pojetí pojmu kultury vyvíjelo v samotné kulturní antropologii.

## 2. Pojem kultury

- i. Tato část si klade za cíl přehledně představit teorie svázané s pojmem kultury, dále jejich myšlenkové zdroje a způsob užití.

Předpokládejme, že jsem entomologem, který se specializuje na studium sociálního hmyzu, zejména se zajímá o život mravenců. Jednoho dne zavítám do univerzitní knihovny a o polední pauze jen nazdařbůh otevřu nějakou z knih, které zůstaly na studijních pultech. Kniha mě zaujme už svým názvem: je to *Myslení přírodních národů* od slavného francouzského etnografa Clauda Lévi-Strausse (1962). Prohlédnu si obsah knihy a název poslední kapitoly upoutá mou pozornost. Jmenuje se „Historie a dialektika“. Nemám žádnou představu, co bych se v této kapitole mohl dočíst, a tak začnu a dostanu se k následujícímu místu:

*„Podle Sartrova slovníku je tedy autor této knihy definován jako transcendentální materialista a jako estét. Jako transcendentální materialista (str. 124) proto, poněvadž dialektický rozum pro nás není něčím jiným než rozum analytický, něčím, na čem by byla založena absolutní originalita nějakého lidského řádu, nýbrž něčím navíc v analytickém rozumu samotném: podmínkou, která je nezbytná, má-li se tento rozum odvážit výkladu, který by lidské vysvětlil z toho, co lidské není. Jako estét pak proto, že Sartre používá tohoto označení pro toho, kdo chce zkoumat lidi, jako kdyby to byli mravenci (str. 183). Nehledě na to, že tento postoj se nám zdá být postojem každého vědce, jakmile je agnostikem, není to ani postoj nijak moc závadný...“ (Lévi-Strauss, 2000, p. 299)*

Představme si dále, že navzdory skutečnosti, že jsem některým z pojmů ne dost dobře rozuměl – transcendentálnímu materializmu například – úryvek mě zaujal. Ale nad to mě překvapil též tím, že někdo z kolegů akademiků (Sartre) haněl vědeckou metodu. Pocítil jsem sympatie k Lévi-Straussovi. Jako entomolog jsem byl životem mravenců vždycky fascinován a zdálo se mi, že jejich chování od toho lidského není příliš vzdáleno. Ovšem, mravenci nemají řeč, ale jejich způsob komunikace je velmi efektivní, a proto jsem se nikdy necítil zahanben, když jsem při jejich popisu užíval antropomorfizmů.

Představme si dále, že mě uvedená ukázka vyprovokovala k tomu, abych učinil malý experiment: na jeden rok změnit obor svého zájmu a místo studia mravenců se pro změnu věnovat studiu lidské společnosti. A představme si dále, že jsem svoje rozhodnutí okamžitě počal měnit v činy.

Vždy mě jako laika fascinovala Papua-Nová Guinea. Proto jsem se rozhodl, že si vyberu právě tuto oblast, abych si vyzkoušel, jak daleko se s aplikací svých znalostí a dovedností dostanu, pokud vyměním mravence za domorodce z tohoto kouta světa. Začal jsem hledat vhodnou literaturu, a tak se mi dostala do ruky kniha *Inside the Cult* - *Uvnitř kultu* (Whitehouse, 1995), kterou napsal britský antropolog náboženství Harvey Whitehouse. Začal jsem ji číst. Doufal jsem, že v ní najdu vhodný popis relativně malé komunity, která by se nejlépe hodila pro můj záměr. Dále jsem doufal, že tím dostanu příležitost k užití svých profesionálních dovedností a k jejich aplikaci

právě na takové malé domorodé společenství. Mým cílem bylo dokázat, že mezi společenskovedním a přírodovědným způsobem práce, mezi popisem kolonie mravenců a lidským společenstvím, platí obdoba komutativního zákona v matematice. Předpokládal jsem, že mi bude za lehké prokázat, že mohu klidně vyměnit věty popisující mravence za věty popisující domorodce bez toho, abych ztratil význam a explanační sílu. Jinými slovy: Chtěl jsem dokázat, že mohu použít jazyk entomologie na lidské společenství, aniž bych cokoli ztratil z jeho explanační, deskriptivní a prediktivní síly.

Začal jsem proto číst, ale cítil jsem se stále více zmaten. Whitehouse popisoval nejen život kmene, ale také to, co označoval jako „politicko-náboženské poměry“ („politico-religious regimes“) (Whitehouse, 1995, p. 3). Dále mluvil o náboženských jevech, které byly rozšířeny mezi několika jazykovými skupinami. Bylo zřejmé, že užíval několik pojmů – politika, náboženství – které musely souviset s nějakým druhem zobecnění. Rozhodl jsem se proto odfiltrovat takové pojmy a doufal jsem, že mi to umožní se jim vyhnout. Proto jsem přeskočil úvod, ve kterém se to společensko-vedními pojmy jen hemžilo, a přešel k popisu jeho terénního výzkumu. Tento tah se ovšem ukázal jako neúčinný. I na samotném začátku popisu (Whitehouse, 1995, pp. 96–97) Whitehouse používal pojmy jako „zázrak“ atd., když se pokoušel popsat situaci, za které on a jeho žena přijeli do oblasti výzkumu.

Začalo mi být jasné, že budu potřebovat daleko promyšlenější metodu, aby se mi podařilo propojit entomologické zkušenosti s etnografickým popisem.

Pokud jsem totiž – jako entomolog – vzal v úvahu předchozí zkušenosti, pak nebylo jasné, v čem se zkoumání lidských společností a společenského hmyzu liší. Na první pohled mi nebylo jasné, jak moc je možné pojmy, které antropologové používají, zredukovat či identifikovat s pojmy, které jsem používal jako entomolog.

Jako entomolog jsem se například intenzivně věnoval modelování způsobu získávání potravy u mravenců a včel druhu *Lasius niger*.<sup>4</sup> Struktura mého přístupu vypadala tak, že jsem vzal v potaz pozorování zvolených druhů a detekoval odlišné způsoby chování, které jsem určil prostě tak, že jsem od sebe odlišil na první pohled různé pravidelnosti, které se při pozorování vyskytly. To mi umožnilo roztřídit chování do pěti odlišných skupin, jakými bylo „čekání“, „hledání“, „využívání zdroje potravy“, „rekrutování dalších členů kolonie“ a „následování ke zdroji potravy“. (Sumpter & Pratt, 2003)

Ačkoli jednotlivá pojmenování znějí antropomorfně, byl jsem si vždy takové podobnosti vědom a využíval jsem tyto pojmy pouze aproximativně. Stejným způsobem jsem využíval dalších antropomorfních popisů, jako je například popis „tance“ včel.

---

<sup>4</sup> Příklad převzat z práce D. Sumptera a S. Pratta (Sumpter & Pratt, 2003).

Pokud jsem například používal pojem „komunikace“, byl tento specifikován pomocí určování feromonové stopy atd. Separace jednotlivých druhů chování mi umožnila jednoduché matematické modelování, které bylo možno ověřit prostřednictvím hypotézy a predikce. Jednotlivé matematické modely bylo možné syntetizovat a komparovat.

Nic z toho mi nebylo na první pohled umožněno v případě Whitehousovy studie. Abych se nedopustil triviální chyby, pokusil jsem se reflektovat rozdíly mezi přírodními skupinami a lidskou societou tak, jak to činí antropologové. Samotná potíž ovšem byla již v případě pojmu „kultura“, protože pokud se o „kultuře“ mluví jako o předávaném či naučeném způsobu chování, pak rozdíl mezi lidmi a zvířaty není vůbec jasný. Charles Darwin sám popsal poměrně zajímavě širokou schopnost žítal něčemu se naučit. (Reed, 1982)

Na chvíli můžeme náš příklad entomologa opustit, abychom si zopakovali nejdůležitější přístupy v kulturní antropologii. Tím pomůžeme našemu entomologovi zorientovat se v problému.

Podíváme se jak na klasický koncept kultury, který byl zformulován Franzem Boasem (Boas, 1989), tak na funkcionalistickou variantu, kterou vypracovali Bronislaw Malinowski (Malinowski, 1922) a Alfred Radcliffe-Brown (Radcliffe-Brown, 1922). Nakonec se zastavíme u symbolické antropologie, jejímž nejvýznačnějším představitelem byl Clifford Geertz (Geertz, 2000; Ingold, 2011), podíváme se, jak na

kritiku pojmu „kultury“ odpověděli neo-boasiáni (Bashkow, 2004) a jak byla jejich odpověď rozvinuta v epidemiologický model kultury (Sperber, 1996a).

## ii. Kultura jako superorganizmus (Boasův pojem kultury)

To, co nyní považujeme za klasický pojem kultury, je termín, který se vyvinul během minulého století a je spojen zejména s Franzem Boasem, Bronislawem Malinowskim, Alfredem L. Kroeberem a jejich studenty. Tento pojem byl natolik vlivný, že dominoval též v ostatních společenských vědách, například v lingvistice, sociologii a filozofii. Nejvýznamnější změnou v Boasově přístupu bylo to, že odmítl vidět kulturu jako soubor jednotlivých znaků, které by bylo možno libovolně porovnávat, což bylo charakteristické pro Tylora a další evolucionisty (M. W. Risjord, 2006), protože tím bychom ztratili kontext, který jediný umožňuje jednotlivé znaky adekvátně pochopit. Boas dále odmítl přijmout evoluční perspektivu vývoje společností.

*“Skutečnost, že mnoho základních prvků jednotlivých kultur má ve skutečnosti obecnou povahu, nebo se přinejmenším vyskytuje na různých izolovaných místech, bylo interpretováno na základě předpokladu, že stejné prvky se musely objevit na základě stejných příčin. To vedlo k závěru, že existuje jeden veliký systém, podle jehož zákonitostí se všude vyvíjel lidský druh; tedy že všude se vyskytující variance nejsou ničím jiným než drobnými detaily v této velké uniformní evoluci. Je očividné, že tato teorie měla ve svých logických základech předpoklad, že stejné jevy jsou vždy způsobeny stejnými příčinami.”* (Boas, 1940) překlad MP

Na základě této kritiky evolučního přístupu Boas a další vytvořili teorii, podle které má kultura odlišný metafyzický status a mělo by se s ní nakládat jako s jevem *sui generis* (Lowie, 1917, p. 66). Boasova kultura sice byla stále souborem jednotlivých znaků,



ty ovšem byly integrovány. Boas tedy nakročil významně k holistickému chápání kultury.

Tato teorie, chápající kulturu jako jev svého druhu, plně vyjadřovala názor, že biologie a kultura mají odlišný ontologický status a to mělo také silné dopady na etnografickou metodu. Uvažování Boase a jeho žáků bylo inspirováno převážně novokantovstvím, zvláště pak filozofií W. Diltheye a R. Virchowa. Přestože Boas přímo Diltheye nezmiňuje, mezi jeho a Diltheyovým uvažováním můžeme vidět mnoho podobností (M. Harris, 1968, p. 268).

Boas byl především inspirován Diltheyovým rozlišováním mezi *Naturwissenschaften* (přírodní vědy) a *Geisteswissenschaften* (duchovědy nebo také humanitní vědy).

Dilthey chápal přírodu jako říši příčin. Společnost oproti tomu byla říší důvodů. Proto by společenské jevy měly být interpretovány, ale nikoli vysvětlovány v přírodovědném smyslu. Z naprosto stejného důvodu Boas odmítl možnost považovat antropologii za přírodní vědu. Od tohoto konkrétního momentu čelíme roztržce mezi společenskými a přírodními vědami, která znemožnila společenským vědám participovat na pokroku věd přírodních. Tím také začal v kulturní antropologii „teoretický apartheid“, o kterém jsme mluvili v předchozí kapitole (Bloch, 2012).

Abychom Boasovi a jeho žákům příliš nekřivdili, je nutné zdůraznit, že důležitou motivací Boasovy kritiky „biologizace“ kultury byl i převládající přírodovědecký pohled na dědičnost, kterému dnes říkáme rasismus. Boas sám byl terčem rasových útoků. Díky tomu a díky této motivaci se Boas opakovaně – a na svou dobu přesvědčivě – pokusil demonstrovat to, co pokládal za doklad „superorganické“ struktury – kultury. Dnes bychom však řekli, že se Boasovi spíše podařilo demonstrovat problematické pojetí dědičnosti, které tehdy převládalo a které bylo v mnoha případech neuspokojivé<sup>5</sup>.

Ačkoli Boas a jeho žáci viděli kulturu jako jev, který má tak málo společného s biologickým základem, že biologickou složku naší existence můžeme z antropologických výzkumů zcela vynechat, neznamenal to, že by Boas dospěl k chápání kultury jako svébytné, na člověku nezávislé entity. Kultura se realizovala přes jedince, takže Boasova škola chápala psychologii jako legitimní disciplínu. Nicméně v Boasově době byla v psychologii na vzestupu Freudova teorie a ta pro Boase a jeho žáky nepřicházela v úvahu. Krom její spekulativní povahy to byl zejména její očividný evropocentrismus, např. při definování rodiny jakožto párové a podobně.

---

<sup>5</sup> Od 70. let minulého století probíhaly pokusy experimentálně ověřit rasovou teorii. Nekonkluzivnost závěrů měla vliv na Boasovo myšlení, ale i Boasova práce zpětně ovlivnila přístup experimentální psychologie. Viz (Stocking, 1966)

Situaci Boasovi komplikovala nutnost jeho neustálého boje s rasizmem a také s evolucionizmem<sup>6</sup>. Jeho kritika evolucionistů a odpor vůči stoupencům kulturní evoluce jej omezovala v možnostech používat srovnání jednotlivých kulturních jevů, protože to byla právě tato všeobjímající komparace izolovaných kulturních fenoménů, která tvořila základ evolucionistické metody.<sup>7</sup>

Celkově lze říci, že Boas sám vytvořil nový obsah pojmu „kultura“ pouze nepřímo. Samotné jeho užití tohoto pojmu se utvářelo a různě oscilovalo mezi lety 1894 – 1911.<sup>8</sup> Byli to hlavně jeho žáci, kteří stanovili nový obsah tohoto pojmu, ačkoli oni podle svých slov pouze rozpracovali významy, které Boas užil ve své práci.<sup>9</sup>

Celkově lze říci, že novinkou oproti starší evolucionistické definici bylo především to, že Boas užíval pojmu „kultura“ v plurálu. Dále jej chápal nikoli jako jev, který se postupně vyvíjí, ale jako homeostázi. Podle něj existují kultury, které jsou vázány na určitá etnika (ale nikoli nutně), a tyto kultury jsou výsledkem reakce mezi nositeli kultury a okolím. Každý jednotlivý jev lze díky tomuto pojetí chápat pouze v rámci kontextu širší skupiny. Jen tehdy získává význam. Na druhou stranu je díky tomu

---

<sup>6</sup> Míněn evolucionismus v kulturní antropologii, nikoli myšlenka evoluce jako takové.

<sup>7</sup> Viz. např. Boasův článek „The Limitations of the Comparative Method of Anthropology“ (Boas, 1940), který je přetištěnou verzí jeho slavné řeči na zasedání A. A. S. v Buffalu v roce 1896. Dále „Psychological Problems in Anthropology“. Dále “Human Faculty as Determined by Race” (Boas, 1931, 1989, pp. 211–242).

<sup>8</sup> Stocking, George W. "Franz Boas and the Culture Concept in Historical Perspective." *American Anthropologist* 68.4 (1966): 870/871.

<sup>9</sup> Benedict, Ruth. „Obituary. Franz Boas.“ *Science* 97 (1943): 60-62; Herskovits, Melville J. *Franz Boas, The Science of Man in the Making*. Charles Scribner's Sons, 1953.

omezena možnost srovnání, protože nelze srovnávat jednotlivé fenomény, protože ty bez kontextu svůj význam ztrácejí. Tak získává pojem „kultury“ svoji - pro moderní antropologii typickou - explanační sílu (M. W. Risjord, 2006).

O kulturách lze také mluvit ve vztahu k psychologii jednotlivce, jak už jsem zmiňoval výše. Boas se domníval, že můžeme mluvit o třech univerzálních mentálních funkcích: abstrakci, inhibici a možnosti volby (Stocking, 1966, p. 876). Tyto mentální funkce potom variiují v různých kulturách, které mají na jejich podobu determinující vliv. V každé kultuře lze nalézt zvyky, které vyplývají z různých historicky daných řešení některých základních problémů. Jakmile je řešení jednou ustaveno, mění se ve zvyk a je pak předáváno dalším generacím nikoli racionální cestou, ale prostřednictvím toho, čemu Boas říká „folk-lore“ (Stocking, 1966, p. 876). Zvyk jako takový vede k opakovanému chování, a to nikoli na vědomé úrovni. Oč méně je zvyk vědomý, o to větší vzbuzuje jeho porušení emoce. Ty jsou pak druhotně racionalizovány. Tento proces předávání zvyků dostane v antropologické teorii později podobu tzv. „enkulturace“. Kultury jsou v Boasově podání, respektive v podání jeho žáků deterministické vůči jednání společností, stejně jako vůči jednání a prožívání jednotlivců.

Problémy spočívající v takovém pojetí kultury jsou dvojího druhu. První jsou snadno řešitelné a spočívají především v tom, co o lidském jednání víme dnes oproti Boasovým časům, kdy byla experimentální psychologie v plenkách. I výtky proti

oddělení kultury od biologické stránky lidské existence měla základ zejména v tom, že jedinou dostupnou biologickou teorií v Boasově době byla rasová teorie, která se právě zdála být neuspokojivá. S odporem proti rasizmu byl Boas nucen odmítnout i biologická vysvětlení.

Zdroj výtek druhého typu je pro náš záměr závažnější a spočívá především v tendenci chápat kulturu (kultury) substanciálně a deterministicky (Kaplan, 1965). To znamená, že každá kultura má podle nich svou typickou nezaměnitelnou charakteristiku, která není pouze součtem nějakých vnějších znaků, ale má určitou bytnost, kterou má tendenci si zachovávat i přes různé dílčí změny. Tak například západní Evropa by mohla být chápána jako taková kultura, která má svou esenci, která ji činí západní Evropou, ať už se staví mrakodrapy nebo katedrály.

Determinizmus je pak chápán tak, že nejsme ničím, nejsme-li kulturní. A teprve přijetím – vrůstem – do kultury se stáváme pravou bytostí. Kultura nám ovšem neurčuje limity, ale vytváří celou optiku, skrz kterou vnímáme ostatní, a tím určuje, co vůbec můžeme vidět.

Výtky zaměřené na tento problém se soustředily převážně na tu skutečnost, že takto pojímaný teoretický koncept kultury není schopen zachytit kreativní roli jedince v kulturní změně či non-konformní chování (M. Harris, 1968, p. 299).

V pojetí Boasových žáků se nadto kultura čím dál tím víc stávala metafyzickým pojmem, který byl vzdálený konkrétní etnografické praxi (M. W. Risjord, 2006, p. 409). Paul Radin tento rozpor vyjádřil nejpřesněji, když říkal, že zatímco jeho kolegové teoreticky uznávají existenci rozdílných kultur, jejich praktický etnografický popis od rozdílů abstrahuje (M. W. Risjord, 2012). Nejdále v tomto směru – tedy v míře metafyzického vymezení pojmu kultury – zašla Kroebergova představa konfiguracionalizmu (představy, že kultura je uspořádána podle stabilních vzorců), která tím, že abstrahovala od individuality, vyvolávala dojem, že takové „kulturní konfigurace“ hrají v antropologii stejnou roli jako dejme tomu přírodní zákon ve fyzice. Marvin Harris k tomu říká:

*„Tento dojem (...) je zavádějící. To, co vypadá jako deterministické zákony, jsou pouhé typizované vzory způsobů lidského jednání, myšlení a konání. Kroebergovo „potlačení“ individualit je toliko metodologickou technikou vedoucí k zafixování psychologických a jiných ne-kulturních faktorů. S nimi se pak pracuje jako s něčím, co zůstává konstantní, aby se tím umožnilo studium „kvality a stupňů“ jednotlivých kulturních forem.“* (M. Harris, 1968, p. 342) překlad MP

Jinými slovy, provázanost a vzájemný vliv mezi individuální psychikou a kulturní konfigurací nebyl zřejmý a Kroebergovy konfigurace tak i přes prvotní dojem neimplikovaly žádný přísný determinizmus (M. Harris, 1968, p. 342). Za konfigurací se skrýval pouze *ceteris paribus*, to znamená, že byly zafixovány některé z faktorů. To by ještě nebyl nijaký problém. Ten spočíval ve faktu, že na základě takovéto fixace

byl dovozován kauzální vztah, který nebyl nijak prokázán. Konfigurace tak tvořily teoretické entity, se kterými bylo pracováno jako s posity budícími iluzi determinizmu.

Debata a výtky podobného druhu vyvolávaly tlak na změnu chápání „kultury“ jako teoretického pojmu.

### iii. Kultura jako funkce společnosti (Malinowského a Radcliffe-Brownův pojem kultury)

Další důležitou teorií, která dávala pojmu kultury zcela nový obsah, byl funkcionalismus. Ten chápal kulturu jako soubor pravidel, zákonů a institucí. Malinowski a Radcliffe-Brown tomuto pojetí podřídili etnografickou práci.

*„Především je nutné poznamenat, že se věnujeme studiu stereotypního způsobu uvažování a cítění. Jako sociology nás nesmí zajímat, co A nebo B mohou cítit jako individua v jejich nahodile směřujících osobních zkušenostech – zajímá nás pouze to, co cítí a co si myslí jakožto členové dané komunity. V tomto slova smyslu jejich mentální stavy získávají určitou pečeť, stávají se stereotypními díky institucím, ve kterých existují, díky vlivu tradice a folklóru, skrze samotný nosič myšlení, totiž skrze jazyk. Sociální a kulturní prostředí, ve kterém se pohybují, je nutí k tomu myslet a cítit určitým způsobem.“ (Malinowski, 2013, p. 819)*

Co tím vlastně Malinowski chce o kultuře říci? Především můžeme vidět, že Malinowski nejenže odmítá předcházející evolucionistickou perspektivu, ale navazuje na soudobé výzkumy na poli lingvistiky, logiky a filozofie. Pokouší se odpsychologizovat antropologii. Kultura je něco, co formuje individuální mentální stavy, nikoli naopak. Nadto je kultura jevem svého druhu, který není určován našimi mentálními schopnostmi. A konečně, kultura je chápána jako



soubor pravidel. Kultura je vnitřně propojeným systémem. To umožňuje Malinowskému dát etnografům návod, jak je možné tento systém studovat:

*„Urči typický způsob myšlení a cítění, který koresponduje s institucemi a kulturou dané komunity, a formuluj co nejpřesvědčivěji své závěry.“ (ibid.)*

Co jsou tyto typické způsoby myšlení a cítění korespondující s institucemi? Jsou to pravidla a normy. Ty jsou páteří vlastní kultury (M. W. Risjord, 2006, p. 407). Ale pro Malinowského ještě zbýval epistemický problém, a to, jak objevit domorodá pravidla:

*„Etnograf přesně podle toho, co již bylo řečeno, musí na místě výzkumu pečlivě zaznamenat pravidla a pravidelnosti kmenového života; všechno, co je trvalé a neměnné; to proto, aby poskytl anatomii kultury, tím, že popíše výstavbu domorodé společnosti. Ale tato pravidla a pravidelnosti, ačkoli přesně a pevně dány, nejsou nikde formulovány.“ (Malinowski, 2013, p. 792)*

Jak můžeme rekonstruovat domorodá pravidla a normy? Základní cestou, jak toho dosáhnout, je užít domorodých úsudků, což bylo také podstatné pro Malinowského přístup. Pokud se domorodci o něčem vyjádří, že by to tak mělo být, můžeme to považovat za evidenci existujícího pravidla (Risjord 2006: 408) a jako takovou ji dále testovat.

Podstatnou novinkou funkcionalistického a strukturálně-funcionalistického pojetí kultury bylo dovršení budování teoretického pojmu kultury. Ta začala být plně považována za teoretický posit (M. W. Risjord, 2012). Pokud kulturu považujeme za teoretický posit, pak to jinými slovy znamená, že takovou kulturu předpokládáme jako teoretickou entitu a oprávněnost takového předpokladu kontrolujeme přes pozorovatelné důsledky, které by měla vyvolávat. Tak jako elektron nemůže být přímo pozorován, ale mohou být pozorovány jevy, které vyvolává, stejným způsobem začalo být nakládáno s „kulturou“. Odlišnosti a hranice jednotlivých kultur byly hledány v hranicích jednotlivých souborů sdílených pravidel. Z jiného úhlu pohledu to znamená, že kulturu nevymýšlíme, ale přes pozorovatelné důsledky objevujeme. Kultura tak získává plně svou explanační pozici. Při určité míře zjednodušení to znamená, že na různé otázky můžeme odpovědět: „Protože kultura.“

Příčiny odlišností mezi kulturami pak byly nalézány v tom, jak jednotlivé kultury rozdílně uspokojují lidské potřeby, tedy prostřednictvím jakých pravidel, zákonů či institucí se takové uspokojování lidských potřeb uskutečňuje. Existence pravidel se zdála být funkcionalistům očividná a vzhledem k jejich neredukovatelnosti na pouhé pravidelnosti jednání i neproblematicky klíčová.

Problémy s takovým pojetím kultury vyplývají ze skutečnosti, že takový koncept není schopen zachytit změny ani deviace. Etnografové jsou však schopni doložit, že pravidla a zvyklosti se často liší doslova „dům od domu“.

Dalším – souvisejícím – problémem byly hranice jednotlivých kultur a vzájemné kulturní překryvy. Obojí se zdálo být známé z etnografického výzkumu.

*„Jestliže jsou hranice kultur umělé a v jistém slova smyslu arbitrární, pak pravidla a normy, se kterými funkcionalisté pracovali ve svých explanacích, nemají žádný hmatatelný základ. Taková pravidla a normy sice byly identifikovány abstrahováním ze vzorců chování, ale o tom, co mezi ně zahrnout, rozhodl antropolog. Celý proces se tak točí v kruhu.“* (M. W. Risjord, 2012) překlad MP

Jinými slovy, funkcionalisté se ve své práci soustředili na popis „čistých“ kultur, pro které však nebylo možné nalézt oporu v etnografickém výzkumu. Funkcionalisté jednotlivá pravidla, zvyklosti a instituce „destilovali“ z empirických výzkumů a „kultury“ vlastně tvořili až dodatečně. Kritéria pro určení toho, jaká pravidla zahrnout, kde jde o pravidelnosti a kde o normy, se při bližším ohledání zdála být určována nahodile.

Další z důležitých námitek mohla být vznesena pouze z tábora metodologických individualistů. To, co ve funkcionalistickém konceptu „kultury“ absentovalo, byla podle individualistů nějaká vhodná teorie mysli. Pokud funkcionalista chápal kulturu jako soubor pravidel, norem a institucí, logickou námitkou individualistů byla skutečnost, že jim z popisu vypadávala charakteristika mechanismu „Jak a kde se vlastně pravidla nalézají?“. To znamená, že je zájímalo, jakým působením mysli pravidla vznikají, či jak se do individuální mysli promítají. Kultura funkcionalistů byla jakýmsi „sociálním strojem“, ve kterém mysli zcela absentovaly. Jestliže spojíme tuto námitku s tou předchozí, tj. že funkcionalisté nahodile postulovali „jádra čistých kultur“ na základě arbitrárně izolovaných pravidel, zdá se, že se funkcionalismus dostává do velmi vážných obtíží.

#### iv. Kultura jako text (Geertzova koncepce kultury)

Vrcholem práce s klasickým pojmem kultury je tzv. zhuštěný popis, se kterým přišel Clifford Geertz. Kulturu chápe Geertz jako systém významů.

V čem je Geertzův přístup novátorský? Během padesátých let se zacházení s pojmem „kultury“ rozdělilo zhruba do dvou proudů (M. W. Risjord, 2012). Jeden pod pojem kultury chápal zvyky, rituály a artefakty. Stoupenci tohoto přístupu (George Murdock, Leslie White, Marvin Harris) chápali kulturu jako způsob života lidských společností a jako takovou od těchto společností neoddělitelnou. Není možné, aby měla samostatnou existenci.

V tomto pojetí však pojem „kultura“ zahrnoval pouze shrnutí určitých vykazatelných znaků a postrádal tak explanační sílu. Jinými slovy, „kultura“ byla jen shrnujícím pojmem pro souhrn určitých typů chování a artefaktů. Neexistovala mimo to. Proto tímto pojmem nebylo možné nic vysvětlit. Říkejme tomuto přístupu *materialistický*.<sup>10</sup>

Oproti tomu druhá skupina badatelů a teoretiků chápala kulturu jako něco, co je sdělováno či přenášeno z generace na generaci, z jednoho člena lidské společnosti na druhého. Stoupenci takového přístupu (funkcionalisté, strukturalisté atd.) chápali „kulturu“ jako něco svébytného. Jako skrytý kód, který je potřeba „prolomit“, aby

---

<sup>10</sup> Stejně tak sám sebe označuje Marvin Harris ve své knize *The Rise of Anthropological Theory* (1968). Podobné dělení uvádí i David Bidney (Bidney, 1942, 1944).

bylo možné do takové kultury proniknout. A antropolog je ten, kdo je vybaven vším potřebným, aby tento kód prolomit dokázal. Bidney tuto skupinu nazývá *idealisty* (Bidney, 1968).

Zastánci tohoto druhého přístupu se mezi sebou ovšem odlišovali v tom, jak přistupovali k otázce metodologického individualizmu, resp. holizmu (viz výše). Holisté kladli důraz na svébytnou existenci kultury a tím ovšem postulovali novou metafyzickou realitu, což bylo z filozofického hlediska ošidné.

Ti, kteří kladli důraz na skutečnost, že kultura musí začínat v „lidských hlavách“, naopak měli problém vyhnout se „pádu“ mezi teoretické materialisty.

Risjord (M. W. Risjord, 2012) jako příklad uvádí stoupence tzv. nové etnografie. Ti se snažili prostřednictvím analýzy lingvistických kategorií zjistit způsob, jakým se v lidské mysli vytváří pravidla, která konstituují správné – kulturní – chování. Taková pravidla měli za něco, co je reprezentováno v individuální mysli.

Geertz vytvořil střední pozici mezi individualistickými a holistickými idealisty. Svůj přístup vysvětlil v eseji „*Zhuštěný popis: K interpretativní teorii kultury* (1973, 2000).“

*„Kultura (...) je tedy veřejná, jako karikující mrknutí nebo předstíraná krádež ovčího stáda. Přestože je ideální, neexistuje v něčem mozku; přestože je nefyzická, není tajuplnou entitou. (...)*

*Jakmile se k lidskému chování přistupuje jako k symbolickému jednání ... – jednání, 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. (...) To, na co je třeba se ptát, je, v čem spočívá jejich důležitost: co je jejich prostřednictvím sdělováno (...).“ (Geertz, 2000, pp. 20–21)*

Jinak řečeno Geertzovi jde o spojení *významu s jednáním*. Nezdá se mu být udržitelnou představa, že by význam jednání spočíval někde hluboko v lidské mysli, či vůbec mimo lidské jedince jako takové. Význam je podle něj záležitostí vzorců chování a lze jej uchopit pouze tak, že toto chování zasadíme do kontextu.

Od Ryla si Geertz vypůjčil metaforu „zředěného“ a „zhuštěného popisu“. A antropologovi musí jít právě o takový „zhuštěný popis“, kdy je jednání, artefakt na jednání navázaný atd. dán do *souvislosti*. Leonardova Poslední večeře nebude o nic průzračnější našemu pohledu, pokud se soustředíme na barvy či tahy štětcem. Takovéto snažení by bylo velmi „zředěné“. Teprve když figury dáme do souvislosti s novozákonní legendou, s příběhem vzniku malby, s příběhem, který nám o událostech doby vzniku vyprávějí historici, tehdy dostane Poslední večeře smysl a my jsme vykonali svůj díl antropologické práce. Propojili jsme podle Geertze různé úrovně interpretací (Geertz, 2000, p. 26).

Kultura (a význam) není individuální záležitostí, ale od individua je neoddělitelná a není zvláštní „superorganickou“ entitou. Je součástí našeho světa a je přístupná, pokud se soustředíme na uvádění jednání a jevů do jejich kontextu. A díky tomu zjišťujeme význam, který pro nás už nebude dále záhadou.

*„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 svůj význam z role, kterou hrají (Wittgenstein by řekl ze svého „použití“) v pokračujícím vzorci života, nikoliv z nějakých vnitřních vztahů, které mezi nimi existují.“ (Geertz, 2000, p. 28)*

Geertz tedy – přes všechnu deklarovanou střední pozici – nadále trvá na „teoretickém tahu“, který vyvázal „kulturu“ z biologie a psychologie. Kultura je intersubjektivní. Bez individuí je nemyslitelná, stejně jako bez artefaktů i biofaktů, ale neodehrává se v žádném slova smyslu v individuích. Je veřejná, tak jak je veřejný význam a jazyk, následujeme-li Wittgensteina a další stoupence obratu k jazyku.

Nabízí se však otázka či nejisté tušení, zda i tato Geertzova střední pozice není vlastě extrémní. Můžeme se Geertze dotázat: Skutečně není ‚uvnitř‘ individuí nic, co by ‚veřejnou kulturu‘ umožňovalo? Není tu nic, co by ji zkreslovalo, upravovalo či filtrovalo?



Ke kritice Geertzovy pozice se ještě několikrát vrátím, nicméně už nyní je možné vysledovat jednu z možných námitek proti metodě „zhuštěného popisu“ i proti sémiologickému pojetí „kultury“.

K samé metodě etnografie Geertz dále říká:

*„Je-li etnografie zhuštěný popis a etnografové ti, kdo popisují, potom je pro kterýkoliv její příklad rozhodující otázka (...), rozlišuje-li mrkání od tiků a skutečná mrkání 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.“ (Geertz, 2000, p. 27)*

Jinými slovy, Geertz se rozlišením mezi dobrým a špatným popisem snaží vybědnout z pasti, kterou si sám připravil: pokud má být základní metodou sémiologická metoda (kultury jsou podobné textům) a „zhuštěný popis“ (blízký literární kritice) pak není možné dost dobře verifikovat antropologovy závěry. Je možné odsoudit styl, kritizovat spád, upozorňovat na nedostatečné „prokreslení“ postav. Není však možné falzifikovat teorii, kritizovat hypotézu či zvolenou metodologii. Jinými slovy, abychom si mohli vybrat z etnografických popisů ten náležitý, musíme mít k dispozici nějaká kritéria správnosti. Zhuštěný popis nám ovšem programově taková kritéria upírá. Geertz si je toho vědom, a tak místo

správného a nesprávného popisu nabízí rozlišení mezi dobrým a špatným popisem (Yoshida, 2007).

Kromě těchto námitek čelil v antropologii a etnografii Geertz i ostré kritice „zleva“. V knize *Writing Culture* (Clifford & Marcus, 1986b), která sdružovala podobně kriticky smýšlející etnology, se objevila kritika, která v mnohém rekapitulovala námítky původně Lowiem směřované vůči funkcionalismu.

Etnograf – sémiolog se díky přesvědčení, že kultura je souhrnem norem a pravidel, soustředí na vytvoření příběhu, který vlastně nepřipouští výjimky. Navíc, toto jeho vyprávění o následování pravidel a norem zcela vymazává konkrétního jedince. Redukuje jej pouze na toho, kdo normy následuje. Nedomnívám se, že by tato námitka měla být závažnou a uvádím ji zde jen pro úplnost. Pokud bychom skutečně měli za to, že výsledky výzkumu vyčerpávajícím způsobem odpovídají zkoumané lidské skupině, pak snad by ona námitka byla namístě. Neznám ovšem nikoho, kdo by chtěl něco takového skutečně dělat. Pokud se chceme něco dozvědět, vždy musíme pracovat s modely reality a vždy také máme na paměti, že jde o modely pouze s určitou mírou přesnosti.

Další námitka se týkala stejného problému, jaký měl funkcionalismus s určením hranic kultury a jaký přetrvával i v symbolické antropologii. Pro určení kultury je

důležité stanovit hranice platnosti pravidel. A protože hranice užívání pravidel jsou neostré, přesné určení hranic kultury je vždy umělé.

Poslední z řady námitek byl útok na vztah mezi strukturou a konajícím jedincem (structure-and-agency problem)<sup>11</sup>. Symboličtí antropologové vždy vyvolávali dojem, že normy a pravidla jsou pro všechny účastníky závazné a jedinci jsou povinni je následovat.

Bourdieu (Bourdieu, 1977) i Rosaldo (Rosaldo, 1993) namítají, že vztah jedince k takovým pravidlům je skoro pokaždé složitější, než aby se dal vyčerpávajícím způsobem vysvětlit pomocí vysvětlení takového pravidla samého. Risjord k tomu říká:

*„Spíše než že by byli jednotlivci kulturou přímo programováni k určité činnosti, zacházejí s prvky své kultury – explicitními pravidly, implicitními normami a dalšími druhy symbolů a významů – jako se součástí svého prostředí. S pravidly a symboly je zacházeno podobně jako s kladivy a meči.“*

(M. W. Risjord, 2012) překlad MP

Pravidla a normy nejsou pro společnosti jednoznačným způsobem determinující a to je nutné v antropologii reflektovat. Tím se sice neruší role pravidel a norem, ale

---

<sup>11</sup> Risjord, Mark. "Models of culture." In: Kincaid, Harold, ed. *The Oxford Handbook of Philosophy of Social Science*. Oxford University Press, 2012, str. 396.

výrazně rozšiřuje prostor pro jejich chápání a zlehčuje jejich explanační sílu. Vztah mezi pravidly a jednotlivci je dynamický a pružnější, než jsme se domnívali.

## v. Kultura jako praxe

Podívejme se nyní podrobněji na závěr předchozí podkapitoly. Jestliže chceme reálně zachytit jednání lidí z jakékoli komunity, vyplatí se skutečně sáhnout nejprve po pravidlech. Těch můžeme rozlišit čtyři typy (Zahle, 2017, p. 7):

- (1) *Pravidla jednání.* To jsou taková pravidla, podle kterých – verbálně nebo neverbálně – posoudíme správnost našeho jednání v určitých podmínkách. Například: „Potkáš-li dospělého člověka, pěkně pozdrav.“
- (2) *Instrumentální pravidla pro jednání.* To jsou taková pravidla, která nám říkají (verbálně nebo neverbálně), jak dosáhnout za určitých okolností kýženého výsledku. Například: „Pokud zdravíš dospělého člověka, řekni ‚dobrý den‘, a nikoli ‚nazdar‘.“
- (3) *Pravidla, jak provádět činnost.* To jsou taková pravidla, která nám říkají, jak za určitých okolností správně nebo nesprávně provádět nějakou činnost. Například: „Používej příbor a nesahej na jídlo rukama.“
- (4) *Instrumentální návody pro provádění činnosti.* To jsou pravidla, jak účinně dosáhnout za daných souvislostí kýženého výsledku nějaké činnosti. „Drž příborový nůž v pravé a vidličku v levé ruce.“

Funkcionalisté a stoupenci symbolického modelu kultury by nám chtěli namluvit, říká Bourdieu (Bourdieu, 1977), 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. Chtěli by po nás, abychom pak s takovou kulturou zacházeli jako s positem a mohli tak porovnávat jednotlivé kultury mezi sebou.

Jenže, jak už jsem naznačil a jak vyplývá i z příkladů, kterých jsem užil, v každodenní praxi nepřemýšlíme o tom, která pravidla použijeme. A nad to máme i možnost taková pravidla a normy nepoužít.

Omyl ztotožnění pravidel a norem s kulturou vychází z etnografova zaujetí společností, se kterou se dostal do kontaktu. Je cizincem. Snaží se proto vyznat, udělat si přehled, vytvořit si mentální mapu pro sociální realitu, která ho obklopuje. A do své mapy, kterou začne používat, se mimoděk natolik zamiluje, že ji ztotožní s realitou samou. Zamění tak „model realit s modelem pro realitu“ (Bourdieu, 1990, p. 39; Zahle, 2017, p. 10).

Na těchto námitkách je budována Bourdieuova teorie jednání (Bourdieu, 1977, 1990, 1998), která zdůrazňuje zejména tu skutečnost, že lidé často nevědí, podle jakých pravidel a norem jednají. A neumí je ani artikulovat. Teprve, když etnograf vytrvale naléhá, jsou schopni přijít s nějakým příběhem, který spíš funguje jako dodatečné zdůvodnění jejich jednání. A proto si nikdy nemůžeme být jisti, jestli v případě pravidla, které zjistíme, když se vytrvale na pravidlo ptáme, šlo o artikulaci pravidla,

podle kterého jedinci jednali, nebo šlo o příběh, který si dotazovaní k jednání dodatečně vytvořili.

Teoretici zastávající tento model kultury jednání sice nepopírají, že nějaká pravidla existují a že podle nich lidé postupují. Zdá se jim ovšem, že se jedná pouze o marginální či omezené příklady každodenní praxe. Sociální struktura a jednotlivec se podle nich až teprve společně vzájemně konstituují. A pravidla jsou spíše vzory pro jednání, od kterých si nicméně můžeme udržovat odstup.

Jakkoli se tento model kultury může mnohým zdát příhodnější pro jejich chápání toho, jak společnosti fungují, jsou v něm obsaženy problémy, které není nijak snadné odstranit.

Nejčastější námitka spočívá v obtížích, do kterých se stoupenec teorie jednání dostane, jestliže se jej zeptáme, jakým způsobem si jedinci vybírají, zda nějakého pravidla použít, či nikoli. Zdá se totiž, že by měl existovat nějaký návod (či snad pravidlo?), který by měl jedinci umožnit se rozhodnout. Pokud stoupenec teorie jednání odpoví, že se tak děje díky výjimce ze vzorce chování (pravidla), tak ani tímto postupem námitku neodstraní. Teoreticky totiž existuje nekonečný počet takových situací, kdy si můžeme vybrat, zda pravidlo „aktivujeme“ nebo ne (Zahle, 2017, p. 10).

Druhý závažný problém spočívá v tom, že není úplně jasné, jak by měl jedinec odlišit správnou praxi od nahodilého činu (M. W. Risjord, 2012; S. Turner, 1994). Podle stoupců teorie jednání je totiž normativní právě praxe. Ta rozhoduje o všem, a na ní tudíž spočívá tíže rozhodnutí, co je správné a co nikoli. To ovšem znamená, že se ocitáme v kruhu, a to zkrátka pro žádnou teorii nemůže být dobrým znamením.

Stoupcí teorie jednání namítají, že problém vzniká pouze tehdy, když uvažujeme o tom, jak praxe vůbec vznikla. Pokud se přestaneme takto ptát a přesuneme se doprostřed praxe samotné, problém odpadá. Pak je čin možné vysvětlit v závislosti na jiném činu. Čin není nápodobou vzoru, ale je korekcí, spoluprací, odvozením z jiného činu atd. Praxe jednání jsou tak chápány jako otevřené a neurčené (M. W. Risjord, 2012). Tím se ovšem zbavujeme problému se správností a nesprávností jednání na úkor plauzibility takového modelu. Zdá se být očividné, že správnost a nesprávnost alespoň v nějakém smyslu existuje, a také se zdá být očividné, že naše jednání není tak absolutně svobodné a naše sociální zkušenost tak „tekutá“, jak se nám ti, kteří se snaží odstranit potíže s teorií jednání, snaží namluvit. Stabilita jakéhokoli společenství by byla překvapením a nikdo by ji z takto otevřeného jednání nebyl schopen odvodit (M. W. Risjord, 2012).



## vi. Neo-boasiánství a kultura jako epidemie

Kromě problému pravidel a norem (tedy zda by bylo možné je chápat jako určující páteře kultury) trápily antropology i samotné hranice takových kultur. Jak už jsem zmiňoval, kritika pojmu „kultury“ se soustředila také na skutečnost, že kultura chápaná jako teoretický posít s významnou explanatorní silou počítala s jasně vymezenými hranicemi. Kritikům se ovšem hranice zdály být vytvářeny nahodile, a to samotnými badateli (Clifford & Marcus, 1986b). Připomínám, že chápání kultury jako explanačního nástroje spočívá v přesvědčení, že kulturu nijak nekonstruujeme, ale že ta reálně existuje ve světě. Není ovšem uchopitelná přímo, ale nepřímo přes jednotlivé projevy. Proto ji musíme postulovat jako teoretický posít, tj. dedukujeme ji právě z jejích projevů. Poukaz na umělost hranic naznačující, že by kultura mohla být jen rétorickou figurou, kácí samotné chápání kultury jako teoretického posítu.

Taková situace ale zanechává antropology v poněkud rozpačité situaci, protože se ztrátou kultury se zdá být ztracen i významný *raison d'être* samotné antropologie jako disciplíny. Jak poznamenal sám James Clifford, „kultura je hluboce diskreditovaný pojem, bez kterého se žel dosud neobejdu“ (Clifford, 1988; M. W. Risjord, 2012).

Snaha vyrovnat se s touto situací přirozeně vedla k pokusu přeformulovat základy vlastní disciplíny, a tedy k oprášení Boasova užití tohoto pojmu v kulturní antropologii. Ira Bashkow publikoval spolu s dalšími podobně smýšlejícími antropology sérii článků, ve kterých formulovali svoji pozici jako neo-boasiánství

(Bashkow, 2004). Jaký byl rozdíl v chápání kultury u Boase oproti symbolické antropologii? Boas nechápal kulturu jinak než jako souhrn odlišných znaků, tj. nechápal ji ani jako teoretický posít. Bashkow navrhuje, abychom hranice společenství chápali jen jako zdůraznění rozdílů mezi jednotlivými lidskými skupinami a nepovažovali je za projev kultury, která by existovala sama o sobě. Je očividné, že se lidé vnímají různě, zdůrazňují podobnosti a rozdílnosti na základě různých kategorií. Jako vědci – kulturní antropologové – tyto kategorie přirozeně vnímáme, ale není nutné, abychom je považovali za ontologický závazek. Je možné, že rozdíly využijeme pro naše analytické účely, ale je i možné, že hranice překreslíme jiným způsobem. Např. Čechy a Moravu můžeme vnímat na základě jazykové podobnosti a odlišit ji od okolí. Ale pokud zvolíme jiné kritérium, dejme tomu lidovou hudbu, pak Čechy přiřadíme k Bavorsku a Moravu k Maďarsku. To znamená, že kulturní hranice jsou relativní.

Některé celky jsou spojeny na základě rysů pevným způsobem a jsou stabilně integrovány, jiné nikoli. Stabilitu lze určovat na celé škále: od pevné integrace až po kolabující. Tak lze například zachytit rozpadající se kulturu Iků (obývajících horskou oblast severovýchodní Ugandy), tak jak o ní mluví Turnbull (Turnbull, 1972). Stejně tak je možné vnímat mnohočetnost celků, podobností a integrací. Například současná Evropská unie je celkem, který krom svých institucí má i své příslušníky a skupiny, kteří vnímají své členství různě. Častá je i příslušnost k náboženským skupinám, která překračuje jednotlivé etnické hranice (katolictví, islám, africká

náboženská bratrstva atd.) Takové pojetí kultury se zdá být v mnohém užitečné a použitelné v terénu i teorii. Má to ovšem háček. Kultura se tu redukuje na (pouhou) identitu (M. W. Risjord, 2012). V tomto kroku spočívá nebezpečí, kterého se neo-boasiáni obávají. Bashkow odmítá redukci kultury na identitu s tím, že by „se tak zrušil reálný základ pro odlišení mezi analytickými a „folk“ přístupy (Bashkow, 2004, p. 452)“. To znamená, že by se tak zrušila kultura samotná. Pro analýzu by zbyly pouze odlišné hodnotící přístupy k vyjádření vlastní identity (tj. co o své identitě říká příslušník skupiny a jak ji chce analyzovat etnograf). Bashkow se chce tomuto „pádu do pouhé identity“ vyhnout tvrzením, že „kultura není pouze výsledkem smysluplného chování, ale i jeho předpokladem a tím i výrazem takového jednání samotného (Bashkow, 2004, p. 452)“. Zdá se ale, že se tím Bashkow nenávratně dostává do rozporu s vlastním pojetím, které o hranicích mluvilo jako o nahodilých produktech skupinové integrace (M. W. Risjord, 2012).

Další závažná námitka je spojena s myšlenkou kulturních celků jako takových. Předpokládejme, že neo-boasiáni mají pravdu v tom, že existuje pluralita jevů, se kterými se můžeme identifikovat a okolo kterých se integrují lidská společenství. Co činí jednotlivé jevy „kulturními jevy“? Jak určit, co má sílu učinit celek celkem (M. W. Risjord, 2012)? V této otázce je patrné, že se neo-boasiáni dostávají na samou mez sociálních věd, tj. že prostředky sociálních věd nestačí na to, aby na tuto otázku odpověděli.

Možnost, jak efektivně odpovědět a dále rozvinout neo-boasiánský model, nabízí epidemiologický model kultury.

Epidemiologický model kultury byl navržen a vypracován Danem Sperberem (*Explaining Culture*, 1996). Sperber postupuje shodně s neo-boasiány. Stejně jako oni se domnívá, že bychom se měli vrátit k pojmu kultury jako souboru znaků. Nezdá se mu nicméně příliš vhodné zůstat u “znaků” samotných, protože, jak jsem ukázal, jejich užití může vést do slepé uličky. Proto Sperber nahrazuje “znaky” “reprezentacemi”. Čeho tím dosáhne? Reprezentace mohou být (1) mentální, a tak jsou záležitostí našich mozků (jsou tedy hmotné a jsou nositeli informací). (2) Veřejné reprezentace mohou být objekty – počínaje uzlovým písmem až po radiové vlny. Jako takové jsou opět hmotné a nositeli informace. Předností je, že se v obou případech jedná o hmotné objekty a obě dvě úrovně jsou propojeny díky našim mozkům (Sperber, 1996a, p. 80). Ve výsledku Sperber chápe kulturu jako vzory distribuovaných reprezentací. Díky tomu, že propojuje veřejné reprezentace s mentálními, může použít evoluční psychologii a kognitivní vědy k tomu, aby mu pomohly vysvětlit, proč se některé reprezentace udrží a jiné zmizí, proč se některé reprezentace stanou pouze individuálními a které z reprezentací mají jakou integrující sílu a tím se stávají kulturními reprezentacemi (M. W. Risjord, 2012; Sperber, 1996a). Tak Sperber překonává problém, na který narazil Bashkow a neo-boasiáni.

Metaforu epidemiologie používá Sperber záměrně. Antropologie nestuduje pouze vzory distribuovaných reprezentací, ale i jejich šíření (tím je epidemiologie schopná postihnout jak faktický stav, tak i vývoj). Stejně jako biologická epidemiologie i antropologická epidemiologie může rezignovat na všezahrnující teorii a může řešit jednotlivé problémy eklekticky prostřednictvím různých teorií středního dosahu (M. W. Risjord, 2012; Sperber, 1996a). V neposlední řadě díky tomu, že trvá na hmotných reprezentacích, nezavádí jiný princip vysvětlení, než je kauzalita, a tak se necítí být vázána ontologickým závazkem ke kulturám, pravidlům, hodnotám a dalším nehmotným pojmům (Sperber, 1996a, p. 99).

Velmi pozoruhodný je samotný “epidemiologický obrat”, kterého Sperber užívá. Antropologie se vždy soustředila na sociální fakta (pravidla, normy, rituály, instituce atd.) a váhala, zda nemá jednotlivce považovat za produkt těchto sociálních entit. Sperber poměr obrací: sociální fakta, pravidla, normy a rituály jsou produkty individuálních mentálních reprezentací. Zájem epidemiologie se tak soustředí na to, jaké mentální reprezentace vytváří vzory reprezentací: určitá sociální fakta, pravidla, normy a rituály, a jakým způsobem je vytváří.

Epidemiologie znamenala nový impulz pro antropologii náboženství a religionistiku, kde se transformovala do kognitivního zkoumání náboženství a začala zkoumat otázky, proč se některé supranaturální reprezentace tak snadno šíří mezi příslušníky lidského druhu (Atran, 2002; Pascal Boyer, 2001; Kundt, 2015; T. Lawson &

McCauley, 1990; Norenzayan, 2013; Whitehouse, 1995). Stejně tak získala na přesvědčivosti u teoretiků řešících problém koevoluce biologie a kultury (Mithen, 1999; P. J. Richerson & Boyd, 2006). Tím se epidemiologie a s ní i antropologie dál propojují s přírodními vědami a dělají tak radost odpůrcům představy, že kultura a společenské vědy jsou (a měly by nadále zůstat) od ostatních věd izolované. (Slingerland & Collard, 2011).

Na druhou stranu epidemiologie čelí svým vlastním výzvám. Jak poznamenává Julia Tanneyová: když Sperber tvrdí, že neexistuje manželství jako takové (Sperber, 1996a, pp. 18–30), ale jen rozličné vzory reprezentací, které vykazují určitou rodinnou podobnost (ale podobnost pouze interpretační, nikoli podobnost na úrovni reprezentací (Sperber, 1996a, p. 21)), tak se tím Sperber nebezpečně blíží idealistům, pro které byla kultura jen souborem idejí. Risjord její argument rozvíjí: ve Sperberově případě je sice manželství souborem mentálních reprezentací, ale jako kulturní jev ztrácí na své realitě (M. W. Risjord, 2012; Tanney, 1998).

Tanneyová píše:

*„Jistěže manželství existuje: jak jinak bychom byli schopní o něm šířit klepy? Jestliže poznamenám, že manželství mé kamarádky se zdá být před zhroutením, tak mluvím o jejím vztahu, a nikoli o nějaké ideji pouze v její hlavě.“* (Tanney, 1998, p. 637)

V tom se ovšem mýlí jak Tanneyová, tak i Risjord.

Taneyová už v tom, že klepy je možné šířit i o strašidlech, homeopatii či detoxikačních procedurách. Pochopitelně že v jistém slova smyslu i strašidla existují. Pokud nám někdo sdělí skutečnost, že za jeho domem sídlí hejkal, je třeba jej brát vážně. To ovšem neznamena, že budeme sdílet jeho ontologický závazek.

Taneyová i Risjord se mýlí, pokud se domnívají, že problém spočívá v idealizmu nebo materializmu. Neporozumění má kořeny v rozlišení proximálního a finálního vysvětlení. Sperber a Taneyová mluví o jiných úrovních explanace. To, o čem píše Taneyová, je pro Sperbera jen zachycením mentální konfigurace. Pokud je taková mentální konfigurace natolik vágní, jako je pojem „manželství“, pak to znamená, že ji můžeme označit za folk-kategorii a vynechat ji z naší analýzy. Sperber nechce zachytit mentální konfigurace folk-kategorií, ale příčiny toho, že se tato konfigurace jako taková vyskytla.

K problému kulturního modelu a biologické/kulturní koevoluce se vrátím v poslední kapitole. Uvidíme, že někteří z těch, kdo byli původně inspirováni Sperberovou epidemiologií (Boyd, Richerson, Henrich atd.) vykročili směrem, který je vrací zpět k problémům, jež vyústily v odmítnutí kultury jako teoretického positu.

vii. Příklad dušičkový: *In commemoratione omnium fidelium defunctorum*<sup>12</sup>

Vrat' me se na chvíli k našemu příkladu s entomologem. Lze snadno předpokládat, že pro entomologa by předchozí debata byla natolik nová, že by si od antropologa vyžádal demonstraci na nějakém vhodném příkladu.

Jeho přítel antropolog – aby zbytečně nekomplikoval situaci exotickými příklady – použije kulturní jev z bezprostřední zkušenosti entomologovy. Slavení památky zesnulých, lidově nazývané „dušičky“.

Nejprve by připomněl antropolog entomologovi, že je nutné pokusit se dívat na daný zvyk nezaujatýma očima. Jde o starou antropologickou poučku: Dívat se na cizí zvyky, jako kdyby byly normální, a na vlastní, jako kdyby byly cizí.

Antropolog navrhne entomologovi postup i časový plán. Celý příklad zaměří nejen na samotný svátek, ale i na přípravy na něj. Zároveň antropolog – který se rozhodne demonstrovat antropologickou teorii na té, která je v jeho očích nejpokročilejší, tedy na zhuštěném popisu – upřesní entomologovi, že příklad bude nejen časově ukotven ve svátku Památka zesnulých, ale že jej ukotví i lokálně. Zacílí na sobotecký hřbitov, aby v jednotě místa, času a popisu demonstroval celou vazbu svátku dušiček na

---

<sup>12</sup> Památka věrných zesnulých.



českou kulturu. Jeho ukázka zhuštěného popisu má zodpovědět otázku: Proč jsou dušičky druhým největším svátkem v Česku?

## Místo

Přijedete-li do Sobotky a neznáte-li toto místo, ani nejste obeznámeni s českou krajinou, upoutají vás tři body, dominanty. První a nejvýraznější z nich je lovecký zámek Humprecht, který má díky historickému omylu na vrcholu své věže turecký půlměsíc. Druhým, nižším bodem je věž děkanského kostela sv. Máří Magdalény kousek od náměstí a konečně třetím místem je lokalita přesně oproti městu vlastnímu na protilehlém návrší hned vedle bývalé zámecké obory a tou je sobotecký hřbitov.

V noci, zvláště v blízkosti nejoblíbenějšího svátku Vánoc nebo kolem druhého nejčastěji „slaveného“ svátku, Památky zesnulých – tzv. Dušiček, bude se z hřbitova linout záře svíc, která si co do intenzity nezadá s osvětlením samotného města. Město živých je tak rozloženo proti městu mrtvých. Obě místa spojuje ulice Celná roubená lipovou alejí a mezi oběma místy je čilý provoz.

Samotný hřbitov byl založen v roce 1858 (Bílek & Jindra, 2012, p. 12) poté, kdy již přestal vyhovovat původní hřbitov u soboteckého chrámu. Původní pohřbívání kolem kostelů odpovídalo křesťanské spiritualitě. Ostatky byly uloženy v blízkosti kostela proto, aby v čase druhého návratu Kristova a zmrtvýchvstání nebylo do

chrámu Páně daleko. Zároveň se tím pohřební místo dostalo pod kontrolu nového ritu a bylo tak v opozici proti starším pohanským zvyklostem pohřbívat do hájů a v polích.<sup>13</sup> O nich nemáme bohužel jiných, než nepřímých svědectví. V případě Čech se o tom dozvídáme díky zákazům, které vydali Břetislav I. roku 1039 nad hrobem sv. Vojtěcha v Hnězdně a Břetislav II. r. 1092. Obojí zmiňuje záповědu zdržení se pohanských obyčejů:

*„Pohřby v lesích a na polích, pohanské hry, které lid provozoval na rozcestích a trojcestích, na křižovatkách pro lehké odpočinutí duší; zakazuje žerty bezbožné, které nad mrtvými tropili v škraboškách, vyzývající duše mrtvých (...), aby jim věštily budoucí osudy“<sup>14</sup>. (Zíbrt, 1995, p. 17)*

Přestože se zakázané praktiky nevyhnuly ani nově vytyčeným hřbitovům, jak se opakovaně dovídáme z dostupných zdrojů, bylo toto místo přeci jen pod větší kontrolou a dařilo se podřizovat je pravidlům křesťanského ritu. Hřbitov s kostelem stál tak vždy v samém jádru osídlení a vymezoval tak kulturní a bezpečný prostor proti prostoru divokému, démonickému a nebezpečnému. I etymologie samotného názvu místa – hřbitov, z německého Friedhof, svědčí o „kulturní novince“, která se k nám dostávala ze západních center katolického kultu.

---

<sup>13</sup> Zdroj: penitenciáře – především Burchard z Wormsu (19. kniha z 20 knih sbírky *Decretorum libri viginti*); Břetislavova dekreta, Opatovický homiliář.

<sup>14</sup> Pro toho, kdo by pohřbil v lese, byla stanovena pokuta celého vola, který měl být dán arcijáhnovi a zaplacení 300 peněz do knížecí pokladny. (Zíbrt, 1995, p. 17)

Změna pohřebního ritu a s ní i změna lokace pohřbů začala v josefinské době. Oproti věroučnému zdůvodnění místa pohřbů byla postavena osvícenská racionalita argumentující neochvějně hygienickými důvody, formulovanými v úředních předpisech. Z nařízení císaře Josefa II. se měly hřbitovy přesunout na hygienicky bezpečnější místa.

S těmito změnami souvisí i vznik současného soboteckého hřbitova. Ačkoli se tedy chápání hřbitova a pohřbu „racionalizovalo“, stále se v případě hřbitova jednalo o posvěcený prostor. Svěcení bylo nutné pro spásu duší zesnulých.

## Tvar

Hřbitov byl rozdělen do čtyř polí katolických a pátého pole pro evangelíky. Pole tvořila tvar kříže a na čestném místě byl pak vztyčen kříž se sochou Krista, u kterého proběhlo samotné vysvěcení místa děkanem p. Josefem Čermákem 30. července 1858.

Kombinuje se tu tedy horizontální kříž se křížem vertikálním. Obojí jako pečeť panujícího katolického ritu s doznívající barokní symbolikou. Krom kříže, který dominuje starému hřbitovu, můžeme vedle křesťanských symbolů vidět i symboly

nové nacionální ideologie, která počala českým zemím postupně dominovat v druhé polovině devatenáctého století.

Stejně jako v celých Čechách, tak i ve staré části soboteckého hřbitova nacionální symbolika „parazituje“ na té křesťanské. Na hřbitově to jsou především hroby nacionalistů a jazykových nacionalistů, jakými byl například dnes nepříliš známý básník Václav Šolc. Tato nová symbolika leží vedle té církevní, připomíná se a církevní symboliku využívá.

Podobný mechanismus můžeme vidět i u položení základního kamene k Národnímu divadlu. Ačkoli se jednalo o vrcholnou manifestaci nacionalistického hnutí, datum manifestace samotné bylo stanoveno na dny svatojánských poutí, kdy se předpokládalo, že Praha bude plná poutníků směřujících ke hrobu posledního barokního světce sv. Jana Nepomuckého (Vlnas, 1993, p. 237).

Toto spojení, resp. parazitování na katolicizmu nebude mít dlouhého trvání. Jakmile získá nacionalismus na síle, emancipuje se od církevní identity. Záhy se tak obě ideologie od sebe odpoutají a ta nacionální bude formulována v příkrém protikladu k církevní. Ačkoli založeno na rozkol bude již dlouho – díky protestantskému formulování „příběhu“ českých dějin skrz Palackého dílo – rozpor se stane zjevným ve sporu o výzdobu budovy Muzea království českého (dnešního Národního muzea). Svár vzplane kolem zakomponování pamětní desky Jana Husa do výzdoby.

Mladočeská strana bude tento záměr halasně prosazovat, Staročeši budou váhavě pro a za konzervativce se proti postaví především kníže Karel IV. Schwarzenberg, který legendárně označí husity za „tlupu lupičů a žhářů“ (Urban, 1982, pp. 390–391).

Tak jako celou zemi protkává síť barokních katolických symbolů, od božích muk po poutní místa, stejně tak se rozběhne pomyslná síť symbolů nacionálních ve snaze o dobytí Čech. Obě sítě spolu povedou zápas o symbolický „zábor“ země. Jako byly nové kolonie vždy zabírány ve jménu katolických veličenstev zdvižením kříže, tak tady se ve jménu nacionalizmu rozeběhne takový boj směrem dovnitř.

V místech, kde k záboru nedojde – obyvatelstvo zůstane inertním, dojde k degradaci obyvatel. Nacionalizmus chápe člověka jedině jako příslušníka národa. Není-li příslušníkem národa, není ani člověkem. Tato logika bude neúprosná. Příkladem takové skupiny, která odmítne český, polský a německý nacionalizmus, jsou tzv. Wasserpoláci. Tento výraz se stane hanlivým označením – a protože mluvíme především o jazykovém nacionalizmu – těch, kteří vlastně ani nemají žádnou řeč.

Vedle české nacionální symboliky tu bude pochopitelně i síť symbolů českých Němců. Vztyčení každého nového symbolu – sochy či pomníku – bude chápáno jako vítězství v nacionálním boji a jako aklamace nacionální identity a nároku na území. Tak se snaha o vztyčení sochy W. A. Mozarta před Stavovským divadlem

promění v boj, zda má v centru města, o jehož území se bojuje, stát Němec-Mozart (Martin Palecek, 2006; Pokorný & Hojda, 1996, pp. 127–133).

Na Staroměstském náměstí dojde nejprve k dvojvládí – Husův pomník bude stát (zahalen z donucení) vedle Mariánského sloupu. Ten pak bude manifestačně zničen. Vybudování památníku s jezdeckou sochou Jana Žižky na hoře Vítkově nenechá pak nikoho na pochybách, kdo nakonec zvítězil.

Vedle náboženských poutí to budou poutě nacionální svolávané na území, která jsou spojovaná s nacionálně koncipovaným smyslem dějin a vždy nějak provokující, například na místa spojená s husitstvím a jeho tábory na horách či místa spojená s českou nacionální mytologií (poutě na Říp).

Celý tento kulturní boj můžeme vidět na malém prostoru i na soboteckém hřbitově. Při rozšiřování hřbitova o jeho novou část se původně uvažovalo i o zbudování kaple, která měla stát v centru plánované nové části. K tomu však již nedošlo.

Nová část hřbitova byla opět rozdělena do čtyř, resp. pěti polí, ale dominantní místo zaujal – namísto plánované kaple – pomník soboteckých rodáků pohřbených jinde. Jde o pískovcový sloup s bustami. Pomník dosahuje výšky kříže starého hřbitova a tvoří jeho symbolickou protiváhu. V centru již tedy nestojí církevní symbol, ale symbol nacionalizmu deklarující příslušnost k zemi, jazyku a půdě. Vedle liturgické

slavnosti u kříže připomínající katolickou ideologii a její nárok na místo vznikne i analogická nacionální slavnost – sjezd rodáků a Šrámkova Sobotka, která vrcholí u památníku rodáků a u Šrámkova hrobu nárokuje si tak místo pro sebe.

Nacionální ideologie se nedlouho poté v 50. letech dvacátého století propojí s ideologií komunistickou, která získá svou dominantu před branou hřbitova. Zatímco z pohledu na vstup po levé ruce vedle brány je pomník padlých za první světové války, po pravé ruce, mezi vstupy na starý a nový hřbitov, bude vztyčen pomník rudoarmějcům padlým na Sobotecku.

Pomník má tvar soklu s mohutnou rudou pěticípou hvězdou z leštěného mramoru, která přečnává hřbitovní zeď a narušuje tak celé uspořádání. To ovšem není chyba, ale záměr. Symbolicky boří předchozí a nastoluje nový pořádek. Z tohoto pohledu je ona hvězda ještě velmi opatrná. Pomník rudoarmějců se stane místem demonstrace komunistické ideologie a místem, kde se prolne nacionalismus s komunizmem, bude hrob Fráni Šrámkova, ve kterém spočívají i ostatky jeho družky, která byla sama přesvědčenou komunistkou. Hrob uzavírá starý hřbitov, nemá žádnou náboženskou symboliku a vedle hrobu je umístěn sokl s verši ze Šrámkovy básně „Sobotecký hřbitov“. Jazykový nacionalismus zde symbolicky dominuje a v osobě Šrámkova, stejně jako ve slavnosti Šrámkovy Sobotky, dochází právě k finálnímu propojení – snadnému a nenásilnému – obou ideologií: nacionální a komunistické.

Stejně tak se ve velkém měřítku propojí obě ideologie tehdy, když je v památníku na Žižkově – který měl demonstrovat vítězství českého živlu – umístěno mauzoleum Klementa Gottwalda.

Tak kompozice jen konkrétně vyjadřuje to, k čemu dojde v celé zemi a co můžeme vidět i ve Vávrově filmové trilogii (Jan Hus, Proti všem, Jan Roháč): nacionalismus s komunizmem okupuje mentální mapu země.

## Čas

Samotný svátek Památky zesnulých (*In commemoratione omnium fidelium defunctorum*), lidově nazývaný „Dušičky“, svědčí o splnutí dvou kultů: starého, pohanského, který byl usměrněn a přeznačen kultem novým, katolickým.

Svátek stanovený v liturgickém kalendáři na druhý listopad je v těsné blízkosti se starším keltským svátkem nazývaným „samain“. Tento svátek byl zřejmě pro Kelty svátkem, kdy se lámal rok a ten přecházel z milostivého léta do své méně příznivé poloviny. V tento čas je zászvětí – svět duchů – propojen se světem lidí a hranice mezi oběma světy je tak neostrá a je možno ji prostupovat.



Bývalo zvykem zapalovat na tento svátek ohně, které měly tu zvláštnost, že nebyly vykřesány, ale vzníceny třením dřev. Takový oheň se považoval za substanciálně odlišný. Šlo o oheň, který měl zvláštní očištnou a ochrannou moc. Byl nazýván „ohněm potřebným“, tzv. nodfýrem (Haltaus, 1729, p. 109; Zíbrt, 1995, p. 17).

Svátek provázelo nošení škrabošek a divoké veselí. Všechny projevy tohoto svátku se snažila církev vymýtit, včetně zapalování nodfýrů, jejichž zákazy byly neustále opakovány.

Protože se tato strategie ukázala být neúčinnou, zvolila zřejmě církev strategii opačnou – zahrnutí regulované podoby svátku do své praxe a do liturgického kalendáře. Roku 998 n. l. zavedl sv. Odilo, opat z Cluny, slavení památky věrných zemřelých. Od dvanáctého století tento svátek připadá právě na druhý listopad. V těsné blízkosti je mu Svátek všech svatých, který je víc napojen na keltskou tradici a slaví se dosud především v anglosaských zemích.

Od třináctého století se svátek Dušiček rozšířil postupně na celou západní církev. Konají se tři pobožnosti a jedna se vždy koná u kříže na hřbitově. Zapalování ohňů jako i další součásti zvyku se postupně redukovaly na zapalování svíček, které mají křesťanskou symboliku a jsou navázány na velikonoční paškál a zdobení hrobů.

Ruku v ruce se zavedením a šířením tohoto svátku se rozvíjela i víra v instituci „očistce“ jako místa, kde jsou shromážděny duše před vstupem do nebe. Oslava svátku a modlitby v tento čas pronášené se právě vztahují na všechny duše v očistci. Tak došlo k propojení zvyku s ritem a věroukou. Živých se zemřelými.

## **Příbuzenské války**

A ačkoli je nacionální i komunistická ideologie silná – i když ve své síle kolísá a zdá se odeznívat – je svátek Dušiček silnějším. To ovšem není možné brát jako výraz silného katolictví. Viděli jsme, že jde o místo, kde se setkává folklorizované katolictví s jazykovým nacionalizmem a komunistickou ideologií, silně navázáno na lokální vztahy a identitu. Celkově lze říci, že v Sobotce postupně nacionální a komunistická ideologie převládly. Chrám svaté Máří Magdaleny zeje prázdnotou i při těch největších katolických svátcích, stejně jako při dušičkové pobožnosti. Praktikujících katolíků není víc než třicet z celkového počtu 2500 obyvatel.

Katolictví zůstává i v případě Dušiček pouze folklorizované. Věnečky z chvojí a kříže jsou českými věnečky a kříži.

Stejný útlum zažily ovšem i obě sekulární ideologie a zůstávají také spíš na úrovni folklóru či sentimentu. Přesto jsou Dušičky viditelně silným svátkem – záře linoucí se ze zapálených svic je pomalu srovnatelná se soboteckým městským osvětlením.

Je třeba též uvažovat o laicizovaném zvyku dodržování památky zesnulých, který není explicitně navázán na katolický ritus. Frekvence návštěv hřbitova je v Sobotce značná i mimo svátky. Jednotlivé rodiny pečují o hrobky a zároveň hlídají kvalitu úpravy u svých přátel a zaznamenávají chyby úpravy u nepřátel.

Idyla hřbitova pod lipami, stejně jako malebnost městečka Českého ráje je jen zdánlivá. Pod obrázkem poklidu a romantiky zuří nemilosrdná válka lokálních koalic. Celkově se v městě mrtvých kopírují příbuzenské a kolační svazky fungující v městě živých. Obyvatelé se sdružují do „klanů“ o průměrném počtu 30 až 150 jedinců. Kontrola četnosti návštěv, výzdoby i upravenosti je přísná a výsledky jsou důležitou informací, kterou si jednotliví členové „klanu“ mezi sebou vzájemně předávají. Starost o hrob se považuje především za ženskou záležitost. Každá z žen – členek „klanu“ či koalice, koordinuje i mužské příslušníky své rodiny tak, aby starost o hrob byla co nejefektivnější. S blížícími se svátky aktivita stoupá.

Pravidelně se zjišťuje, kdo byl na hřbitově a kdy a jak jsou na tom hroby členů koalice. Nepodat informaci o návštěvě hřbitova je považováno za netypické či dokonce za projev nepřátelství. Návštěvy na hřbitově jsou také většinou nejsilnější osobností příbuzenské koalice koordinovány. Kdo by z rodinné koalice svoji službu na hřbitově zanedbával, ten je vždy několika možnými způsoby upozorněn na svou chybu.

V místech, kde se nutně setkávají příslušníci jednotlivých znepřátelených rodinných koalic či příslušníci navzájem si lhostejných koalic, jsou informace o chybách v starosti a úpravě hrobů předávány tak, aby byla jistota, že se informace dostanou na místo určení. Doručení informace o chybě nepřátelské koalici se chápou jako úspěšné zásahy ve „válce klanů“. Hroby se mohou stát i nástrojem osobní války uvnitř jednotlivé koalice. Hřbitov je tedy místem a prostředkem udržování identity jedné každé koalice. A zůstává tak zachována i kontinuita s mrtvými, kteří byli za svého života aktivními bojovníky v těchto lokálních válkách a jejichž názory se dosud berou v potaz. Je zcela běžné slyšet místní hovořit způsobem: „Ona by si to nepřála...“, „Co by tomu řekl...“, „Nikdy je neměl rád...“, „To byl jeho přítel.“ apod.

Mrtvým jsou tak stále připisována přesvědčení, tužby i intence. Smíšení ostatků z rozdílných klanů může silně rozhoupat stabilitu a zavést nové třetí body do již tak náročných nepřátelství i přátelství.

Za příklad nám může sloužit sobotecká rodačka Linda<sup>15</sup>. Ta je členem staré příbuzenské koalice. Není ovšem chápána jako dostatečně loajální a je na okraji celého uskupení žen. Udělala tu chybu, že navázala přátelství s členkou rodiny, která původně patřila mezi nepřátelskou příbuzenskou koalici, provdala se do Lindiny

---

<sup>15</sup>Identita osoby je smyšlená.

koalice, ale po svatbě svou rodinu postupně převedla ke koalici původní. Lindě se kontakt s rodinnou odpadlicí vymstil hned dvakrát. Odpadlice Lindu využila proti její vlastní rodinné koalici a Linda se tak dočkala částečné ostrakizace, aniž by ale obdržela pozvání do soupeřícího „klanu“. Toho využila ve svůj prospěch další příbuzná Lindy, která přes svého muže zastává lepší pozici v koalici a která je navíc s Lindou v dlouhotrvajícím soudním sporu. Členové koalice se pečlivě starají o to, aby Linda dostávala časté zprávy o vlastních nedostatcích v péči o rodinný hrob – těch skutečných i smyšlených. Celkově je tak situace Lindy viditelně nepříjemná. Důsledkem vyloučení je známka vyšší míry stresu. V příbuzenské koalici je pouze trpěnou a ztracené vztahy zřejmě již nikdy neobnoví a zůstane poraženou v intenzivní a nesmírně kruté „klanové“ válce.

## Shrnutí

Stejně jako píše Geertz, i v Sobotce můžeme vidět jev známý z Geertzovy analýzy kohoutích zápasu na Bali (Geertz, 2000, p. 449). Každé společenství má své formy násilí a koaliční války na soboteckém hřbitově reflektují vztahy z reálného života. Hřbitov není jen místem piety a vzpomínek na zemřelé. Je místem, kde se buduje, oslabuje a prohlubuje lokální identita. Intervenuje tu nejen nepřátelství a přátelství živých, ale i historické ideologie, které utváří mentalitu Sobotky – a celého českého národa. Na tomto místě se viditelněji než jinde potkává lidové katolictví s lidovým nacionalismem i komunizmem. Ve všech třech ideologiích se značí jak resentment

minulosti, tak i naděje kladené do budoucna. Ony tři zmiňované ideologie si kladou symbolický nárok na hřbitov a tím i nárok na životy současných obyvatel Sobotky. A více. V mikrokosmu Sobotky se zračí minulost, naděje, rozepře a koalice současných Čech. Je to možné jen díky tomu, že „společensví, stejně jako životy, obsahují své vlastní interpretace. Je jenom na jedinci, jak se naučí získat k nim přístup.“ (Geertz, 2000, p. 453)

## viii. Kritika entomologova namísto závěru

Po tom, co mi jako entomologovi antropolog předvedl ukázkou antropologické analýzy, se můj kolega domníval, že už všechna moje nepochopení týkající se antropologovy práce musela být odstraněna. Očividně jsem jej šokoval, když jsem mu sdělil, že zůstávám stran antropologické metody stále na rozpacích. Proto se rozhodl, že svůj výklad ještě doplní.

Sdělil mi, že se v dušičkové kauze pokusil aplikovat Geertzovu metodu a teorii, kterou Geertz zastával, kterou se proslavil a která je nejlépe zachycena v jeho esejích „Zhuštěný popis“ a „Rozostřené žánry“ (Blurred Genres) (Geertz, 2000). Geertz ve svém snažení odpovídal na „zředěný porridge“ (Thin Porridge) svých současníků (Shankman et al., 1984, p. 261). Zároveň ovšem provedl krom kritiky svých předchůdců něco mnohem zásadnějšího.

Podíváme-li se podrobněji na výše uvedenou analýzu, vidíme, že je celá provedena tak, aby podtrhla to, co i Geertz otevřeně hlásal: další – nyní už programové – rozvázání vztahů antropologie (a společenských věd) s vědami přírodními a jejich příklon k vědám humanitním (Shankman et al., 1984, p. 261).

Toho dosáhl tak, že navrhl, abychom kulturu chápali jako text. I v jeho příkladu, tvrdil antropolog, všechny události byly interpretovány jako text a symboly jako součásti dramatu (Shankman et al., 1984, p. 261). Kultura ovšem není filozofickým

textem, který vyžaduje míru soustředění. Ani to není román Franze Kafky, který nemá vyústění. Je to příběh analogický spíše Hře o trůny, než Proměně.

Namítl jsem, že v tom právě vidím zásadní problém. Posun k estetickým kritériím, podle kterých výlučně můžeme hodnotit antropologovu práci, bych chápal jako neuspokojivý. Řekl jsem mu, že mě překvapuje, že ho nechává ta skutečnost, že nemáme žádná jiná než estetická kritéria, která by nám umožňovala vybrat mezi dvěma popisy skutečnosti, naprosto chladným. Myslel jsem, že nám jde o vystižení skutečnosti a tudíž, že by takový popis měl skutečnost zastupovat a úspěšnost takové reprezentace by měla alespoň v nějakém slova smyslu podléhat nějakým kritériím správnosti.

Dále jsem mu namítnul, že je mi jasné, že si jako antropolog nepřeje, aby byla společenskovední metoda redukována na přírodovědnou. Sám jsem se ostatně přesvědčil, že taková redukce není ve své úplnosti možná. Alespoň prozatím. Připomněl jsem mu ovšem, že by se neměl dopředu zbavovat možnosti, že by přírodní vědy (dejme tomu evoluční psychologie) přišly na nějaká zjištění, která budou obohacující pro pochopení funkcí lidské psychiky. Taková zjištění budou mít navíc tu výhodu, že v nich půjde o vysvětlení, tj. že budou vázána na zákonitosti, které můžeme nějakým vhodným způsobem testovat. Naopak v interpretaci, kterou mi předvedl, jak se mi zdálo, není dostatečně věnována pozornost interpretačním principům (T. Lawson & McCauley, 1990, p. 26).



Řekl jsem mu, že kdybychom situaci obrátili a já použil interpretaci namísto vysvětlení v případě zkoumané mravenčí kolonie, mohlo by se stát, že jen rozvinu inference, které jsou dány kombinací dvou faktorů: doposud známé teorie chování sociálního hmyzu a mého „zdravého selského rozumu“ (common sense). A v tom je potíže hned dvojího druhu. První spočívá v tom, že interpretace jen kombinuje významy spojené s již existující teorií a to znamená, že nijak nerozvíjí naše poznání. Je užitečná v tom, že umožňuje kombinovat již známé a tím připravovat podmínky dalšího poznání. Sama o sobě je však aplikací poznání a poznání nerozšiřuje (E. T. Lawson & McCauley, 1993, pp. 21–22). Druhá potíže spočívá v tom, že bych uplatňoval intuice spojené se „zdravým rozumem“, u kterých si ovšem nemohu být jist, že jsou skutečnými důvody či příčinami jednání, a to hned ve dvojitě slova smyslu: ani u interpretovaných, ani u interpretujících. Jistého pokroku v porozumění sociálnímu hmyzu jsme dosáhli právě proto, že jsme zavedli vysvětlování namísto interpretace.

Můj přítel antropolog mi ovšem namítnul, že na rozdíl od mravenců se etnograf může zeptat jednotlivců na důvody, proč jednají zrovna tím kterým způsobem. A ani antropolog není naivní. I on si je vědom toho, že jedinci mohou jednat v rozporu s důvody, které poskytnou. Toho si ostatně byli vědomi již zakladatelé moderních společenskovědních disciplín, jakými byli Durkheim či Weber. Proto postulovali existenci sociálních vztahů (E. T. Lawson & McCauley, 1993, pp. 19–20), aby

vysvětlili odchylky od deklarativního chování či nezjevné důvody jednání jednotlivců. A to je také to, oč se pokoušel on při aplikaci Geertze: ozřejmit symboly, které vedou chování jednotlivců v žitém prostoru kultury.

Proti tomu jsem jako entomolog namítnul, že takový postup je v mých očích nedostatečný, protože bere v patrnost pouze možné nezjevné důvody jednání interpretovaných a nikoli interpretujících. Antropolog v interpretaci jednu intuici vycházející ze „zdravého rozumu“ a folk-kategorií nahrazuje jinou, která má ovšem stejné základy. Právě nové poznatky z přírodních věd, které nám ukazují velké množství dat týkajících se nespolehlivosti našich intuic a folk-kategorií při rozlišování mezi domnělými a skutečnými důvody našeho jednání, mě vedou k tomu, abych interpretaci chápal jen jako jednu, a to nikoli vyčerpávající složku společenskovedního bádání (Nisbett & Wilson, 1977; Stich, 1983). „Nové *interpretace* zpřesňují užívání kategorií obsažených v již existujících modelech a teoriích. Nová *vysvětlení* vyžadují nové teorie a modely.“ (E. T. Lawson & McCauley, 1993, p. 29), překlad MP. Pakliže se tento dynamický vztah mezi interpretací a vysvětlením rozváže, tak se dostáváme do nebezpečné situace, kdy za poznání vydáváme působivost příběhu místo explanační síly. To by vedlo k uzavření antropologie do metodologické izolace, kdy by nejen pojem kultury, ale všechny další užité pojmy zůstávaly explanačně sterilními. Z celé vědy by zůstala jen estetická póza.

Jinými slovy, nelze úplně vyloučit interpretaci ani podřadit interpretaci pod explanaci, ale je nutné chápat vztah mezi oběma přístupy dynamicky. V první řadě je třeba dobře pochopit principy, teorie a modely, na základě kterých explikujeme (vysvětlujeme). Díky dalším interpretacím zkusíme možnost takového vysvětlení a zpřesňujeme jej. Interpretace ovšem nic nepřidává k tomu, co již víme. Toho lze dosáhnout pouze díky novým teoriím a modelům: novému vysvětlení (E. T. Lawson & McCauley, 1993).

Když i pokus o symbolickou antropologii kolabuje a pojem kultury užitý v něm je sice dramatický, ale síla se rovná jevištní rekvizitě, a ne explanační síle vědeckého pojmu, je nějaká cesta z teoretického apartheidu? Jako entomolog jsem se tedy vyjádřil v tom smyslu, že interpretativní (Geertzův) přístup je ve slepé uličce a přiklonil jsem se k přijetí naturalizmu plnou vahou.

### 3. Naturalismus a studium kultury

#### i. Standardní model společenských věd. Svatá Trojice

Po přečtení předchozí kapitoly může čtenář zůstat nepřesvědčen o nevhodnosti zhuštěného popisu a stále se domnívat, že pokus interpretovat svátek Dušiček pomocí zhuštěného popisu je úspěšný a poměrně zajímavý. Může se zdát, že nahrazení kauzálního modelu vysvětlování "rozuměním" (*Verstehen*) je navýsost úspěšným tahem pro antropologii a společenské vědy všeobecně. Je zde ovšem závažný problém, který by mluvil pro tradiční redukcionistické postupy, kterých věda užívá. Pokud se totiž podíváme podrobněji na to, jak se s oním "rozuměním" fakticky zachází, tj. nějaké verze zhuštěného popisu, zjistíme, že jsou zde užita vyjádření, které jen jiným způsobem rekapitulují, co už vlastně víme. Navíc se užívá pojmů „racionalita“ či „učení se“, aniž bychom měli přesnou představu, co tyto pojmy vlastně znamenají. Pokud využijeme zhuštěný popis (interpretaci) izolovaně bez nutné explikace, pak zhuštěný popis nutně selhává, protože nerozvíjí naše poznání. Ve zhuštěném popisu pouze rekapitulujeme intuitivní užití pojmů (bez znalosti jejich mechanismu) a shrnujeme je pod další synonymní výrazy, které ovšem neznamenaají nic víc, než že jsou zastřešujícími množinami pro tyto pojmy. Při podrobnějším pohledu to vypadá, že místo toho, abychom přinášeli lepší porozumění, tak pouze vršíme různá přirovnání. Pouze pokud stavíme na explikaci, pak prostřednictvím interpretace si můžeme užití explikace vyjasnit a ověřit. Interpretace ovšem ve vlastním slova smyslu nerozvíjí naše poznání, toho není schopna (E. T. Lawson & McCauley, 1993, p. 21).

Celý problém se jeví strukturálně podobný námitce, jakou vznesl Nietzsche vůči Kantovi (Slingerland & Collard, 2011, pp. 16, 24). Nietzsche kritizuje tu část Kantova díla, která se týká syntetických soudů a priori:

*„Ale zamysleme se: je už na čase. Jak jsou syntetické soudy a priori možné? ptal se Kant - a co vlastně odpověděl? "Díky schopnosti" - řekl, alespoň to tak mínil. Je to však - odpověď? Vysvětlení? Nebo snad spíše zopakování otázky? Jakže uspává opium? "Díky schopnosti", totiž díky virtus dormitiva - odpovídá onen lékař u Molièra:*

*Quia est in eo virtus dormitiva,*

*cuius est natura sensus assoupire.<sup>16</sup>*

*Ale podobné odpovědi patří do komedie...“ (Nietzsche, 2003, p. 11)*

Společenské vědy, které se zaštitují *Verstehen* a zhuštěným popisem, vydávají nezřídka za poznání pouze sbírku postřehů zabalenou do pompézně znějících obalů, čímž odvádějí pozornost od jejich explanační sterility nebo se dopouštějí té chyby, že své postřehy staví do přímého protikladu k vysvětlování.

---

<sup>16</sup> Důvodem, proč opium způsobuje ospalost, je to, že má uspávací moc.

Jako příklad rozdílu mezi interpretačním a vysvětlujícím přístupem, na kterém by mělo být zároveň patrné, proč tvrdím, že interpretace nerozšiřuje naše poznání na rozdíl od vysvětlení, si můžeme uvést studii Catherine Lutzové *Nepřirozené emoce* (Lutz, 1988), která vychází z jejího výzkumu na ostrově Ifaluk v Mikronésii. Za pozornost stojí zejména charakteristika zvláštního typu emoce, kterou domorodci na ostrově Ifaluk označují jako „*song*“. Jedná se o zcela ojedinělou emoci, kterou lze popsat jako morálně opodstatněný hněv. Ten lze spustit překročením různých tabu, ale opět i zcela ojedinělým typem veselí, které domorodci nazývají „*ker*“ (štěstí/vzrušení). Takový stav je sice podle Lutzové příjemný, ale vede ke ztrátě respektu k ostatním, a tak snadněji k nevhodnému chování. (Lutz, 1988, p. 167; Mallon & Stich, 2000, p. 139) Na rozdíl od hněvu, jak mu rozumíme v západní společnosti, *song* nevede k agresivitě. Existují ovšem mechanismy, jak dát najevo určité osobě, že vzbuzuje u ostatních *song*, a to takové, že s dotyčným jednotlivcem odmítají hovořit, společně jíst a rozšiřují o něm pomluvy. Tímto nepřímým způsobem se může jedinec dozvědět, že je příčinou *song*. Jakmile se to dozví, nastupuje u něj podle Lutzové stav nazývaný „*metagu*“, který lze popsat jako strach či úzkost. (Lutz, 1988, p. 167) *Metagu* vede osobu k ztišení a k nápravě chování. Celkově Lutzová provádí srovnání mezi západními emocemi a strukturou emocí mezi obyvateli Ifaluk tak, aby bylo zřejmé, že jde o nesrovnatelné emoce, které neodpovídají ničemu univerzálnímu.

Oproti tomu evoluční psychologie ve svých studiích emocí navazuje již na Darwinovy pokusy s fotografováním jednotlivých výrazů vystihujících odlišné emoce. Na konci 60. a počátku 70. let se výzkumníci k tomuto postupu vrátili, ale obohatili jej o mezikulturní srovnání a neurovědní výzkum. Evidence, kterou takové výzkumy přinesly, ukazuje na univerzalitu lidských emocí a také na fakt, že některé z nich jsou spojeny s autonomní nervovou aktivitou. (Ekman, Levenson, & Friesen, 1983; Levenson, 1992; Mallon & Stich, 2000, p. 142) V rámci mezikulturního srovnání si ovšem evoluční psychologové a neurovědci byli vědomi skutečnosti, že spouštěče emocí mohou být různé a že mají i svou kulturní povahu. Stejně tak reakce na emoci, její zpracování, může nabývat odlišné kulturní podoby. Tyto odlišnosti nazývá Ekman a jeho kolegové „afekční programy“, odlišné reakce nazývají „pravidla zobrazování“ („display rules“) (Mallon & Stich, 2000, p. 142). Tak např. pokud badatelé promítali Japoncům a Američanům choulostivé scény v přítomnosti osoby považované za autoritu, pak Japonci po počátečním stavu zřejmé nechuti nasadili zdvořilostní úsměv, k čemuž nedošlo u Američanů, kteří znechucení a psychické nepohodlí dávali najevo po celou dobu (Mallon & Stich, 2000, p. 142).

Lutzová se se svou interpretací založenou na zhuštěném popisu domnívá, že emoce mají pouze kulturně individuální a partikulární povahu. Ekman a jeho kolegové považují emoce za univerzální lidskému druhu. V čem spočívá rozdíl? Lutzová při svých interpretacích vychází z toho, jak jednotlivým emocím rozumí. Velmi podrobně zkoumá významy a přesvědčení, jejich vzájemné vztahy v kultuře Ifaluk.

Interpretuje tak na základě teorie, kterou považuje za spolehlivou. To, jak postupuje, je založeno na její intuici, jak běžně emocím rozumíme. Taková deskripce se tedy zakládá na „zdravém rozumu“ či folk-psychologii (Mallon & Stich, 2000, p. 146) a ta proniká do všech mentálních pojmů. Každý z takových pojmů je nutně s touto teorií propojen. Lutzová tak srovnává dvě folk-psychologie: západní kultury a Ifaluk. Zpřehledňuje významy jednotlivých emocí, jak jim domorodci rozumí a jak si je vysvětlují, a celou tuto strukturu srovnává s tím, jak běžně jednotlivých emocím rozumíme my a jak si vysvětlujeme vztahy mezi nimi (Mallon & Stich, 2000, p. 147). Obě folk-psychologie zpřehledňuje a dává do vztahu. Pokud ovšem ve svém srovnání dochází k závěru, že jednotlivé vztahy a významy označující jednotlivé emoce nejsou vzájemně převoditelné, nemá to nic společného s psychickými mechanismy, které jednotlivé emoce tvoří. Lutzové srovnání dvou folk-psychologických slovníků se těchto mechanismů vůbec netýká (Mallon & Stich, 2000, p. 149). To je také důvod, proč tvrdím, že díky tomu tento postup sám o sobě nepřidává nic k našemu poznání, pokud mluvíme o poznání právě zmiňovaných psychických mechanismů. Navíc, vyvozovat ze srovnání jednotlivých folk-psychologických slovníků závěry týkající se psychických mechanismů vytvářejících emoce je zjevně nesprávné.

Oproti tomu Ekman a jeho spolupracovníci používají vysvětlování postavené na kauzálních vztazích. Jejich teorie se týká právě zmiňovaných psychických mechanismů tvořících jednotlivé emoce a je tak jednak kompatibilní s prací, která



srovnává jednotlivé folk-psychologické slovníky, protože je může testovat a využít pro další práci, a potom rozšiřuje naše rozumění emocím díky nové teorii o vzniku emocí, jejich spouštěcích a kulturních kanálech. Zatímco interpretace Lutzové je omezená, přístup Ekmana a jeho kolegů je s interpretací kompatibilní.

Faktem je, že právě tušený problém spojený s přístupy vystavěnými pouze na *Verstehen* vede k poklesu zájmu o studium společenských a humanitních věd či k poklesu zájmu o výsledky bádání společenských vědců. To je ovšem navýsost nežádoucí situace, protože – jak uvádí Steven Pinker (Steven Pinker, 2011b, p. 45) - humanitní vědy jsou neodmyslitelnou součástí liberálních demokracií. Kamkoli se podíváme – od ekonomie, přes právo, vzdělávání a nároky kladené na vládnutí – vše je prostoupeno myšlenkami, které měly svůj původ v diskuzích vedených v rámci společenských a humanitních věd. Nad to, poznamenává Pinker, nejen že jsou humanitní vědy v základech vztahů a struktury naší západní civilizace, jsou i v základech celého souboru myšlenek a idejí, které používáme v soukromém i veřejném životě a které dávají našemu veřejnému i privátnímu životu tvar. Bavíme-li se či rozhodujeme-li se pro změnu zaměstnání či volbu profese, rezonují v našich rozhodnutích Hayek, Burke či Giddens. Není možné byt' jenom odkazovat na „skutečnost“, aniž bychom tím zároveň neevokovali i nějakou část naší intelektuální historie či přítomnosti.

Posledním důvodem pro to, abychom citlivě vnímali potíže humanitních věd, je podle Pinkera rostoucí kosmopolitní charakter západní společnosti, který nám ostře ukazuje nahodilost naší vlastní civilizace, tj. že naše vlastní civilizace je jenom jednou z mnoha možných. Tento poslední důvod nebyl v Česku dosud přítomen nebo byl přítomen velmi slabě, nicméně se zdá být důvodné očekávat, že jeho váha poroste.

Jakákoli dlouhotrvající krize humanitních a společenských věd je proto celkově velmi nepříjemná.

První, kdo velmi jasně formuloval problémy spojené se stavem společenského bádání, byla již zmiňovaná autorská dvojice Tooby a Cosmidesová. Ti v roce 1992 publikovali rozsáhlou studii s názvem *Psychologické základy kultury*, která se stala jakýmsi naturalistickým manifestem (Tooby & Cosmides, 1992). Co přesně Tooby a Cosmidesová společenským vědám vytýkají?

Oba dva vycházejí z vývoje vědy, která umožnila nejen rozvoj jednotlivých přírodních věd, ale která podle jejich názoru zlepšila i život současné (nejen) západní společnosti. Všechny disciplíny mají společný růst poznání, koherenci jednotlivých poznatků. Všechny užívají kauzalitu pro vysvětlování a tím zvětšují možnost predikce a testování.

Zejména přírodní vědy se tak staly vlastně prototypem lidského poznání. Sociální a humanitní vědy však zůstaly stranou tohoto procesu. Ba co víc, díky konstruktivistickým a dekonstruktivistickým myšlenkám se prohluboval rozdíl mezi nimi a ostatními vědami. Antropologie pod vlivem donekonečna aplikovaných Foucaultových postřehů ztrácela půdu pod nohama a směřovala k pomyslné intelektuální periférii, zcela mimo hlavní intelektuální dění (B. Shore, 1996, p. 8). Antropologie sama tedy netrpěla pouze stavem, pro který se ujalo označení „dvojitá kultura“ (oddělení věd přírodních a společenských), ale i nepříznivým vlivem tzv. postmoderní filozofie, která antropologii táhla s sebou do intelektuálního zplnění.

Abych nebyl příliš nespravedlivý, pro vznik „dvojité kultury“ existovaly důvody: mezi věcné náležely nejasnosti týkající se evolučního procesu a přetrvávající námitky proti ne-dualistickým teoriím ve filozofii mysli; mezi etické důvody náležely obavy ze zneužití přírodovědných modelů přenesených bez skrupulí do společenských věd. Obzvláště Evropa zůstala otřesená z důsledků praktikování myšlenek sociálního Darwinizmu a eugeniky.

Nicméně podle Toobyho a Cosmidesové důvody pro trvání na separátním modelu společenských věd<sup>17</sup> minuly a prodlužování tohoto stavu by mělo být považováno za

---

<sup>17</sup> Tento separátní model společenských věd nazývají Tooby a Cosmidesová jako *Standardní model společenských věd*. Jde podle nich o model, který v sobě spojuje kulturní determinismus, myšlenku sociální konstrukce a představu mysli, jako nepopsaného listu papíru (Steven Pinker, 2003; Tooby & Cosmides, 1992).

dogmatismus, ne-li dokonce svého druhu bigotnost. Mezi změny, které považují za převratné a klíčové pro změnu modelu společenských věd, patří především lepší pochopení evoluce a formulování neo-evoluční teorie (především Richardem Dawkinsem, ale i dalšími (Tooby & Cosmides, 2004).

Ve společenských vědách obecně a v kulturní antropologii zejména hraje důležitou roli lepší porozumění vztahu mezi myslí a činností mozku, které umožňuje překonat nikam nevedoucí otázku, zda je kultura uvnitř našich myslí, či leží mimo nás ve sdíleném prostoru. Toto porozumění je sice velmi vzdálené ideálnímu stavu, nicméně umožňuje nám natolik zpřesnit představu o fungování těchto oblastí (především díky neurovědám, evoluční psychologii a kognitivním vědám), že další trvání na dualizmu mysli a těla – a přeneseně na dualizmu přírodních a společenských věd - je neudržitelné a láká čím dál tím menší skupinu teoretiků.

S pádem dualizmu ovšem padá též základní stavba toho, co Tooby a Cosmidesová nazývají *Standardní model společenských věd* (Tooby & Cosmides, 1992, p. 23), protože jak přesvědčivě ukazuje Edward Slingerland a další (Slingerland, 2008, p. 271; Slingerland & Collard, 2011), myšlenka separátních společenských a humanitních věd se opírá o specifické rozumění pojmu kultury a to se především opírá o interpretaci karteziánského dualizmu (Bloom, 2004). Jedině skrze karteziánské pojetí dualizmu je možné odlišovat vědy zabývající se hmotou a „duchovědy“ (Naturwissenschaften a Geisteswissenschaften).

Myšlenka kultury jako ontologické kategorie „sui generis“ je jen rozvedením tohoto karteziánského přístupu. Jak jsme ostatně viděli v předchozí kapitole, samotné uplatnění tohoto pojmu nepřináší kýžené výsledky. Nyní je k jeho neúspěchu nutné připočíst i problematickou ontologii, o kterou se takový model podle Toobyho a Cosmidesové opírá.

*„Domníváme se, že toto „selhání tabu na branku“ je způsobeno nedostatkem pozornosti, kterou společenské vědy věnovaly svému logickému propojení s celým světem vědy. To jest, že rezignovaly na to, aby objekty svého zkoumání chápaly v souvislostech dalších výzkumů.“* (Tooby & Cosmides, 1992, p. 23) překlad MP

Jinými slovy: Tooby a Cosmidesová nevyčítají společenským vědám něco jako nedostatečnou „vědeckost“, tj. nevyužívání přírodovědných metod. To, co podle nich způsobuje krizi společenských věd, je to, že se společenští a humanitní vědci nestarají o výsledky ostatních částí vědy. A příčinou této ignorance je přesvědčení, že se ani starat nemusí, protože jsou ontologicky odlišné, tj. výsledky přírodních věd jsou pro společenskovědní zkoumání naprosto irelevantní.

Takovým pokřivením trpí právě Standardní model společenských věd a Tooby a Cosmidesová navrhuje nahradit jej Integrálním modelem věd. Ten by měl v sobě spojovat znalosti přírodních i společenských věd. Jako takový existuje pouze jako

vytčený cíl, nikoli jako skutečný program. Pro zlepšení porozumění společenským vědám a vědám o kultuře je důležité podívat se podrobněji na genezi a strukturu Standardního modelu společenských věd spíše než na navrhovaný Integrální model věd.

Jedním z původních argumentů pro formulaci Standardního modelu společenských věd byly výsledky některých etnografických výzkumů, které se zdály přesvědčivě ukazovat, že i za předpokladu jednotného biologického základu všech lidských individuí se způsob organizace společností a jejich nakládání se zdroji atd. může až dramaticky lišit. Z této evidence Boasovi žáci (a před nimi již Durkheim) usuzovali na kvalitativní odlišnost mezi biologickým základem a kulturními projevy, které jsou schopné dát lidské přirozenosti různé formy. Tento první bod Tooby s Cosmidesovou nemíní popírat, a dokonce jdou tak daleko, že jej zapracovávají i do jimi navrhovaného Integrálního modelu. Tedy tvrzení, že analýza genů sama o sobě nepřináší poznatky, které by vysvětlily odlišnosti v myšlení a chování, je v zásadě správné. Nicméně pokud tyto výzkumy obohatíme o evoluční teorii motivované výzkumy zaměřené na vývoj lidské psychiky v procesu evoluce, pak je možné dospět k poznatkům, které by rozhodně společenské vědy neměly pominout (Tooby & Cosmides, 1992, p. 25). To ovšem Standardní model společenských věd implicitně popírá, neboť ze srovnávání dospělých jedinců, jejich organizovaného jednání a myšlení a dětí v různých sociálních společenstvích usuzuje na to, že v genetické výbavě dětí není nic, co by bylo příčinou specifické strukturace mysli dospělých.

*„Cokoli je vrozeného ve vybavenosti dětí, je tradičně chápáno jako příliš rudimentární – jako soubor neorganizovaných hrubých náčrtů či potřeb a schopnost se učit. Tedy nic, co by připomínalo organizovanou mysl dospělých.“* (Tooby & Cosmides, 1992, p. 26) překlad MP

Tato představa, tj. že cokoli biologicky daného musí být pouze něčím jako souborem nerozvinutých základní předpokladů, je tradičně podle Toobyho a Cosmidesové opírána o myšlenkový experiment deprivace podnětů (Tooby & Cosmides, 1992, p. 27).

*„Lidé bez kultury by... (byly) nefungující zrudý s několika málo užitečnými instinkty, s ještě menším počtem rozpoznatelných pocitů a bez jakéhokoliv intelektu.“* (Geertz, 2000, p. 62)

Ještě jednou: podle Standardního modelu společenských věd je možné rozlišovat mezi biologickým základem a kulturně zformovanou osobností. Biologický základ je pouze možností, ke které musí přistoupit kulturní určení. Proces kulturního určení je výrazný a podstatný pro vznik toho, co chápeme pod pojmem jedinec. Oproti tomu biologický základ je natolik univerzální a „neprokreslený“, že je možné jej pro účely sociokulturního bádání prostě ignorovat a věnovat se čistě tomu, co je kulturní. Mysl nevytváří kulturu, kultura vytváří mysl (Tooby & Cosmides, 1992, p. 27).

Podle Toobyho a Cosmidesové je ovšem nutné se zeptat: „*Co generuje tak charakteristickou a komplexní organizaci lidského světa?*“ (Tooby & Cosmides, 1992, p. 27),  
překlad MP

V odpovědi na tuto otázku zůstávají zastánci Standardního modelu společenských věd konzistentně na straně metodologického holizmu. K zodpovězení výše položené otázky nevede cesta přes zkoumání individua (Lowie 1917, s. 25–26; Geertz 2000, s. 62; Shweder 1991, s. 1; Kroeber 1917; Durkheim 1969).

Co je chybné na tomto způsobu uvažování, je model mysli jako něčeho zcela univerzálního (jako univerzálního nástroje), který dominoval psychologii během 60. let (Tooby & Cosmides, 1992, p. 30). Nejběžnější metaforou pro takovýto model je počítač, respektive jeho rozdělení na hardware a software. Mozek je hardwarem. Aby fungoval tak, jak má, tedy aby se stalo mozkiem lidským, je třeba nahrát příslušný software.

To celé je podle Toobyho a Cosmidesové špatně. Nikoli však kvůli jednotlivému výzkumu, který by mohl být korigován, ale kvůli hlubokým filozofickým předpokladům, které takové výzkumy vedou k jejich závěrům.



## ii. Kritika představy mysli jako nepopsané desky.

K hlasitým kritikům Standardního modelu společenských věd patří Steven Pinker, který se do diskuze zapojil především svou knihou *Nepopsaná deska* (*The Blank Slate*, 2005). Pinker rozšířil kritiku o analýzu příčin, které k zformování Standardního modelu společenských věd vedly, i důsledků, které z takového modelu vyplývají.

Pinker vychází z předpokladu, že každý jednatel má nějakou základní představu o světě a svém místě v něm. Pinker tuto představu navíc ztotožňuje s představou o přirozenosti. Z takového, i neuvědomělého souboru přesvědčení o lidské přirozenosti vyplývají podle něj dalekosáhlé důsledky pro jednotlivcovu jednání ve společnosti.

Zhruba v 18. století přestalo fungovat zdůvodňování lidské existence na základě dichotomie „hříšný“ vs. „zbožný“. Především s rozvojem vědy a filozofie taková dichotomie přestávala být přesvědčivá. Místo ní se objevila nová kritéria, a to „přirozený“ a „nepřirozený“. Každý jednatel, včetně veřejných představitelů či státníků se přestal rozhodovat s ohledem na to, zda by se dalo o jejich jednání uvažovat jako o hříšném/zbožném, ale počali zdůvodňovat svá jednání a opatření ve smyslu, zda jsou přirozená či zda jsou nepřirozená. Přirozené je chápáno jako reálné, smysluplné. Nepřirozené pak jako smyšlené, fiktivní, nereálné či nerealizovatelné. To, co je označeno za nepřirozené, ztrácí v očích ostatních legitimitu.

Vratme se však k Pinkerovi. Ten se domnívá, že největší vliv na konstituování přirozenosti – tj. toho, jak přirozenost chápat – měla empiristická filozofie a zejména Locke s konceptem mysli jako prázdného listu papíru či nepopsané desky (Steven Pinker, 2003).

Problém je v tom, že z důvodů, jejichž opodstatněnost je podle Pinkera sporná, toto chápání v různých podobách dosud přetrvává. Dnes ovšem neuslyšíme argument o nepopsané desce. Jakmile ale nějaký autor argumentuje, že ženskost lze chápat dvojím způsobem, jako biologický bezpříznakový bazál (pohlaví, tělo ženy), který je sice daný, ale nemá žádný význam, a rodovost (gender, kulturní formování), která teprve propůjčuje ženskost, protože uvádí tělo do světa významů, pak tuto teorii tvoří na základě této metafory.

I v této argumentaci, tvrdí Pinker, je transformována představa o mysli jako nepopsané desce, do které se teprve vtisknou všechny významy díky působení kultury. Takováto představa neodpovídá tomu, jak myslí rozumí přírodní vědy a pokud na tomto „obrázku“ trvají vědy společenské, pak se není co divit, že stále zůstávají od věd přírodních odděleny.

Stoupenci představy, že propojení obou věd není z principu možné, protože humanitní disciplíny se týkají svých vlastních oblastí, kterých se žádné přírodovědné

bádání netýká, čerpají legitimitu pro tyto své představy právě z myšlenky myslí jako nepopsaného listu papíru.

*„Společenské vědy v minulosti měly tendenci vysvětlovat všechny zvyky a jakékoli společenské uspořádání jako produkt socializace dětí a jejich vrůstání do kultury, která je obklopuje. Kulturu chápaly jako systém slov, představ, stereotypů, rolí a výsledku trestání a odměňování. Pojmy, které se nalézají na stále se rozrůstajícím seznamu a které se kdysi zdály být přirozené lidskému myšlení (pojmy jako jsou emoce, příbuzenství, pohlaví, nemoci, příroda, svět), jsou nyní vykládány jako „vynalezené“, či „sociálně zkonstruované“. (Steven Pinker, 2003) překlad MP*

To, co Pinker kritizuje především, je tato představa, která stále ovládá většinu společenských věd. Totiž že lidská mysl stojí sama mimo přírodu a je kompletně utvářena sociálním světem. To podle Pinkera jednak neodpovídá poznatkům, které máme z evoluční psychologie a kognitivních věd, a pak to má negativní dopady na celou oblast věd o člověku, které jsou představou myslí jako nepopsané desky paralyzovány. Jejich vývoj je v jistém slova smyslu zastaven.

A tato paralýza pak vede i k nesprávnému uvažování o záležitostech, které se nás velmi dotýkají. Paralýza se odráží ve ztrátě prestiže společenských a humanitních věd.

A ztráta jejich prestiže je zhoubná, jak jsem již zmiňoval, především pro modely liberálních demokracií, které stojí na volbě a spolurozhodování voličů, na správném výběru myšlenek, které náš svět utvářejí (Slingerland & Collard, 2011).

Můžeme si to představit na příkladu otroctví. Kdyby společenské vědy zamrzly u Aristotela, měli bychom dodnes tendenci chápat otroctví jako žádoucí důsledek společenských změn. Takové představy by měly samozřejmé dopady na naše každodenní rozhodování, a to obdobně jako Aristotelovo uvažování ovlivnilo argumentaci zástupců amerického Jihu při obhajobě otroctví.

Představa nepopsané desky však není bez souvislostí, nějakým způsobem se vyvinula a je propojena s dalšími podstatnými idejemi. Touto ideou může být formována i naše představa o výchově a o dětech. Pokud jste rodič, který takovou představu vyznává, pak se také domníváte, že děti jsou ve své podstatě čisté a nezkažené. Pokud vedete své dítě do školky a tam narazíte na dítě, o kterém už od dcery víte, že se k ní nechová hezky, pak budete mít tendenci všechny špatné vlastnosti tohoto dítěte připisovat chybné výchově, kterou mu poskytli jeho rodiče. Dítě samotné je v našich očích nevinné.

Za takovým přístupem stojí představa, že dítě je jako bílý nepopsaný list papíru a teprve výchova a okolí z něj učiní to, čím je. V oné nezkaženosti se projevuje další kulturní stereotyp, který jsme přijali, a tím je představa ušlechtilého divocha. Ačkoli se poprvé samotné spojení „ušlechtilý divoch“ („a noble savage“) objevilo v dobrodružné hře anglického dramatika Johna Drydena *Dobytí Granady* (1672), tato představa se v naší kultuře vyvíjela od renesance a sahá s největší pravděpodobností

až k Montaignovi, který spekuloval o kanibalismu u kmene Tupí (Montaigne, 1995, pp. 221–243).

Obsah představy spojené s ušlechtilým divochem je směsí toho, jak o něm psal Rousseau (ačkoli sám nikdy toto spojení nepoužil) a dalších romantických představ. V našich končinách je nejlépe vykreslen v literární postavě Vinnetoua – rudého gentlemana<sup>18</sup>, na kterém vyrostly generace čtenářů. Stejně jako je nezkažený Vinnetou, tak jsou nezkažené i děti. Na postavě Vinnetoua se ukazuje, jak zkažená může být západní kultura nerespektující přirozenost. A pokud výchova nerespektuje přirozenost pak kazí děti a je špatnou. Je-li něco s jedincem špatně, věříme, že jde o důsledek výchovy a že lze pomocí příslušných metod neblahé části z mysli vymazat – učinit z ní opět svým způsobem mysl neposkvrněnou – a „vtisknout“ do ní žádoucí nové vzorce. To je smyslem trestu, pokud se předpokládá, že původně nezkažený člověk byl špatným příkladem či špatnou výchovou pokažen natolik, že se dopustil kriminálního činu a trest je tu od toho, aby dotyčného převychoval a tím napravil. Ten, kdo takovou teorii trestu zastává, bude místo vězení vyžadovat nápravně výchovná zařízení. Podobně pokud mluvíme o výchově dětí, jedná se v tomto pojetí o systematickou činnost, která začleňuje čisté a nezkažené děti do kultury. Antropologové pro tento proces používají pojem enkulturace.

---

<sup>18</sup> V anglosaských zemích nikdo dílo Karla Maye nezná. Ale i tam je představa o ušlechtilém divochovi zastoupena, a to především v literárních postavách Tarzana nebo Mauglího.

Ani tělesnost nemá na samotný výsledek takové enkulturace vliv. To je další moment v genezi vlivu představy o nepopsané desce, kterou mysl podle tohoto modelu je. Ona čistá mysl, která čeká na systematické působení kultury, je něco jako „čistě spirituální entita“.

Jistě, pokud bychom hledali zdroje všech tří zmiňovaných částí – mysl jako čistý list, ušlechtilý divoch a dualismus mysli a těla - pak bychom mohli dokázat, že nejsou na sobě přímo závislé. Mají sice podobné, ale nikoli totožné zdroje. Fakticky však vytvářejí v našich představách nerozdílnou koalici (Steven Pinker, 2003).

Znovu opakuji: není problém s tím, že jsme takováto přesvědčení zastávali kdysi. Zdála se být dobře opodstatněná a navíc užitečná. Pokud bychom měli mít na výběr mezi sociálním darwinizmem, eugenikou a nepopsaným listem papíru s kulturou jako superorganickou strukturou, dali bychom zřejmě přednost superorganizmu. Problém podle Pinkera vzniká tehdy, když celou trojici přesvědčení přebíráme a trváme na ní a nebereme v potaz skutečnost, že máme dobré důvody předpoklady takového přístupu opustit (Steven Pinker, 2003).

Jaké máme důvody pro to, abychom představy mysli jako nepopsaného listu, ušlechtilého divocha a dualismu mysli a těla opustili? Co se týče filozofie mysli, pak různé spekulace za celou dobu existence tohoto oboru lidské činnosti vytvořily

nepřehlednou sít' teorií a přesvědčení, ve které je skutečně velmi obtížné se vyznat (Peregrin, 2014b; Steven Pinker, 2003).

Zhruba od poloviny minulého století přinesly kognitivní vědy – vědy, které si za cíl vzaly zkoumání lidské mysli konzistentním způsobem a které stavěly především na interdisciplinaritě – množství přístupů, které bylo možné studovat a ověřovat prostřednictvím experimentů (Gabbay, Dov M., John Woods, 2006).

Pinker přináší pět základních myšlenek, které stojí v pozadí kognitivní revoluce a které nám umožňují vymanit se ze stínu metafory nepopsaného listu (Steven Pinker, 2003): (1) Můžeme účinně spojit mentální s fyzickým, a to prostřednictvím teoretických pojmů, jakými jsou informace, výpočet a zpětná vazba. (2) Mysl nemůže být nepopsaným listem papíru, protože taková čistá, neposkvřená mysl by nebyla ničeho schopna. (3) Nekonečné spektrum chování může být generováno konečnými kombinatorickými programy přítomnými v mysli. (4) Univerzální mentální mechanismy mohou stát v základu rozličných kulturních variací napříč všemi společnostmi a kulturami. A konečně: (5) Mysl je komplexním systémem skládajícím se z množství vzájemně interagujících částí.

Podívejme se nyní na jednotlivé body podrobněji. (Ad 1) Po celá staletí se filozofové obírali záhadou spojení mysli a těla. Minimálně od Descarta dostala tato debata

konkrétní obrysy a zároveň se zdála nevyhnutelně ústít v dualismus<sup>19</sup>. Tělo a mysl existují v nespojitých, respektive na sobě nezávislých říších. Těmto úvahám pomáhala i skutečnost, že odlišnost mysli od těla vnímáme jaksi intuitivně. Většinou nemáme problém s tím, aby nás o dualizmu filozofové přesvědčili.

Ve společenských vědách dostal tento rozdíl i konkrétní metodologický obsah. Zatímco u fyzických jevů můžeme určit jejich příčiny a jsme tak schopni formulovat přírodní zákony, pro jednání lidských bytostí hledáme důvody jejich jednání. To nám neumožňuje formulovat nic na způsob přírodních zákonů a neumožňuje – nebo minimálně výrazně omezuje – nám to účinně predikovat lidské jednání (Alex Rosenberg, 2011).

Chceme-li zjistit, proč Josef K. nastoupil do trolejbusu č. 2, nebudeme zjišťovat příčiny, ale důvody jeho jednání. Tento fakt se zdál být dostatečným odůvodněním pro to, chápat svět ducha/mysli a fyzický svět jako nespojitě oblasti.

Kognitivní věda však přišla s ideou chápat myšlení jako informace, výpočty a zpětné vazby. Takové chápání myšlení či inteligence má tu přednost, že sjednocuje fyzický svět s mentálním a navíc si můžeme tuto teorii vyzkoušet na počítačích. Můžeme dokonce budovat umělou inteligenci. Námitka většinou zní, že stroje nemyslí (Crane,

---

<sup>19</sup> Je ovšem pravdou, že ve filozofii (na rozdíl od “zdravého rozumu”) nebyl dualismus nikdy přijímán zcela jednoznačně. Problém s ním měli už Descartovi současníci, jakým byl například Spinoza.



2003; Peregrin, 2014b). Nezdá se být ovšem nikterak přesvědčivou. Zatímco nedávno nebyly stroje schopné rozpoznávat tváře, číst psaný text, rozpoznávat váš hlas a odpovídat na dotazy, dnes nejen že toto všechno umí, ale nadto se chystají za nás řídit i automobily, a to tak, aby byly nejen s to nalézt optimální cestu, ale i eticky rozhodnout v případě hrozící kolize. Tedy zvolit optimální řešení i vzhledem k tomu, co považujeme nejen za možné, ale i za správné.

Lidé nejsou to samé, co stroje, ale tyto příklady „ukazují, že uvažování, inteligence, představivost a kreativita jsou formami informačních procesů, tj. formami dobře pochopitelných a srozumitelných fyzických procesů.“ (Steven Pinker, 2003)

(Ad 2) V druhé námitce, tedy že mysl nemůže být nepopsaným listem papíru, protože taková čistá, neposkvřněná mysl by nebyla ničeho schopna, se zračí problém, který má dlouhého trvání, minimálně od té doby, kdy empirici a racionalisté spustili svou debatu o tom, čím je možné garantovat poznání: zda zkušeností, či vrozenými idejemi. Je skutečně velmi obtížné představit si, že by naše mysl fungovala čistě tím způsobem, jak popisovali empirici. Kdybychom totiž přijímali všechny podněty zvenčí bez ladu a skladu, naše mysl by se podobala sněhové kouli (Gellner, 1999, p. 64). Podněty by se na sebe nabalovaly. Nic takového se ale neděje. To neznamená, že bychom nepotřebovali zkušenost, ale zkušenost je pečlivě filtrována a uspořádávána. Stejně jako namítal Leibniz Lockovi, když parafrázoval motto empiristů: „Nic nebylo v rozumu, pokud to nejdříve nebylo ve smyslech. S výjimkou

rozumu samotného.“ To znamená, že podněty přicházející z vnějšího světa jsou pečlivě uspořádávány do strukturovaného obrazu, ve kterém se lze vyznat. Kognitivní vědy se tu přidávají na stranu Leibnize, nikoli Locka.

Pinker sám zmiňuje dva teoretické póly, mezi kterými pozice kognitivistů osciluje (Steven Pinker, 2003). Na jedné straně jsou teoretikové sdružení okolo Jerry Fodora a Noama Chomského, kteří větší váhu přikládají na stranu vrozenosti. Proti nim stojí tzv. konekcionisté, jako jsou David Rumelhart, David McClelland, Jeffrey Elman a Elizabeth Batesová (Steven Pinker, 2003), kteří budují svůj model myslí prostřednictvím představy neuronových sítí. Tyto sítě tvoří vzájemně propojené neuronové vazby, které konekcionisté uměle modelují pomocí počítačného modelu vzájemně propojených jednotek, které by měly být neuronům analogické. Slibují si od toho, že prostřednictvím spojení a interakce základních jednotek budou schopni vysvětlit všechny kognitivní aktivity (Garson, 1997). Co však mají obě strany společného, je ta skutečnost, že ani jedna z nich nebere vážně myšlenku nepopsané desky a spor je veden o povahu a počet vrozených jednotek lidské myslí, které de facto mysl zakládají a jako takovou umožňují či tvoří.

(ad 3) Třetí námitka, či lépe řečeno myšlenka, která by měla umožnit účinně se vyhnout pasti představy myslí jako nepopsané stránky, zní: nekonečné spektrum chování může být generováno konečnými kombinatorickými programy přítomnými v myslí. V této myšlence Pinker zmiňuje svoji interpretaci Chomského generativní

gramatiky (Steven Pinker, 2003). Když Chomsky vysvětloval důvod, proč se domnívá, že jazyk nemůžeme chápat způsobem prostého opakování a učení slov, navrhl myšlenkový experiment. Představme si, že se rozhodneme dvouleté dítě naučit hře go. Každý z nás, kdo měl někdy zkušenost s dvouletým dítětem, takovou myšlenku rovnou zavrhne jako nesmyslnou. Přesto, říká Chomsky, není nikomu divné, že dvouleté dítě zvládne jazyk, jehož pravidla jsou neskonale složitější než pravidla hry go (Chomsky, 1986; Peregrin, 1999, 2003, pp. 53–54). A nejen to. Dvouleté dítě nejen opakuje, ale je schopné tvořit další věty, a to opakováním gramatických pravidel. Dokonce se dopouští jejich nadužívání, a to tam, kde máme v jazyce nepravidelné tvary (vejce, bez vajec), které se musí teprve trpělivě naučit, protože má tendenci klást pravidelnosti ve všech případech. Tímto myšlenkovým experimentem přibližuje Pinker Chomského teorii generativní gramatiky (Chomsky, 1986; Peregrin, 2003; Steven Pinker, 2009). Chomsky dokonce tvrdí, že je vlastně chybou říkat o dětech, že se učí jazyku. Spíš by se mělo říkat, že do jazyka vrůstají. Jazyk totiž můžeme chápat nikoli jako jakýsi nástroj získaný zvenčí, ale jako další orgán či smysl, který máme vedle hmatu, zraku a dalších. Tak jako se nám v určitém období aktivují tělesné orgány, tak se i aktivuje jazyk (Cowie, 2008; Peregrin, 1999, 2003; Samet & Zaitchik, 2012).

*„Pokud je počet vět nekonečný, pak je stejně tak nekonečný i počet myšlenek a intencí, protože v principu každá věta může vyjadřovat odlišnou myšlenku či intenci. Kombinační pravidla jazyka se vzájemně v mysli kříží a kombinují s pravidly určenými myšlenkám a intencím. Fixní soubor*

*„nástroji“ v naší mysli může vytvářet nekonečný počet druhů jednání prostřednictvím něčeho ne nepodobného svalům.“ (Steven Pinker, 2003) překlad MP*

Jinými slovy: prostřednictvím center, která fungují na kombinatorickém principu, můžeme i z konečného počtu prvků získat nekonečně možností. Podle Chomského toto platí pro jazyk. A podle Pinkera a dalších kognitivistů je možné uvažovat analogicky i o dalších kognitivních oblastech (Samet & Zaitchik, 2012).

(ad 4) To nás přivádí ke čtvrtému bodu (univerzální mentální mechanismy mohou stát v základu rozličných kulturních variací napříč všemi společenstvími a kulturami), který si bere Chomského generativní gramatiku jako vhodný model pro své bádání a rozšiřuje jeho působnost. To ovšem není nic, s čím by sám Chomsky souhlasil. On sám je takto ochoten mluvit pouze o jazyku. Paradoxně se tak největší inspirátor kognitivní revoluce řadí k jejím kritikům (Cowie, 2008; Samet & Zaitchik, 2012).

Jak kognitivisté ve využití analogie k Chomského univerzální gramatice postupují? Tak jako je univerzální gramatika do naší mysli vestavěná a je přednastavená tak, že to umožňuje malým dětem se jazyku nikoli učit, ale pouze ho uvádět v chod, tak si i Pinker a další (Atran, 2002; Bloch, 2012; Pascal Boyer, 2001; Mallon & Stich, 2000; R. N. McCauley, 2013; Sperber, 1996b) představují, že je možné vysvětlit rozdílnosti v rámci odlišných kultur. Pod vrstvou nekonečných variabilit se nachází konečný

počet doménově specifických center, která se na principu kombinatoriky aktivují a vzájemně spolupracují.

Pinker dokumentuje tento postup na příkladu, který si vypůjčil od Mallona se Stichem (Mallon & Stich, 2000; Steven Pinker, 2003). Ti podrobují analýze práci antropoložky Cathariny Lutzové, která podnikla svůj terénní výzkum mezi domorodci kmene Ifaluk v Mikronésii (Lutz, 1988). Cílem její práce, v jejímž rámci výsledky svého výzkumu zpracovala, bylo ověření hypotézy, že emoce nejsou ničím přirozeným, vrozeným, ale jsou sociálně či kulturně konstruovány. Mallon se Stichem analyzují její argumentaci, kdy např. tvrdí, že členové kmene nemají slovo pro hněv, a de facto tedy něco takového jako hněv vůbec neznají. Mají ovšem jinou emoci, které říkají *song*. Tu Lutzová popisuje jako zkušenost, která bývá spuštěna porušením morálních pravidel, jakým může být např. porušení tabu (Lutz, 1988, p. 156). Mallon a Stich konstatují, že vezme-li se v potaz celá charakteristika „song“, pak se prostě nejedná o nic jiného, než je náš hněv. Ostatní je jen slovíčkařením (Mallon & Stich, 2000; Steven Pinker, 2003). Je ovšem zřejmé, že předmět našeho hněvu může být velmi rozdílný. Nás nahněvá neurvalý soused, a nikoli vstup do posvátného háje. Pokud ovšem mluvíme o hněvu jako o emoci, která je spouštěna mentálním mechanismem (Ekman & Davidson, n.d.; Steven Pinker, 2003; Smith & Lazarus, 1990), pak se od příslušníků ostatních kultur příliš nelišíme. Alespoň ne v ničem podstatném. „Podněty se mohou lišit, mentální stavy jsou stejné, ať už pro ně použijeme nebo nepoužijeme označení z našeho jazyka.“ (Steven Pinker, 2003)

Dále: kdyby nebylo mechanismu, který by stál v základu vyjádření emocí, pak bychom mu zřejmě nebyli schopni rozumět. Experimenty však ukazují, že už děti ve velmi útlém věku jsou něčeho takového jako rozpoznání (nejen) emocí schopny, a to bez jakéhokoli kontextu, který by byl nutný pro běžnou představu kulturní konstrukce (opět: nejen) emocí (Samet & Zaitchik, 2012).

(ad 5) V pátém bodě (mysl je komplexním systémem skládajícím se z množství vzájemně interagujících částí) se dostáváme k něčemu, čemu budeme ještě věnovat pozornost celou další kapitolu, a proto si nyní dovolme jen nastínit základní problematiku. Pátou ideou umožňující propojení mezi evoluční psychologíí a vědami o kultuře je podle Pinkera myšlenka modularity mysli (Steven Pinker, 2003).

Oč v krátkosti běží? Do padesátých let minulého století existovala převládající představa mysli jako univerzálního nástroje. S postupným prosazováním výpočetní techniky do moderní společnosti se rozšířila metafora, která mysl přirovnávala k programu běžícímu na univerzálním počítači. Proti tomu Jerry Fodor argumentoval (J.A. Fodor, 1983), že evidenci, kterou máme, není možné vysvětlit, chápeme-li mysl jako skutečně univerzální nástroj. Místo toho je vhodnější představit si mysl jako sadu různých nástrojů, které jsou jeden každý určený ke speciálním účelům. Místo počítače a programu je tedy vhodnější představovat si mysl jako švýcarský nůž (namísto univerzálního nástroje souhrn velkého množství speciálních

nástrojů). Záhy se rozproudila debata o počtu a charakteru jednotlivých modulů. Tomuto tématu se budeme věnovat ve čtvrté kapitole podrobněji.

Jak jsme viděli, Pinker poměrně úspěšně navazuje na Toobyho a Cosmidesové kritiku Standardního modelu společenských věd. Bere si při tom na mušku metaforu myslí jako nepopsaného listu papíru, která podle něj stojí za rozvojem ale i jistým druhem paralýzy současného stavu společenských věd. Jsou to především kognitivní vědy, neurologie a evoluční psychologie, které svými výzkumy a teoretickým rozvojem umožňují propojení společenskovědních disciplín s přírodními vědami. Aby bylo takové propojení možné, je třeba se nejprve zbavit představy o myslí jako nepopsané desce. Dále ještě uvidíme, jaké možné varianty tohoto přístupu máme po ruce a nakolik je taková snaha možná a oprávněná.

### iii. Kognitivní studium náboženství a Nová Paka

Abychom si dokázali představit praktické využití myšlenky aplikace kognitivních věd a modularity mysli na společenskovední bádání, podívejme se, jak postupuje kognitivní výzkum náboženství. Ten je dynamickou oblastí výzkumů, která se nechala inspirovat celým kognitivním obratem, jak jsme o tom již mluvili<sup>20</sup>. Nejprve si vysvětleme, v čem je takové zkoumání náboženství jiné a na jakých principech takové zkoumání náboženství stojí.

Náboženství jako jev je zkoumáno filozofy a později sociálními vědci od samotných počátků. Dokonce je možné na vývoj filozofie a západního myšlení hledět jako na způsob, jakým jsme se vypořádávali s náboženskou otázkou. Zprvu bylo racionální zpracování náboženských problémů motivováno snahou převést to, v co se věří, na to, co se ví. Převést víru na poznání. K tomu sloužily různé modely zkoumání. Kognitivní obrat a snaha o opětné propojení přírodních a společenských věd způsobily, že se snažíme na náboženství dívat prizmatem evoluční teorie (Slingerland & Collard, 2011, p. 224). Wilson a Green navrhuji šest hypotéz týkajících se uvažování o náboženství v rámci evoluční teorie (Slingerland & Collard, 2011, p. 225).

---

<sup>20</sup> Základní přehled o tomto oboru bádání lze získat na webovém odkazu <http://evolution.binghamton.edu/religion/>. V českém prostředí je tento druh výzkumu s mezinárodním dosahem systematicky zastoupen projektem LEVYNA při Ústavu religionistiky Masarykovy univerzity v Brně (<http://www.phil.muni.cz/relig/levyna.php>).



Nejprve můžeme tyto hypotézy rozdělit do dvou skupin, a to podle toho, zda se domníváme, že náboženství hrálo či nehrálo adaptivní úlohu, tj. zda bychom měli o náboženství uvažovat jako o něčem, co bylo pro přežití a adaptaci v nějakém smyslu důležité, nebo zda jde o soubor jevů, které se objevily jako vedlejší produkt nějakých jiných, adaptivních jevů (opět v širokém slova smyslu). Nejprve tedy hovořme o prvním předpokladu: náboženství hrálo adaptivní roli. V rámci této skupiny lze formulovat tři hypotézy. (1) Náboženství mohlo hrát adaptivní roli na úrovni skupiny, to znamená, že mohlo poskytovat evoluční výhodu skupině, u které se náboženství objevilo. (2) Náboženství mohlo hrát adaptivní roli na individuální úrovni, tj. člověku, u kterého se náboženství objevilo, poskytovalo nějakou netriviální výhodu proti ostatním jedincům skupiny. (3) A konečně můžeme o náboženství uvažovat jako o kulturním parazitu. To znamená, že cenou za vytvoření lidské kultury bylo objevení se náboženství, které začalo sledovat vlastní replikaci na úkor lidských skupin (Dawkins, 2008; Dennett, 2006; Slingerland & Collard, 2011, p. 230), tedy že se počalo chovat jako dejme tomu chřipkový vir.

Nyní se podívejme na náboženství jako na jev neadaptivní povahy. (4) Můžeme o něm uvažovat jako o něčem, co poskytovalo (případně dodnes poskytuje) evoluční výhodu lidské skupině. V moderní společnosti sice přežívá, ale jeho *raison d'être* pominul. To si můžeme představit na příkladu problému, který západní společnosti mají s obezitou (Slingerland & Collard, 2011, p. 230). Naše tělo dokáže rychle nabírat tukové zásoby a pozřít a zpracovat potravu nad potřebnou míru. To se jevílo jako

výhodné v dobách sběračů a lovců, ale v současné době nám tato schopnost způsobuje zdravotní potíže. Obdobně můžeme uvažovat i o náboženství v západním světě. (5) Dále můžeme o náboženství přemýšlet jako o jevu či o souboru rysů či znaků, které se vyvinuly jako vedlejší produkt adaptivních vlastností nenáboženské povahy. O této hypotéze ještě budeme hovořit. Můžeme si ji zatím přiblížit na naší schopnosti rozeznávat tváře (Guthrie, 1995). Tato schopnost se vyvinula s naší sociabilitou a je pro náš život ve společenství ostatních jedinců klíčová (na rozdíl od zaznamenávání pachů atd.). Je tak klíčová, že jsme na tváře nesmírně citliví, a to až tak, že máme schopnost rozpoznat tváře i tam, kde žádné nejsou. Například v mracích, či v skvrně po rozlité kávě.

(6) Nakonec o náboženství můžeme přemýšlet jako o souboru neutrálních rysů bez významu (Slingerland & Collard, 2011, p. 230). To znamená, že jednotlivé prvky (např. představa, že myšlenkou mohu způsobit něčí nemoc) přetrvávají bez jakéhokoli adaptačního významu, ale i bez tlaku na jejich odstranění. A až díky pojmu „náboženství“ tyto jednotlivé znaky na akademické úrovni spojujeme do jednoho celku.

Pro příklad, na kterém chci prakticky demonstrovat evoluční způsob uvažování o náboženství, si zvolme soubor náboženských jevů, které se objevily v Podkrkonoší. Přesněji nám půjde o Novopacko na přelomu devatenáctého a dvacátého století, kdy se tato oblast stala z ne příliš uspokojivě vysvětlitelných příčin centrem spiritizmu.

Spiritizmus byl tehdy obecně v oblibě. Otázku, kterou si badatelé kladou je, proč zrovna Novopacko a Podkrkonoší, a ne jiná část Českých korunních zemí. Tradičně jsme totiž zvyklí, že nejnovější móda putovala nejprve z Vídně do Prahy.

Jak chápou spiritizmus sami okultisté a jaké je jejich tradiční vysvětlení tohoto fenoménu? Podle okultistů se jedná o „nejrozšířenější oblast novodobého okultizmu zabývající se teoreticky i prakticky posmrtným životem člověka. V praxi známé ‚vyvolávání duchů zemřelých osob prostřednictvím médií‘. (...) Spiritizmus je jakýmsi druhem lidového okultizmu, který má namnoze formu náboženského sektářství a nezřídka je pěstován ve spojení s protestantskými církevními společenstvími.“ (Nakonečný, 1993, p. 264) Jak vidíme z citátu, okultisté sami chápou spiritizmus jako lidovou – rozuměj pokleslou – formu. Jde totiž o to, že spiritizmus je podle V. E. Frankla (Nakonečný, 1993, p. 264) „paradoxní metafyzikou“. Klasičtí okultisté mu vyčítají, že duchy zemřelých chápe jako „jemnohmotná“ zjevení, která žijí „v jakémisi metafyzickém Disneylandu“ (Nakonečný, 1993, p. 264). Duchy tedy spiritizmus nechápe čistě duchovně, ale v očích okultistů „materialisticky“.

Celý novodobý příběh spiritizmu, který se počal r. 1848 v městečku Hydesville, ve státě New York, je spojován se sestrami Foxovými. Dvě dcery farmáře Foxe – patnáctiletá Lea a dvanáctiletá Katie – tvrdily, že vstoupily do kontaktu s duchem pomocí klepání. Slyšely záhadné zvuky a v noci cítily neznámé doteky. Nacházely své

věci zpřeházené a přemístěné. Katie se pak v červnu téhož roku počala s duchem dorozumívat pomocí úderů a ten jí sdělil, že je duchem podomního obchodníka, který byl v domě jejích rodičů zavražděn a dokonce udal místo, kde je jeho mrtvola zahrabána. Na místě pak byly podle Nakonečného (Nakonečný, 1993, p. 264) skutečně nalezeny ostatky člověka. Zpráva se rozšířila a u Foxových se sešlo množství zvědavců. Rodina si pro tuto skutečnost vysloužila nepřátelství místního metodistického duchovního a musela se z místa odstěhovat. Obě děvčata i na novém působišti pokračovala ve svých stycích se světem duchů a vynalezla pro dorozumívání s nimi i známý spiritistický stoleček.

V roce 1850 podle Nakonečného (tamtéž) existovalo již na třicet tisíc médií, tedy osob, které jsou schopny zprostředkovat styk s duchy zemřelých. O dalších šest let později bylo v USA kolem tří miliónů spiritistů. Do Evropy se spiritizmus dostal přes přístavy, které byly komunikačními spojnici s Novým světem: Hamburg a Brémy. Okultisté sami uvádějí ještě druhou možnost a to, že se k nám spiritizmus dostal z Ruska, kde je posedlost duchy, respektive existence šamanských rituálů rozšířena na jeho východě při hranicích a potom v samotném Mongolsku. Z etnografického hlediska je tato druhá možnost málo pravděpodobná. Nakonečný (tamtéž) uvádí jako rok, kdy se spiritizmus dostal na území našeho mocnářství, rok 1852.

Dalším zdrojem tohoto religiózního jevu je Francie a hojně do češtiny překládaný autor A. Kardec.

Zvláštní roli mají pro spiritisty setkání, za kterých jsou duchové vyvoláváni. Spiritisté mluví o seancích. Na nich má zásadní roli médium. Médium je pro okultisty osoba, která má charakteristickou vlohu, kterou nazývají mediumita. Vloha může být podle nich „spuštěna“ i mimo seance. Nakonečný uvádí následující charakteristiku média: „Médii jsou obvykle osoby s výraznou psychickou stigmatizací, dosti často mívají různé psychopatické znaky, jsou silně introvertované a emočně labilní, melancholicky založené.“ (Nakonečný, 1993, p. 185) Jako „nejsilnější“ médium uvádí Nakonečný (tamtéž) Daniela Douglase Homa, který podle něj vyvolával výrazné materializace (zhmotnění věcí, které nebyly původně přítomny) a údajně sám při seancích levitoval. Výše zmiňované sestry Foxovy, které celou vlnu spiritizmu spustily, Nakonečný označuje za „spontánní média“ (tamtéž).

Do Čech se spiritizmus dostal v roce 1880 díky továrníkovi Ignáci Etrichovi z Nového Horního Města u Trutnova (dnes součást Trutnova), který se s ním seznámil díky svým obchodním cestám do Anglie. První doložená seance se konala 2. února 1880 a médiem byla Lotti Wihanová (Kinštová, 2014, p. 21). Hned příštího roku došlo k překladu Kardecovy *Knihy duchů*, základní literatury evropských spiritistů. V roce 1885 byl v Chrudimi založen první spiritistický spolek *Komenský* (Kinštová, 2014, p. 21). Název tohoto spolku není nikterak náhodný. Čeští spiritisté se snažili vykládat své hnutí jako ideově navazující na české bratrské hnutí. Tedy na Komenského a Husa. Jako takové se tedy hnutí pokoušelo smířit sebe sama

s křesťanstvím a českým nacionalizmem, který také postavy Husa a Komenského v rámci svého emancipačního úsilí protežoval. Spiritisté měli tendenci chápat svá setkání analogicky se setkáváním prvních křesťanů (Kinštová 2014, 31). Došlo ke změně pohřebního rituálu, který strohostí odpovídal spíš protestantskému než katolickému ritu. Obřad se odehrával bez hudebního doprovodu a zvonů, doprovázen pouze zpěvy. Doma u rakve se konala seance. Krom toho spiritisté odmítali svátosti (tamtéž, 31). Z postupného růstu počtu osob „bez vyznání“ v Podkrkonoší lze usuzovat minimálně na jejich sympatie se spiritismem. Spiritistické hnutí pokračovalo až do období Protektorátu. Po válce došlo na krátkou dobu o jeho obnovení a to až do nástupu komunistů k moci.

Kinštová (Kinštová, 2014, p. 34) se pokouší ve své práci o analýzu možných důvodů, proč se zrovna Podkrkonoší stalo místem, kde se spiritizmus šířil a způsobil tak malou náboženskou revoluci (tamtéž, 33). Tvrdí, že spiritizmus mohl být přijatelný pro horaly proto, že víra v duchy a magii měla v Krkonoších dlouhou tradici. Duch, který opouští tělo, mohl dát znamení živým: „Toto znamení čili návštějí se projevuje jako zatřukání na okno, úder metlou na okno, zastavení hodin, samovolné otevření dveří, třukání ve stěně (pro ně je výraz „umrlčí hodinky“), kroky na náspi, zjevení postavy bíle oděné ženy v okně...“ (Kinštová, 2014, p. 34).

Jako druhý možný důvod popularity spiritizmu uvádí Kinštová útěšný rozměr spiritizmu. Jde v podstatě o staré psychologické vysvětlení existence náboženské víry,

se kterou přišel Feuerbach (Feuerbach, Schuffenhauer, & Harich, 1984). Náboženství celkově, a v tomto případě spiritizmus, nás zbavuje strachu ze smrti. Kinštová to dokládá dvěma osobními vyznáními i ukázkou ze spiritistické literatury.

Další vysvětlení, které poskytuje, jsou změny, které ve společnosti horalů v té době probíhaly, jako především industrializace. Ta přinášela sice snazší obživu dělníkům, ale narušovala tradiční způsob života a znemožňovala např. účast na bohoslužbách.

Kinštová uzavírá: „Spiritismus se tak stal jakousi alternativou. Lidem přinášela tato syntéza prvků náboženství a vědy v době ústupu křesťanství a nástupu sekularizované společnosti formu vyznání, která vyhovovala nárokům moderní doby.“(Kinštová, 2014, p. 37).

Toto poslední vysvětlení nejspíše připomíná další typický pokus o interpretaci spiritizmu a posednutí duchem, a tím je teze o zvýznamnění sociálně (politicky) vyloučených (Atkin, 1971; Lewis, 1971).

Kognitivní přístup k náboženským projevům se výše zmiňovaný materiál snaží utřídit nikoli po linii historického vyprávění, ale napříč srovnáním časově i velmi vzdálených jevů. Abychom mohli dobře pochopit, oč v případě spiritistů běží, a aby bylo jasné, jaký význam mělo vystoupení spiritistů v Podkrkonoší, je nutné provést interkulturní srovnání.

První otázkou tedy je, zda takové srovnání můžeme provést a co má vlastně schopnost komunikovat s duchy společného s univerzálním nastavením lidské psychiky. A zda se schopnost posednutí duchem či komunikace s duchem váže výlučně na náboženskou zkušenost.

Množství literatury a terénních výzkumů svědčí o tom, že se jedná o jev, který má obdobu v různých částech světa (Cavanna, Cavanna, & Cavanna, 2010; E Cohen & Barrett, 2008b; Emma Cohen, 2008; Cuchet, 2007; Krippner, 1987; Laufer, 2007; Wolfram, 2012). Naštěstí pro badatele je dosud možné pozorovat podobné jevy např. v Brazílii, na Haiti, nebo v Africe, kde je praxe komunikace s duchy dodnes velmi živá (Emma Cohen, 2007; Krippner, 1987; Moreira-Almeida, Silva de Almeida, & Neto, 2005). Celkově můžeme mluvit o stavu média jako o stavu posednutí duchem, i když v češtině je výraz „posednutí“ nepříliš šťastný, protože automaticky evokuje negativní stav a je jako takový zatížen křesťanskou (středověkou) teologií (Caciola, 2000).

Cohenová (E Cohen & Barrett, 2008a; Emma Cohen, 2007, 2008), která se této problematice systematicky věnuje, navazuje na starší výzkum antropoložky Eriky Bourguignonové z 60. let, která provedla mezikulturní srovnání 488 společenství, ve kterých můžeme pozorovat podobné jevy změněného stavu vědomí, které jsou popisovány jako posednutí duchem.



Cohenová (tamtéž) došla k závěru, že v případě posednutí duchem můžeme mluvit o souborech prvků, které mají opakující se povahu, jsou produktem architektury naší psychiky a právě proto, že zdroj těchto jevů leží v naší psychice, můžeme pozorovat šíření těchto jevů i v odlišných kulturních kontextech (Emma Cohen, 2008, p. 3).

Jednotlivé prvky těchto projevů jsou spojeny jak s percepcí, tak i s reprezentací, myšlením i akcí a lze je podle jejich kontextu rozdělit do dvou základních skupin: na (1) *exekutivní* a (2) *patogenní* (tamtéž). Exekutivní typ je takový, který mobilizuje kognitivní nástroje jedince. V tomto případě bývá typicky „duch (...) znázorňován jako entita, který přebírá nad jedincem kontrolu, či nahrazuje jeho mysl a přebírá vládu nad celým tělem.“ (Emma Cohen, 2008, p. 3) Patogenní je pak takový typ, který souvisí s kognitivními nástroji, které jsou určeny k zacházení s nějakým druhem kontaminace, nejtypičtěji nemoci (tamtéž).

Ačkoli výzkumníci pozorují změnu chování či osobnosti, je vyznavači a přihlížejícími stav popisován jako náhrada. Jde tedy o představu, že entita-osoba-duch vstupuje na uprázdněné místo média, nebo že se osoba média „stahuje“ do ústraní, aby uvolnila místo hovořícímu duchu. Tento jev lze nejlépe popsat díky intuitivnímu dualizmu, rozlišujícímu mezi duchem a tělem, který je jako takový „vedlejším výsledkem evolučního vývoje a skutečnosti, že příslušníci lidského rodu mají dva kognitivní systémy aktivní při vnímání těl a osob.“ (Emma Cohen, 2008, pp. 11–12) Jde o to,

co jsme už výše zmiňovali a o čem mluvíme jako o „folk-psychologii“ či „folk-fyzice“. Jde o soubor intuitivních představ, které o fungování těla a mysli máme a které neodpovídají tomu, co bychom o fungování těla/mysli věděli, ale tomu, jak se tyto představy selektovaly v důsledku evolučního vývoje. Oba kognitivní systémy dávají při vnímání/vysvětlování těla a mysli „nesouměřitelné“ výstupy (Bloom, 2004; Emma Cohen, 2008, p. 12).

*„Neschopnost integrovat výstupy týkající se těla a výstupy týkající se osoby jsou příčinou např. toho, že děti mají tendenci tvrdit, že je to jejich mozek, který jim pomáhá spočítat matematické příklady, ale že jsou to oni, kdo mají rádi své sourozence... (Emma Cohen, 2008, p. 12) Náš intuitivní dualismus zakládá naše rozumění osobní identity. Rozpoznáváme, že tělo stárne; může růst nebo se zmenšovat, přijít o končetinu, prodělat plastickou operaci – ale v nějakém důležitém ohledu zůstává tou samou osobou.“ (Bloom, 2004, p. 195) Překlad MP*

Je zřejmé i z naší běžné zkušenosti, že ani neurobiolog nedokáže přes všechny výsledky svého poznání onen intuitivní dualismus překonat.

Krom intuitivního dualismu můžeme mluvit o dalších kognitivních podmínkách, které jsou z hlediska zkoumání problematiky posednutí duchem významné. Mezikulturní srovnání můžeme udělat proto, že v náboženských představách nacházíme určité pravidelnosti. Variabilita tu není bezmezná. Mluvíme pak o šablonách, které jsou jakýmsi prefabrikáty, které jsou různě aktivovány. Máme

poměrně silnou evidenci, že můžeme provést výčet takových představ/šablon, které zároveň spouští určité druhy inferencí a očekávání (P Boyer, 2003; Pascal Boyer, 2001; Pascal Boyer & Ramble, 2001). Neučíme se nahodile, ale ani negenerujeme naše očekávání nahodile. Pro pochopení této skutečnosti je důležité uvědomit si rozdíl mezi pojmy a šablonami. Boyer to dokumentuje na následujícím příkladu. Jestliže dítě zahlédne nové zvíře, dejme tomu mrože, v jeho „skryté mentální encyklopedii“ je spuštěno celé soukolí různých údajů a procesů, které zahrnují barvu, tvar, velikost. Když později uvidí mrože rodícího mláďata, tak automaticky usoudí, že každá mroží mláďata takto přicházejí na svět. Není potřeba mu tuto skutečnost sdělovat. „Je to proto, že dítě si vytváří *pojmem* mrože užitím šablony *zvířete*.“ (Pascal Boyer, 2001, p. 42) Pakliže jsou dvě děti svědky téže události, je málo pravděpodobné, že jejich dosavadní zkušenost byla totožná. Přesto dospějí ke stejným závěrům, a to i bez toho, aby byly jejich mysli nějak zvlášť propojeny.

Tento fakt nejlépe vysvětluje Sperberova teze epidemiologie (Pascal Boyer, 2001; Sperber, 1996b). Tato teze využívá pojem epidemie proto, aby zdůraznila podobnost toho, jak se šíří například chřipka, a toho, jak se šíří různé soubory představ a reakcí na ně. Stejně jako mluvíme o chřipkové epidemii proto, že pozorujeme výskyt shodných symptomů, tak mluví Sperber o epidemiích představy, jestliže pozorujeme podobné behaviorální projevy (Pascal Boyer, 2001; Sperber, 1996b). Rámcově shodná událost poskytuje informace, které vedou ke stejným inferencím díky aktivizaci shodných šablon.

Mluvíme-li o aktivizaci šablon v náboženském kontextu, které jsou to šablony a jaký je jejich charakter? Boyer (Pascal Boyer 2001, Kindle Location 808) mluví o základní charakteristice, kterou se vyznačují, a tou je porušení některých očekávání vyplývajících z ontologických kategorií a zároveň jejich částečné zachování. Nás mohou zajímat následující kategorie a způsob jejich modulace (Pascal Boyer 2001, Kindle Location 821):

- Všemohoucí Bůh [OSOBA] + zvláštní kognitivní schopnosti
- Zjevující se duch [OSOBA] + žádné hmotné tělo
- Reinkarnace [OSOBA] + žádná smrt + nové tělo k užití k dispozici
- Zombie [OSOBA] + žádné kognitivní funkce
- Lidé posedlí duchem [OSOBA] + bez kontroly nad svými projevy
- Zrození z panny [OSOBA] + zvláštní biologické vlastnosti
- Naslouchající socha [PŘEDMĚT] + kognitivní vlastnosti

Shodné je podle Boyera to, že přidané vlastnosti jsou v protikladu k informacím, které jsou odvoditelné z ontologických kategorií (tamtéž, loc. 826) a jako takové jsou kontraintuitivní. O kontraintuitivně mluví Boyer nikoli ve smyslu nějaké neočekávané přesmyčky, které se nám dostane s nějakým vtípem. Jde o aktivovanou inferenci spojenou s nějakou šablonou, kdy tato inference je narušena. Boyer

dokonce navrhuje užití novotvaru *kontraontologický* (Pascal Boyer 2001, Kindle Location 837).

V případě posednutí duchem je – při využití intuitivního dualizmu – narušena představa myslí (Pascal Boyer, 2001; E Cohen & Barrett, 2008a, 2008b; Emma Cohen, 2008). Původní osoba je „upozaděna“, respektive zmizela a nikdo nedokáže říci kam. Nelze s ní hovořit. Místo ní přišla *jiná* osoba (Pascal Boyer 2001, Kindle Location 912). Duch obsadil místo původní osoby a má ji pod kontrolou. Vše, co intuitivně spojujeme s myslí, přešlo na ducha, který vytlačil původní osobu. Pokud lidé s někým hovoří, pak tedy s novou osobou/duchem (Pascal Boyer 2001, Kindle Location 915). To je přesně důvod toho, proč lidé spíše inklinují k tomu vidět výměnu osobností či bytostí než vykládat jevy jako změnu osobnosti, poruchu integrity či vznik nové osobnosti sloučením vlastností a projevů.

Na okraj ještě zmiňme velmi pozoruhodné zjištění, že v oblastech s nějakým typem kulturního kontextu a v něm vyjádřených představách nevzrůstá inklinace k aktivování takovýchto představ (Pascal Boyer & Ramble, 2001, p. 556). Jinými slovy tam, kde se v kultuře vyskytuje explicitně formulovaná víra v anděly, neexistuje vyšší pravděpodobnost, že lidé budou vídat anděly.

Obohatíme-li tedy to, co známe z Novopacka, o mezikulturní srovnání, které provedli evoluční psychologové, pak nám navrhovaná vysvětlení, která nabízí

Kinštová (Kinštová, 2014), neznějí nijak přesvědčivě. Respektive zůstává v platnosti pouze to první – kontextuální (tradiční víra v duchy a magii) – a to pouze částečně. To proto, že pouze dokumentuje citlivost prostředí na jevy, které i v novém případě spiritizmu odpovídaly starším intuicím. Ostatní návrhy Kinštové nepřicházejí příliš v úvahu, resp. všechny mohou dávat smysl, pouze pokud známe dobře kognitivní mechanismy, které posednutí duchem umožňují. U osob, které bývají označovány za média, jde o zřejmě o poruchy psychického rázu (Azaunce, 1995; Cavanna et al., 2010; Engels, 2008; Mischel & Mischel, 1958). Pro ostatní jde o spuštění či aktivování šablon spojených s religiozitou a s následným shodným způsobem predikce, resp. kontraontologie, tak jak jsme popsali výše.

Praxe podkrkonošských spiritistů se sestávala ze seancí různé šíře (od rodinných až po větší množství členů; většinou soukromé, některé i vředlečné). Podle Kinštové (Kinštová, 2014, p. 37) specifika místního spiritizmu spočívala v minimu či úplné absenci pokusů spojených s tzv. materializací či levitací. Spíše se podobala náboženským kroužkům. Tato česká variace může vyplývat z návaznosti spiritizmu na specifika prostředí, které bylo dlouhou dobu protestantské v bratrském, resp. kalvínském duchu a odolávalo rekatolizačním snahám významně delší čas, než ostatní části Korunních zemí. Některé projevy připomínají i další středověké hereze. Pro ověření této hypotézy ovšem dosud chybí relevantní data a autor se jim věnuje v připravované práci zaměřené výhradně na danou problematiku.

S ohledem na kognitivní teorii je možné říci, že není nutné předpokládat nějakou vědomou tradici, jakousi skrytou církev, která by v oblasti udržovala svou existenci z předbělohorského období. Spíše se jedná o tradici vyprofilovanou citlivost a aktivizaci univerzálních šablon a s nimi spojených inferencí. Jedná se ovšem opět o hypotézu, kterou se podrobněji budu zabývat v zamýšlené práci.

Z aplikování kognitivní analýzy na podkrkonošský spiritizmus vyplývají dva závěry:

(1) Je patrné, že takový kognitivní postup s sebou nese jistá omezení. Pokud bychom chtěli odpovědět na původní otázku „proč zrovna Novopacko a Podkrkonoší“, pak kognitivní analýza na to, aby poskytla na takovou otázku věrohodnou odpověď, nemá prostředky. Jak už jsem zmiňoval výše, teprve vhodná kombinace kognitivních a interpretačních postupů může poskytnout i v tomto případě ucelený obraz. Je ovšem možné prostřednictvím znalosti kognitivních experimentů účinně redukovat možné hypotézy, které jsou formulované o původu a funkci spiritizmu, jeho povaze a vztahu k lidské mysli. Omezení kognitivního přístupu vyplývají dále z toho, že se tato teorie chová jako každá univerzalistická teorie. Výhodou je možnost testování a vztah k tomu, co můžeme o mysli vědět. Nevýhodou je „malá specifčnost“, díky které nelze některé z otázek účinně zodpovědět.

(2) Při mezikulturním srovnání je patrné, že musíme zmírnit jistou „exkluzivitu“, se kterou se k spiritizmu v Podkrkonoší přistupuje. Ta totiž vznikla do jisté míry uměle, a to proto, že nacionální pohled na dějiny vyčlenil území Česka a snažil se je učinit

samostatnou významuplnou jednotkou. Tak se na malém prostoru dostal proti sobě prvorepublikový „antiklerikální“ étos spojený s ideologií budování Československa a lokální religiózní hnutí v Podkrkonoší. Pokud suspendujeme nacionalistickou interpretaci dějin a rozšíříme náš záběr věnovaný religiózním útvarům, pak musíme konstatovat, že vznik podobných náboženských počínů je poměrně běžný, a to po celé nám známé dějinné období. Navíc se tento proces nijak nevytratil. Dosud denně vznikají a zanikají náboženské novotvary, které mají průměrné trvání 6–25 let. V současném světě existuje odhadem na 10 000 hnutí, která bychom mohli označit za náboženská. V případě vzniku jakýchkoli skupiny podobného typu, jakým byl podkrkonošský spiritizmus, lze vysledovat, že během 80 let vždy devět z deseti těchto skupin zanikne (Norenzayan, 2013, pp. 20–21). Nacionalistická interpretace dějin v kombinaci s tzv. *klamem přeživších* (survival bias, klam vede k tomu, že přehlídíme skupiny, které zanikly a věnujeme se přeživším) vede ke zkreslení, ke kterému došlo i v případě novopackých spiritistů. A opět, takové zaniknuvší novotvary se běžně nedostanou do hledáčku historiků, stejně jako by se tam nedostali ani novopačtí spiritisté, kdyby shodou okolností nenapojili svoje hnutí na emancipační snahy českého nacionalizmu.



#### iv. Shrnutí

Viděli jsme příčiny nespokojenosti se stavem společenských věd a kritiku Standardního modelu společenských věd ze strany Toobyho a Cosmidesové. Jak tato autorská dvojice, tak i Steve Pinker kritizují představu mysli „jako prázdné stránky papíru“, která ve volném a nikoli nutném spojení s představou ušlechtilého divocha a dualizmu mysli a těla tvoří základ myšlenkového podhoubí, které formuje většinu současných společenskovědních výzkumů a předurčuje je k problémům, ba dokonce k nepřesvědčivým závěrům. Nakonec jsme viděli, jak by mohla znalost kognitivních procesů obohatit a zlepšit naše pochopení společenských fenoménů. K tomu jsme využili současný kognitivní výzkum náboženství, který se nám z nabízených možností jevil jako nejpropracovanější a uplatnili jsme tento přístup na fenoménu spiritizmu v Podkrkonoší.

Čeho jsme si ovšem mohli povšimnout také, je skutečnost, že takový druh naturalizmu vůbec pomíjí pojem kultury. To proto, že pro něj kultura nemá žádnou explanační sílu. Tu přebírají mentální moduly a další vazby na předpoklady kognitivních teorií a metodologického individualizmu.

Naturalizmus tedy antropologii a další společenské vědy vyvádí z teoretické izolace, ale kultura je chápána jako prostý souhrn znaků bez explanační síly. Most mezi společenskými a přírodními vědami, které se již neliší ontologicky, ale pouze

heuristicky a metodologicky, leží v mysli, respektive v myšlence modularity a doménové specifity.

Obojí ovšem, jak doménová specifita, tak i modularita, nejsou bez kontroverzí. Co kdyby se ukázaly být slepou uličkou? Znamenalo by to, že se zřícením pomyslného mostu, který pro společenské vědy představovaly, by se zřítíl i naturalistický přístup v antropologii jako takový?

## 4. Modularita a kultura

### i. Ještě jednou psychologické základy kultury

V předchozí kapitole jsme se věnovali inspiraci, kterou naturalistům v řadách společenských vědců přinesla autorská dvojice Cosmidesová a Tooby a některým z jejich argumentů. V článku tvrdili, že společenští vědci by mohli být – nebo spíše měli být – více vědci. To znamená, že by měli svoje disciplíny – zejména ve vědách o kultuře – postavit na lepší základy. Klíčem k takovému zlepšení úrovně společenských věd se zmíněným autorům zdály být kognitivní vědy. Za důležitou spojnicí mezi společenskými a kognitivními má sloužit představa mysli složená z jednotlivých nástrojů. Tyto nástroje – moduly – se vyvinuly v průběhu evoluce a byly selektovány ke speciálním účelům.

Jakou výhodu toto pojetí mysli přináší společenským vědám? Tento naturalistický přístup umožnil některým antropologům vyhnout se dualizmu „příroda versus kultura“ a chápat rozdíly mezi biologií a společenskými vědami jako záležitost heuristiky či metodologie, nikoli jako bytostné rozdíly. Interpretativisté dělali a dělají tu chybu, že za východiska svých analýz volí pojmy podle toho, jak je chápe tzv. zdravý rozum (common sense). Problém spočívá v tom, že díky kognitivním disciplínám a evoluční psychologii začíná být zřejmé, že mnohé naše úsudky týkající se chování lidí a jejich intuic jsou chybné (M. Palecek, 2016, p. 194), respektive tyto úsudky slouží k tomu, abychom obstáli v běžném sociálním kontaktu, ne aby nám umožnily pochopit mechanismy, které je utváří. V našich intuicích a v tom, čemu

jsme zvyklí říkat „zdravý rozum“ (common sense), jsou skryty kognitivní klamy, jak už jsme o tom hovořili v první kapitole. Na místo toho, abychom o našich intuicích přemýšleli jako o něčem, co je součástí kultury jako nějaké skryté moudrosti (Gellner, 1999, p. 76), měli bychom místo toho o nich uvažovat z evoluční perspektivy.

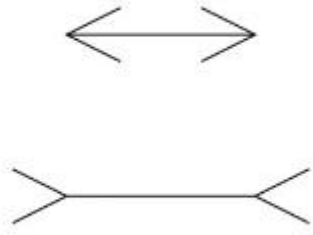
Myšlenka modularity mysli u naturalistů funguje jako most, který je schopný spojit kulturní antropologii s přírodními vědami, a to tak, že umožňuje osvětlit, jak je kultura spojená (vrostlá) s biologickou stránkou jedinců lidského druhu, s nastavením lidské mysli. Zdá se být zřejmé, že není možné se dále efektivně věnovat vědám o kultuře bez toho, abychom tyto poznatky vzali v úvahu. Navíc je tento přístup schopen propojit společenské vědy s evoluční teorií jako takovou. Díky tomu se zdá, že by mohlo jít o slibnou cestu směřující k opětovnému sloučení (consilience) obou tak nešťastně rozdělených přístupů zkoumání: přírodních a společenských věd. Poslední výhodu, kterou tento přístup přináší, spatřuji v tom, že poskytuje alespoň zprostředkovaně společenským vědám jistá kritéria správnosti podle přírodovědeckých měřítek. Užité výsledky psychologických, kognitivních a neurovědeckých experimentů je možné ověřovat a díky tomu není vůbec jedno, které z experimentů užijeme pro podporu společenskovědních teorií. Jenže co když je samotná myšlenka modularity chybná? Znamenalo by to ve výsledku, že by se myšlenka mysli jako nepopsaného listu papíru mohla vrátit s plnou silou? Že by metodologický apartheid nebyl vůbec překonán, ale naopak že bychom neměli na vybranou a museli jej znovu stvrdit?

ii. Modularita mysli: jak jsme na tom? Rekapitulace vývoje a současný stav.

Se samotnou myšlenkou modularity mysli přišel Jerry Fodor v roce 1983 (J. A. Fodor 1983) a představil ji ve své knize s příznačným názvem *The Modularity of Mind*. Co bylo na této představě vlastně nového? Mysl byla do té doby chápána jako univerzální nástroj, který všechny své schopnosti získává univerzálním komputačním procesem skrze vztah ke svému okolí. Takový obrázek byl víceméně empirické povahy. Fodor ve své knize spojuje dohromady dvě věci: originální Chomského myšlenku (Devitt & Hanley, 2006) o “vrůstání do jazyka” (to jest představu o “přednastavenosti” jazykových struktur v našem mozku, které zakládají naši schopnost užívat jazyk; tato přednastavenost je Chomského doložena naší schopností osvojit si jazyk navzdory podnětové chudosti okolí<sup>21</sup>) a výzkumy týkající se charakteristických rysů vývoje dětské mysli. Zdá se totiž, že přes nedostatek vnějších podnětů jsou již minimálně šestiměsíční děti schopny odlišovat očekávané pohyby věcí podle řekněme Newtonovy fyziky od neočekávaného (J. Haidt, 2012, p. 133) a to, aniž by byly vystaveny zkušenosti, která by jim umožnila se tomuto rozlišení naučit. K tomu lze ještě přičíst výsledky psychologických experimentů, které se týkaly zarážející neschopnosti naší mysli odhalit některé z klamů. Jako příklad takového klamu můžeme uvést dobře známou Müller-Lyerovu iluzi.

---

<sup>21</sup> Tento argument říká, že struktura jazyka a slovník, který mohou děti zaslechnout je natolik chudý, že neodpovídá jazyku, který začínají zvládat. Zkrátka, že by se z toho, co by pouze pozorovaly či odezíraly, nemohly plnohodnotnému jazyku se všemi jeho pravidly naučit.



Na uvedeném obrázku máme dvě úsečky, které jsou zakončeny opačně orientovanými šipkami. Na první pohled je zřejmé, že se jedná o nestejně dlouhé úsečky. První se jeví delší než druhá. Jakmile však vezmeme pravítko, můžeme se snadno přesvědčit, že délka obou úseček je ve skutečnosti shodná. A nyní následuje problém, který činí tuto hříčku zajímavou: z klasické představy o mysli bychom mohli dovést, že jakmile se přesvědčíme o nějakém klamu, měli bychom být schopni podle této znalosti opravit i “naše vidění”. V tomto případě však ničeho takového schopni nejsme. Naše znalost vykazuje pozoruhodnou neschopnost proniknout k vidění a změnit to, co vidíme. Fodorovou motivací pro postulování teorie mentálních modulů tedy byla otázka: Jak musí vypadat mysl, aby se všechny výše zmiňované příklady vysvětlily? (Colombo, 2013, p. 358) Co všechno musíme postulovat? Co když se s „obrázkem“ mysli jako univerzálního nástroje, která se učí z proudu podnětů přicházejících z okolí, pleteme? Co když se v průběhu evoluce vytvořila stavba mysli, která spíš vypadá jako stavba složená z rozdílných kostek lega, stejně jako je náš mozek složen z různých a rozličně starých částí? Takové jednotlivé kostky by byly potom jednoúčelové a relativně uzavřené přístupu z ostatních částí mozku/mysli (Coltheart, 1999; Jerry A. Fodor, 1985). Pro takové části – moduly – Fodor stanovil devět charakteristik: (1) Doménová specifita. (Modul se soustředí na jednu oblast a činnost s ní spojenou.) (2) Nutková činnost. (V případě, že se modul dostane do

situace, kdy by měl jednat, „nemůžeme si pomoci“. Modul je aktivován a jedná.) (3) Omezený přístup „z centra“. (To je skutečnost, která odpovídá výše zmiňované reakci na Müller-Lyerovu iluzi. Zkratka „víme“, jak se nějaká věc má, přesto věci vnímáme odlišně od této znalosti. Znalost neproniká a neovlivňuje naše vnímání.) (4) Rychlá funkce. (Modul je spouštěn automaticky a rychle ještě před tím, než provedeme nějakou jinou, vyšší kognitivní činnost.) (5) Zapouzdřenost. (Tj. jistá izolovanost od ostatních modulů i od vyšších kognitivních činností jako např. racionálního uvažování.<sup>22</sup>) (6) „Povrchní“ výstupy. (Výstupy jsou rychlé, ale povrchní. Leží-li v trávě „cosi“ podobné hadu, zareagujeme rychle, abychom se bránili, ačkoli při podrobném průzkumu zjistíme, že šlo o pouhou větev. Výstup „pozor - had“ je rychlý, ale také povrchní. Rychlost a falešná pozitivita mohou být totiž z hlediska evoluce „život zachraňující“.) (7) Pevná neurální výstavba. (8) Charakteristické a specifické vzory nebo šablony. (Pro jednotlivé případy existuje omezený počet šablon, pod které jsou jevy automaticky řazeny. To zhruba odpovídá již zmiňovanému „hadu“ v zorném poli.) (9) Charakteristické tempo a posloupnost geneze. (J. A. Fodor 1983; Robbins 2015)

Fodor (ibid) ovšem předpokládal, že jen šest oblastí naší psychiky splňuje výše zmiňovaná kritéria a má tedy povahu modulů. Mezi nimi uvažoval např. o smyslech

---

<sup>22</sup> Představa vyšších kognitivních činností tu naznačuje, že mysl by nemusela sestávat z pouze v „rovině seřazených kostek-modulů“, ale že by spíše mohla připomínat stavbu katedrály, nad kterou se tyčí zastřešující klenba – v tomto případě představována vyššími kognitivními funkcemi.

a o rozumění jazyku. (Fodor ovšem nemá na mysli neurčitý pojem „smyslu“, ale „vnímání na smysly vázané“. Např. „zrak“ není modulem, ale modulem je „3D vnímání předmětů v prostoru“.) Na smysly se vztahují příklady, které jsem zmiňoval výše. Rozumění jazyku jako ilustraci modulu dokládá na příkladu, kdy je pro nás nemožné nerozumět naší rodné řeči, pakliže ji slyšíme. I kdybychom se snažili sebevíc, za pouhý shluk zvuků ji nezaměníme.

Okamžitě po vydání Fodorovy knihy se rozpoutala debata o povaze i počtu modulů stejně jako o vztahu takových hypotetických modulů k vyšším složkám lidského uvažování. Pouhá debata ovšem nebyla důležitá jen sama o sobě. Na významu nabyly i studie, které přinášely zjištění původně považovaná za pouhé zajímavosti, která ovšem v souvislosti s debatou o modularitě získala nový rozměr.

Výsledkem celé debaty byl závěr, že je nutné opustit myšlenku uzavřenosti (encapsulation) a spojovat modularitu zejména s doménovou specificitou (Carruthers, 2006; Colombo, 2013). Carruthers na základě této debaty navrhl mluvit o masivní modularitě<sup>23</sup>:

*„Jde o myšlenku, že o modulech bychom měli uvažovat jako o izolovaných procesuálních systémech specifických svými funkcemi, které jsou všechny – nebo téměř všechny – doménově specifické, a to tak, jak jsou specifické smysly. Fungování jednotlivých modulů nemá volní povahu a je vázáno na*

---

<sup>23</sup> Samotný Fodor myšlenku masivní modularity odmítá. Viz (Jerry A. Fodor, 2001, 2010)



*specifickou neurální strukturu (ačkoli někdy lokalizovatelnou na různých místech). Interní operace takových modulů pak nejsou přístupné zbytku kognitivních procesů.“ (Carruthers, 2006, p. 12)*

překlad MP

Carruthers dále redukoval charakteristiku modulů z devíti bodů na pět: (1) nespojitost; (2) doménová specificita; (3) nutkavost; (4) lokalizace a (5) nepřístupnost z centra. Carruthersovi se stejně jako dalším obhájčům myšlenky masivní modularity zdálo očividné, že by mysl měla být složená z modulů na svých „perifériích“. Jinými slovy, představa toho, že např. rozpoznáváme rodnou řeč automaticky a nemůžeme si od toho odpomoci, se mu zdála nezpochybnitelnou. Na této myšlence se mu už nezdálo zůstat nic důležitého, co by bylo nutné obhajovat. V tomto případě mluvíme o tom, že podněty jsou od sebe odlišně zpracovávány jednotlivými moduly, které jsou na ně specializované. Jak je to ale s našimi tvůrčími schopnostmi, schopnostmi racionálně uvažovat atd.? Carruthers a další se snažili obhájit myšlenku, že i tyto oblasti jsou modulární skrz na skrz.

Vstupy jsou tedy u takového modelu mysli chápány jako modulární v silném slova smyslu a výstupy ve slabém slova smyslu (Carruthers, 2006; Robbins, 2015). To znamená, že podněty našich smyslů jsou zpracovávány modulárně. Centrální systém se zdá být Carruthersovi modulární částečně. To znamená, že vstupy – jako vidění, čítí atd. – mohou být zpracovávány nezávisle, ale centrální systém se skládá

z navzájem spojených doménově specifických modulů, které jsou na sebe vzájemně v různé míře nezávislé.

Celá debata o modularitě ovšem podstatně mění obrázek, který jsme si o mysli vytvořili. Nahrazuje empiristickou představou o mysli jako o nepopsané desce, která může být popsána v podstatě čímkoli, a tím i o mysli jako univerzálním nástroji. Na místo tohoto obrázku v případě modularity začali badatelé, pokud chtěli užít nějakou metaforu, která by měla takový druh mysli vystihnout, využívat představu švýcarského nože. Ten je známý právě pro nepřeborné množství vzájemně spojených, ale funkčně a účelově odlišných čepelí a nástrojů.

Kdybychom ovšem měli přiblížit myšlenku masivní modularity dnešnímu čtenáři, pak by bylo myslím vhodnější použít metaforu chytrého telefonu s jeho jednotlivými aplikacemi. Podstatou této technické novinky, která si nás tolik získala, je právě možnost instalovat na platformu operačního systému jednotlivé aplikace. Ty přijímají specifické vstupy a rychle je zpracovávají. Jejich fungování je mezi jednotlivými aplikacemi nepřístupné nebo alespoň z části nepřístupné. Běží ovšem na podkladě jednoho operačního systému, který k nim má přístup. Tato metafora se mi zdá být výhodnější i z důvodu evoluce chytrého telefonu a jeho fungování. Původní pokusy o chytrá zařízení pracovaly s univerzálním programem. Ukázalo se však, že takováto konstrukce je nepraktická, protože zpomaluje komputaci, a tak i celkovou odezvu přístroje. Napojování jednotlivých aplikací na kmenový operační program se ukázalo

být užitečnější, protože zlepšilo stabilitu funkce, zrychlilo odezvu a usnadnilo ovládání. Ačkoli se jedná o pouhou analogii, je docela dobře možné si takto představit i evoluci lidské mysli. Cosmidesová (Cosmides, 1989; Eliasmith, 2014, p. 232) navrhuje něco podobného: vývoji modulů bychom měli rozumět jako vytváření jednotlivých mentálních algoritmů pro řešení základních opakujících se problémů. Tyto algoritmy jsou účelové a doménově specifické.

Jedním z nejdůležitějších experimentů, který sehrál z hlediska argumentace ve prospěch modularity klíčovou roli, je tzv. Wasonův test (Wason selection task), o kterém jsem se již zmiňoval v první kapitole. Zopakujme důvody, pro které se stal tento test důležitým v debatě o doménové specifitě, resp. modularitě mysli. Mám-li v krátkosti rekapitulovat podstatu testu, tak ta spočívá ve skutečnosti, že výsledky testu se liší v závislosti na obsahu sledovaného problému. Test sestává ze čtyř karet a pokusné osoby mají určit, které z nich je zapotřebí otočit, abychom mohli potvrdit určitou hypotézu. Pokud je obsah řešeného problému abstraktní, pak většina pokusných osob chybuje, a to podstatným způsobem. Navíc, není mezi výsledky, kterých dosahují lidé, kteří se profesně zabývají matematikou nebo logikou, a výsledky, kterých dosahují netrénované osoby, významný rozdíl (chybuje 70-80% pokusných osob). Jakmile je však obsah testu modifikován tak, že pojednává o záležitostech týkajících se našeho sociálního života, respektive jakmile se sledovaná oblast týká možného podvodu a odhalení podvodníka<sup>24</sup>, který přestoupil společenská

---

<sup>24</sup> Viz první kapitola

pravidla, je většina pokusných osob schopna bez větších problémů test uspokojivě vyřešit (chybuje 20-30% pokusných osob). Tooby a Cosmidesová tento rozdíl ve výsledcích interpretovali právě tak, že naše mysl je stavěná tak, aby zvládala dobře problémy spojené s naší společností. Chápali to právě jako potvrzení doménové specifity lidské mysli. Lidská mysl podle nich dokáže odhalit „černého pasažera“, který využívá kooperace ostatních, ale sám se kooperace neúčastní. Pro stabilní lidská společenství je tato schopnost pochopitelně zásadní. Jejich závěr, že mysl funguje zejména jako jakýsi „detektor podvodníka“ (cheater detector) byl sice zpochybněn, ale základní argument, že mysl některé úkony zvládá lépe, protože má pro takové úkony vyvinuté moduly, zůstává. (Cosmides, 1989; Sperber & Girotto, 2003)

Jak bylo již též řečeno, i další experimenty post-fodoriánů (tj. zastánců masivní modularity) s osobami, jejichž mozek byl poškozen nebo trpěli schizofrenií, se zdál potvrzovat jejich původní předpoklad o masivní modularitě.

Carruthers (Carruthers, 2006; Robbins, 2015) shrnuje důvody, které mají svědčit ve prospěch myšlenky modularity:

(1) Analogie z výstavby mysli. Lze předpokládat, že mysl prošla svou evolucí. Existují tu pravděpodobně odlišně staré části. Těmto částem říkáme moduly. Námitka proti tomuto argumentu je ovšem nasnadě: I kdyby současná podoba mysli vznikla

z postupně se vyvinuvších částí, pak z toho ještě neplyne, že je mysl modulární jako taková.

(2) Argument z analogie se zvířaty. Ten říká to, že jelikož můžeme pozorovat modularitu zvířecí mysli, analogicky můžeme shodný stav očekávat i u člověka. Problém s tímto argumentem je v tom, že žádný experiment dokazující modularitu mysli u zvířat není úplně nekontroverzní (Robbins, 2015).

(3) Argument z výpočetní únosnosti. Tento argument předpokládá, že nejlepší vysvětlení fungování lidské mysli leží v procesu zpracování dat.

*„Například v informačních technologiích je obecně přijímána ta skutečnost, že modulárně navržený software vykazuje daleko vyšší flexibilitu než nemedulární. Přidání nového modulárního algoritmu k existujícímu systému zvětšuje počet funkcí, které systém zvládá, zatímco ponechává předchozí funkce nedotčeny a tím přidává onu zmiňovanou flexibilitu (stejně jako robustnost, to znamená vyhnout se celkovému selhání v případě selhání jedné funkce). Podobně je možné, že vyšší modularita pozorovatelná u větších mozků umožňuje větší flexibilitu, než jsou s to dosahovat menší mozky s menším počtem modulů.“ (Barrett, 2012, p. 10737)*

Tento předpoklad je v současnosti nekontroverzní. Aby však bylo zpracování dat pro tak složitý aparát, jakým je lidská mysl, možné – tj. aby jednotlivé algoritmy fungovaly – je třeba předpokládat, že se skládá z jednotlivých relativně uzavřených částí. A těmito částmi jsou moduly (Carruthers, 2006; Robbins, 2015). Jinými slovy,

pokud mysl funguje na principu výpočetního zpracování dat, pak musí být složena z modulů, a to alespoň ve slabším slova smyslu.

### iii. Kritické hlasy.

Zatím jsme krom malé výjimky nedali prostor námitkám. Ačkoli je, jak doufám, z textu patrné, že modularita znamenala citelný průlom v našem chápání mysli a její aplikace napříč společenskými vědami umožnila jejich další rozvoj a vyšší důvěryhodnost, nebyla a není modularita přijímána zcela bez kontroverzí.

Ve skutečnosti existuje nejedna studie, jejíž výsledky se zdají být interpretovatelné jak ve prospěch, tak i v neprospěch myšlenky modularity mysli. Pozoruhodná studie, obohacená navíc o cenné mezikulturní srovnání, se týkala už výše zmiňované Müller-Lyerovy iluze. Segalovy výzkumy mezi 17 etnickými skupinami, kdy ve 12 z nich byli výzkumu podrobeny jak dospělí, tak i děti, (Segall, Campbell, & Jean Herskovits, 1966) přinesly zajímavá zjištění. Děti z kmene *Suku* a dospělí z kmene *San*, stejně jako dělníci z jihoafrických dolů neměli s Müller-Lyerovou iluzí žádný problém, respektive byly vůči iluzi rezistentní. Tuto studii citují McCauley a Henrich (R. N. McCauley & Henrich, 2006, p. 19) a navrhují Segalova zjištění interpretovat v tom smyslu, že modularitu bychom měli chápat jako slabou. Zdá se jim, že je možné o modularitě uvažovat jako o diachronně prostupné. Co pro modularitu zůstává zachováno, je její synchronní neprostupnost (R. N. McCauley & Henrich, 2006; Robbins, 2015). Je tedy nutné uvažovat i o tom, jak se takové moduly vyvíjí v čase. (McCauley and Henrich 2006).

Jde o analogii debaty o vztahu Chomského obecné gramatiky a jednotlivých jazyků: jakmile Japonec jednou ovládne svou mateřštinu, pak podléhá celému souboru „iluzí“ vyplývajících z toho, jaká fonetická rozlišení jsou v japonštině signifikantní. Např. není schopen od sebe odlišit výslovnost anglického /r/ a /l/ (Lively, Logan, & Pisoni, 1993; Lively, Pisoni, Yamada, Tohkura, & Yamada, 1994; R. N. McCauley & Henrich, 2006, p. 21; Nishi & Kewley-Port, 2007; Takagi, 2002).

Jiný druh kritiky modularity se soustředí na proces učení. Zastánci modularity používají obdobného argumentu jako Chomsky ve svých úvahách o jazyce: mluví o nedostatku podnětů pro rychle postupující a očividný progres učících se dětí. Podle nich není teorie počítající s doménově nespécifickou myslí schopná vysvětlit, jak je možné, že děti jsou schopny osvojit si tak sofistikované kompetence, jakými jsou schopnost vnímat rozdílný počet předmětů či osob, k cíli směřující jednání, rozpoznání fyzických vlastností předmětů, a to hned v prvních měsících svého života (Malik, 2000, pp. 276–277). Zastánci myšlenky doménově nespécifické mysli (mysli jako univerzálního nástroje) pokračují v empiristické tradici a v rámci ní navrhli několik teorií odmítajících myšlenku modularity či doménové specifičnosti. Argumentují, že mysl by měla být chápána jako orgán schopný se univerzálním způsobem učit a že je plausibilní chápat proces učení právě takovým způsobem (Jesse Prinz 2014; Jesse Prinz 2006; Eliasmith 2014).



Důležité je, že jádro sporu mezi tímto přístupem a mentálními moduly leží v tom, že stoupenci empirických modelů si neumí představit, že by mohlo v procesu kódování být již něco přítomno, krom samotného procesu. To znamená, že odmítají představu nějakého přednastaveného pořadajícího principu, který myšlenka existence modulů implikuje. Skutečný důvod, proč zastánci doménově nespécifické mysli nemají rádi myšlenku modularity, spočívá v tom, jak si představují, že se mozek učí. Namítají, že hypotetická modularita by musela zahrnovat symboly, které reprezentují realitu, a tyto symboly by musely operovat určitým způsobem, tj. podle pravidel, která by musely již moduly obsahovat (Bechtel & Abrahamsen, 1991). Domnívají se, že ve sporu mezi tím, co je vrozené (moduly) a naučené (zkušenost), mluví ve prospěch naučeného i fakt, že počítačové modely budované na představě univerzální mysli se zdají být elegantnější, protože počítají pouze s kauzálním procesem a žádná předem napsaná pravidla a symboly nejsou potřeba (Bechtel & Abrahamsen, 1991). Počítačové modely mysli tvoří vysoce propojená síť, která se učí díky simulované zkušenosti (Schumann, 1990; Heberle, 2003). Ve výsledku si zastánci doménově nespécifické mysli představují, že vztah k okolí musí probíhat na principu statistického učení otevřeného systému. A nejde pouze o teoretické námitky a spekulace, ale existují i konkrétní experimenty, které jsou navrženy tak, aby svědčily ve prospěch „univerzalistické mysli“.

Jednou z alternativních teorií k myšlence modularity a doménové specifičnosti je konekcionismus, jehož stoupenci se snaží prokázat, že mozek je schopen rychlého

učení díky pouhé vzájemné propojenosti jednotlivých částí. Jedním z posledních zajímavých pokusů je v tomto směru model, který na konekcionistické bázi vytvořil Chris Eliasmith. Jím navržený model se dokonce zdá vyvracet původní Toobyho a Cosmidesové vysvětlení výsledků Wasonova testu (myslí jako jakéhosi detektoru podvodu).

Jaké jsou základní charakteristiky Eliasmithovy práce? Na rozdíl od ostatních experimentů simulujících mysl Eliasmith nezačíná budovat model mysli/mozku na principu syntaxe, ze které by byla odvozena sémantika, ale přímo na principu sémantiky (Eliasmith, 2014, p. 84). Jeho vlastními slovy se jeho přístup podobá kognitivní sémantice. Jím navržená simulace, SPAUN, je schopná simulovat několik odlišných a klíčových kognitivních funkcí bez toho, aby byl SPAUN pro jednotlivé úkoly přeprogramován či aby jeho architektura využívala myšlenky modularity.

Jak už jsem se zmínil, Cosmidesová a Tooby interpretovali vlastní výsledky s Wasonovým testem jako potvrzení hypotézy, že se lidská mysl vyvinula jako nástroj pro řešení úkolů spojených s naší sociabilitou, zejména pak jako detektor odhalující možné podvodníky, kteří by parazitovali na vzájemné kooperaci členů společnosti . Když nechal Eliasmith řešit SPAUN Wasonův test v původní podobě, tedy čistě jako abstraktní logickou úlohu, jeho testy dopadaly obdobně, jako výsledky lidských respondentů (Eliasmith, 2014, p. 234). Jakmile byl abstraktní obsah nahrazen konkrétními pojmy jako „pití“ a „věk“, výsledky SPAUN se zlepšily obdobně, jako

se zlepšily i u lidí. Zdá se, že obsah nemusí být sociální. Jinými slovy, Tooby a Cosmidesové se zdálo, že normativní obsah je určující pro úspěšné zvládnutí testu (Eliasmith, 2014, p. 232). Eliasmithův SPAUN je schopen řešit podobnou úlohu stejně úspěšně, pokud jsou data navázána na širší kontext. Záleží na kontextu v rámci kterého je test prováděn (a ne na normativním obsahu). V závěrech tedy Eliasmithův experiment spíše odpovídá vysvětlení, které nabídli Chengová a Holyoak (Cheng & Holyoak, 1985), v rámci svojí teorie schématu pragmatického usuzování (Pragmatic Reasoning Schemas). V této teorii tvrdí, že není správné domnívat se, že lidské myšlení funguje díky syntaktickým inferencím z pravidel bez ohledu na kontext, ale ani díky aktivaci specifických zkušeností. Navrhují, abychom usuzování chápali „jako proces vytváření generalizovaných souborů pravidel definovaných podle vztahu k různým typům odlišných cílů.“ (Cheng and Holyoak 1985, 391)

Zdá se, že zde máme velice zvláštní problém. Eliasmithův model byl navržen tak, aby byl schopen simulovat vyšší kognitivní funkce bez toho, aby bylo zapotřebí modularity či doménové specifity. Na druhou stranu tu ovšem máme evoluční psychology, kteří na předpokladu doménově specifických modulů staví. Tito psychologové jsou s to nám dnes a denně přinášet poměrně přesvědčivé výsledky experimentů, které se zdají hovořit ve prospěch myšlenky doménové specifity. Zdá se být očividné, že v některých oblastech je mysl úspěšnější než v jiných.

Domnívám se, že taková situace je na pováženou. Jestliže jsou zastánci obou protichůdných směrů schopni díky experimentům potvrzovat vzájemně se vyvracející závěry, které dokazují pravý opak, a zároveň se nezdá, že by někde dělali chybu v konstrukci experimentů či v úsudcích, pak taková situace naznačuje, že nutně musí obě strany něco zásadního pomíjet.

#### iv. Zachránit modularitu?

Pokud se chceme stát evolučními psychology, pak s největší pravděpodobností sáhneme po knize Davida Busse *The Handbook of Evolutionary Psychology* (Buss, 2005, 2015a). Jestliže ovšem porovnáme obě vydání mezi sebou (první z roku 2005, druhé z roku 2015), zjistíme, že část věnovaná modularitě mysli a doménové specificitě, kterou zpracovali Boyer a Barrett, se mezi sebou v obou vydáních výrazně liší. Zatímco původní verze z roku 2005 uvádí argumenty ve prospěch masivní modularity v post-fodorianském slova smyslu, nová verze kapitoly je v mnoha ohledech opatrnější.

Autoři se v druhém vydání nejprve věnují námitkám vůči modularitě, které se opíraly o jistá nepochopení či zjednodušení problému. Např. někteří z autorů si vysvětlovali doménovou specificitu tak, jako kdyby všechny z modulů musely být naráz přítomné či lépe – naráz aktivované - v mysli novorozenců či kojenců. Ovšem není důvod předpokládat, že by se všechno doménově specifikované vědění mělo vytvořit naráz u všech novorozenců, stejně jako není důvod se domnívat, že by měly domény korespondovat se způsobem, jakým vědci kategorizují svět okolo nás (Pascal Boyer & Barrett, 2015a, pp. 162–163).

*„Evoluce nám neposkytuje důvod se domnívat, že by kognitivní systémy korespondovaly s ohraničenými oblastmi skutečnosti. Například, že by se část mysli specificky věnovala živým bytostem (biologii) a další část by byla zaměřená na sociální chování (psychologii). Spíš bychom měli*

*očekávat, že určité části kognitivního systému budou zacíleny na přežití než na kategorie objektů okolo nás. Např. můžeme očekávat, že se u lidí vyvinul systém pro rozpoznání patogenních obroženi bez toho, aby bylo nutné nebezpečí určovat podle toho, jestli broží od rostlin, zvířat, či jiných lidí. Takový systém by klidně mohl jít napříč různými kategoriemi bez ohledu na to, jak by je definoval filozof.“ (Pascal Boyer & Barrett, 2015b, p. 163) Překlad MP*

Jinými slovy řečeno, mentální systém není organizován striktně podle oblastí jsoucna – ontologicky, ale zdá se, že je organizován pragmaticky. Mysl je organizována podle cílů, kterých je třeba dosáhnout.

Jak autoři formulují základní charakteristiku doménové specifity? (Pascal Boyer & Barrett, 2015b, pp. 169–171) (1) Specializované části mysli – moduly - jsou specializované v tom smyslu, že se soustředí na stále se opakující výzvy týkající se adaptace. Jsou kognitivně oddělené, i když si musíme uvědomit, že oblast, pro kterou se moduly původně vyvinuly, nemusí být totožná s oblastí, pro kterou se nyní aktivují. Nové výzvy plynoucí ze změny prostředí mohou být příslušným modulem kooptovány s větším či menším úspěchem. (2) Specializace modulů je funkční, nikoli anatomická. Původní optimizmus spojený s experimenty pro rozpoznávání tváře, kdy se zdálo, že tuto schopnost spojenou s určitými částmi mozku můžeme analogicky očekávat i pro jiné části modularity, se vytratil. Autoři se domnívají, že bychom spíš mohli očekávat komplexnější (rozuměj komplikovanější) obrázek. Z jakých důvodů?

*„Za prvé, neurální specifická by neměla být zaměňována se snadno určitelnou anatomickou lokalizací. (...) Různé z klíčových rozdílů ve fungování mozku má povahu rozdílů v čase pozorování (pozorováno díky ERP). Taková modulace neurotransmiterů v konfiguraci zapojení neurálních spojů není zachytitelná funkční magnetickou rezonancí (fMRI). Za druhé, nové zobrazovací techniky, jako např. traktografie, nám umožňují sledovat vlastnosti celých sítí vzájemně interagujících oblastí mozku, které jsou klíčové pro porozumění tomu, jak vysoké komplexnosti mozek dosahuje díky rozdělení komputační činnosti do různých částí. Ačkoli je myšlenka kognice distribuované v neurálních sítích někdy chápána jako v přímém rozporu s myšlenkou modularity a doménové specifity, ve skutečnosti je s ní konzistentní. Jde jen o to, abychom skloubili biologické vysvětlení funkce mozku s tím, co vůbec může modularita a specializace z hlediska funkce mozku znamenat.“ (Pascal Boyer & Barrett, 2015b, p. 170)*

Jinými slovy: naše původní představa o přímé lokalizaci modulů v mozku musí být špatně. Propojení mysli a mozku je zřejmě komplikovaný proces probíhající v souhře mnohých subsystémů.

(3) Další princip, o kterém mluví Boyer s Barrettem, je ten, že systém doménové specifity kombinuje reprezentaci s motivací (Pascal Boyer & Barrett, 2015b, p. 171).

To znamená, že to, jak svět mysl reprezentuje, je zároveň skloubeno s tím, čeho a jak mysl dosahuje. To je pravděpodobně i jeden z nejdůležitějších faktorů, proč nás folk-psychologie, folk-ontologie a další tak často a tak účinně svádí na scestí. (4) Další

z principů není až tak princip, jako spíše nepřímý argument ve prospěch modularity. Aby byl podle autorů organizmus schopen v prostředí existovat a zajistit si přežití, musí toho už dopředu mnoho vědět. Logicky vzato, pokud má organizmus přežít a pokud je možno počítat i s malým množstvím času v případě nějakých okamžitých rizik, je k přežití potřeba velkého množství znalostí i dovedností. Mysl by tedy mohla být selektována právě v tomto smyslu (Pascal Boyer & Barrett, 2015b, p. 171). K dalším principům patří (5) předpoklad vývoje probíhajícího za běžných podmínek, na které je organizmus nastaven. Tj. pokud nebude organizmus vystaven lidským tvářím, tak se pochopitelně rozpoznávání lidských tváří a jim odpovídající doména nespustí. Dále (6) předpoklad, že každá doména požaduje svoji vlastní logiku rozvoje a učení (Pascal Boyer & Barrett, 2015b, pp. 172–173).

Velmi zajímavé jsou pak poslední dvě charakteristiky týkající se vztahu vědění a rychlé reakce doménově specifických modulů. Podle Barretta a Boyera (7) poskytuje doménově specifický systém intuice, nikoli poznání reflexivní povahy (Pascal Boyer & Barrett, 2015b, p. 173), pokud už vůbec něco ve vztahu s vyššími kognitivními funkcemi poskytuje. Je totiž dost dobře možné, že jeho reakce zůstane na nevědomé úrovni. Pokud reakce nezůstane nevědomá, pak má podobu nejasné intuice a není v žádném ohledu přístupná introspekci.

Autoři uvádí jeden z příkladů, který můžeme využít i my. Spatříme změnu výrazu tváře osoby a okamžitě usoudíme, že dotyčná změnila názor nebo cíl svého jednání.



Takový poznatek – i když mlhavý, přesto dosti silný – nám vytane na mysl. Jak se to ale stalo, jakými prostředky či postupy, k tomu nemáme nijaký přístup (Pascal Boyer & Barrett, 2015b, p. 173).

Poslední z principů na předchozí navazuje. (8) Moduly produkují intuice a podporují a utvářejí sociálně předávané poznání. Tato skutečnost podle autorů umožňuje vyhnout se napětí mezi kulturou a přírodou, protože lze stavět na poznacích kognitivních antropologů, které svědčí o opakujících se „motivech“ v oblastech příbuzenství, sociálních kategorií, náboženství a podobně. To znamená, že za zdánlivou diverzitou, ze které někteří interpretativisté těží své představy o nezávislosti kultury na biologii, leží evolucí selektovaná pravidelnost. Možné je tedy v kultuře mnohé, leč není možné cokoli.

Zdá se, že ze srovnání kritiky modularity i způsobu její obrany (Barrett, 2015; Pascal Boyer & Barrett, 2015b) vyplývá následující konstatování. Výhodou modularity mělo být nejen vysvětlení fungování mysli, ale i její propojení s mozkiem. Takové úspěšné propojení – tak jak se zdálo být nasnadě z experimentů týkajících se rozpoznávání tváře – mělo dát poprvé mysli pevný základ. Je zřejmé, že tak lehké to s moduly nebude. Navíc s tím, jak se modularita, resp. doménová specificita stávala populárnější, množily se experimenty, které multiplikovaly evidenci bez toho, abychom rozuměli jejímu principu. Najednou se zdálo, že lze doménovou specificitu zahlédnout za vším. To ovšem ve vědě nebývá dobré znamení. To by totiž mohlo

znamenat, že by modularita byla tím, co v jiném kontextu nazývá Turner tzv. „dobrou-špatnou teorií“ (Good Bad Theory). To je taková teorie, která je dobrá k vysvětlení nějakých dílčích jevů, ale špatná, pokud o ní uvažujeme jako o teorii, která by měla splňovat vědecké nároky, tj. měla by být adekvátním vysvětlením celého souboru jevů. O „dobré-špatné teorii“ můžeme přemýšlet jako o proto-explanaci (S. P. Turner, 2010, pp. 42–43). Nebo jako o metafoře.

Příčinu tohoto stavu lze spatřovat jednak v nedostatečné definici kritérií, která by určovala chápání modularity, a dále i ve způsobu, jak evoluční psychologové jednotlivé moduly navrhovali. Ti totiž používali vesměs tzv. zpětné (reverzní) inženýrství (Colombo, 2013, p. 362). To znamená, že se především zaměřovali na nějaký rys naší psychiky a pak spekulovali o tom, jaký evoluční problém takový znak může řešit. To ovšem může velmi snadno sklouznout k tzv. „just-so stories“, jak jim říká Rudyard Kipling. Kdykoli si můžeme pohodlně sednout a spekulovat o tom, proč má velbloud hrby, či jak přišel leopard ke svým skvrnám. Určení adaptačních problémů není nikdy přímočarý a lehká záležitost.

Je tedy všechno ztraceno a zaslouží si tedy modularita, aby byla opuštěna? Rozhodně ne. Její reformulace u Boyera a Barretta (Barrett, 2015; Pascal Boyer & Barrett, 2015b) je natolik otevřená, že umožňuje pozdější zpřesnění, a natolik přesná, že umožňuje další experimenty. A pokud si dáme pozor na zpětné inženýrství a neuděláme tu chybu, že bychom zcela opustili vazbu na neurovědy a jejich snahu

přesněji určit možné moduly na fyziologické úrovni, pak zůstane myšlenka modularity dále nosnou. Podle Colomba „porozumění modularitě z perspektivy neurověd nám může pomoci integrovat neurofyziologické a strukturální informace o kognitivních mechanismech. Zároveň nám tato perspektiva dovoluje zkoumat funkční specializace bez adaptacionizmu, což může být věci jen ku prospěchu.“ (Colombo, 2013, p. 364) To znamená, že nám tento postup umožňuje soustředit se na lepší popis mozkové konektivity (jak jsou jednotlivé části mozku mezi sebou propojeny) a na to, jak je skutečný mozek organizován v kombinaci s modelováním informačně procesuálních systémů (jak jednotlivé propojené části reagují na podněty a jaká vzájemná spojení navazují). (Colombo, 2013, p. 365)

Současné neurovědy se soustředí především na strukturální, funkcionální a efektivní konektivitu a tyto tři módy jsou při získávání konečného obrazu fungování mozku od sebe neoddělitelné (Colombo, 2013, p. 365). Strukturální konektivitou se myslí anatomické propojení jednotlivých částí. Funkcionální konektivita vyjadřuje statisticky vyjádřitelnou závislost jednotlivých spojení. Efektivní konektivita vyjadřuje kauzální závislost jednotlivých spojení, tj. které části se jak propojí v případě určité aktivity (Kandel, Schwartz, Jessell, Siegelbaum, 2013, pp. 1581–1600). Tento přístup neurověd ukazuje, že náš mozek je skutečně modulárně organizován, a to v tom smyslu, že některé jeho části komunikují v čase konkrétní neurální aktivity intenzivněji mezi sebou. V současnosti existuje několik metod vyvinutých pro testování tohoto druhu mozkové modularity (Boccaletti, Latora,

Moreno, Chavez, & Hwang, 2006; Fortunato, 2010; Reijneveld, Ponten, Berendse, & Stam, 2007; Schaeffer, 2007). Jednu z nejzajímavějších metod na měření mozkové modularity nabízí Newman (Newman, 2006; Newman & Girvan, 2004): velmi jednoduše řečeno se touto metodou definují místa zvýšeného neurálního propojení (uzly; nodes) a aktivní neurální spoje (edges) (Newman 2006, 8578).

Výzkum v této oblasti ovšem znamená, že Eliasmithův SPAUN není úplně v pořádku, resp. neodpovídá zřejmě tomu, jak funguje lidský mozek, pokud ve SPAUN nejsou moduly zapracovány. Mohu ovšem pouze spekulovat o tom, že zapracování modulů by mohlo zlepšit výsledky, kterých Eliasmith se SPAUN dosahuje. Je možné, že by mu prospělo podobné řešení, ke kterému se dopracovaly chytré telefony se svými „doménově specifickými“ aplikacemi.

Zdá se tedy, že bychom po určitém zaváhání, kdy se zdála myšlenka modularity stagnovat, mohli získat opět zajímavé výsledky.

Co uchování modularity znamená pro společenské vědy? Již jsem zmiňoval, že modularita umožňuje vidět rozdíly mezi biologií a společenskými vědami jako rozdíly v heuristice a metodologii, a nikoli ontologii. Naturalisté kritizují interpretativisty za to, že podle nich interpretativisté nevědomky pouze rozvádějí kognitivní klamy, které jsou hluboko vtisknuty do stavby naší psychiky: percepčního modulu, modulu základních emocí, modulu druhotných emocí a pojmového modulu (Atran 2002,

14:57). Myšlenka modularity naturalistům umožňuje přemostit rozdíly mezi přírodními vědami a kulturou tím, že ukazuje, že dobrá znalost naší mysli je pro vědy o kultuře nepostradatelná. Mysl bez kultury je prázdná, kultura bez mysli ztrácí tvar.

Je tato verze modularity, tedy její post-fodoriánská verze doplněná o neurovědní výzkumy, dostatečná v tom, aby podpořila námitky, které naturalisté vznášejí proti interpretativistům? Bez ohledu na skutečnost, že Boyer a Barrett svou poslední prací učinili modularitu ještě „slabší“, je zřejmé, že hlavní námitky proti interpretativizmu, stejně jako naturalistický program studia kultury zůstávají nezměněny. Zdá se mi, že jsme se ocitli v situaci, kdy už není možné pěstovat kulturní antropologii a etnografii bez porozumění lidské psychice a její evoluci. Navzdory skutečnosti, že lidská mysl není zřejmě z modulů sestavená tak, jak jsme si původně představovali, máme dostatek evidence potvrzující, že schopnost lidské mysli řešit některé z úkolů snadněji než jiné je relevantní pro antropologická studia. Naše schopnost spojovat spekulace týkající se kulturní antropologie s kognitivními vědami a testovat je prostřednictvím psychologických a neurovědních experimentů se nijak neztencila. Důležitost kritérií správnosti tím neupadá, ba naopak.

Jinou otázkou ovšem je, zda je taková myšlenka modularity přijatelná pro interpretativisty. Obávám se, že odpověď je stále záporná. Žádný naturalistický přístup nemůže potěšit srdce interpretativistovo. To zůstává uzavřeno ve svém teoretickém apartheidu (Bloch 2012). Představa krajních interpretativistů o kulturní

konstrukci všeho, vědeckých pojmů nevyjímaje, je ponechává ve sterilní teoretické izolaci, která je postavena na nikam nevedoucích tautologiích. Ty mohou být na chvíli zábavné, ale časem omrzí.

Již jsem zmiňoval, že Boyerovi a Barrettovi se podařilo zachránit pojetí modularity, které je kompatibilní se současným vývojem v neurovědách. Krom toho by nás ovšem mohla zajímat i jiná otázka: máme ale vůbec po ruce nějaké přitažlivé alternativy? A jaké by z jejich přijetí plynuly důsledky?

Podle Pinkera se nabízí dvě varianty, které by mohly být alternativou k představě modularity/doménové specificity. První z nich vychází z (1) výzkumu lidského genomu (projekt Human Genome Project pod vedením C. Ventera), druhá (2) z neurální plasticity (Steven Pinker, 2003)<sup>25</sup>.

Výzkum lidského genomu je mj. spojen i s behaviorální genetikou. Jedná se o vědecký přístup, který se snaží studovat způsob, jak by geny mohly ovlivňovat (lidské) chování. Jde také o pokus, jak propojit přírodní vědy se společenskými vědami. Myšlenka je docela jednoduchá: v naší DNA musí být nějakým způsobem zakódovány všechny možnosti naší aktivity, jakými je možnost číst, psát, tancovat,

---

<sup>25</sup> Pinker mluví ještě o třetí alternativě a tou je podle něj právě myšlenka kognitivních počítačových modelů. V době, kdy Pinker psal, se ještě nezdála být kompatibilní s myšlenkou modularity. Já osobně se domnívám, že díky současným výzkumům v neurovědě je možné o kompatibilitě hovořit.

uctívát božstva a další (Pinker, 2005, p. 44). Zdá se, že by bylo možné číst geny jako jakousi esenci naší přirozenosti. Ovšem někteří z vědců interpretují zjištění dosažená z výzkumů DNA (selektivně) tak, že tvrdí buď, „že mysl nemůže mít žádnou vnitřní strukturu“ nebo „pokud nějaká taková struktura existuje, pak to musí být struktura, která je jednoduše zakódována do genů, které vedly k vývoji mozku.“ (Pinker, 2005, p. 75) Jsou přesvědčeni, že geny jsou dostatečné pro pochopení toho, jak se mozek vyvinul, a mimo geny není třeba zavádět takové pojmy, jako je například mysl.

O důležitosti výzkumu lidského genomu není pochyb. Ani Pinker o tom nepochybuje. Problém nastává tehdy, když vezmeme vážně prohlášení vedoucího projektu Human Genom Project C. Ventera, že z přečtených sekvencí vyplývá, „že jednoduše nemáme dostatek genů k tomu, abychom mohli myšlenku biologického determinizmu považovat za správnou. Velkolepá diverzita lidského druhu není vbudována (hard-wired) do lidského genomu. Prostředí, ve kterém žijeme, hraje klíčovou roli.“ (Steven Pinker, 2003) Při bližším pohledu je zřejmé, že nic neopravňuje k takovému přesvědčení. Z počtu přečtených sekvencí genomu dosud nic neplyne a ani nebude, dokud nebudeme vědět, kolik sekvencí je potřebí k budování mysli (at' už univerzální nebo modulární). Ovšemže z tohoto konstatování neplyne ani opak. Jen se zdá, že projekt není k námi zkoumané otázce relevantní a upravená verze modularity a doménové specifity s ní nepadá.

Druhou oblastí, jež buduje relevantní výzkum, který by měl být ve svých důsledcích konkurenčním k myšlence modularity, je tzv. plasticita lidské mysli. Tento projekt je inspirován postřehem, že obecně se lidé hodně a rychle učí. A že každá nová praxe zakládá nové poznatky, které rychle přejímáme. Stoupenci této myšlenky odmítají to, co Pinker kritizuje jako „mysl-nepopsaný list papíru“ a kterému jsme se už věnovali dříve. Jediné, co je podle nich na mozku/mysli důležité, jsou vstupy (pozornost) a paměť. Obojí stačí k tomu, aby mysl určilo její tvar (Steven Pinker, 2003).

Podle stoupců této teorie jsou jakékoli přednastavené moduly, které by se postupně spouštěly a které by byly už jakýmkoli způsobem vestavěné v mozku, velmi nepravděpodobné (Elman, 1996; Quartz & Sejnowski, 1997).

K tomu tvrzení je pravděpodobně vede evidence o schopnostech mozku přeskupit jednotlivá centra aktivity jinam, pakliže je část mozku poškozena (Steven Pinker, 2003). Pinker cituje některé z nejzajímavějších neurologických pokusů, které se v této oblasti odehrály. Jakmile jsou vyvíjející se mozky koček a jiných savců v děloze uměle chemicky uspány, narozená mláďata jsou poznamenána množstvím abnormálních znaků, která souvisí s „přepojováním neuspaných“ částí mozku. Další experimenty, mající za cíl podpořit myšlenku plasticity, provedla neuroložka Mriganka Sur, která přepojila zrakové signály z původní části kortexu do části, která je zodpovědná za sluchové podněty. To vedlo k tomu, že se mozky pokusných zvířat podle nové situace zařídily tak, aby se tato mohla orientovat v okolí (Steven Pinker, 2003).



Lze na základě takových experimentů usuzovat něco v neprospěch modularity mysli? Respektive zakládají obdobné experimenty důvod k tomu, abychom opustili modularitu/doménovou specifitu jednou pro vždy, bez ohledu na experimenty evoluční psychologie a kognitivních věd? Nezdá se. Naopak je nasnadě, že Barrettova a Boeyrova změna definice modularity na *funkční* modularitu je účinnou odpovědí na myšlenku plasticity (Pascal Boyer & Barrett, 2015a).

## v. Shrnutí

Modularita mysli, respektive doménová specifita byla skutečně průlomovou metaforou pro naše rozumění lidské mysli. S nástupem modularity, a především s myšlenkou masivní modularity bylo možné lépe pochopit fungování mysli. Navíc se stala inspirativní v rámci společenských věd, protože umožňovala naturalistický přístup ke studiu kultury. Takový naturalismus umožnil některým z antropologů vymanit se z paralyzujícího dualizmu „přirozenost vs. kultura“ a vnímat rozdíly mezi přírodními a společenskými vědami na úrovni metodologie a heuristiky. Nikoli na ontologické úrovni. Pojem modularity nabídl spojení mezi přírodními a společenskými vědami tím, že ukázal, jak je kultura vrostlá v biologické a psychologické povaze lidských bytostí.

Přes svou přesvědčivost není ovšem myšlenka modularity nekontroverzní. Svě odpůrce nachází především mezi zastánci klasického empirizmu. Ačkoli musela modularita opustit některé ze svých cílů – např. přímé vysvětlení spojení mezi moduly a fungováním mysli – a byla v poslední době modifikována (Buss, 2005, 2015a), domníváme se, že je zřejmé, že ani jeden ze dvou přímo konkurenčních (či částečně konkurenčních) modelů budování mysli není ve stavu, že by modularitu mohl nahradit tím, že by uspokojivým způsobem vysvětlil experimenty, které na doménovou specifitu poukazují. Navíc se zdá, že nové experimenty prováděné neurovědci potvrzují modulární fungování na neurální úrovni. I když jde o modularitu, která se zaměřuje čistě na procesy probíhající v mozku při řešení

partikulárních otázek a která se snaží oprostit se od adaptacionistických spekulací, jde o nepřímé potvrzení toho, že by myšlenka modulů mohla být správnou. Propojení funkcionálního pojetí modulů v evoluční psychologii s neurovědeckými experimenty by mohlo dál přinést zajímavé výsledky.

Naturalismus spojený s funkcionální verzí modularity, resp. doménové specificity, nemůže uspokojit žádného z interpretativistů. Bez ohledu na to, že se domnívám, že interpretativisté staví své námitky většinou na svého druhu rétorických cvičeních, zůstává ještě námitka, která svou vážností stojí za pozornost. Interpretativista opírá své bádání o představu, že je schopen interpretovat význam symbolů, které podle něj tvoří základní orientační síť každé lidské společnosti. Taková síť významů je to, čemu by chtěl interpretativista říkat kultura. Jednou z podstatných vlastností takto pochopené kultury jsou i pravidla, podle kterých se v takové síti významů pohybujeme. Podívejme se tedy v další kapitole na pravidla. Na to, jakou roli mohou hrát v kulturní antropologii a etnografii a celkově v našem uvažování o explanační roli kultury ve společenských vědách.

## 5. Pravidla a normativita ve společenských vědách

V předchozí části jsme se zabývali myšlenkou modularity, která debatu o přirozenosti, kultuře a mysli posunula na novou úroveň. Ukázal jsem, proč přes určitou stagnaci není třeba projevovat o modularitu obavu. Dále jsem ukázal, že modularita se zdá být důležitou spojnici mezi přirozeností a kulturou zejména pro ty badatele, kteří se drží naturalistického přístupu v bádání o kultuře.

Dalším z problémů, kterým naturalizmus čelí, je problém pravidel, která se nezdají být jednoduchým způsobem naturalizovatelná. Proto se jim budu věnovat v této kapitole podrobněji. Nepůjde tu ale o to, jak se mohla pravidla vytvořit, ani jak je rozpoznáme od pravidelností a nahodilostí. Především se budu věnovat tomu, zda mají nějakou explanační sílu, tj. zda je můžeme použít pro vysvětlení ve společenských vědách. Pro tuto kapitolu nebudu pro zjednodušení činit rozlišení mezi interpretací a vysvětlením a budu je používat jako synonyma.

## i. Proč máme takové problémy s pravidly?

Pravidla a normy představují pro naturalistický přístup v sociálních vědách obecně důležitý problém. Jestliže mluvíme o pravidlech a normách, pak jsme schopni rozlišovat mezi tím, co „být má“, a tím, co „je“. A právě vztah mezi těmito dvěma mody je to, co nám činí potíže. Jestliže budu vycházet ze skutečnosti, že mezi námi jsou lidé, kteří zavraždili vlastní tchýni, pak když to konstatuji, neříkám tím, že je takové chování normou. A každý, kdo by takový čin spáchal a u soudu se obhajoval, že na něm není nic trestuhodného, protože násilí je na tchýních očividně (někdy) fakticky pácháno, by se se zlou potázal. Z toho by se mohlo zdát, že z toho, co je, nijak neplyne to, co být má. Na druhou stranu se nám ovšem může zdát, že z *nějakých* faktů ohledně toho, co jak je, *můžeme* odvodit, že něco i nějak být má. To se může týkat například situace, kdy zjistíme nějakou novou skutečnost o normách a pravidlech samotných.

Z jiného konce pro nás normy představují obtížný problém proto, že se nezdá být vůbec lehké je na něco redukovat. Není vůbec uspokojivé říci, že pravidla jsou prostě jenom nějaké "zdokonalené" pravidelnosti, a tak je převést na pravidelnosti, kterých v našem světě bezpochyby existuje přemíra. Mezi pravidly a pravidelnostmi je důležitý rozdíl.

Pro společenského vědce představují pravidla specifický problém. Zdá se, že jsou rozptýlena všude okolo. Vědec dokonce může být v pokušení ztotožňovat normy a

pravidla se samotnou kulturou, jak jsme to již viděli u funkcionalistů a jak o tom bude ještě řeč. Dalším zajímavým rysem pravidel je to, že jen některá jsou explicitní, někde výslovně napsaná, např. formou zákoníků. Jinými se můžeme řídit bez toho, abychom je nahlas vyslovili. Taková pravidla existují jenom "implicitně". Můžeme je ovšem učinit explicitními, pakliže na ně budeme dotázáni. Pak jejich existenci zřejmě začneme vysvětlovat tak, že začneme sdělovat důvody, proč existují a co z nich pro nás vyplývá závazného (Brandom, 1994; Peregrin, 2014a).

Představme si, že se chceme navštívit našeho souseda. Jakmile se k tomu rozhodneme, zvolíme vhodnou přístupovou cestu k jeho domu. I kdyby to bylo stokrát kratší a pohodlnější, nebudeme přelézat plot, ale půjdeme k hlavnímu vchodu. Nějakým zvláštním způsobem je nám jasné, že přelézání plotu není slušné. Jakmile už jednou stojíme před hlavními dveřmi, pak na sebe konvenčním způsobem upozorníme. V našich podmínkách většinou použijeme zvonek nebo zat'ukáme. Neotevřeme dveře, abychom rovnou vstoupili, a to ani tehdy, když bychom byli stokrát očekáváni. Kdo z nás zažil situaci, kdy se dostal ke dveřím, jejichž zvonek nefungoval, a snažil se na sebe upoutat pozornost nějakou jinou cestou, mi potvrdí, jak moc jsme na fungování tohoto zvyku závislí a jak je nám celá situace nepříjemná, když neprobíhá očekávaným způsobem. Jakmile nám náš přítel přijde otevřít, přivítáme se s ním některým z obvyklých způsobů, jakými je podání ruky, objetí či políbení na tvář. Obvyklé věty na uvítanou jako „Dobrý den...“ nebo „To jsme rádi, že vás opět vidíme“ jsou vlastně skoro bez významu stejně jako potřesení rukou. Po

uvítání čekáme na další pozvání, abychom mohli vstoupit do bytu. Ačkoli takové pozvání jistě přijde, neznamena to ještě, že se naše návštěva rozuteče po celém bytě či domě. Víme – nebo lépe – cítíme, že jsou místa v domě, která jsou nám zapovězena a kam bychom mohli vstoupit pouze po zvláštním pozvání. A i po takovém pozvání, dejme tomu do ložnice, bychom se mohli cítit nesví. Takovým místům říkáme „soukromí“. Proto následujeme hostitele na místa, o kterých víme, že jsou návštěvám speciálně vyhrazena. Tím místem je v našich končinách obvykle obývací pokoj nebo obytná kuchyně. Jakmile pocítíme potřebu použít toaletu, i tehdy požádáme o dovolení, přestože odmítnutí neočekáváme a bylo by jistě absurdní. Tak bych mohl pokračovat. Jedna věc je tu ovšem podstatná. Během návštěvy cítíme, že jsme odpovědní za dodržování všech pravidel, která s návštěvou souvisí. A pokud bychom tato pravidla porušili, dá nám náš hostitel najevo svou nelibost. Nad to je náš hostitel zodpovědný za naše chování vůči vnějšku. Je to podobné vztahu k vlastním dětem. Vyžadujeme po nich, aby se řídily podle jistých pravidel, navenek jsme ovšem za jejich nevhodné chování odpovědní my. V případě návštěvy jakmile opustíme pozemek hostitele nebo chodbu nájemního domu, sejmeme z něj odpovědnost za naše chování.

Na předchozím příkladu můžeme názorně vidět, co se myslí obratem „řídít se pravidly“. Je ovšem důležité uvědomit si to, co jsem již předeslal, totiž že existují dva druhy takových pravidel. Některá z těchto pravidel jsou implicitní a my spíš cítíme, než že bychom věděli, že se těmito pravidly řídíme. Během zmiňované návštěvy jsme

respektovali soukromí, soukromé vlastnictví a zásady slušného chování. Taková pravidla jsou téměř na úrovni instinktu a zjevnými se stanou teprve tehdy, když se stane něco neočekávaného, např. když je nám předložen pokrm, který jsme v životě neokusili, a nevíme jak začít. Nebo když některé z pravidel omylem porušíme. Taková neočekávaná situace může dokonce vyvolat fyziologické změny: začneme se červenat.

Na druhou stranu, některá z pravidel jsou explicitní. Nemáme problém je formulovat a neustále se snažíme taková pravidla dodržet. Jsme schopni od sebe odlišit pouhou pravidelnost a vlastní pravidlo. Během naší návštěvy to byla pouhá náhoda, když jsme zašpinili koberec červeným vínem. Byla to pravidelnost, když se můj přítel opakovaně zvedl z pohovky, aby přinesl občerstvení. A bylo to pravidlo, kterým jsem se řídil, když jsem se při večeři vyhýbal vyplivování rozžvýkaných soust zpět na talíř.

Jestliže jsme schopni tak snadno detekovat pravidla, proč se ještě vůbec ptáme na to, zda hrají nějakou explanační roli v sociálních vědách? Neudělal jsem snad před chvílí to, že jsem demonstroval, jak by takové užití pravidel pro explanační účely mělo vypadat? Aby bylo zřejmé, proč bychom se neměli ukvapovat s takovými soudy, je zapotřebí uvědomit si, jak vypadá struktura společenskovední explanace.



## ii. Společenskovědní explanace

Co od úspěšné explanace vlastně očekáváme? Každá řádná explanace by neměla pouze rekapitulovat to, co víme, ale jít pod povrch celého systému jevů. Předpokládáme, že zkoumaný jev, kterému se snažíme porozumět, je komplexním systémem a jakýkoli druh sebevíc informativního popisu zkrátka není dostatečný. Dále předpokládáme, že každá jednotlivá část zkoumaného jevu je spojena s ostatními. To, čemu říkáme „dobré vysvětlení“, vypadá tak, že odhaluje mechanismus, který právě propojuje jednotlivé části a skrytě vyvolává celkový obrázek zkoumaného jevu. O takovém mechanismu uvažujeme jako o kauzálně fungujícím. Jinými slovy, společenskovědní zkoumání stejně jako přírodovědné uvažuje o kauzálních vztazích: o jevech a příčinách těchto jevů. Vedle toho se společenské vědy pochopitelně snaží odhalit ty události či prvky (nebo jejich skupiny), které jsou dostatečnou nebo nezbytnou podmínkou zkoumaného jevu.

Vezměme si jako příklad atentát z 28. června 1914 na následníka trůnu Františka Ferdinanda v Sarajevu. Jako společenský vědec nejprve vyjdu z popisu známých skutečností, které se pokusím vzájemně propojit do souvislého celku. Pochopitelně ne vše, co se ten den událo, uznám za hodna popisu. Některé z událostí, jako např. onemocnění kominického mistra v den návštěvy arcivévodky v Sarajevu, nezahrnu do popisu, protože kominický mistr zůstal doma a do událostí nijak, a to ani nepřímou, nezasáhl. Oddělím od sebe to, co rozpoznám jako nepodstatné, tj. vyloučím vše, co nemohlo mít na průběh událostí vliv. Vedle prostých fakt uvedu další skutečnosti,

keré by mohly nějak intervenovat. Zmíním například, že následník trůnu plánoval reformu Rakouska-Uherska, která měla omezit vliv Uhrů na chod mocnářství. Zmíním, že sňatek mezi Františkem Ferdinandem a arcivévodkyní Sofií byl chápán jako morganatický<sup>26</sup>. To s sebou neslo mimo jiné i překážky pro manželský pár týkající se společného vystupování na veřejnosti. Arcivévodkyně směla manžela doprovázet pouze při vojenských povinnostech. Zmíním se také pochopitelně o podrobnostech týkajících se hlavního ze šesti atentátníků: Gavrilo Principa. Patrně budu považovat za důležité zmínit, že byl také členem srbské nacionalistické organizace Mladá Bosna. Pro pochopení celé situace je třeba zmínit, že návštěva arcivévodky v Sarajevu se odehrávala na tzv. Vidovdan, který je významným pravoslavným svátkem a který je pro Srby památný, protože ten den se odehrála bitva mezi Srby a Osmany na Kosově poli v roce 1389. Během této bitvy byl mj. zavražděn turecký sultán. Podle pozdější tradice tak učinil bájný hrdina nadaný nadpřirozenými schopnostmi Miloš Obilić.

Jak jsem již zmínil, každý historik bude hledat příčiny jednotlivých událostí. Bude mluvit o singulárních příčinách (zarážející ledabylosti rakouské policie), generických příčinách (nacionalismus plodící občanské nepokoje), příčinách pramenících ze vztahu mezi skupinami jevů (úroveň vzdělanosti v národním jazyce ovlivnila růst nacionálního hnutí celé společnosti), pravděpodobnostních příčinách (existence sporných území zvyšovala pravděpodobnost teroristického činu) a podobně.

---

<sup>26</sup> Morganatický sňatek je sňatkem mezi osobami nestejného společenského postavení.

Historik se bude snažit vysvětlit okolnosti, příčiny atentátu a jeho důsledky na světové události užitím odkazu na přesvědčení, tužby, záměry a limitující okolnosti, jimiž vysvětlí činy jednotlivců, které ovlivnily uvedené historické události. Historik použije přesvědčení, tužby a záměry jako součást své představy o kauzálních mechanismech, které spojují jednotlivé příčiny a jejich účinky. Všechny výše popsané jevy (včetně symbolické hodnoty Vidovdanu) jsou chápány jako jednotlivé články řetězce příčin.

Podívejme se na smrt arcivévody ještě z jiného úhlu. To, co užívají historici nejčastěji při vysvětlování sarajevského atentátu, je verze instrumentální racionality. To s sebou ve skutečnosti nese i fakt, že historici rekonstruují děje reverzním způsobem: ptají se, jaké důvody, záměry a tužby mohl někdo mít, aby jej to přimělo k činu. K takové rekonstrukci zřídka kdy použijí něco víc než osobní zkušenost s vlastní introspekci. (Alespoň donedávna tomu tak bylo.) Přesto se chování obou účastníků neblahých sarajevských událostí zdá být podle kritérií instrumentální racionality nerozumné. Proč Gavrilo Princip přistoupil na zjevně sebevražednou misi? Proč arcivévoda vůbec jel do Sarajeva i přes varování, že situace je výbušná? Proč nezrušil cestu městem v otevřeném automobilu ani tehdy, když přestál první pokus o atentát? Jak poznamenává Jack Goldstone (který se věnoval obdobnému problému, když analyzoval otázku, proč se lidé účastní revolucí, přestože obvykle nevykazují tendence se obdobných událostí účastnit), je to proto, že jednotlivci jsou vždy již členy nějaké skupiny, která již někdy nějak formulovala své vlastní cíle (Goldstone,

1994). A samozřejmě i Goldstone se odvolává na normy, když se pokouší najít odůvodnění pro svá tvrzení.

*„Studie účastníků sociálních hnutí potvrzují, že se jednotlivci spoléhají na sdílené normy vedoucí ke společné aktivitě. (...) Účastníci kolektivního jednání se zdají být si vědomi možnosti stát se „černým pasažérem“, ale odmítají tuto možnost z obavy, že by tak nebylo dosaženo kolektivních cílů. (...) Členství ve skupině je v běžném životě vysoce důležité. Je tedy racionální, když jedinci přijímají a trvají na hodnotách, které vedou k optimálním výsledkům týkajícím se skupinového jednání.“* (Goldstone, 1994, p. 146) Překlad MP

To tedy podle Goldstona znamená, že bychom namísto jednoduché teorie racionální volby měli přijmout model *strukturální teorie racionální volby*. Namísto jednoduchého rozlišování mezi skupinami a jednotlivci navrhuji zastánci teorie strukturální racionální volby uvažovat o „konateli střední úrovně“ (mid-level agent). Zapojení takového konatele do explanace okolností spojených se sarajevským atentátem činí najednou konání jak arcivévody, tak Principa racionálním. Oba dva měli své cíle, přesvědčení i naděje. Oba byli členy silných sociálních uskupení: rakouského panovnického domu na jedné straně a srbské teroristické organizace na straně druhé. Z členství jim oběma vyplývaly silné závazky.

Nicméně, jak poznamenávají Goldstone a Hechter (Goldstone, 1994, p. 146; Hechter, 1987), existence preferovaných hodnot skupiny neřeší problém racionální

volby, protože oba dva - jak arcivévoda, tak Princip – byli členy více než jedné sociální skupiny.

*„Co je důležité pro řešení hry na získání důvěry (assurance game), je situace, kdy účastníci sdílejí informace týkající se efektivity zamýšleného jednání a zároveň sdílejí názory jednotlivých členů skupiny. (...) To jest, jestliže jednotliví členové skupiny sdílejí informace, které naznačují, že společná akce bude účinná, a jestliže zároveň vědí, že informace a hodnoty jsou sdíleny (valnou) většinou členů, pak tedy vědí, že (valná) většina členů bude spolupracovat a jednání tak povede k úspěchu. Taková účinná skupina (effective group) a její jednání se tak stane přitažlivou rovnovážnou strategií pro své členy.“* (Goldstone, 1994, p. 147) překlad MP

To znamená, že to, co bylo rozhodující pro oba hlavní účastníky sarajevského dramatu, byla jejich příslušnost k habsburskému domu či k Mladé Bosně, o kterých bychom v jejich případě mohli mluvit jako o účinných skupinách (effective groups). Je pochopitelné, že pro vysvětlení sarajevského atentátu musí historici spekulovat o hodnotách a pravidlech, které mohly mít vliv na jednání všech zúčastněných. Všichni se v danou chvíli nějak rozhodovali a není možné opomenout hodnoty, jakými jsou čest a loajalita, které mohly sehrát svou důležitou roli. Pro každého normativistu je něco takového samozřejmé a „být racionální“ pro něj znamená „respektovat jistý soubor pravidel“; a z toho vyplývá, že se nikdy normativitě nevyhneme.

Jakmile začneme mluvit o normách a hodnotách, vyvstává otázka, zda bychom neměli opustit kauzální vysvětlení a nahradit jej normativním. Rozdíl mezi oběma druhy vysvětlení je patrný na našem rozlišování mezi *příčinami* nějakých jevů (tady mluvíme o kauzálním vysvětlení) a *důvody* nějakého jevu (tady mluvíme o normativním vysvětlení). Jestliže spadnu pod trolejbus, pak příčinou takové nehody mohla být nerovnost chodníku. Pokud pod trolejbus skočím, pak nemá smysl mluvit o příčinách, ale ptát se, co mě vedlo k takovému činu. Jaké byly důvody mého sebepoškozujícího jednání? Důsledky takového rozlišení jsou poměrně zásadní. Pokud totiž mluvím o důvodech jednání, pak se na něj nevztahuje žádná obdoba přírodního zákona. I kdybych uvažoval o tom, že mezi mnoha důvody k mému sebevražednému jednání byl nějaký hlavní<sup>27</sup> a ten že mohu považovat za příčinu svého jednání, pak si stejně příliš nepomohu. Ani tehdy totiž nemám možnost vypracovat nějakou obdobu přírodního zákona, která by byla užitečná a platila pro lidské jednání a umožňovala úspěšně toto jednání předpovídat. I hlavní důvod pro sebevraždu mohu nakonec ignorovat. Jestliže jsem ovšem šlápl do výtluku na chodníku a padám pod příjíždějící trolejbus, pak zemskou tíží dost dobře ignorovat nemohu.

---

<sup>27</sup> Pro debatu o povaze příčin, důvodů a důsledků pro společenské vědy je zásadní debata, která probíhala mezi Hempel a Drayem (Dray, 1957; Hempel, 1942). Myšlenka, že důvody nemohou být příčinami, pochází od Winche (Winch, 2004). Naopak argument, že hlavní důvod mohu považovat za příčinu, pochází od Davidsona (Davidson, 1963).

Znamená to tedy, že v konečném důsledku každý historik, který se zmíní o hodnotách, již vždy přechází od kauzálního vysvětlení k normativnímu?

A jestliže nikoli, neznamená to, že tím přehlíží klíčovou věc pro každé vysvětlení, bez kterého je jeho analýza neúplná? A jak přesně rozumět tvrzení, že můžeme pravidla a normy chápat jako příčiny jednání nějaké osoby? To jsou otázky, které naznačují to, co si myslí zastánci krajní verze normativizmu, např. Christine Korsgaardová (Korsgaard, 1996): že není možné vysvětlit pravidla a hodnoty ne-normativní cestou. To lze přiblížit na příkladu slibu: jakmile něco slíbím, okamžitě sám sebe umístuji do říše pravidel, což znamená, že očekávání bytostně spojená s mým slibem nemohou být vysvětlena pouze prostřednictvím zvyku či sociologických faktů. Existuje tu jediná skutečná „zákonitost“, která se může týkat slibování a která je normativní, a to ta, že každý, kdo slibuje, je *zavázán* svůj slib dodržet (S. P. Turner, 2002, p. 123). Tvrdit, že slib může být příčinou nějakého chování, je vlastně pro každého krajního normativistu kategorickou chybou, protože „čin, jakým je např. slibování, je ‚normativní skrz na skrz‘ v tom slova smyslu, že ani výsledek slibu nemůže být chápán jako kauzální skutečnost nebo proces nějakého ne-normativního druhu.“ (Turner 2002, 123)

### iii. Turnerova kritika normativismu

Důsledkem myšlenky, že například slibování je „normativní skrz na skrz“, může být to, že by společenští vědci měli opravit způsob, jakým dosud uvažovali o hodnotách a příčinách lidského jednání. Jaký dopad na teorii společenských věd bychom měli očekávat? Nejprve si zrekapitulujme, jakou má normativistický argument podle Turnera obvyklou podobu (S. P. Turner, 2010, pp. 9–12): Obvyklý způsob společenskovědního vysvětlování zahrnuje entity, o kterých normativisté tvrdí, že jsou svou povahou zvláštní, jako význam, racionalita a povinnost, a jsou zahrnuty v společenském jednání, učení a mluvení. Normativista obvykle tvrdí, že tyto entity mají jakési zvláštní vlastnosti. Tím má na mysli, že pokud je společenský vědec užije ve své explanaci, pak je tato explanace asymetrické povahy. Nemohou být užity v kauzální explanaci, protože podle normativisty jsou bytostně odlišné. Obsahují „cosi navíc“, protože s sebou nesou konsekvence jako ospravedlnění jednání, povinnost, správnost. Toto „cosi navíc“ je něco, co nikdy není v obyčejné kauzální explanaci zachyceno.

Potíž spojená s Turnerovou rekonstrukcí podoby normativistického argumentu spočívá ve skutečnosti, že jím charakterizovaný normativista není až tak běžným zástupcem normativizmu, jak by se nám Turner pokoušel podsunout. Neznamená to ovšem, že bychom takovou argumentaci nenalezli, ale jedná se spíše než o typické představitele normativizmu o stoupence novokantovství (např. zmíněná Korsgaardová). S touto námitkou vůči Turnerově kritice se ještě setkáme.



Ještě jednou: *krajní* normativista si myslí, že normativní entity jsou svou povahou bytostně odlišné od obyčejných faktů. Pokud budu v této části dále mluvit o normativizmu, budu mít na mysli tuto jeho krajní podobu. To se ovšem změní, jakmile se dostanu k Risjordovi a Peregrinovi.

Takže podle normativisty si musíme při vysvětlování činu, jakým je Principova vražda následníka trůnu, všimnout dvou ontologicky odlišných druhů entit: (1) fyzického pohybu Principova těla a letu projektilů z jeho zbraně; (2) důvodů, proč Princip vystřelil na následníka trůnu. Máme-li vysvětlit Principovo jednání, musíme se obrátit k druhé skupině entit a musíme užít pojmů, jakými jsou např. „smysl pro povinnost“, „čest“ či „morální zdatnost“. Tyto pojmy mají podle normativistů zvláštní povahu. Normativisté nepopírají existenci sociologických faktů v společenské praxi. Popírají ovšem, že „pouhá“ sociologická fakta – např. že lidé sdílejí víru v povinnost – vůbec něco vysvětlují (Turner 2010, 5-6). Je to zvláštní druh síly, kterou normativita oplývá, která je s to vysvětlit jedincovo jednání.

Začneme tím, proč je Turner přesvědčen, že normativita neznamena pro společenské vědy žádný zvláštní přínos. Jak Turner připomíná, pro práci každého sociálního vědce je příznačné, že může normativitu eliminovat, aniž by ztratil něco podstatného v porozumění zkoumanému jevu. To je možné díky předpokladu, že jsme vždy schopni připsat jakémukoli nenormativnímu jevu normativní rozměr (Turner 2002,

138). To je badatelská praxe, která se vine již od Maxe Webera a jeho formulování principu „odkouzlení“ (*Entzauberung*). „Něčemu říkáme normativní ne proto, že si myslíme, že se skládá z normativních prvků, ale protože celou aktivitu považujeme za něco, co je normativní. Jenže označovat něco za normativní je faktuálním sdělením, nikoli normativním.“ (S. P. Turner, 2002, p. 138) Vysvětlit, proč byl následník trůnu zavražděn, znamená zahrnout i pojmy jako „smysl pro povinnost“ atd., jak už bylo řečeno. Tyto pojmy ovšem zmiňujeme jako další fakta a počítáme je k ostatním singulárním příčinám, vztahům, pravděpodobnostním příčinám atd., které do vysvětlení zapojujeme. To také přináší tradiční výhodu takovému postupu. Můžeme např. rozšířit naše vysvětlení o argument týkající se nacionalizmu. Ten můžeme rozvinout a zjistit, kolik násilí bylo díky nacionalizmu spácháno. Můžeme jej spojit i s politickými rozhodnutími a zjistit, kolik z nich bylo s nacionalizmem svázáno. Můžeme dokonce hodnotit míru aktivity jednotlivých politických uskupení ve vztahu k nacionalizmu a pokusit se najít kauzální mechanismus, který je spojuje.

Nicméně je důležité, abychom nic podstatného nevynechali. Ještě jednou: jak rekonstruujeme náš příklad a přímo Principovo jednání? Připomeňme si celou scénu tragické události. Auto s následníkem trůnu se zastavuje na ulici, kde shodou okolností stojí tou dobou i sám Gavrilo Princip, deprimovaný faktem, že se první pokus o atentát nepovedl. V tom okamžiku vidí auto, které zastavuje několik metrů před ním. Musí se rozhodnout, co udělat. Co se vlastně přihodilo a co přimělo Principa vystřelit? Princip měl nejméně dvě možnosti – přežít, anebo se zachovat

podle toho, na čem se s ostatními teroristy domluvil, tj. zůstat loajální ke spiklenecké skupině. Zdá se, že hodnoty a pravidla se dostávají znovu ke slovu jako klíčoví hráči v rozhodování Principa. Když Princip vystřelil, rozhodl se podle hodnot, které jsem již zmiňoval výše: smyslu pro čest, lásku k národu atd.

Jaké bylo Principovo přesvědčení, víme ze záznamu soudního přelíčení. Princip prohlásil: „Jsem jihoslovanský nacionalista. Usiluji o spojení jižních Slovanů do jediného státu, osvobozených z rakouského područí.“ (Owings, 1984, p. 56) Nacionalismus byl v té době převládající ideologií. Nacionalismus můžeme tedy v našem případě označit jako R, které vede k takovému behaviorálnímu jednání, které zároveň vylučuje taková přesvědčení, jakými jsou „loajalita k habsburskému domu“ či „láska k německému jazyku“. Princip věřil ve správnost nacionalistické ideologie a také díky tomu věřil, že národy jsou základními jednotkami dějin, které spolu bojují o nadvládu. Jakmile spatřil automobil s následníkem trůnu, chápal svou povinnost, která vyplývala z nacionalistické ideje národa, a znal svoje místo v plánu spiklenců. Věřil, že ostatní věří, že splní svou povinnost. Věřil, že jeho čin přinese v konečném důsledku dobro jeho soukmenovcům. „Nejsem zločincem, protože jsem zničil to, co bylo zlé. Myslím, že jsem dobrý.“ (Owings 1984, 54) Pravděpodobně také věřil, že pokud selže, tak bude ostatními potrestán. A tak tedy zmáčkl spoušť.

Tímto způsobem analyzujeme historické události, aniž bychom předpokládali nějakou zvláštní normativní entitu, která by byla jiné povahy než kauzální. Když jsem mluvil o nacionalismu, mluvil jsem o něm jako o „přesvědčení být nacionalistou“. To znamená, že jakýkoli společenský vědec, který se pokouší vysvětlit Principovo jednání, všechny normativní pojmy přeloží do přesvědčení o těchto pojmech a tak z nich učiní popisné pojmy. Takovýto postup s sebou nese výhodu, že nám umožní popsat cokoli, aniž bychom museli učinit ontologický závazek k tomu, že popisované skutečnosti reálně existují. Můžeme mluvit o národech a čarodějnicích bez toho, abychom věřili na reálnou existenci národů a čarodějnic. Toto je přesně jádrem Turnerova argumentu: když chce normativista mluvit o pravidlech a normách jako o neredukovatelných entitách, zaměňuje popis přesvědčení a postojů za něco, co předstírá být zvláštní normativní ontologickou entitou. A takovýto normativistický obrat přináší víc problémů, než je schopný řešit. (Turner 2010) To na druhou stranu neznamená, že budeme víru v čarodějnice prostě ignorovat. Budeme o ní ovšem mluvit jako o sociologickém faktu, což nám umožní o čarodějnicích hovořit bez toho, abychom se museli hlásit přímo k jejich existenci, a umožní nám to podat kauzální vysvětlení toho, co všechno víra v čarodějnice ovlivňuje a působí. A tady se dostáváme k tomu, co Turner nazývá „dobrymi-špatnými teoriemi“. Přijmout pravidla a hodnoty a odmítnout sociologické vysvětlení jako „pouze“ sociologické ve skutečnosti znamená, že normativisté berou „folk“ vysvětlení za správné východisko.

*„(...) tato různá folk vysvětlení můžeme popsat jako ‚dobré-špatné teorie‘. To znamená, že jsou dobrými teoriemi ve vysvětlování nějakých zvláštních nespécifických souborů případů, ale jsou špatnými teoriemi, pokud o nich uvažujeme jako o adekvátních prostředcích vysvětlování čehokoli, či jako proto-explanaci, která může být přetvořena ve skutečnou explanaci, pokud je řádně upravíme podle empirické evidence a provedeme nějaké drobné úpravy. Takové ‚dobré-špatné teorie‘ nejsou ničím jiným než jakýmsi improvizovanými záplatami.“ (Turner 2010:43) překlad MP*

Turner proto navrhuje analyzovat jednotlivcovu chování bez toho, abychom předpokládali nějaký vlastní druh normativity odlišný od kauzálních vztahů, protože jak už jsem zmiňoval, pokud mluvíme o nacionalizmu, pak mluvíme buď o ideologii samé, nebo o „přesvědčení být nacionalistou“. To znamená, že jakýkoli historik či jiný společenský vědec, který se pokouší vysvětlit Principovo chování, jednoduše převede cokoli, co by znělo normativně, na popis přesvědčení. A jak už jsem poznamenal, to jej zbavuje závazku věřit v reálnou existenci popisovaných fenoménů v nějakém zvláštním slova smyslu, mimo sociologická fakta.

Tato Turnerova kritika se zdá být v pořádku až na tu skutečnost, že (jak už jsem zmiňoval) postihuje jen krajní normativizmus. Podívejme se však na zajímavější pozici: na ty, kteří se k normativizmu hlásí, a přitom nemají problém uvažovat o normách jako o sociálních faktech.

#### iv. Risjordova kritéria racionality

Umírněný normativista, jakým je bezesporu Risjord, zůstane pravděpodobně nejen nepřesvědčen Turnerovými námitkami, ale bude se jimi patrně cítit dotčen. Bude mít za to, že se mu tu podsouvá pozice, kterou nezastává: totiž že normy nepovažuje za sociální fakta. Bude zřejmě namítat, že s Principem musíme zacházet jako s racionálním konatelem. Charakterizovat jej jako racionálního ovšem znamená, že musíme použít kritéria pro to, co to znamená být racionálním. Podle normativistů tedy stále ve své analýze postrádáme to důležité: normativitu racionality. Podle normativistů není normativní jev vysvětlitelný prostřednictvím ne-normativních pojmů a jakmile se o to pokusíme, tak pouze redukuje sociální normy na jiný druh norem: na racionalitu intencionálního činu. Tím potvrzujeme neredukovatelnost normativních fenoménů.

Podle normativisty, jakým je Risjord, potřebujeme v případě sarajevského atentátu zjistit, jakých pravidel racionality se Princip držel. Ten, kdo se snaží jeho jednání interpretovat, musí identifikovat to, „co je v daném kontextu považováno (místními) za dobrý či špatný důvod. To budou místní kritéria racionality.“ (M. W. Risjord, 2000, p. 154) Díky tomu dostaneme informace dvojího druhu. Zaprvé tu je soubor přesvědčení, který funguje jako *model reality*. Jde o deskriptivní model sociálního a přírodního prostředí. Zadruhé tu máme soubor pravidel a norem, které fungují jako *model pro realitu*. To je to, co Geertz chápe jako „silné, přesvědčivé a dlouhotrvající nálady a motivace“, které sdílí členové kultury (citováno z Risjord 2000, 156).

Z toho vyplývá, že pravidla a normy mají svou explanační sílu v silném slova smyslu, protože normy jsou postulovány jako to, co vysvětluje pravidelnosti. To znamená, že jedinec jedná rozumně potud, pokud jeho důvody zapadají do místního vzorce racionality, který sdílí celá skupina.

Proti tomuto Risjordovu pojetí lze vznést přinejmenším tři námitky. Abychom si ujasnili první z nich, zůstaneme u příkladu sarajevského atentátu. Gavrilo Princip měl očividně silná a dlouhotrvající přesvědčení, která artikuloval před soudem – své slovanství a snahu zničit zdroj zla (jako součást nacionalistické ideologie, kterou zastával). Obojí se zdá být dostatečným splněním první podmínky, že přesvědčení fungují jako modely reality.

Podívejme se nyní na druhý případ: modely pro realitu. Když se Princip rozhodl zastřelit následníka trůnu, následoval ostatní sdílené hodnoty a pravidla, která byla společná členům Mladé Bosny. To se zdá být dostatečné jako interpretace jeho činu. Nicméně jakmile mu chceme porozumět, nemusíme znát normy a pravidla jako taková. Ve skutečnosti je nikdy jako normy a pravidla nevnímáme. To, co nám stačí, a to, co se dozvídáme, analyzujeme jako jeho přesvědčení. A to je první – Hendersonova (Henderson, 1993) – námitka proti Risjordovi a normativistické analýze. Jakmile jsou normy a pravidla chápány jako důvod jednání, okamžitě se mění na přesvědčení o normách a pravidlech. Ve vysvětlení už nefungují jako normy, pravidla a důvody, ale jako přesvědčení a příčiny. To znamená, že vědecké vysvětlení,

tak jak je budováno, počítá s tím, že pouze přesvědčení mají explanační funkci, nikoli pravidla a normy.

Risjord namítá vůči Hendersonovi, že normy jsou záležitostí sociální skupiny. Podle Risjorda jsou normy jiné povahy než jedincovo přesvědčení (Risjord 2000, 160). Domnívá se, že se tím vyhne Hendersonově námitce, protože jednání je záležitostí sdílených vzorců pravidel a norem, nikoli přesvědčení o pravidlech a normách. A to se mu zdá dostatečné pro to, aby tvrdil, že normativní explanace je odlišná od té kauzální.

Druhá námitka proti Risjordovu pojetí spočívá v tom, že Risjord bere folk-psychologii týkající se přesvědčení, intencí a norem jako danou. Co myslím tím, když mluvím o folk-psychologii? Obrázek o tom, jak funguje naše myšlení, který dostáváme v současnosti od kognitivních vědců, je poměrně odlišný od toho, co o něm soudí tradiční filozofie. Ta se většinou drží představy, že každý z nás je držitel určitého souboru přesvědčení, která sdílí se členy vlastní kultury. Svá rozhodnutí činíme ve světle těchto pravidel a naše chování je tak vedeno těmito pravidly. Současné experimenty, které probíhají na poli kognitivní vědy a evoluční psychologie, takovou představu mírně řečeno narušují, jak už jsme to viděli v předchozích kapitolách.



Vedle mentálních modulů a doménově specifického myšlení můžeme ještě hovořit o dvou typech myšlení, jak o nich mluví McCauley (R. N. McCauley, 2013). Myšlení prvního řádu, které je přirozené, rychlé a děje se mimo přímé vědomí, jaksi automaticky. To druhé je mladší, pomalé, kontrolované a reflexivní povahy. Je svého druhu ne-přirozené, vyžaduje kultivaci a dlouhodobý trénink, jakým je např. vědecká příprava. To první probíhá stejným způsobem, jakým dejme tomu upravujeme chůzi podle povrchu terénu. Děje se to jaksi mimovolně.

Několik experimentů, které provedl Jonathan Haidt se svými spolupracovníky, se zdá podrývat tradiční představu o pravidly vedeném chování. Haidt ukazuje na několika případech, že např. morální rozhodnutí jsou činěna skoro automaticky a důvody pro či proti jsou hledány až potom, co morální sentiment vede k určitým rozhodnutím (J Haidt, 2012; Jonathan Haidt, 2008; Jonathan Haidt & Björklund, 2008). Pro účely osvětlení morálního rozhodování používá Haidt tzv. „nikomu neubližující dilemata“. Nejznámějším je patrně následující příběh:

*„Julie a Marek jsou sestra a bratr. Během letních prázdnin spolu cestují po Francii. Jednu noc jsou spolu ubytováni v malé chatce na pláži. Dohodnou se, že by bylo zajímavé a zábavné, kdyby se pomilovali. Byla by to pro ně nová zkušenost. Julie už užívá hormonální antikoncepci, ale protože jsou oba zodpovědní mladí lidé, Marek užije také kondom. Oba si milování užijí, ale domluví se již tuto zkušenost neopakovat. Rozhodnou se, že zážitek oné noci zůstane jejich zvláštním*

*tajemstvím, které je ještě více sblíží. Co si o tom myslíte? Bylo to v pořádku, když se oba rozhodli se spolu pomilovat?“* (Jonathan Haidt, 2008, p. 1024) překlad MP

Haidt zdůrazňuje, že většina lidí, kteří slyšeli jeho příběh, okamžitě prohlásí, že to bylo špatné, že spolu měli bratr a sestra sexuální poměr, a to i přes to, že tento jejich poměr nikomu neublížil. Přestože je jejich soud rychlý, mají zúčastněné osoby většinou problém nalézt vhodné zdůvodnění svého morálního odsudku. Haidt z toho vyvozuje, že naše rozhodnutí jsou spíš založena na morální intuici. Racionální zdůvodnění přichází vždy až ex post, jako svého druhu advokát.

Steven Pinker užívá jiný příklad, který se zdá naznačovat, že obrázek jedince následujícího pravidla při svém rozhodování nebude správný. Pinker uvádí příklad z chirurgické praxe. Pokud je pacientovi přerušena mozková trávce (corpus callosum), který spojuje obě mozkové hemisféry, dojde k rozdělení osobnosti a „každá z hemisfér může konat podle svobodné vůle bez ohledu na tu druhou. (...) Jestliže experimentátor vystaví pravou hemisféru příkazu „JDI“ (a to tak, že příkaz učiní viditelný pouze pro pravou hemisféru), osoba se okamžitě bez odporu zvedne a počne se vzdalovat z místnosti. Ale pakliže je osoba dotázána (dotaz směřuje na levou hemisféru), proč tak činí, ta s jistotou odpoví spíše „pro kolu“, než aby připustila „vlastně nevím“. (Pinker 2003, 42-43) Tento experiment nám ukazuje, že část našeho mozku (levá hemisféra) je schopná nám poskytnout koherentní, leč

falešné důvody našeho chování, které bylo řízeno jinou částí mozku (pravou hemisférou) bez toho, aby něco skutečně věděla.

Vtip spočívá v tom, že ačkoli jde ve zmiňovaných případech o jistý druh rudimentárního jednání, máme důvody pro pochyby proti folk-psychologickému pohledu na pravidly vedené chování (Bunge 2004; Bunge and Wallis 2008; Blais 2012). Neznamena to, že by pravidla a normy nehrály žádnou roli. Jen si nemůžeme být jisti, kdy, jak a do jaké míry nějakou roli hrají. Resp. intuitivní odkaz na normy a pravidla může být pro osvětlení příčin jednání nespolehlivý. Domnívám se, že tradiční analýzy našeho chování založené maximálně na filozofově introspekci a folk psychologii jsou sice intuitivní, ale nespolehlivé. Pro společenskovední strukturu vysvětlení by z toho mělo vyplývat, že buď jsou normy převáděny na přesvědčení o normách s tím, že mají kauzální sílu, anebo dost možná, že rozhodování probíhá mimo ně, protože normy jsou užívány jako sekundární zdůvodnění činu, jehož mechanismy proběhly jinou než vědomou a normativní cestou.

Třetí námitkou, kterou lze vznést proti Risjordovi, je způsob, jakým Risjord chápe kulturu. Tato námitka je spojena s tou druhou. Risjord se, zdá se, domnívá, že existuje hluboká spojnice mezi individuem a sociální úrovní. Jedinec sdílí pravidla a normy a ty jsou vědomé, a to alespoň v principu. Ale to není v pořádku. Pokud bych mohl parafrázovat Richarda Rortyho, není pravdou, že bychom měli „skleněnou podstatu“. A to platí i o kultuře. Představa, že kultura sestává z norem a pravidel, kdy

pravidla vedou jednání a normy konstituují jednání, nepomáhá tak, jak by se mohlo na první pohled zdát. Má totiž zásadní chybu: vede k vnímání kultury jako monolitu.

## v. Naturalizovaná normativita a sémantika

Jaroslav Peregrin (2014) také sdílí přesvědčení, že normativita je nezbytná pro vysvětlení lidského chování. Nadto je přesvědčen, že normativita je vestavěna v jazyk a kulturu.

*„Konkrétně je to již naše smysluplná řeč a náš povytce lidský způsob myšlení (kterému se obvykle říká racionální či pojmový), co je konstituováno určitými normativními rámci – stejně tak jako vstřelit gól jde jenom v rámci pravidel, tvrdit že něco je tak a tak, či být o tom přesvědčen, lze jenom v určitém rámci pravidel.“* (Peregrin, 2016, p. 65)

Tím Peregrin říká, že pro existenci významu jsou pravidla podstatná. Jakmile chcete něco vyjádřit, můžete akt vyjádření chápat jako jistého druhu dosahování cíle. Slova mohou být chápána jako sada nástrojů, kterými prostřednictvím následování pravidel můžeme dosáhnout určitých cílů.<sup>28</sup>

Peregrin, ač chápe jazyk jako konstituovaný pravidly, se ovšem nedopouští toho, aby spolu s některými normativisty tvrdil, že normativita je jistým způsobem transcendentní naší přirozenosti. To spojuje Peregrina s Risjordem: ani jeden se nepouští do tohoto druhu spekulace. Oba dva se snaží pochopit normativitu jako

---

<sup>28</sup> Ovšem cíle můžeme dosahovat i tam, kde není žádná normativita. Na normách je pro Peregrina podstatné to, že konstituují nové formy jednání a s nimi třeba i nové cíle.

zvláštní rys, který se vyvinul u lidského druhu v průběhu evoluce. Peregrin ale neříká pouze, že normativita a jazyk jsou produktem evoluce, ale dodává, že jako takové musí mít i explanační roli v rámci společenských věd. Na rozdíl od přírodních věd můžeme ve společenských vědách vedle jazyka kauzality používat i jazyk obsahující normativní pojmy. Oba jazyky jsou svým způsobem komplementární a není možné jeden na druhý redukovat. Jaké jsou důvody takového tvrzení?

Peregrin se domnívá, že naturalistická kritika normativity je založena na chybném pochopení rozdílu mezi metodologickým individualizmem a metodologickým holizmem. Myšlenka, že společenství sdílí společné normy, je podle něj plauzibilní a neproblematická. Je dále neproblematické, že nově narozené dítě musí „vyladit“ svou mysl na to, co Peregrin označuje termínem „skupinová mysl“ (Peregrin, 2016, p. 63). Co je podle něj problematičtější a co stojí za osvětlení, je povaha takové „skupinové myslí“. Pro metodologického individualistu je taková „skupinová mysl“ pouhou agregací jednotlivých myslí. Na druhé straně pro metodologického holistu je taková „skupinová mysl“ jev svého druhu. Peregrin poznamenává, že odmítání normativity je vlastně motivováno odmítáním extrémního metodologického holizmu (Turner 2010; Tooby a Cosmides 1992). Podle něj ovšem neexistují pouze tyto dvě alternativy. Tvrdí, že mezi nimi je prostor pro vícero variant vysvětlujících normativitu a Peregrin se snaží ukázat, jak bezpečně manévrovat mezi Skyllou holizmu a Charybdou redukcionizmu (extrémního individualizmu). Popisuje to následovně:

*„Takže životaschopná verze normativismu, kterou budeme obhajovat, souhlasí s Turnerem v tom, že nepřijímá žádnou normativní sílu transcendentní společenským silám lidských společností a souhlasí s tím, že můžeme-li hovořit o nějaké normativní síle, o normativních faktech či normativních vysvětleních, pak to všechno musí spočívat ve společenských faktech, které zase spočívají v kauzálních faktech týkajících se individuí, kterými jsou tato společenství tvořena.“ (Peregrin, 2016, p. 64)*

Peregrin svou verzi normativizmu nazývá *sociálním normativizmem*. To znamená, že souhlasí s tím, že normativní dimenze lidských společností je všudypřítomná. A lidé se podle Peregrina podle toho chovají: následují pravidla a jsou vždy připraveni poskytnout důvody svého chování. Jako příklad mu slouží fotbal. To, co znamená tzv. „postavení mimo hru“, je konstituováno pravidly hry. Dát branku je možno pouze tehdy, když hráči hrají podle pravidel. A „správnost“ jako taková je podle Peregrina neredukovatelná do ne-normativního jazyka, tato nemožnost redukce je nejzřetelnější v případě morálky. Pravidlo, že by lidé na sebe neměli střílet, je podle Peregrina zkrátka neredukovatelné na ne-normativní tvrzení.

A co Hendersonův argument, že nám pravidla slouží pouze jako kritéria správnosti něčího chování, ale nic nám nevysvětlují? Henderson tvrdí, že normy fungují tak, že jsou pro jednatelův příčinou jeho jednání. To znamená, že jedinec by měl být přesvědčen, že nějaká norma či pravidlo je dobrým (či špatným) důvodem pro jeho jednání; takže norma a pravidlo jsou v jeho rozhodování nahrazeny přesvědčením či

dispozicí. Henderson říká, že „jakmile můžeme odpovědět na otázku ‚proč‘ a tak vysvětlit jednání nebo intencionální stav, zjišťujeme, že normativní princip nebo to, co hraje roli normativního principu, v takovém zdůvodnění není důležité“.  
(Henderson 1993, 168)

Nicméně Peregrin trvá na svém, že pravidla mají explanační sílu. Jediné, co nás mate, je fakt, že můžeme normativní výrazy číst čistě deskriptivním způsobem, a to je také to, co Henderson dělá. Aby Peregrin vyřešil tuto záhadu, zavádí rozlišení mezi dvěma aspekty jazyka. Jestliže jsem hráčem fotbalu, pak mohu použít jazyk obsahující pravidla (normativní jazyk užívaný jakoby „uvnitř“) a mohu vnímat jeho normativní sílu. Na druhé straně, kdyby kopanou pozoroval Mart’an, mohu mu popsat pravidla jako fakta deskriptivním jazykem (jazyk užívaný „zvnějšku“). Podle Peregrina máme schopnost přecházet mezi jazyky bez toho, abychom něco ztratili. Oba aspekty jazyka jsou komplementární a mají explanační sílu.

Peregrin dále argumentuje, že není možné, abychom užívali jen a pouze deskriptivní jazyk. To proto, že lidské jednání a mluvení předpokládá normativní rámec. Takže pokud užíváme deskriptivní jazyk, pak to děláme pouze v některých parciálních případech. Uzavřené oblasti obsahující popisy faktů jsou obehnány širokými oblastmi normativních rámců.



Metafora dvou aspektů jazyka a skutečnost, že normativní jazyk není redukovatelný na popisný jazyk, jsou klíčovou myšlenkou Peregrinova rozumění normativitě. Ačkoli Peregrin nechce odmítnout vědecký přístup ke studiu pravidel (a zvláště ne evolučně-psychologický přístup), zdá se mu, že bez „vnitřního popisu“ zůstává realita nekompletní.

Nikdo samozřejmě nepopírá, že lidský svět obsahuje množství rozličných norem. Pokud se ovšem ptáme, zda tyto normy mají v rámci společenských věd explanační sílu, pak odpověď není nijak jednoduchá. Domnívám se, že v případě společenských věd stojíme před dvojím problémem: Prvnímu můžeme říkat „jednoduchý problém“. Ten spočívá v otázce, proč a jakým způsobem se pravidla (a lidská schopnost být připraven pravidla rozpoznávat) v průběhu evoluce vyvinula. Jednoduchým jej nazývám proto, že pro jeho vysvětlení vystačíme s tradičními vědeckými postupy. Problém sám je nesmírně zajímavý a důležitý. Pokud mluvíme o vědách, pro které je jednoduchý problém ústředním, pak se dá říci, že pravidla hrají důležitou roli v rámci explanace a že bez nich by některé z jevů nešly vůbec pochopit. Příkladem může být vývojová psychologie. Schopnost dětí učit se, resp. jejich schopnost „přetíženého“ řízení se pravidly (napodobují chování tak, jako by šlo o pravidla, a to i tam, kde žádná pravidla nejsou (Schmidt, Butler, Heinz, & Tomasello, 2016) ) je jednou z oblastí, která nás ke zkoumání důležitosti pravidel přímo vybízí.

Druhému problému týkajícímu se pravidel můžeme říkat „obtížný problém“. Ten spočívá v tom, jak normativitu zapracovat do sociálně vědních modelů. Jak teoreticky smířit kauzální model vysvětlení s existencí pravidel a schopností pravidly se řídit. Tady se nezdá, že by normativita hrála explanační roli. Ty vědy, kterých se týká obtížný problém (mám na mysli zejména antropologii a historii), chápou pravidla jen jako kritéria správnosti nějakého chování. Pomocí nich zjistí, jestli někdo jednal obvyklým způsobem. Toto zjištění ale převedou na sdělení o faktu a následně s ním pracují, jako by bylo příčinou jednání. To znamená, že pravidla chápou jako proximální vysvětlení a používají je proto, aby se dobraly nějakého ultimátního vysvětlení. Vezmeme-li si Peregrinův příklad s fotbalem (Peregrin, 2016, p. 69), antropolog bude v pozici, kdy se dotáže, proč se hráč zastavil a dostane odpověď, že nemohl pokračovat ve hře, protože by se dostal do postavení mimo hru. Potud antropolog použije pravidla pro zjištění, jestli se hráč nechoval nijak neobvykle. S tím se ovšem většinou nesmíří. Jakmile mu půjde o to, vysvětlit roli fotbalu v rámci nějakého společenství, např. fotbal a jeho vazby na evropský džihadismus (Atran, 2010; Atran, Axelrod, Davis, & Fischhoff, 2017; Sheikh, Ginges, & Atran, 2012), tak dochází k „přeložení“ normativity do kauzálního jazyka. A teprve z něj těží vysvětlení. Proto v tomto případě zůstává normativita explanačně sterilní. Ještě se k této otázce vrátíme v další podkapitole.

Povšimněme si, jak Peregrin používá metaforu dvou aspektů jazyka, když se snaží definovat konsenzus: „Tento konsenzus je věcí průsečíku toho, jak se

příslušníci společnosti navzájem berou za zodpovědné za to, co dělají, a za podléhající pravidlům, která implicitně řídí fungování této společnosti.“ (Peregrin, 2016, p. 74)

Takováto definice může být zrovna tak dobře vysvětlena jazykem kognitivních vědců, podle kterých je „sociální konsenzus“ výsledkem kognitivních struktur a částí individuálních vědomí. Peregrin by ovšem okamžitě namítnul, že snad je takové vysvětlení i v principu možné, ale je neužitečné, protože jakmile se pokusíme pravidla z vysvětlení vyřadit, pak nemůžeme pochopit, čím se řídí implicitně fungování dané společnosti. Samozřejmě má pravdu. Ale jen do té míry, že pravidla jsou vzata na vědomí a přeložena do faktů o pravidlech. Nezůstat u pravidel je z hlediska společenských věd důležité, pro jejich nespolehlivost. Právě proto, že neznáme hlubší mechanismy řízení se pravidly a nejsme schopni bez dalšího rozhodnout, kdy se jedinec řídil pravidly a kdy si dodatečně řízení se pravidly vytvořil jako alibi pro své chování, a to bez toho, aby si toho byl vůbec vědom.

Rozdíl mezi mojí a Peregrinovou pozicí není nijak zásadní. Pokud bych se držel jeho rozlišení mezi silným a slabým sociálním normativizmem, pak by bylo zřejmě lehké považovat mou pozici za slabý sociální normativismus. V čem totiž spatřuji především problém, je zapracování normativity do společenskovedního vysvětlení. Pokud totiž užíváme normativitu ve společenských vědách, pak ji vždy převádíme na normativní fakta a pro takový případ užíváme pouze deskriptivní jazyk. Druhým

důležitým důvodem mé opatrnosti vůči pravidlům jsou již zmiňované nesnáze s pochopením hlubších mechanismů „řízení se pravidly“ a nespolehlivost naší schopnosti detekovat, kdy se skutečně řídíme pravidly a kdy nikoli.

## vi. Příklad posvátných krav

V této podkapitole se budu podrobněji věnovat tomu, proč si myslím, že jsou pravidla explanačně sterilní. Své důvody se pokusím osvětlit na příkladu posvátných krav.

Indická společnost je extrémně komplikovaná. Nejsme s to plně popsat hinduistickou praxi takovým způsobem, jakým to umíme např. v případě křesťanství. Mezi odborníky existuje konsenzus, že hinduizmus je spíše rodinou různých praxí než aplikovanou náboženskou doktrínou. Existence posvátných krav byla vždy okrajovou, ale přesto velmi zajímavou záhadou. Nutno ovšem připomenout, že krávy jsou spíš respektovány, než aby byly uctívány, jak to užití pojmu „posvátné“ může evokovat. Hinduistům není dovoleno je porážet. Dokonce i jen podezření, že by se někdo něčeho takového dopustil, může vést k tragédii. (V provincii Binar v roce 1917 bylo 30 lidí zabito a 170 muslimských vesnic zničeno na základě podezření z porážky dobytčete; V Dillí v r. 1966 taková fáma vyvolala nepokoje, kterých se zúčastnilo kolem 120 tisíc lidí, 8 zemřelo a 48 bylo zraněno. (M. Harris, 1974, pp. 13–14)) Nezávislý indický stát dokonce včlenil práva krav do své ústavy. To tedy znamená, že v Indii existuje silná sociální norma „neporážet dobytek“. Můžeme takovou normu učinit explicitní? Ovšem. Samotná práva krav v ústavě jsou takovým explicitním vyjádřením této normy. Stejně tak i další náboženské texty, které se dobytka týkají. Prvním z nich je *Rig Veda* a *Atharva Veda*, ve kterých je kráva většinou zobrazena jako zdroj bohatství a je srovnávána s božskou řekou. V *Brahma-sambita* a

*Harivamshe* jsou krávy spojovány se samotným *Kršnou*. Tento avatar boha *Višnu* je popsán jako *Bala Gopala* – dětský ochránce krav. Nakonec jsou tu v *Puranas* a v *Kamendhenu* bohyně/matky krav (Zbavitel, 1964). Některé z indických svátků jsou věnovány přímo kravám. Nejznámější z nich je pravděpodobně *Gopastami*. Během tohoto svátku jsou krávy omyty a ověčeny. Pak jsou přivedeny do chrámu, kde jsou oslavovány. Během obřadu obřadník přináší oběti kravám, aby dar života pokračoval. Takovéto praktiky točící se kolem krav je staví do zvláštní pozice. Porážka dobytčat je omezena na velmi zvláštní případy a děje se pouze se zvláštním souhlasem. Je tu několik druhů sankcí, které se na porušení zákazu vztahují, a cena je příliš vysoká.

Vyzkoušejme, zda sociální norma „tabu týkajícího se posvátných krav“ může něco vysvětlit. Jestliže vidíme krávu stojící uprostřed křižovatky v Novém Dillí, způsobující dopravní zácpu, či jestliže vidíme policistu, který se snaží resuscitovat krávu poté, co upadla do kómatu, zdá se, že tabu takovéto situace vysvětluje.

Druhá vlna antropologů, jakými byli Kroeber, Malinowski a Lowie, se domnívala, že takováto tabu jsou součástí kultury a díky tomu má pojem kultury explanační sílu. Malinowski se domníval, že kultura sestává z pravidel a norem a pravidla jsou její páteří:

*„V populárním povědomí si lidé představují domorodce, kteří žijí v lůnu Přírody. Více či méně si dělají, co jim libo, nepravděpodobně a zastávají fantasmagorická přesvědčení a předsudky. Moderní věda*

*ovšem ukazuje, že jejich sociální instituce mají velmi přesnou organizaci, která je vedena autoritou, zákonem a pořádkem týkajícím se veřejných a osobních vztahů, z nichž ty poslední jsou kontrolovány extrémně komplexními příbuzenskými a klanovými pravidly. Vskutku můžeme vidět domorodce svázané velkým množstvím povinností, funkcí a privilegií, které odpovídají velmi propracované kmenové, společné a rodové organizaci.“ (Malinowski [1922] 1984, 10) překlad MP*

Jak je patrné z ukázky a jak už jsme viděli v předchozích kapitolách, pro Malinowského a ostatní byla klíčovou představou, že normy a pravidla jsou páteří kultury a antropologie s etnografií by se měly na jejich zkoumání zaměřit. Antropologie vytvářela teorie a etnografie formovala „hypotézy o kulturních entitách, jako „pravidlech“, „povaze“, „funkci“, „ideálech“ či „světonázoru“. To umožňovalo postavit antropologii na roveň ostatním empirickým disciplínám v tom slova smyslu, že vyžadovala hypotézy jdoucí za pozorování a etnografové je museli – tyto teorie – testovat či posoudit jejich nároky odkazem na evidenci.“ (Risjord 2007, 406) Díky pravidlům a normám – domnívali se – má kultura svou explanační sílu.

Jenže když se zeptáme, proč domorodci zrovna provozují nějakou činnost, nedostaneme jinou odpověď než takovou, která je nám již známá, kupříkladu že existuje tabu týkající se posvátných krav. Práce etnografů spočívá v popisu pravidel, pravidelností a norem, podle kterých běží domorodý život. Ale ani po zpětné rekonstrukci pravidel, kterou z popsaného vydolujeme, nedostaneme odpověď na

to, proč něco domorodci činí. Rozšíření poznatků o různé podrobnosti v ničem naší snaze nepomůže. Získáme tím něco, co je vlastně očividné. To neznamena, že by šlo o nějak triviální zjištění. Etnografům dá jistě hodně práce. Ale ve výsledku nezjistí nic víc, než sice důležité, ale proximální vysvětlení nějaké činnosti. Stejným způsobem se geolog nedozví nic o formování pohoří, jestliže přidá podrobnosti týkající se popisu těchto pohoří samých. Jestliže analyzujeme rozmazanou fotografii muže s kachnou na hlavě a budeme schopni tuto fotografii zaostřit, nepomůže nám to k pochopení toho, proč má na hlavě kachnu. A to je přesně to, co popis norem a pravidel dělá. To, oč stojíme, je nad (užitečné) zvýšení ostrosti obrázku připojit pochopení mechanismu, který je pod povrchem a který je příčinou toho, proč se některá pravidla a normy objevily.

Marvin Harris nám nabízí pokus o kauzální explikaci existence instituce posvátných krav (M. Harris, 1974, 1977). V sedmdesátých letech byla tato kulturní praxe velmi kritizována. Mnoho obyvatel Indie hladovělo, a přesto se v zemi nacházelo okolo 30 milionů neproduktivních krav (Harris 1974, 12). Iracionalita takové situace se zdála být do očí bijící. Nicméně Harris se pokusil seriózně takovou záhadu vysvětlit a vycházel při tom z teorie kulturního materializmu. Uvědomil si, že celá indická ekonomika velmi efektivně využívá krav bez toho, aby je porážela (mléko, topivo). Zatímco by jejich porážka krátkodobě vyřešila nutriční nedostatek, v dlouhodobém horizontu by způsobila hladomor. Vegetarianizmus jako strategie se jevil velmi efektivním řešením způsobu života společnosti tohoto stupně populační hustoty.



Harris analýzu uzavřel tím, že na první pohled iracionální náboženská sankce může být vedena účinným kauzálním mechanismem.

Dovolím si zdůraznit základní linku Harrisova argumentu. Harris přešel sociální normy a převedl je na sociální fakta. Potom vytvořil základní explanační model z faktu „tabu posvátných krav“ a osvětlil kauzální vztahy mezi jednotlivými částmi a jejich podmínkami.

## vii. Shrnutí

Normy a pravidla navzdory jejich všudypřítomnosti zůstávají záhadou. Vedle snahy vysvětlit, jak se mohly vyvinout během evoluce, je zde komplikovaná otázka, zda ve vědě hrají nějakou explanační roli. Domnívám se, že nikoli, protože (a) normy a pravidla slouží pouze jako kritéria správnosti, a tak zůstávají explanačně sterilními; (b) chceme-li se dozvědět „proč“ k něčemu dochází, přesunout se od proximálního k ultimátnímu vysvětlení, pak musíme jít pod povrch zjevného popisu pravidel a norem a pátrat po jejich příčinách. Jsem si vědom námitky, že i normy mohou fungovat jako příčiny. V tom případě jsou ovšem z normativní oblasti převáděny do kauzální a ztrácejí to, co by od nich někteří normativisté chtěli – specifickou normativní a zároveň neredukovatelnou – sílu. Současné kognitivní vědy nám ukazují, že normy jsou spíše součástí folk psychologie, než aby skutečně nějak vedly naše chování. Takové situace jsou spíš čestnou výjimkou.

To, čemu říkám folk-psychologie, je evolucí vyvinutý soubor přirozené kognice, která zahrnuje okamžité intuitivní reakce a pohledy na věc, které vytanou na mysl, kdykoliv se dostaneme do příslušné situace. Nemusí být nijak trénovány či cvičeny. Jejich zvláštnost spočívá v tom, že jsou doménově specifické a vedou naše jednání paralelně vedle norem a pravidel. (c) Kdykoli se kognitivní vědci věnovali zkoumání norem a pravidel, zatím vždy narazili na kauzální mechanismy. Normativismus ve své silné verzi se mi jeví jako jeden z posledních pokusů zachránit podivnou ideu dualizmu těla a mysli.

## 6. Kultura nově?

### i. Kam se poděla kultura?

Poznali jsme potíže, se kterými se setkali antropologové, když se pokoušeli zpřesnit pojem kultury tak, aby byl pro jejich disciplínu užitečný. Zjistili jsme, že mezi nejdůležitější námitky patřila především „nad-dimenzovanost“ samotného pojmu, která sváděla k tomu, abychom se na kulturu dívali jako na jeden monolit s předem známými (odhalitelnými) pravidly a abychom se dále na takovou kulturu dívali jako na stabilní objekt a podle toho s ní zacházeli. Kritikové poukazovali na vývoj, nestabilitu a dynamiku dílčích pravidel. Tento stav vedl mnohé – ne-li převážnou většinu - z antropologů k opuštění pojmu samotného, byť se tak dostali do zvláštní situace, neboť pojem kultury vedl k zformování samotné kulturní antropologie jako vědního oboru (Clifford & Marcus, 1986b, p. 10). Antropologové začali pojem kultury používat pouze aproximačně, tj. jako neostré vymezení společnosti, které bylo nutno podrobit zkoumání. V rámci etnografického výzkumu se potom věnovali konkrétním projektům, například výzkumu rituálů či příbuzenských vztahů.

Ukázalo se však, že samotný nápad využít pojem kultury vážněji než jen v aproximativním smyslu nezůstal opuštěn. V současnosti jsou to především evoluční psychologové, kteří tento pojem začali znovu používat (Buss, 2015a). Jakým způsobem a proč? První, kdo rozvířil vody s obnoveným pojmem kultury, byl Edward Wilson se svým konceptem sociobiologie. V jeho pojetí byla kultura přímo

navázána na genetickou evoluci a cokoli se v kultuře mělo vyskytovat, mělo být i redukovatelné na genetickou základnu. To znamená, že kulturu Wilson chápal negativně. Jako přírodovědec rozuměl dobře principům evoluce a mechanismům spojeným s přirozeným výběrem. Co ho ovšem provokovalo, bylo velké množství společenských jevů, na které si nárokovali právo společenští vědci, kteří však podle něj neužívali vhodných metod tak, aby jejich tvrzení mohla být falzifikována.

Po kritice, které byla Wilsonova sociobiologie podrobena (M. D. Sahlins, 1976), začali pojem kultury užívat kognitivní vědci a evoluční psychologové. Důvodem byla snaha nevnímat ne-biologické projevy člověka a lidských společenství negativně (právě jako něco, co pouze nelze zahrnout do výzkumů přírodovědeckých), ale pozitivně. To znamená pokusit se zjistit, jaké evoluční tlaky mohly k vytvoření kultury vést a zda je redukovatelná na biologickou složku člověka – a pokud ne, jak s ní souvisí. Zda je kulturní evoluce uzavřená a pokud není, jak pokračuje: v závislosti na biologické složce člověka či nezávisle na ní. Velikou výhodou tohoto počínu, tj. oživení pojmu kultury, byl pokračující proces konsilience (Martin Palecek, 2016; Slingerland & Collard, 2011; E. O. Wilson, 1998), tj. pokus propojit společenské vědy s vědami přírodními.

Tento projekt si stanovil konkrétní okruhy otázek, které se zdá být nezbytné teoreticky vyřešit a empiricky potvrdit, aby bylo možné v něm úspěšně pokračovat:

1. Mohla se kultura vyvinout? Je vůbec možné pojem evoluce aplikovat na něco tak vzdáleného genům?
2. Jak se vyvinul kulturní tvor? Jak bylo vůbec možné, aby člověk vyvinul do stádia, kdy má k dispozici takový vysoce adaptivní, negenetický soubor chování? Proč se kulturní evoluce týká pouze člověka a žádného jiného druhu?
3. Jaký druh psychologické adaptace je třeba, aby se kulturní druh vyvinul? Jak tento druh psychologické adaptace ovlivnil kulturní evoluci jako takovou?
4. Jak se kultura jako taková vyvinula? Jakým způsobem se kulturní repertoár přizpůsoboval změně okolí a jak se změny akumulovaly během generací?
5. Jaký je vztah genetické a kulturní evoluce? Ovlivnily artefakty jako nástroje, oheň, jazyk, znalosti rostlinných a živočišných druhů genetickou evoluci? A ovlivnily psychologickou adaptaci?

(Buss, 2015b, p. 751)

Odpovědi na tyto otázky rozvádím v následující podkapitole, posléze se budu věnovat vztahu těchto odpovědí ke společenskoviědnímu výzkumu.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Vyhnu se pouze podotázce „Proč se kulturní evoluce týká pouze člověka a žádného jiného druhu?“, a to jelikož je vzdálená problémům, kterým se věnuji v této knize.

## ii. Kultura a kulturní evoluce

Dlouhou dobu se zdálo, že pro potvrzení možnosti evoluce čehokoli je nutné pozitivně stanovit nositele – replikátora – takové změny. Dawkinsem zavedené memy (Dawkins, 1976) měly takovou situaci řešit s ohledem na kulturu. Proč byly zavedeny? Memy měly vyřešit problém vycházející z neodarwinistického modelu evoluce a přirozeného výběru, aplikovaného na vývoj lidské společnosti. Tj. máme tu jednotlivce, který se snaží o přežití, resp. máme tu nositele genu, který se snaží uchovat svou existenci a replikovat se v maximálním možném počtu. To znamená jinými slovy, že replikátory se snaží zkopírovat v co největším počtu, přičemž (1) jejich množství v ideálním případě poroste exponenciální řadou; (2) střetnou se v soupeření o konečný počet zdrojů; (3) u některých dojde v procesu replikace k náhodným změnám; (4) ty chyby, které se uchytí, tj. ukáží se jako adaptivní, se akumulují v populaci a stanou se dominantními (Steven Pinker, 2012).

Tento předpoklad přirozeného výběru ještě sám o sobě nevysvětloval úspěch lidské kooperace ve společenstvích, která vykazují odlišné rysy, a to i v podobném prostředí. Idea memu měla vytvořit analogii ke genu a zavést tak kulturní replikátor, který by podléhal stejným pravidlům, jakým podléhá genom.

Jak bychom mohli přiblížit situaci, kterou lze chápat jako replikaci memu? Dejme tomu, že ráno zapnete rádio a v něm uslyšíte nějakou „chytlavou“ písničku. Memy jsou „chytlavé“ a usazují se v našich mozcích. Cestou do zaměstnání si bez většího

rozmyslu začnete písničku pobrukovat. Mem se chce replikovat. Vaše kolegyně, která jde s vámi, se vám „pěkně poděkuje“ s tím, že teď už se do večera této melodie nezbaví. Toto je případ pouze jednoduchého memu. Memy mají ale podle teoretiků tendenci spojovat se do memplexů a jako takové nabývat na síle a vytrvalosti. Memy jsou šířeny nahodile, tak jako jste zcela nahodile narazili na písničku. Memy mezi sebou soutěží. Replikace memů není dokonalá, dochází k chybám. Chyby, které se nejvíce uchytí, se stanou dominantní ve skupině. Potíž je ovšem s tím, že „mem“ nemá podobu genu. Není hmotným replikátorem tak jako gen a DNA. A to ani přes veškerou podobnost, o kterou jsme se snažili. Kritika pojmu memu tedy vedla k tomu, že až na výjimky byl tento pojem opuštěn.<sup>30</sup>

Vedle toho, a také z důvodu neúspěchu pokusu s memy, byla vytvořena myšlenka koevoluce kultury a genů, která chce vysvětlit několik problémů, které nebylo možné vysvětlit pomocí původně navržené neodarwinistické teorie, tedy pouze pomocí redukce kulturních jevů na jevy genetické.

První z problémů souvisí s naším přežitím, resp. s otázkou, jak to přijde, že se rod Homo stal dominantní na naší planetě. Odpověď na tuto otázku známe, zdá se, ze školy: je to díky naší inteligenci, tj. díky našim velkým mozkům. Joseph Henrich (Henrich, 2015b) přesvědčivě dokladuje, že tato intuitivní odpověď není plauzibilní.

---

<sup>30</sup> Jedním z posledních významných zastánců teorie memů je Daniel Dennett (Dennett, 1990).

Henrich vychází z historicko-etnografických příkladů, které shrnuje pod názvem Ztracení evropští objevitelé (Henrich, 2015b). Mezi nimi uvádí tři důležité expedice: Franklinovu expedici hledající severní cestu mezi Aljaškou a Grónskem, Burkeho výpravu hledající cestu a možné telegrafní spojení napříč Austrálií a nakonec Naarvarezovu výpravu Floridou směrem k dnešnímu Mexiku. Všechny tři příklady mají jedno společné: všechny výpravy byly relativně skvěle vybaveny, byly složeny ze zkušených účastníků. A všechny skončily tragicky, a to i přes to, že probíhaly v prostředí, ve kterém domorodci pohodlně přežívali a dokonce ona prostředí považovali za oblasti s hojným množstvím zdrojů. Přesto nebyli účastníci expedic schopni přežít. Jejich veliké mozky jim v přežití nijak nepomohly. To, co jim scházelo, byla nakumulovaná kulturní zkušenost domorodců, kteří uměli využívat zdroje a to často způsobem, který nebyl na první pohled snadno odvoditelný. Co se tím myslí?

Za příklad nám může posloužit Burkeho výprava, tak jak o ní Henrich referuje (Henrich, 2015b). V roce 1860 se vydal vedoucí expedice Robert Burke (bývalý policejní inspektor) v doprovodu Williama Willse (lékař, jediný výpravu přežil), Charlese Graye (námořník) a Johna Kinga (voják) na cestu, která vedla z Melbourne na sever do zálivu Carpentaria. Výprava špatně odhadla vzdálenost a brzy zjistila, že jí docházejí zásoby, které měla pouze na tři měsíce pochodu. Byli nuceni zabít a sníst část velbloudů, kteří byli speciálně pro výpravu přivezeni z Indie, což sice částečně vyřešilo problém hladu, ale donutilo je opustit část vybavení, které už neměl kdo



přepravovat. První zemřel cestou Charles Graye. Tři zbývající členové se nakonec dostali do místa, které se nazývá Coopers Creek a kde na ně měl čekat zásobovací oddíl. Ten čekal o měsíc déle, než bylo smluveno, a nakonec místo opustil ráno toho dne, kdy k němu navečer dorazili tři zbývající členové výpravy. Ti našli zásoby pro ně připravené, ale poznali, že se se zásobovací výpravou minuli a že není v jejich silách ji dohnat. Rozhodli se proto pro riskantní cestu směrem k Mount Hopeless (sic!) vzdálenému 241 km, kde se nalézala policejní stanice a ranč. Zanedlouho ovšem oba zbývající velbloudi zemřeli, což je uvrhlo do zoufalé situace. Neměli velbloudy, kteří by mohli nést zásoby, zejména vodu. Čekala je poušť a k jejímu překonání jim chyběly – jak podtrhuje Henrich – potřebné znalosti k nalezení vody v poušti. Zůstali tedy v bezvýchodné situaci u Coopers Creek. Jejich zásoby se ztenčovaly a jim chyběly další potřebné znalosti: získat v místě potraviny nutné pro přežití. Podařilo se jim navázat kontakt s místní skupinou Austrálců kmene Yandruwandrha. Ti je obdarovali několika rybami, fazolemi a pečivem vyrobeným z rostliny, jejíž domorodý název je „nardoo“, česky se tato rostlina nazývá marsilka (*Marsilea hirsute*). To výpravu nadchlo, protože marsilka rostla všude kolem a zdálo se, že pečením chleba z jejích semen jsou schopni dostat potřebné množství kalorií k přežití. Co ovšem skupina nevěděla nebo co nepostřehla, když sledovala domorodce, byl fakt, že je nutné dodržet všechny stupně přípravy pokrmu z marsilky včetně detailů, jejichž význam nebyl nijak zjevný. Při nevhodné přípravě marsilky dochází působením thiaminázy k nedostatku vitamínu B1 a propuknutí nemoci beri-beri, jejíž průvodní znaky si Burke zapisoval do svého deníku, a máme tak k dispozici

otravu marsilkou v přímém přenosu. Domorodci (Henrich, 2015b) nejprve semena marsilky nadrtí, pak namáčí mouku v příslušné dávce vody, potom mouku smíchají s horkým popelem, který vede k chemické reakci snižující množství nebezpečného enzymu a nakonec je těsto nabíráno a konzumováno jen v jistém typu lastur, které s konečnou platností marsilku detoxikují. Tyto chybějící kulturní znalosti celé procedury vedly k tomu, že z výpravy přežil pouze jediný člen, který byl nakonec v žalostném stavu zachráněn domorodci a předán záchranné výpravě pro Burkeho expedici vypravené.

Krom historických příkladů, které by demonstrovaly nutnost akumulované kulturní znalosti, uvádí Henrich i psychologický experiment vedený Esther Herrmannovou a Michaelem Tomasellem v Institutu evoluční antropologie v Lipsku (Henrich, 2015b). Testování, které čítalo 38 kognitivních testů, podrobili 106 šimpanzů, 105 dětí a 32 orangutanů. Testy se obecně týkaly prostorové paměti, rotace a sociálního učení. Ve výsledku testy ukázaly, že primáti dokáží porazit lidské jedince ve všech ohledech, až na jediný. A tím bylo sociální učení, kde děti primáty porazily o desítky řádů (Henrich, 2015b).

Další řada testů, která testovala rozdíly mezi vysokoškolskými studenty a primáty týkající se pracovní paměti, rychlosti zpracování informací a strategických her zaměřených na konflikt, potvrzovala, že primáti ve všech zmiňovaných ohledech dokáží zvítězit nad lidskými jedinci (Henrich, 2015b).

Celá tíha Henrichovy argumentace spočívá právě na myšlence těch postupů nutných k přežití v prostředí, které nám nejsou přístupné pomocí intuice a ke kterým nelze prostě dospět na základě individuálního pozorování. Nelze, protože jak jsme viděli na příkladu marsilky, přežití v prostředí s sebou nese i neintuitivní postupy sloužící k sebezáchově. Na rozdíl od velblouda, který je vybaven k tomu, aby přežil v poušti, a který je schopen cítit vodu na velikou vzdálenost, nic z toho lidský druh neovládá. Přesto v suchém a drasticky nepříznivém prostředí poměrně úspěšně přežívá, a to díky znalostem a dovednostem, které jsou mu dostupné prostřednictvím kultury.

Co je vedle toho na kulturních znalostech a dovednostech zajímavé, je fakt, že u většiny domorodců absentuje znalost stojící v základu těchto znalostí a dovedností. Stejně tak pokud se badatel zeptá amerických domorodců, proč přimíchávají do kukuřičné mouky popel, zaraženě odpovídají něco v tom smyslu, „že se to tak prostě dělá“. Antropologové zjistili, že strava založená na kukuřici trpí nedostatkem vitamínu B3, který je sice v kukuřici přítomen, ale není snadné jej z ní uvolnit. Nedostatek vitamínu B3 vede k velmi nepříjemné nemoci zvané *pelagra* (Henrich, 2015b), která je typická projevy na kůži (lézemi, zvláště na částech těla vystavených světlu), zažívacími poruchami (zácpa se střídá s průjmem), psychickými poruchami, demencí a nakonec smrtí. Přimícháním popela dojde k chemické reakci, která pomůže potřebný vitamín z kukuřice uvolnit.

I tento fakt byl nechtěně experimentálně ověřen. Když Španělé dobyli Ameriku, začali znalost pěstování kukuřice rozvážet do svých dalších kolonií, ale bez potřebného postupu přimíchání popela. V Sierra Leone tak po několika generacích došlo k výskytu pelagry (Henrich, 2015b). Až teprve německý vědec Joseph Goldberger tuto záhadu rozluštil. Ale i přes to se mu nedařilo přesvědčit ostatní, kteří považovali zmiňovanou nemoc za virovou nákazu. Hledat příčinu šíření nemoci v šíření virů namísto chybného stravovacího návyku je něco velmi intuitivního a kvůli tomu Goldberger s prosazením své teorie značně zápasil.

Jak už jsem zmínil, s kulturními praktikami jsou přímá zdůvodnění mechanismů stojících v základech těchto praktik spojována jen velmi vzácně. Podle Henricha teprve až západní civilizace vyvinula normu být připraven neustále zdůvodňovat vlastní chování.

Druhým z problémů, který neodarwinistické teorii činil potíže, byla existence kooperace a altruizmu. Pokud existuje jedinec, jehož genová výbava je vedena snahou o největší množství své vlastní replikace, pak kooperace dává smysl jen tehdy, pokud je výhodná pro jednotlivce a jeho geny. Respektive jednatel by měl být připraven kooperaci kdykoli ve vhodný okamžik opustit ve prospěch egoistického chování. I altruismus by musel mít „měkké jádro“, jak o něm píše Wilson, tj. musel by být založen na očekávání reciprocity nebo by musel být altruizmem vůči ostatním nositelům stejného genu. Neodarwinistům nedělá problém vysvětlit chování otce,

který dejme tomu zalehne granát, aby chránil vlastní děti. Ani se skupinou nepřátelských letců uvězněných v horách ve sněhové vánici, a tak vynucenou kooperací by neměl problém<sup>31</sup>. Problém nastává s altruizmem vůči cizímu jedinci nebo dokonce altruistickému sdílení znalostí s ostatními příslušníky skupiny, kteří nejsou přímými genetickými příbuznými, jak to můžeme vidět u malých lovecko-sběračských skupin, kde jedinci požívající autoritu vykazují ochotu podělit se velkomyslně s ostatními o svoje znalosti a dovednosti. A jsou to právě etnografické poznatky a výsledky laboratorních kognitivních experimentů, které spíše než by kooperaci a tendenci k altruistickému chování vyvracely, ji potvrzují (Henrich, 2009; P. Richerson et al., 2014; Stuart A. West, El Mouden, & Gardner, 2011; Yilmaz & Bahçekapili, 2016).

Jak tedy podle Henricha a dalších vypadá kulturní evoluce a jakou roli tu hraje pojem kultury? V jakém slova smyslu je termín „kultura“ používán?

Jak už jsem uvedl, na příkladu několika psychologických experimentů bylo demonstrováno, že lidští jedinci jsou schopni porazit nám blízké primáty pouze v jediné oblasti a tou je nápodoba a sociální učení. Naše mozky a tím i naše schopnosti jsou v této oblasti nedostižné. Jakmile se jednou tato schopnost vyvinula, dále se rozvíjela tak, abychom dokázali dosažené znalosti a dovednosti k přežití

---

<sup>31</sup> Viz film *Kříž cti* založený na skutečné události (<http://www.csfd.cz/film/295380-kriz-cti/prehled/>)

uchovat a rozvinout, a posilovala tak kooperativní instinkt (Henrich, 2015b). Sociální učení, které se u nás vyvinulo, nás systematicky vede k tomu, že máme prokazatelně tendenci zjišťovat informace od ostatních, a to zejména od těch, kdo jsou ve skupině úspěšnější. (Nápodoba úspěšných se dokonce týká i sebevražedného chování (Atran, 2014).) Kognitivní experimenty potvrzují, že děti jsou schopny intuitivně pochopit, kdo je ve skupině úspěšný vykonavatel nějaké činnosti a koho tedy stojí za to napodobit.

Na druhou stranu se zdá, že některé kulturní praktiky s naší vynikající schopností sociálního učení a snahy napodobovat úspěšnější jedince počítají a snaží se ze stejných důvodů (přežití) zabránit negativním důsledkům jejich možných excesů. Dokonce se zdá, že díky tomuto faktu by mohly dávat smysl některé domorodé rituály založené na hadačství. Naše chování ovládá tendence opakovat úspěšné strategie. Například jako lovci máme tendenci vrátit se na místo loveckého úspěchu – ať už svého vlastního nebo lovce, o jehož úspěchu jsme se dozvěděli. Očividně se však jedná o chybnou strategii. Zatímco my se snažíme zvěř nalézt, ta se nám naopak snaží vyhnout. Zopakování výpravy do loviště, kde jsme minule dosáhli úspěchu, povede s větší pravděpodobností k tomu, že se tentokrát vrátíme s prázdnou. Při volbě nového loviště by bylo daleko výhodnější, kdybychom volili zcela náhodně. Díky experimentům i s pouhou dětskou hrou „kámen-nůžky-papír“ víme, že nám nahodilost činí potíže. I v této hře mají lidští jedinci očividnou tendenci nevědomky napodobit v chování druhého (Cook, Bird, Lünser, Huck, & Heyes, 2012).

Domorodé rituály založené na hadačství nabízejí vhodné řešení, protože jsou schopny do problému, který vyžaduje nahodilost, onu nahodilost přinést. Jinými slovy, kde potřebujeme rozhodnout na principu nahodilosti, tam se vyplatí nespoléhat se na intuice, ale prostě si „hodit korunou“.

V souvislosti se sociálním učením máme tendenci nejen napodobit úspěšné jedince, ale také zjišťovat jejich preference, cíle, přesvědčení a strategie (Henrich, 2015b). Naši schopnost sociálního učení můžeme tedy pochopit jako výsledek vzniku úspěšné strategie, která jakmile se jednou objevila, byla přirozeným výběrem uchováвана a stala se převládající v populaci a dále formovala naši psychiku směrem, kdy můžeme mluvit o „negenetickém evolučním procesu komplexní kulturní adaptace“ (Henrich, 2015b). Kulturní strategie jsou dokonce schopné překonat i naše evolucí selektované tendence, jakými jsou odpor k mrtvému tělu<sup>32</sup> či výkalům. Příkladem může být např. rituální tančení s těly při opakovaných pohřbech, kterému můžeme být svědky na Madagaskaru<sup>33</sup>, či požívání jeleních výkalů běžné u některých skupin Inuitů nebo požívání natrávených ořechů, které jsou vybírány Hadzy z výkalů paviána (Marlowe, 2010; Wrangham, 2009).

Nejenže jsou kulturní strategie schopné překonat některé naše geneticky nastavené instinkty. Jakmile jednou kultura a naše závislost vznikla, kulturní evoluce nabrala

---

<sup>32</sup> Zajímavé je rituální požívání mrtvých těl u indické sekty aghóriů. Možno shlédnout na <https://youtu.be/GEpJdHS1pV0>

<sup>33</sup> <https://youtu.be/UmWPKSDwtVI>

nový směr a spád a byla schopna zpětně ovlivnit i naši genetiku. Henrich mluví o autokatalytické kulturou tažené genetické evoluci (Henrich, 2015b). To dokumentuje na dobře známé schopnosti pít mléko i v dospělosti, na lidské schopnosti rozkládat alkohol a na přítomnosti modrých a zelených očí v populaci.

Schopnost pít mléko v dospělosti je u lidského druhu lokálně omezená a ani tak se netýká všech. Tato skutečnost, totiž že existují oblasti, ve kterých je vysokou měrou zastoupená intolerance laktózy (tj. neschopnost štěpit mléčné cukry, způsobující nevolnost, průjemy a v některých případech dokonce zvracení a smrt), byla dlouhou dobu ignorována. Fakticky to vypadá tak, že u většiny lidí je schopnost pít mléko ukončena kolem pátého roku věku (Henrich, 2015b). Schopnost pít mléko je rozšířena mezi populací tak, že je zřejmé, kde se pití mléka poprvé objevilo a jak se šířilo (O'Brien & Laland, 2012). Henrich uvádí, že na Britských ostrovech a ve Skandinávii je mléko stravitelné pro více než 90% populace. V Africe je distribuce této schopnosti značně lokalizována, tj. šíření není rovnoměrné. Některá etnika toho schopna jsou, zatímco jejich sousedi trpí laktózovou intolerancí. Například v Súdánu se pohybuje schopnost strávit mléko mezi jednotlivými etnickými skupinami od 20% až po 90%. Ve východní Asii schopnost pít mléko téměř neexistuje (Henrich, 2015b). Tato schopnost samozřejmě souvisí jednak s domestikací dobytka, která proběhla v období mezolitu (15 000 – 5 000 př. n. l.; nejstarší dosud známé nálezy domestikovaného dobytka pochází z Anau poblíž města Achšabat a jsou staré zhruba 9 000 let (Bryl & Matyáščík, 2005)), a zároveň muselo jít o lidské skupiny, které měly



dobytek a pokoušely se trpělivě využít i mléko produkované tímto dobyt看em. Pokud se jim nepodařilo vytvořit žádnou ze strategií, která by mléko zbavovala laktózy a činila je tak stravitelnější (mezi takové praktiky patří tvorba sýrů, jogurtů a kvašených mléčných nápojů<sup>34</sup>; tyto technologie zbavují mléko laktózy, činí je tak stravitelným a umožňují získ všech potřebných nutričních látek), pak se u nich vyvinula schopnost mléko trávit. Henrichův argument se tak zdá plausibilní. Kultura, která nebyla po dlouhou dobu schopna těchto kulturních technik dosáhnout, vytvářela přetrvávající tlak na naši genetickou výbavu, která pak vedla ke genetickým změnám, jejichž výsledkem byla schopnost laktózu zpracovat.

Obdobným případem je schopnost odbourávat alkohol, která vedla k výskytu enzymu produkovaného genem ADH1B, který umožňuje rozklad alkoholu (tj. jeho zpracování v játrech a získ energie z něj) a zároveň snížení rizika závislosti na něm (Henrich, 2015b).

Posledním příkladem je výskyt modrých a zelených očí, který je doložen – tedy pokud si odmyslíme migraci a míšení obyvatel během válek – pouze v severských oblastech Evropy na pobřeží Baltického moře. Jakmile místní obyvatelstvo přešlo z lovecko-sběračského způsobu života na zemědělství, oddělilo se tak od zdroje vitamínu D. Tato kulturní změna potom vytvářela tlak na získ náhradního zdroje tohoto

---

<sup>34</sup> Čerstvé mléko obsahuje 4,6% laktózy, čedar pouhých 0,1%, gouda a brie neobsahují laktózu téměř žádnou.

důležitého vitamínu, což vedlo k redukci melaninu a dovolilo tak získat vitamín D ze slunečního svitu. Vedlejším produktem tohoto vývoje jsou potom modré nebo zelené oči. Jejich barva totiž nemá žádnou zásadní funkci. Jakmile se však snížilo množství melaninu v pokožce, snížilo se i jeho množství v očních duhovkách.

Dobrá tedy. Můžeme vzít za bernou minci, že lidé žijí ve skupinách a jejich mozky si vyvinuly nutkavou závislost na sdílení informací, cílů, tužeb a intencí. Vytvořením sdílené oblasti znalostí a dovedností se tak vytvořila síla schopná vyvinout účinný tlak zpětně na naši genetickou výbavu. Jakým způsobem jsou ale tyto lidské skupiny – kultury – udržovány?

Henrich odpovídá: pomocí norem a pravidel. Tak se vracíme zpět k otázce existence schopnosti následování pravidel, o které jsme již hovořili v 5. kapitole. Zatímco tam jsme se snažili vyvrátit myšlenku, že by pravidla a normy samy o sobě měly nějakou explikační sílu, nyní se budeme věnovat tomu, jakou roli hrají v myšlence kulturní evoluce. Viděli jsme již, že trvalá prosocialita naráží u neodarwinistů na obtíže. Z hlediska jednotlivce by totiž měla být socialita udržitelná pouze do chvíle, kdy by její nedodržení poskytlo jednotlivci výhodu. Přesto vidíme opakovanou snahu o kooperativní chování, a to jak v laboratorních experimentech, tak na etnografických příkladech (Chudek, Zhao, & Henrich, 2013; P. Richerson et al., 2014; Stuart A. West et al., 2011). Normy a pravidla se zdají být dostatečným vysvětlením stability lidské společnosti. Jakmile se totiž někde vytvoří lidská skupina, automaticky se s ní vytvoří i

normy a pravidla (Henrich, 2015b). Z experimentů, kterým byly podrobeny malé děti, vyplývá, že mají spontánní tendenci viděné postupy považovat za normu a jako takovou ji vyžadovat od ostatních.

Krom existence norem a naší tendence je následovat existuje ovšem i tendence trestat ty, kteří normy nenásledují, a dokonce normy vymáhat i tam, kde z toho pro jednotlivce neplyne žádný zisk – naopak se vystavuje riziku (Peregrin, 2014a).

Tuto tendenci bychom mohli dokladovat na rozšířenosti toho, čemu Angličané říkají „gossip“ a co my bychom v češtině označili jako „klevety“ (Dunbar, 2004). Lidští jedinci mají tendenci udržovat vzájemný kontakt pomocí nepřetržitého toku řeči; tento kontakt fakticky představuje kontrolu statutu, reputace a dodržování pravidel a podle odhadů mu je věnováno něco mezi 60 – 70 % denního času. A právě takovéto „řeči“, často zatracované moralisty, mají důležitou roli pro monitorování dodržování norem.

Jinými slovy normy a pravidla mají tendenci udržovat požadovaný způsob chování, směřovat jedince na jistý typ tužeb a cílů a motivovat jedince k tomu, aby například dodržovali potřebné zákazy, i když nutnost jejich dodržování není zjevná. Sankce může být od poškození jedincovy reputace až po vyloženou ostrakizaci. Normy nad to vykazují stabilitu dokonce i tehdy, když zjevně neprospívají ani jedinci, ani skupině (Henrich, 2015b). Henrich mluví o kulturním triku, který udržuje normy:

*„Předně, angažuje třetí osoby, které monitorují jejich dodržování. Odměňují a trestají na základě místních kulturně tradovaných a široce sdílených pravidel. (...) Za druhé, vytváří mentální modely situací a vztahů, které odvádějí jedince od situací, kdy by mohl zneužít ostatní, a navádí nás k prosociálnímu nekonfliktnímu chování.“ (Henrich, 2015b)*

Existence této tendence a funkce norem je posilována rituály. Tato myšlenka není nikterak nová. První s ní přišel Durkheim a po něm van Gennep (Durkheim 2002; Gennep 1996). Oba spekulovali o důležitosti rituálů pro stabilní existenci society a pro vnímání stabilní pozice jedince v ní. Nyní se zdá, že máme díky evolučním psychologům a kognitivním vědcům po ruce i výsledky experimentů, které naznačují význam rituálů (převážně spojených s násilím, ponížením a extrémní situací) pro prosociální chování. Některé z jejich složek ovšem na své výzkumy stále čekají. Pravděpodobně bychom mohli mluvit o jednotlivých složkách, ze kterých se rituály obvykle skládají. Většinou zahrnují (1) společný zpěv a tanec či jiné synchronizované pohyby (jako např. pochod...); (2) společné produkování hudby; (3) extrémní fyzickou námahu a výdej energie; (4) pocity sdíleného osudu účastníků či celého společenství; (5) sdílený pocit nebezpečí či hrůzy; (6) víru v supranaturální či mystické entity či zkušenosti; (7) nepřítomnost zjevných příčin či instrumentality (Gennep, 1996; Henrich, 2015b).

Příkladem takového rituálu může být již zmiňovaná existence opakovaných pohřbů na Madagaskaru <sup>35</sup>. K této slavnosti dochází v několika určených časových úsecích – např. 3 či 5 let po úmrtí. Na ní se sjedou všichni příbuzní a dostane se jim pohoštění. Druhý den se za zvuků hudby odchází na hřbitov. Ostatky nebožtíka jsou vyňaty z hrobu a znovu ovázány čistým plátnem. Pro přehlušení zápachu je používána vůně, kterou jsou ostatky polévány. Převázané ostatky jsou uloženy na rohože, které drží rodinní příslušníci a tak za zvuků typické hudby s nebožtíky tančí. Potom se s nebožtíkem loučí a opakovaně projevují utrpení z odloučení. Pak jsou ostatky znovu uloženy do hrobu, který je pak uzavřen.

Henrich pro zdůraznění role kulturní evoluce používá metaforu „kolektivního mozku“ (Henrich, 2015b). Tuto metaforu zavádí záměrně, aby tím vrátil metodologický holizmus do hry. A protože ten by mu nebyl v případě evoluce příliš platný, musí svou teorii doplnit o myšlenku meziskupinového soupeření jako analogie mezidruhového soupeření, aby bylo možné uvažovat o nahodilém výběru jako nutné podmínce evolučního mechanismu. Pro to, aby meziskupinové soupeření bylo možné, musí svou teorii doplnit o to, čemu říká „kolektivní mozek“. Ten je podmínkou pro schopnost skupiny přežít a prosperovat. Kolektivní mozek je formován prostřednictvím dvou faktorů: (1) interkontekstivity – tj. jak jsou jedinci ve skupině vzájemně sociálně propojeni – a (2) množství jedinců ve skupině.

---

<sup>35</sup> <https://youtu.be/UmWPKSDwtVI>

Pro tuto hypotézu hledá Henrich jak etnografické, tak historické doklady. Uvádí případ inuitské skupiny, která po proběhlé epidemii přišla o množství členů, a to především těch s nejvyšší autoritou, tj. těch s nejvíce nakumulovanou kulturní znalostí. Evropští cestovatelé u ní zaznamenali úpadek a degradaci. Skupina se nepřestávala zmenšovat a postupně přicházela o další znalosti. Nejprve došlo ke ztrátě znalosti výroby kajaků, pak harpun a sítí. Po nějaké době se ovšem skupina dostala do kontaktu s jinou skupinou Inuitů z Bafinových ostrovů, kteří jim předali své kulturní znalosti a pomohli jim postupně tendenci zvrátit.

Na uvedeném příkladu není nejzajímavější snižování počtu členů skupiny. Pozoruhodná je především ztráta již jednou dosažených znalostí, a to nikoli skokově (to bychom v případě smrti „experta“ skupiny pochopili). Pozoruhodná je progresivní degradace znalostí.

Krom příkladu z etnografie uvádí Henrich jednak své experimenty, jednak experimenty Maxima Derexe (Henrich, 2015b). Šlo o skupiny pokusných osob, které se v prvním případě učily na základě modelu jeden na jednoho, tj. jedinec měl vždy šanci dozvědět se o postupu a dosaženém rozvoji znalostí a schopností od jiného jedince. Druhá skupina se pak učila v modelu jeden na pět, tj. jedinec měl možnost získat znalosti a dovednosti od pěti dalších jedinců. Henrich poměrně přesvědčivě ukázal, že v případě modelu jeden na jednoho znalosti a dovednosti degradují,

zatímco v případě možnosti širšího sdíleného kulturního prostředí dochází k jejich rapidnímu rozvoji.

Tímto modelem by potom bylo možné vysvětlit i některé záhady, jakými je např. postupná degradace tasmánské kultury. V případě Tasmánců etnografové zjistili, že stav jejich kultury v době, kdy ostrov kolonizovali, byl odlišný od stavu, ve kterém se jejich kultura nacházela v době, kdy s ní přišli do kontaktu Evropané. Zdá se evidentní, že Tasmánci z nezjevných příčin přišli o část kulturních znalostí a dovedností, kterou prokazatelně k dispozici již jednou měli. Mezi takové změny patřila např. ztráta dovednosti lovit ryby a s ní i schopnosti vyrábět příslušné nástroje. Dokonce se – i když se o tom vedou spory – uvádí, že Tasmánci postupně ztráceli i schopnost získat oheň (nikoli s ohněm zacházet či jej uchovávat). Pokud by Henrichovy a Derexovy modely odpovídaly tomu, jak kultura funguje, resp. hypotéza „kolektivního mozku“ by byla pravdivá, pak by k tomuto vývoji stačilo omezení kontaktů a izolace.

Než zajásáme nad plauzibilitou hypotézy „kolektivního mozku“, která je u Henricha součástí myšlenky o skupinovém výběru a meziskupinovém soupeření, je nutné zvážit důvody, proč někteří proti této myšlence protestují.

Hypotéza kolektivního mozku je u Henricha integrální součástí myšlenky skupinového výběru a meziskupinového soupeření. Ačkoli byla koncepce

skupinového výběru poměrně silně odmítnuta během 70. let minulého století (Kundt, 2015), znovu se vrátila do hry v podobě myšlenek týkajících se evoluce kultury a koevoluce kultury a genů. Důvodem byly přetrvávající problémy s řešením některých teoretických otázek týkajících se kooperace a evoluce lidského rodu. Henrich (Henrich, 2014) uvádí pět následujících potíží, kterými trpí vysvětlení, které počítá pouze s modelem individuální evoluce: (1) Z klasického modelu evoluce není jasné, proč v posledních deseti tisících let vzrostla míra a hustota lidské kooperace; (2) proč jsou lidé tak odlišní od ostatních sociálních primátů, kteří také žijí v pokrevně spřízněných skupinách bohatých na vzájemnou interakci; (3) proč se podoba lidských společenství i vzájemné kooperace v moderní lidské skupině poměrně dost liší; (4) proč se spolupráce a socialita v jednotlivých oblastech společnosti tak velmi liší, bez ohledu na náklady na činnost vynaložené a výhody z činností plynoucí; a konečně (5) proč stejné mechanismy vázané na pověst a trest tak často fungují i v nekooperativním jednání, jako jsou rituály či různá potravinová tabu. Podle Boyda, Richersona, Henricha a dalších modely kulturní evoluce a koevoluce genů užitečně pomáhají tyto problémy řešit (Henrich, 2015a; Chudek & Henrich, 2011; Norenzayan, 2013; P. Richerson et al., 2014; P. J. Richerson & Boyd, 2006).

Ačkoli se tomuto tématu ještě budeme později věnovat, naznačme alespoň, co proti myšlence skupinového výběru namítá např. Steven Pinker. Ten ve veřejné debatě na stránkách časopisu Edge tvrdí (S Pinker, 2012), že myšlenka skupinového soupeření nedává celkově smysl a že vyplývá z nepochopení principu nahodilého výběru, který



podle něj zastánci skupinového výběru nahrazují množstvím neurčitých příběhů zahrnujících kultury, skupiny a především morálku. Elegance přirozeného výběru podle Pinkera spočívá v mechanistickém uplatnění čtyř základních principů, které jsem již zmiňoval. (V případě evolučního procesu založeného na náhodném výběru (1) počet množících se jedinců roste ideálně exponenciální řadou; (2) jedinci bojují o omezené zdroje; (3) dochází k nahodilému vzniku chyb; (4) a kterákoli z nahodilých chyb se ukáže být úspěšná ve své replikaci, ta se nakumuluje a stane se dominantní.)

Nic z toho podle Pinkera zastánci kulturní evoluce nejsou s to prokázat. Většina experimentů, které uvádějí, když se např. snaží v rámci své teorie potvrdit existenci altruizmu vůči skupině, pouze dokazuje individuální snahu o zlepšení situace a nikoli takový typ altruizmu, jak o něm zastánci kulturní evoluce mluví.

Pokud se mluví o úspěšnosti celé skupiny (kulturní evoluce na základě skupinového výběru/kompetice), pak také nejsou výše zmiňovaná kritéria podle Pinkera dodržena. Na místo toho jsou vágně nahrazována (1) neurčitým kritériem úspěchu skupiny; (2) mutacemi, které nejsou nahodilé; naopak, místo nich tu jsou strategie, taktika, přesvědčení a záměry, se kterými dobyvatelé přicházejí; (3) úspěchem, jež není vykazován na potomcích skupiny, ale na skupině samé.

Pinker uvádí jako příklad Římskou říši. Kdyby mělo jít v případě Římské říše o skupinovou selekci, pak bychom museli i u skupin, které považujeme za potomky

Římské říše, vidět určité převažující znaky v nějakém netriviálním slova smyslu. V příkladech, které uvádějí zastánci kulturní evoluce a meziskupinového výběru, ovšem nic takového nenajdeme. Nejsou to potomci Římské říše, kteří by opakovali úspěšné rysy Římanů a ukázali tak úspěšný proces selekce, ale úspěch je připsán Římské říši samotné – tedy nahodilé historické události.

I v případě trestání “černých pasažérů” nejde o žádnou strategii vázanou na celou skupinu. Jedinci podle Pinkera trestají ty z “černých pasažérů”, kteří by mohli buď přímo, nebo nepřímo ohrozit jejich potomky. A dokonce to nečiní z nějakého čirého altruizmu. Ani policisté ani soudci – poznamenává Pinker – nepracují zadarmo.

Pinker uzavírá, že skupinový výběr má pro nás jistý půvab, ale to proto, že jsme přizpůsobeni životu ve skupině a protože je očividné, že některé skupiny jsou zkrátka větší, starší, s větším vlivem na druhé.

Aniž bychom opakovali to, co již bylo uvedeno, Pinkerova námitka se zdá být závažnou a nelze ji jen tak odbýt. Henrich (a jiní) ovšem namítají, že tuto hypotézu již s úspěchem používají a úspěšně s její pomocí vysvětlují kulturní evoluci a lidskou pro-socialitu<sup>36</sup>. Tento model je, jak se Henrich domnívá, dokonce nejenom schopný

---

<sup>36</sup> Viz celá debata na stránkách *Edge*: <https://www.edge.org/conversation/the-false-allure-of-group-selection#jh>

vysvětlit některé z historických a etnografických příkladů, ale i predikovat kulturní vývoj některých skupin (Henrich, 2015b). Ještě se k námitkám vrátíme později.

Nyní se však podívejme, jak vypadá samotný koncept kultury u evolučních psychologů, tak jak jsme byli svědky jeho užívání u Wilsona po Henricha.

U Wilsona, stejně jako u těch, kteří stojí v opozici proti myšlence kulturní evoluce, je kultura pouze přibližným, nebo lépe shrnujícím pojmem pro souhrn rysů (traits), které se vytvořily v rámci genetické evoluce. Každý z takových znaků musí být metodologicky navázán na pojetí evoluce a nahodilého výběru individua, tak jak bylo popsáno výše v této kapitole. K jednotlivým znakům je přistupováno redukcionisticky: je vždy nutné prokázat – byť jen možnou – návaznost na evoluční změnu na úrovni individua a vysvětlit, jakou evoluční výhodu takový náhodně vyvinutý znak mohl jednotlivci přinést. Předpokládá se, že jedině tak je možné zodpovědět i otázku, jak takový znak mohl převážet v populaci. Krom možnosti poskytování evoluční výhody je ovšem také možné jednotlivý znak chápat jako vedlejší produkt náhodného výběru, který při absenci tlaku na jeho vymizení může v populaci přetrvat, což si můžeme přiblížit na následujícím příkladu. I muži mají prsa. A to nikoli proto, že by jim k něčemu byla, ale proto, že se vyvinula u lidských jedinců. Díky tomu, že se v těle matky tvoří dříve, než se rozhodne o budoucím pohlaví plodu, zůstávají i u chlapců, ačkoli u nich ztrácí význam. Na druhou stranu

neexistuje tlak na jejich zmizení. Jinými slovy, prsa chlapcům a mužům v ničem nepřekáží, proto jako znak přetrvávají i u nich.

Jakmile na scénu přichází myšlenka kulturní (skupinové) evoluce, pojem kultury se nutně mění. Kultura je zprvu chápána jako náhodný shluk kooperativní činnosti. Na tento příklad jsme narazili v případě vysvětlení toho, proč jsou homo sapiens tak dobří běžci a proč nemůže jít o pouhou genetickou mutaci, ale o kulturou tažený vývoj. Postupně ale kultura nutně dostává v teorii kulturní evoluce ostřejší rysy. Je představována jako celek, který má dostatečnou sílu na to, aby způsobil genetické změny, a také se sám udržuje pomocí norem a pravidel, která vznikají podle teoretiků kulturní evoluce okamžitě, jakmile je někde lidská skupina. U norem a pravidel se dokonce zdůrazňuje, že mají tendenci přetrvat, i když nejsou výhodné ani pro jednotlivce, ani pro skupinu (Henrich, 2014, 2015b). To by zhruba odpovídalo Sellarsově vizi konstitutivní role pravidel. Role a její ontologický charakter kultury se postupně zesiluje. Henrich dokonce říká: „Kolektivní mozky by nás činily individuálně chytřejšími dokonce i tehdy, kdyby k žádné genetické evoluci nedocházelo.“ (Henrich, 2015b)

Postupně se tu tedy v novém evolučním hávu objevují dvě staré spekulace: První je Hegelova spekulace o kultuře, která se staví proti vizi osvícenců, kteří kulturu chápali jako soubor přežitků. Hegel ji naopak charakterizoval jako pronikavou moudrost, která vždy přesahuje jednotlivce a vede jej ke konání, jehož dosah a skrytou

racionalitu není jednatel s to dohlédnout (Gellner, 1999). To jsme viděli u Henricha v celém rozsahu. Kultura teprve spojením jednotlivců dosahuje své plnosti, protože to není pouze spojení jedinců, ale kolektivní nadosobní celek: kolektivní mozek, který je rozhodující. Kultura pak nabízí řešení, která jsou perzistentní, operují s nezjevnou kauzalitou a jsou chytřejší než individuum. I u Hegela byla přítomna myšlenka soupeření kultur, která směřuje k tomu, že uspěje kultura rozsáhlejší, propracovanější a hodnotnější.

Druhou spekulací, na kterou Henrich odkazuje už přímo, je myšlenka Durkheima, který mluví o kultuře jako o jevu *sui generis*, tj. o něčem, co nepotřebujeme pro účely našeho bádání nijak spojovat s biologickou stránkou člověka. Jakmile Henrich mluví o kolektivním mozku, který si je schopen vystačit sám snad i bez biologické evoluce, tak je tomuto pojetí velmi blízko.

V obojím případě to vypadá, jako by se nám tu obloukem vracela stará koncepce kultury, tolikrát kritizovaná, pouze s několika důležitými rozdíly. Za první, Henrich chápe kulturu tak, že je nutné spojit ji s myšlenkou evoluce, i když jak jsme viděli, tato vazba se později oslabuje. Za druhé, neopomíjí podporovat svou koncepci experimenty, které se o individuální kognitivní schopnosti opírají. Za třetí, nežívá tento pojem tak, aby byl zaměřený pouze na explikace vývoje lidské společnosti. Zdá se, že ho utváří tak, aby se mohl stát analytickým nástrojem badatelů, kterým jde i o zachycení podstatných odlišností mezi jednotlivými lidskými skupinami. Tato snaha

je obsažena v myšlence meziskupinového soupeření, a tedy nahodilého výběru skupin. Implicitně umožňuje porovnávat odlišné „kolektivní mozky“ v tom, jakou integraci, meziskupinové vazby, normy a pravidla vytvořily a jaké jsou tedy jejich vyhlídky na přežití. To ovšem nejsou v konečném důsledku nikterak malé posuny. Navíc, třetí bod se zdá umožňovat to, oč byly společenské vědy takovou dobu ochuzeny, a to je predikce budoucího vývoje. A koneckonců nikde není psáno, že inspirace Hegelem či Durkheimem by sama o sobě musela být škodlivá. Problém je, zda si takto nově vzniklý pojem kultury poradí s námitkami, které proti konceptu kultury samé vznášeli kulturní antropologové v druhé polovině dvacátého století. Tj. co právě proti pojmu, vzniklému na základě kombinace myšlenek Hegela a Durkheima, namítali.

První z námitek vedených proti ideji kultury jako základní analytické jednotky mající svébytný ontologický (a nikoli jen metodologický) charakter, byla námitka proti kultuře, která sestává z jasně sdílených pravidel. Například když říkáme, že v Indii jsou krávy posvátné nebo že katolíci jsou proti antikoncepci, říkáme tím něco, co můžeme považovat skutečně za poznatek? Jak si například poradíme se skutečností, že i když je oficiální doktrína katolické církve proti antikoncepci, tak celých 82% amerických katolíků považuje antikoncepci za přípustnou<sup>37</sup>? Má tedy smysl mluvit o kultuře jako o jednotce, když nám přitom může uniknout něco tak závažného, jako

---

<sup>37</sup> Údaje z r. 2012 platné pro USA. Gallupův ústav.

<http://www.gallup.com/poll/154799/americans-including-catholics-say-birth-control-morally.aspx>

údaj o těch katolících, kteří se za katolíky považují, ale zároveň vyhlašované pravidlo nedodržují? Protože říci, že tedy nejsou katolíky, nedává také dobrý smysl, protože by tomuto závěru s velkou pravděpodobností aktivně oponovali. Následujícím krokem může být, že řekneme, že nejsou „správnými“ katolíky, a to vede k další námitce proti explanační síle pojmu kultury.

Říci, že nejsou správnými katolíky, znamená, že je vyloučíme ze skupiny na základě srovnání s nějakými kritérii. Tato kritéria v tomto případě tvoří oficiální doktrína. Tím ovšem celou kulturu intelektualizujeme a to je postup, který se nezdá být ani trochu udržitelný. Díky takovému tahu by se nám do kultury nedostaly praxe, které jsou mimo dosah doktríny, s doktrínou nesouvisí anebo nejsou žádnou doktrínou prostě vůbec pokryty. Jak jsme viděli na příkladech z této kapitoly: přidávání popela do kukuřičné mouky „se prostě dělá“. Zdůvodnění zcela absentuje. Mít po ruce soubory přesvědčení a být neustále připraven se na ně odvolávat je specifická praxe, která se omezuje na euroamerickou civilizaci. A jako novinka vznikla spolu s náboženskými rozbroji 16. století. V knize *Nesprávnost teologie: Proč zbožní lidé věří tomu, čemu by neměli* dokumentuje Jason Slone, jak málo se doktrína kryje s praxí (Slone, 2007). Analogicky, zúžení kultury na přesvědčení učiní z badatele obdobu náboženského fundamentalisty, ale neposkytne mu žádný dobrý a účinný analytický nástroj.

S tím souvisí i další námitka, která byla volně spojena s pravidly i přesvědčeními, totiž námitka vůči představě kultury jako uzavřeného celku. Konkrétní etnografická práce ukazuje, že nic není vzdálenější této představě (Clifford & Marcus, 1986b). Jednotlivé místní praxe, ale i přesvědčení jsou poměrně neostré, překrývají se a jsou vzájemně propojené, vypůjčované a převrstvované.

Poslední z námitek je ta, která se více než od Durkheimova pojmu kultury odvíjí od „hegeliánského“ pojetí kultury (ve volném slova smyslu). Tj. měli bychom si představovat kulturu jako něco, co má své intence? Může kultura něco zamýšlet, chtít či po něčem prahnout? Připisovat něco takového kultuře je velmi problematické a mírně řečeno neudržitelné. Znovu: museli bychom trvat na kultuře jako na Leviatanu svého druhu, pro což se nezdá, že bychom nacházeli oporu.

Kterou z těchto námitek bychom mohli vztáhnout na pojem kultury, jak je používán v teorii kulturní evoluce? Teoretici jako Henrich nemluví o kultuře jako o něčem, co musí mít nutně jasná pravidla. O takových pevných pravidlech mluví pouze u rituálů. Ty ale chápou jako něco, co zajišťuje stabilitu, a to nikoli přímo, nýbrž skrze psychologický efekt, který rituály mají (tady se – přiznaně – nejvíce blíží Durkheimovi). Nemluví o pevném souboru rituálů. Připouští – a ze samotné myšlenky evoluce to přímo vyplývá – že jednotlivé rituály si mohou konkurovat a že i přes poměrně rigidní pravidla tu dochází ke změnám a náhodným mutacím (Henrich, 2015b).



Chápou kulturu jako soubory přesvědčení? Tuto námitku je snad možné nejsnáze odbýt. U jednotlivých praktik a dokonce i u těch rituálů, které mají nejtrvalejší podobu, zdůrazňují, že tyto „fungují“, aniž mají ti, kterých se týkají, nějaká přesvědčení postihující kauzální model toho, proč fungují. Henrich se dokonce domnívá, že někdy je pro funkci nutné, aby takový kauzální model chyběl (Henrich, 2015b).

Když mluví o kulturách, mají zastánci kulturní evoluce na mysli uzavřené celky? Tady není odpověď zcela zřejmá (Kundt, 2015, p. 36). V některých případech – například když se mluví o tom, proč tasmánská kultura degradovala, nebo jak došlo k tomu, že Inuité vytlačili dexeterskou kulturu – by bylo možné očekávat, že svá tvrzení myslí doslova a že kulturu chápou jako veliké monolitické celky. Na druhou stranu na příkladu Polárních Inuitů (ztrátě a následném obnovení jejich znalostí) je naopak zřejmé, že kultury – tj. jednotlivé praxe – jsou vzájemně prostupné. Jinými slovy, uvědomíme-li si, že mluví-li např. Henrich o kulturní evoluci, obhajuje také myšlenku meziskupinového střetu, pak je zřejmé, že uzavřenost či otevřenost není automatická vlastnost jakékoli kultury. Ale může být jedním z charakteristických rysů individuálního (tj. nahodilého) případu.

Poslední námitkou, kterou jsme zmiňovali, byla námitka vůči představě, že by kultura mohla něco chtít, mít intence a touhy. Tady můžeme volně navázat na předchozí

poznámku. Mluví-li stoupeni kulturní evoluce o kulturách a mezikulturním střetu, pak není možné odstranit z tohoto procesu nahodilost, tedy pokud ovšem nechceme opustit evoluci a s ní i myšlenku nahodilého výběru jako takovou. Jsou to jednotlivé praktiky jednotlivých societ, které se mohou vzájemně vylučovat, překrývat a které si i konkurují. Jednotlivé skupiny totiž nepostrádají vnitřní soudržnost udržovanou prostřednictvím sdílených pravidel. Jak dalece jsou tato pravidla rigidní, vždy závisí na individuálním „řešení“, které spontánně skupina vyvinula při snaze o přežití.

Zdá se tedy, že zastánci kulturní evoluce nejsou zase tolik vzdáleni metodologickému individualizmu, jak by se mohlo na pohled zdát.

### iii. Antropologie, antropologové a neuroantropologie

Jak už jsme měli možnost sledovat ve druhé kapitole, vývoj v kulturní antropologii spolu se stavem přírodovědy a dobovou motivací samotných badatelů vedl postupně k něčemu, co Bloch nazývá „teoretickým apartheidem“ spojeným s „biofobií“ (Bloch, 2012). Antropologie tak byla uzavřena v paralyzujícím dualizmu kultury a přirozenosti a snahy o jeho překonání byly nemilosrdně napadány způsobem, který více připomíná ideologické šarvátky než ideál vědecké diskuze.

Zmiňovali jsme se o tom, že myšlenka „sociobiologie“ byla jednou z nemnohých snah překonat teoretický dualismus, a že vedle toho, že působila na antropology provokativním způsobem, nebyla příliš úspěšná (M. Sahlins, 2013; M. D. Sahlins, 1976).

Jiným teoretickým pokusem směřujícím k možnému překonání „biofobie“ byl francouzský strukturalismus (Bloch, 2012). Ten vycházel z lingvistické inspirace založené na myšlence binárních opozic. Inspirován tehdejší znalostí fungování počítačů a informací týkajících se mozku formuloval představu kultury založené na univerzální lidské psychice, která má stejně jako jazyk podobu binárních opozic. Tak se Lévi-Strauss pokusil o spojení partikulárních historických událostí, o které má zájem antropologie, s univerzální zákonitostí fungování mozku/lidské mysli. Lévi-Strauss však ve své snaze nedospěl příliš daleko a věnoval se pouze teoretické přípravě aplikovaného výzkumu, na který se už nedostalo. Jeho žáci později, ať už

z neznalosti, nebo záměrně na tento komplexní program rezignovali a sledovali dále „pouze kulturu“, tj. setrvali v metodologickém dualizmu (Bloch, 2012, p. 57).

Užitečná kritika univerzálně pojatého strukturalizmu však nepřišla od těch, kteří by mu vyčítali opětný ústup do metodologického apartheidu. Kdo se rozhodujícím způsobem zasloužil o jeho zpochybnění, byl Noam Chomsky. Ten na příkladu jazyka kritizoval univerzalitu strukturalizmu a z důvodů, které jsme již zmiňovali, navrhol uvažovat o lidské psychice jako o rozčleněné na části dedikované speciálním činnostem. Odtud je již snadná cesta k formulování modularity, jak jsme se tomu věnovali ve čtvrté kapitole. Na rozdíl od široce pojatého strukturalizmu mentální modul generuje jen určitý – nikoli nekonečný – počet možných řešení.

Tak se i mezi antropology „pohnuly ledy“. Mezi nejznámější stoupence tohoto obratu a zastánce modularity patří bezesporu Dan Sperber (Sperber, 1996a; Sperber & Hirschfeld, 2006). Přes to, namítá Bloch, je zřejmé, že Sperber propojuje obě složky – kulturu a biologickou stránku – pouze mechanicky a nepřesvědčivě (Bloch, 2012, p. 70). To, co mu chybí a co chybí i dalším zastáncům modulů mezi evolučními psychology, jakými je např. Pinker, je otázka dalšího vývoje. Co se tím myslí?

Carey a Spelke (Carey & Spelke, 1994) například na základě svých výzkumů poukazují na to, že sice počítáme s moduly, ale nepočítá se již s tím, co se s nimi děje v čase, v rámci individuálního vývoje. Tento vývojový přístup, který je v mnohém inspirován

Piagetovou prací, je pro další uvažování o modulech důležitý (Bloch, 2012, p. 71).

Bloch k tomu dodává:

*“Moduly (...) už nejsou chápány jako něco, co přímo zapříčiňuje před-kulturní vrozenou znalost, ale jsou chápány jako nástroje umožňující konkrétní učení a samy jsou modifikovány v průběhu osobnostního rozvoje.”* (Bloch, 2012, pp. 72–73) Překlad MP

Ač je individuální vývoj důležitý, není tím jediným, co musíme vzít do úvahy. U Henricha jsme viděli, že je nutné celé pojetí rozšířit o to, čemu říká „kolektivní mozek“. Osobnostní rozvoj je tak možný jen v rámci komunity, která ovšem není pouhým součtem individuí, ale má svou prokazatelnou a měřitelnou váhu, vyjádřitelnou množstvím vztahů a početností skupiny. Nicméně důležitost individuální složky vývoje přednastavených schopností a pokusy o její empirické potvrzení uvidíme dále u neuroantropologie a analýzy držení rovnováhy v brazilské *capoeira*.

Pokud bychom neuroantropologii označili pouze za vědu, která se snaží spojovat antropologii s neurovědou, pak by to nebylo docela přesné. Nejlépe je tato mladá disciplína pochopitelná, pokud si všimneme toho, jaké myšlenkové proudy se pokouší reflektovat. Jedním z nejdůležitějších impulzů není ani tak kritika některých antropologických, resp. interpretativistických studií, jako spíše širší reflexe kulturně-evolucionistických spekulací, tak jak jsme se jim věnovali v předchozí části. Pokud

by totiž bylo pravda to, že kulturní koevoluce získává takovou sílu, že působí na lidskou biologickou stránku, pak by tento proces „enkulturace mozku“ bylo možné experimentálně ověřit. Takové odlišné působení různě vyprofilovaných pravidel, rituálů a praktik by bylo možné vystopovat na úrovni neurální diverzity. A naopak, neurální diverzitu by bylo možné vysvětlit právě prostřednictvím teorií kulturní evoluce (Lende & Downey, 2012). Se zlepšením zobrazovacích technik v neurovědě – především funkční magnetické rezonance – bychom měli být konečně schopni alespoň některé z takových jevů vystopovat.

Jako příklad takto vedeného výzkumu bychom mohli použít studii „Balancování mezi kulturami: Rovnováha v capoeirě“ (Downey, 2012), která je věnována vytváření schopnosti držet rovnováhu u brazilského tance/cvičení *capoeira*<sup>38</sup>. Toto téma není vybráno náhodou. Přestože jsou naše zobrazovací techniky pokročilé, je zřejmé, že neuroantropologie musí narážet na zjevné limity. V tomto případě se jedná o jev, který je dobře etnograficky zmapován. Fenoménu „kulturního těla“ je věnováno větší množství antropologických studií a zároveň není problém požádat protagonisty tohoto specifického sportu o účast na neurovědeckém vyšetření. Downey poměrně přesně specifikuje formování zcela ojedinělého způsobu udržování rovnováhy, který je ke *capoeirě* potřeba, na úrovni mozku.

---

<sup>38</sup> <https://youtu.be/6H0D8Valli0>

Tak je možné revidovat to, co o rovnováze tvrdil Fodor (J.A. Fodor, 1983), jemuž právě rovnováha sloužila za příklad jevu, o kterém je možné uvažovat jako o typickém příkladu projevu modulu. Totiž, že se jedná o předem připravený doménově specifický modul, který je „zapouzdřený“ a nepřístupný další reflexi, který je ovšem již biologicky daný, protože schopnost držet rovnováhu se rozbíhá ve stavu zkušenostní nedostatečnosti. Jinými slovy, dosahujeme rovnováhy, aniž bychom měli k dispozici dostatečné množství zkušenostních podnětů, které by nám umožnily se rovnováze naučit (naučit tak, jak si to představují empiristé (Jesse Prinz, 2006)). Downey upozorňuje, že ačkoli je naší schopnosti držet rovnováhu dosahováno poměrně rychle, není nemožné ji změnit. Diverzita v držení rovnováhy je zjevná. Lépe tedy, než uvažovat o rovnováze jako o projevu modulu, je možné o ní uvažovat jako o schopnosti, která se modulem postupně stane. Tato myšlenka – tj. myšlenka postupné „in-modulace“ dovedností - jež také znamená jistou inklinaci k teoriím týkajícím se neurální plasticity - je společná podstatné většině neuroantropologů. Koneckonců podobně se o Müller-Lyerově iluzi vyslovil i McCauley a Henrich (2006), jak jsem se o tom zmiňoval v kapitole věnované myšlence modularity.

Není to jen spekulace týkající se modularity mysli, kterou tato studie potvrzuje. Je to i rozsáhlá oblast antropologických studií zaměřených na „kulturní tělo“. Jinými slovy, Downey se snaží dát lepší smysl tomu, čemu říká „enkulturace senzorického systému“ (Downey, 2012, p. 171). Tento proces není kulturní antropologii neznámý. Existují studie, které se týkají „kulturního těla“, ale ty uvažují vždy pouze o

“symbolické struktury”, která je vtištěná do tělesnosti. Za příklad mohou sloužit studie smyslové zkušenosti (Geurts, 2002; Grasseni, 2004, 2007), etnografie sportu (Wacquant, 2004) či vtělené kultury (Csordas, 1990, 1994). Takový přístup podle Downey kritizuje už Ingold (Ingold, 2016, p. 26), protože v případě těchto studií jde o zkreslení vztahu mezi kulturou a tělesností. Podíváme-li se na zmiňované studie podrobněji, zjistíme, že u nich jde o uplatnění toho, o čem jsem již mluvil jako o standardním společenskovedním modulu. Ačkoli se o tělesnosti mluví, samotný proces je vysvětlován pomocí radikalizovaného přístupu vyplývajícího z představy mysli jako „nepopsaného listu papíru“. Teprve kultura, která je přijata, tvoří samotnou mysl. A nejen to, takto vytvořená mysl může radikálním způsobem přetvořit tělo a tak z původně „bezpříznakového biologického základu“, o který se teoreticky antropologie nemusí vůbec starat, tvoří tělo-znak a dává mu význam. Konstruuje kulturní tělo. To je ovšem přístup, se kterým by neuroantropologie nechtěla mít nic společného. Ačkoli se u ní mluví o vytváření neurální diverzity prostřednictvím kultury (v důsledku kulturně-evolučních procesů), vždy jde o pohled biologicko-kulturní koevoluce.

Tím se ovšem dostáváme k dalšímu, neméně důležitému bodu a tím je právě samotný pojem kultury. Na něm se sice neuroantropologové neshodují, ale trvají na vypracování jeho lepší verze (Lende & Downey, 2012). Podle nich nám tento pojem činí potíže právě proto, že o něm s jistou nadsázkou můžeme mluvit jako o ptolemaiovském pojmu. Když Ptolemaios definoval tělesa pozorovatelná na obloze,



zahrnul všechna pod kategorií planet. Tak se mu tam dostalo nejen to, čemu říkáme planeta dnes, ale i hvězdy a oběžnice. Takto utvořený pojem ovšem následně činil potíže, protože shrnoval tělesa odlišného řádu. Podobný problém je spojován i s Aristotelovou definicí ryby jako živočicha žijícího ve vodě. V obojím případě vidíme, že takto utvořený teoretický pojem není přesný a působí zmatek.

Neuroantropologové navrhuji, aby pojem kultury byl operacionalizovatelný. K tomuto bodu se ještě dostaneme v další části. Zatím operacionalizovatelnost zkusme vymežit negativně; uvedme, co by tento pojem neměl podle neuroantropologů obsahovat. Především je patrné, že tento pojem není dále možné chápat jako pojem zahrnující „ne-biologické“ entity. Biologie a kultura by měly být chápány jako dvojí strana téže mince. V této souvislosti autoři mluví o “brain-shaped culture”, tj. o něčem jako “mozko-tvárné kultuře”(Lende & Downey, 2012). Neuroantropolog Robert Turner (R. Turner, 2001) navrhuje definici kultury jako „relativně koherentního systému sklonů (biases) ve funkční anatomii mozku“. Ingold k tomu dodává, že o kultuře bychom neměli uvažovat jako o něčem, co nám umožňuje získávat informace, ale jako o procesu “dovednostní vybavenosti” mozku/jedince. Ačkoli tyto návrhy ještě zcela nesplňují požadavek operacionalizovatelnosti, je z nich patrný (a) vliv kulturní evoluce a (b) snaha vrátit se v definici ke staršímu vymezení kultury, které zahrnovalo i vzorce, zvyky, schopnosti a ostatní formy kolektivního chování a které bylo kritiky původních evolucionistů (Turnera a Morgana) odmítnuto.

#### iv. Had na kusy a ontologický obrat v kulturní antropologii.

Abychom demonstrovali, v čem se skrývá onen rozdíl mezi reflexí kognitivních věd a klasickým přístupem kulturní antropologie, podívejme se na jeden z nejnovějších pokusů o zachránění „metodologického apartheidu“ v antropologii: na tzv. ontologický obrat.

Obecně asi nikdo nebude předpokládat, že by někdo z kulturních antropologů<sup>39</sup> vůbec používal slova „ontologie“. Filozofie obvykle chápe ontologii jako cosi, co transcenduje jak individuální, tak skupinové historické zkušenosti. Oproti tomu antropologie se zabývá odlišnostmi mezi lidmi a lidskými společnostmi ve stejné míře jako jejich jedinečnou perspektivou. Nicméně se zdá, že poměrně značné množství současných antropologických studií zcela záměrně staví pojem „ontologie“ do centra svých analýz. Jako příklad můžeme uvést knihu *Thinking through Things: Theorizing Artifacts Ethnographically* (Henare, Holbraad, & Wastell, 2007) a debatu týkající se toho, zda je ontologie pouze jiným výrazem pro slovo „kultura“, publikovanou v *Critique of Anthropology* (Venkatesan 2010). A aby to bylo ještě komplikovanější, nelze se prostě ubránit podezření, že ti z autorů, kteří přijímají tzv. ontologický obrat za svůj (dále ontologisté), se pouze snaží „prodat staré zboží s novým obalem“. Zdá se totiž, že se pod ontologickým obratem skrývá jen jistá forma relativizmu. V úvodu knihy *Thinking through Things* editor píše:

---

<sup>39</sup> dále jen „antropologie“ či „antropologové“

*„Je třeba pochopit, že pokud nám někdo řekne např., že „prach je moc“<sup>40</sup>“, tak antropologova práce nemůže tkvět ve vysvětlení, jak je vůbec možné, že si někdo „prach“ spojuje s „mocí“. Jeho práce nemůže tkvět ve vysvětlování, interpretování, umístování do kontextu, ale musí si uvědomit, že zkrátka nemáme potuchy, o jakém prachu je řeč. Jde veskrze o ontologický problém. A odpověď na otázku, co je to za prach, nezískáme usilovným hledáním po světě. Nemůžeme někam jet – třeba na Kubu – pro nějaký zvláštní druh prachu. Svět, ve kterém je prach mocí, není neprozkoumané místo na mapě světa. Není to země, jako je ta naše. (...) Je to naprosto odlišný svět, ve kterém to, co považujeme za prach, je ve skutečnosti mocí.“ (Henare et al., 2007, p. 12) překlad MP*

Na této citaci je vidět, jaký přístup ontologisté volí. Jde jim o zachování interpretační symetrie (M. Risjord, 2000). To znamená, že odmítají asymetrický přístup, ve kterém se snažíme vysvětlit pomocí osvětlení historického a sociálního kontextu domorodé pojmy a představy a uvést je do souladu s tím, co my považujeme za skutečné a naší vědou prověřené. Zastánci interpretační symetrie se domnívají, že takovéto uvádění do souladu nemá žádné opodstatnění.

Původně jsme se spolu s Risjordem domnívali (M. Palecek & Risjord, 2013), že hlavní motivací obratu k ontologii je snaha udržet a jinak formulovat relativizmus. Domnívali jsme se, že motivací ontologů je reflexe filozofické kritiky reprezentacionalizmu a pokus promítnout tuto kritiku do antropologie. O co jsme se

---

<sup>40</sup> Jsme zvyklí užívat spojení „prach znamená moc“, ale nezvyklost spojení „prach je moc“ má svůj význam. Viz dále.

snažili, bylo dát tomuto pokusu filozofický rámec, tj. ukázat, za jakých podmínek by tato jejich snaha dávala smysl. Dospěli jsme k závěru, že by to bylo možné jedině tehdy, kdyby „ontologisté“ důsledně drželi pozdní Davidsonovy pozice a zároveň přijali za svou teorii rozšířené mysli (Clark, 2003; Hutchins, 1995; M. Palecek & Risjord, 2013).

Nejsme již nadále přesvědčeni, že náš odhad jejich motivace byl správný. Domníváme se nyní, že jejich příklon k ontologiím a důsledné trvání na interpretační symetrii je naopak motivováno představou, že takový přístup jim pomůže zachovat jejich specifický teoretický postoj a uchránit tak antropologii vlivu teorií vyplývajících z kognitivistického přístupu, stejně tak jako z diskuzí o koevoluci kultury a biologické stránky lidského druhu.

Ontologisté se veřejně vymezují proti starším přístupům v kulturní antropologii: proti interpretativní a kognitivní antropologii. Jak už jsme zmiňovali ve čtvrté kapitole, interpretativní antropologie bývá nejčastěji spojována s osobností Clifforda Geertze a jeho sebranými esey publikovanými pod názvem *Interpretace kultur* (1973; česky 2000). Geertz mluví o sémiotickém přístupu ke zkoumání kultury, což především znamená, že chápe kulturu jako systém symbolů či pojmů. Etnografova práce potom spočívá v tzv. „zhuštěném popisu“<sup>41</sup> významů, které jsou „vtěleny“ do jednání či řeči jedinců sdílejících danou kulturu.

---

<sup>41</sup> „thick description“

Druhou velkou teoretickou skupinou, vůči které se ontologický obrat programově vymezuje, je proud kognitivní antropologie a vliv kognitivní vědy vůbec. K jeho nejznámějším proponentům mezi antropology patří především Sperber (1996), Boyer (1994) či Atran (2002). Nová kognitivní antropologie zdůrazňuje zejména univerzalitu a psychologické aspekty lidské kultury.

Pro interpretativisty je celý etnografický projekt spojen s analýzou významu, a to až do takové míry, že jsou pro ně materiální aspekty kultury nepodstatné. Představitelé kognitivní antropologie jsou programově materialističtí, ale v jejich přístupu (Atran, 2002; Pascal Boyer, 2001; R. N. McCauley, 2013; Sperber, 1996b) se antropologie vlastně mění v epidemiologii reprezentací: proč se některé reprezentace ujmuly v myslí některých lidských populací. Jak poznamenává Eduardo Viveiros de Castro, „jedna skupina redukuje skutečnost na reprezentace (kulturologové, relativismus, textualismus); druhá skupina redukuje reprezentace na realitu (kognitivní přístupy, sociobiologie, evoluční psychologie).“ (2012, 153)

To, co badatele řadící se k ontologickému obratu spojuje, jsou především následující čtyři pravidla:

1. V každé etnografické analýze věnovat pozornost těm nejabstraktnějším kategoriím, jakými jsou např. osobnost, vztah, moc, vlastnictví atd.

2. Přípravenost vzít si teoretické poučení z pojmů užívaných zkoumanou skupinou a použít (možná přeformulovat) je tak, aby byly součástí antropologické teorie.
3. Odmítnutí reprezentacionalizmu.
4. Přijetí hypotézy rozšířené mysli (extended mind hypothesis).

Jestliže se podíváme pozorně na první a druhou zásadu, pak můžeme konstatovat, že nejsou v antropologii nijak nové, a navíc jsou tyto zásady formulovány poměrně vágně. Vágnost kategorií, jakými jsou osobnost, vztah, moc a vlastnictví, je navíc zatížena problémem, který je společný takřka všem antropologiím, které se vymezují vůči kognitivním analýzám, nebo se jim snaží vyhnout. Tím problémem je fakt, že tyto kategorie jsou uváděny bez toho, aby bylo zřejmé, jaký vztah mají k lidským myslím.

Ovšem jestliže se podíváme na Scottovu studii *The Severed Snake* (Scott, 2007), která zdůrazňuje první shora uváděnou zásadu, uvidíme, že již v úvodu zmiňuje to, co spojuje ontology se starším proudem antropologií zachovávajících „teoretický apartheid“.

Scott ve své práci tvrdí, že komplexnost příbuzenských vztahů a vlastnických nároků na půdu na Šalamounových ostrovech můžeme pochopit pouze skrz analýzu

*kategorií.* To podle něj znamená analýzu, která identifikuje fundamentální kategorie bytí.

Scott se v tomto přístupu odvolává na Sahlinsovy kosmologické analýzy Havajců (M. Sahlins, 1995). Sahlins tvrdí, že jediný způsob, jakým lze vysvětlit příčiny smrti kapitána Cooka, je srovnání odlišných kosmologií, které ve svém důsledku vedly jak činy kapitána Cooka, tak i činy jednotlivých Havajců. Zatímco Cook připlouval na Havaj vybaven představou o vlastní nadřazenosti, Havajci díky souhře náhod chápali Cooka jako boha Loona. Objevení Havaje totiž podle Sahlinse spadalo do období, kdy se zde slavil svátek Makahiki, během něhož se stahoval do ústraní bůh Ku, představující běžný sociální řád a reprezentovaný králem souostroví, a vlády nabýval bůh plodnosti Loono, připlouvající ve velké kánoi. Vztah mezi bohem Ku a bohem Loono byl komplementární, tj. byl-li u moci jeden, druhý se stahoval do pozadí. Tak Havajci ztotožnili díky své kosmologii Cooka s bohem, což ovšem navýsost vyhovovalo Cookově vlastní povaze. Problém nastal, když se blížil konec svátků a Cook se stále neměl k odchodu. Svátek Makahiki končí, když Lono odplouvá na své kánoi do nebeské říše Kahiki, aby se napřesrok vrátil zpět. Cook se rozhodl odplout, ale na volném moři byla v bouři poškozena jedna z lodí, což přimělo Cooka k návratu. Čekalo ho však, dle Sahlinsových slov, mrazivé přijetí, protože se svým návratem ocitl v kosmologickém bezčasu. Násilí na sebe nedalo čekat a smrt Cooka byla jeho výsledkem. Díky odlišným kosmologiím a tomu, že Cook se v té havajské nevyznal a neuměl ji využít, celá událost nabyla podoby „kroniky ohlášené smrti.“

Jak je možné vidět na Sahlinsově interpretaci, jednotliví aktéři celé události jsou ztělesněními kosmologických kategorií, protože ty určují významy a vzájemné vztahy, podle kterých se právě jednotliví aktéři orientují.<sup>42</sup>

Potud se Scott drží Sahlinsova přístupu, ale v reakci na kritiku antropologického konceptu kultury (Clifford & Marcus, 1986a) a představy o homogenní kultuře spojené jedním univerzálním vyprávěním, na kterém se všichni shodují, nahrazuje Scott tuto homogenitu představou o heterogenních kosmologiích. Pro tento svůj přístup si vypůjčuje Foucaultovu ideu „heterotopie“, podle které na jednom konkrétním místě může vedle sebe i proti sobě stát množství vzájemně nekompatibilních prostorů (Scott, 2007, pt. xxxi). Takovou „heterotopii“ spojuje Scott – s odvoláním na Fredrika Bartha – s „nastavením ontologií“, což je de facto rekapitulace symetrické interpretace, jak jsem ji již zmiňoval. Výsledkem je Scottova analýza domorodého mnohovýznamového pojmu „auhenua“, kterou se snaží provést na základě vztahů mezi různými domorodými ontologiemi, kosmologiemi a praxí.

Druhá zásada (připravenost vzít si teoretické poučení z pojmů užívaných zkoumanou skupinou) je také důvěrně známá těm, kdo se kdy zajímali o antropologické teorie. V pojetí ontologistů je úzce spjata se zásadou první a důraz je na ni kladen proto, aby

---

<sup>42</sup> Sahlinsova analýza vyvolala velmi zajímavou odpověď od Gananathana Obeyesekere. (Lukes, 2008, p. 9; Obeyesekere, 1997; M. Sahlins, 1995)



byla podtržena symetrická interpretace. Na rozdíl od předchozích antropologií, jež si volně půjčovaly pojmy jako „totem“, „tabu“, „kasta“ či „dar“, které byly „vyňaty“ z domorodých jazyků a staly se dnes již dobře známými nástroji antropologické teorie, se s nimi ontologisté snaží zacházet jako s posity domorodých kosmologií. To činí bez toho, aby je přenášeli a srovnávali s posity vědy nebo i jen s kategoriemi západního kulturního okruhu.

Třetí zásada spočívá v odmítnutí reprezentacionalizmu. Jak už jsem zmiňoval, spolu se čtvrtou zásadou jsme se jí s Risjordem věnovali jinde (M. Palecek & Risjord, 2013). Na její analýze nemáme důvody co měnit s výjimkou důvodů, proč odmítají reprezentacionalismus ontologisté. „Reprezentacionalismus“, tak jak je tu užit, je představa spojená především s moderní filozofií. Jedná se o představu, že entity nacházející se v naší mysli (myšlenky, pojmy, smyslová data, přesvědčení, významy atd.) zastupují (znamenají, odkazují k, jsou pravdivé, reprezentují) objekty, které se nalézají ve světě. Zastánci ontologického obratu využívají kritiku tohoto filozofického stanoviska k tomu, aby obhájili svůj přístup. Holbraad tvrdí, že důraz na kultury jako na něco, co vysvětluje odlišnosti mezi lidmi, „... předpokládá jisté ontologické pozice, tj. zvláštní soubor předporozumění tomu, jaké druhy věcí existují. V tomto předporozumění existuje svět, jehož nejdůležitější vlastností je to, že je jediný a stejnorodý. Stejně tak existují reprezentace tohoto světa, jejichž základní vlastností je to, že jsou pluralitní a různého druhu podle toho, čím jsou. Vyjádřeno ontologicky, jde vždy o dualistické stanovisko vztahující se k celému poli vzájemně propojených dualit: tělo a mysl, praxe a teorie, noumény a fenomény. (...)

*Co je však zvláště pozoruhodné, je skutečnost, že dokonce i sami antropologové si pro některé odlišnosti vytvořili názvy tak, aby jim umožnily argumentovat proti jiným odlišnostem. Neznám v antropologii například žádné teoretické stanovisko, které by nevycházelo ze základního předpokladu, že rozdíly, o které se antropologie zajímá („jinakost“), jsou odlišnostmi toho, jak lidé „vidí svět“. Žádná z antropologických teorií neobsahuje jinou než tuto ontologii.“ (Henare et al., 2007, pts. 181-182) překlad MP*

Na výše uvedeném citátu můžeme pozorovat anti-naturalistické tendence antropologů, které se u ontologů objevují znovu, tentokrát opřeny o pluralitu ontologií. Když Holbraad říká, že jde o „předporozumění tomu, jaké druhy věci existují“, pak se nás tímto rétorickým tahem snaží utvrdit v představě, že věci, tak jak jsou, jsou konstruovány v kontextu nahodilých historických a sociálních skutečností. Máme-li za to, že Scottovy obyvatelé Šalamounových ostrovů lze analyzovat prostřednictvím kognitivních přístupů, pak se naprosto mýjíme cílem, protože zavádíme kategorie tam, kde „nejsou doma“. Tím se dopouštíme „násilí“ na „jiném“. Jinými slovy: jde o jinak formulovanou představu o kulturou ustavených vztazích a předmětech, kdy kultura vždy převažuje. Nic jako univerzálně platná věda neexistuje, je jen západní věda, jejíž pole působnosti končí na hranici „západní kosmologie“. Bez ohledu na možnou přesvědčivost této rétoriky: skutečně si necháme namluvit, že věci přestávají padat k zemi podle gravitačního zákona na pomyslném kulturním Kavkaze?

To, čeho se tu ontologisté dopouštějí, je analogické omylu, kterého se dopouští Evans-Pritchard a Munnová v analýzách kulturně konstruované kategorie času (Bloch, 2012, pt. 87).

Evans-Pritchard ve své knize *Nuerové* (Evans-Pritchard, 1940), která se stala jednou z nejznámějších antropologických studií 20. století, podává v jedné z kapitol ucelený výklad chápání času mezi Nuery, etnikem žijícím v Súdánu. Podle Evans-Pritcharda jsou v nuerské kultuře dvě skupiny klíčových faktorů, které konstruují typicky nuerskou kategorii času. Prvními jsou faktory sociální (kterým říká strukturální) a druhými faktory ekologické (Bloch, 2012, p. 87; Evans-Pritchard, 1940, p. 94). Ekologické faktory jsou podle Evans-Pritcharda vázány na prostředí, ve kterém se Nuerové vyskytují: na období dešťů, záplavy a s nimi spojenou migraci nuerské populace. Sociální faktory jsou svázány s demografickou organizací nuerského etnika v odlišných částech roku. Příbuzenství Nuerů je uspořádáno do dvou odlišných linií a podle Blocha tak trochu připomíná ruskou matrjošku (Bloch, 2012, p. 88). Jednotlivé příbuzenské vztahy lze skládat a rozkládat do velkých a malých dílčích vztahů. Jednotlivá příbuzenství mají časový rozměr – bližší a vzdálenější příbuzenské vztahy – a tím i časové implikace. Obojí umožňuje Evans-Pritchardovi tvrdit, že čas Nuerů se skládá ze dvou složek: vnímání příbuzenství a z ekologických faktorů (Bloch, 2012, p. 89). To vede Evans-Pritcharda k tvrzení, že náš čas není ekvivalentní tomu nuerskému, protože naše sociální vztahy i ekologické faktory jsou odlišné. Za prvé, ekologické faktory, které hrají klíčovou roli pro vnímání času u Nuerů, jsou

cyklické (ve smyslu mnohočetných cyklů závislých na záplavách i na chovu a reprodukci dobytka), nikoli lineární. Na str. 103 Evans-Pritchard říká přímo:

*„Jak jsem tedy o čase a jednotkách času řekl, Nuerové nemají žádný výraz, který by odpovídal našemu pojmu „čas“. Díky tomu nemohou o čase mluvit tak, jak to činíme my, když říkáme, že se něco stalo současně, že něco již proběhlo (...) atd. Nedomnívám se, že vůbec někdy zažili něco takového, jako zažíváme my, když závodíme s časem, nebo když se snažíme sladit některé činnosti podle abstraktního časového úseku... Události následují v logickém sledu, ale nejsou kontrolovány žádným abstraktním systémem. Nejsou zde žádné autonomní referenční jednotky, ke kterým by měly být aktivity přesně vztaženy. Nuerové jsou šťastlivci.“ (Evans-Pritchard, 1940, p. 103)*

Překlad MP

Nancy Munnová ve své knize *Sláva Gawy* (Munn, 1986) ukazuje, „jak proces běžného způsobu života a konání, kterému říká „praxe“, organizuje lidské myšlení, jazyk a jednání“ (Bloch, 2012, p. 90). Munnová tvrdí, že čas a prostor jsou „konstruovány“ právě skrze tuto „praxi“, která jako taková, a stejně tak tudíž i konstrukce času a prostoru u lidu Gawa, je naprosto odlišná od toho, co bychom mohli shledat v naší kultuře (Bloch, 2012, p. 90; Munn, 1986, p. 268). Munnová se podle Blocha zcela cíleně vyhýbá kognitivním přístupům a v tom, co říká, je vůči nim v opozici. Na straně 10 a 11 tvrdí:

*„Nejedná se toliko o to, co tvrdí Giddens (1981: 30), že totiž „vztah času a prostoru je konstituujícím faktorem sociálního systému“, ale o to, že „situovaná praxe“, která podle Giddense vytváří celé tyto systémy, je sama o sobě konstruktem odlišných formací časoprostoru. Jak jsem již poznamenala jinde (Munn 1983: 280), socio-kulturní praxe „nejsou jednoduše v čase, neprobíhají v čase, ale (...) ustavují (vytvářejí) časo-prostor (...) ve kterém se věci dějí.“ (Munn, 1986, pp. 10–11) překlad MP*

V popisu „praxe“ Munnová uvádí části rituálního obchodu Kula, tak jak jej popsal Malinowski (Malinowski, 1922) a jak probíhá na ostrově Gawa, který je součástí Trobriadských ostrovů. Uvádí do souvislosti jednotlivou symboliku Kuly, stejně tak jako čarodějnictví, představy související s produkcí a s konzumací jídla, vztahy obou pohlaví, rituály spojenými s narozením a úmrtím atd. (Bloch, 2012, p. 92).

Jak poznamenává Bloch, není důvod se domnívat, že jednotlivé části Evans-Pritchardovy nebo Munnové studií jsou špatně. Není pochyb o tom, že jak dobytek, tak příbuzenství nebo čarodějnictví jsou pro obě etnika klíčové. Je ale nanejvýš sporné, že by nás tyto analýzy měly vést k závěru, že kategorie času a prostoru jsou v každém z těchto případů konstruovány odlišně, a v každém z nich odlišně, než jak to činíme v naší kultuře (Bloch, 2012, p. 93). Jediné, čeho jsme svědky, je to, že se ona antropologie, která se vymezuje proti chybám původních evolucionistů, dostává do pastí stále více se otevírajících nůžek mezi „přírozeností“ a „kulturou“. Stejně postupuje i Bloch, když analyzuje, co je na závěrech výše uvedených analýz špatně

(Bloch, 2012, p. 93): tj. že míchají dohromady jednotlivé základní kognitivní kategorie a různé stupně reflexí těchto kategorií a následně tak tvrdí něco velmi nevěrohodného, totiž že všechny základní kategorie jsou konstruovány kulturní praxí.

K obdobným chybám dochází u ontologistů. Jak jsme napsali jinde:

*„Ontologisté s oblibou říkají, že „pojmy a věci jsou jedna a tatáž věc“ (Henare, Holbraad, Wastell 2007, 13). Objekty samotné jsou symboly. V praxi toto odmítnutí rozlišování mezi objektem a symbolem znamená, že se ontologisté zajímají o to, jak se s objekty zachází a co způsobují v různých kontextech. „Co objekty činí“, je zachycováno bez toho, aby byl použit pojem „přesvědčení“. Analýza není o tom, co si místní myslí, že objekty mohou dělat a jaká moc je předmětům připisována. (...) Výsledkem je snaha ontologicky orientovaných antropologů charakterizovat objekty způsobem, jakým to činí místní uživatelé jazyka bez sémantického zdvihu k tvrzením typu „přesvědčení, že“. Takto vedený etnografický výzkum popisuje objekty tak, že se přeměňují v božstva, že ustavují vztahy či vytváří jisté druhy osob.“ (M. Palecek & Risjord, 2013)*

Překlad MP

Ponechme stranou zmínku o „sémantickém zdvihu“, jehož odmítnutí má jen zdůraznit snahu o symetrickou interpretaci. V každém případě snaha chápat vše jako věci a zároveň symboly není předností, jak jsme se domnívali, ale naopak neopatrným omylem, který činí takové studie nevěrohodnými. Jsou zde směřovány jednotlivé

vrstvy toho, jak se jedinec k věcem vztahuje během svého mentálního vývoje, jak se k nim vztahuje díky nápodobě jednání ostatních i jak se o nich vyjadřuje díky tradici s nimi spojené.

*„Namísto toho, abychom v etnografii užívali naše vlastní analytické pojmy (explanace, interpretace), používáme poznatky z etnografie, abychom přeformulovali tyto naše analytické pojmy. Namísto toho, abychom se ptali, jak si mohou Nuerové myslet, že „dvojčata jsou ptáky“, se musíme ptát, jak bychom měli přemýšlet o dvojčatech, ptácích (a o všech možných spojeních, jakými je lidskost, sourozenectví, zvířecost, létání a cokoli dalšího) tak, aby nám tvrzení, že „dvojčata jsou ptáky“ přestalo znít absurdně. Čím musí dvojčata být, čím musí být ptáci atd.“* (Holbraad, 2012, p. 184) překlad MP

Je krajně pochybné se domnívat, že Nuerové nejsou v některých situacích schopni reflektovat odlišnosti mezi ptáky a sourozenci, stejně jako rozdíly mezi jednotlivými příbuzenskými vztahy. Díky prvotnímu dojmu jsme měli za to, že pokud jsou v příbuzenských vztazích definováni bratřenci a bratři na stejné úrovni, že jsou tak i vnímáni. Nové studie nám dokumentují, že za určitých okolností jsou domorodci schopni rozlišit mezi „skutečnými“ bratry a mezi vzdálenějšími bratry (Henrich, 2015b).

Pokus myslet tak, aby tvrzení „dvojčata jsou ptáky“ neznělo absurdně, je zajímavým myšlenkovým experimentem. Je to užitečné do té míry, do jaké nám jde o to získat

etnografické údaje o pravidlech, podle kterých jsou příbuzenské vztahy mezi Nuery uspořádány. Nevyplyvá z toho ovšem nic, co by nás opravňovalo k přesvědčení, že tyto kategorie jsou náhodně konstruované. Pokud se totiž podíváme na studii Donalda Browna (Brown, 1991), uvidíme, že zde existují zásadní univerzálie, které jednotlivá lidská společenství sdílejí a na kterých teprve mohou stavět taková tvrzení, jako je to o identitě dvojčat a ptáků.

Obdobně, když Viveiros de Castro říká „*když ale [domorodci] tvrdí, že cvrčci jsou rybou smrti či že bahno je houpací síť pro tapíry, je to stejné jako říci, že Isabelin syn Michael je můj synovec, a s žádným „relativismem“ to nemá co do činění. Isabela není matkou „pro“ Michaela či z Michaelova „úhlu pohledu“, jak to obvykle vyjadřujeme, když chceme vyjádřit subjektivně relativistické vnímání. Ona zkrátka je Michaelovou matkou a je jí opravdu a objektivně a já jsem skutečně Michaelovým strýcem*“ (Castro, 2012, p. 110), tak nám neříká nic nového a ani nenavrhuje odlišnou metodologii, jak jsme se s Risjordem omylem domnívali. V tom, co se zde tvrdí, není žádný problém. Je zde jen patrná motivace antropologů uchovat specifický přístup k partikulárním skutečnostem, o jejichž svébytnost se tolik bojí. Jde o zachování antropologického přístupu k partikularitám. Tato motivace vyplývá z obavy, že pokud uplatníme rozšiřující se znalosti mozku a kognice, ztratíme tím přístup k tomu, co se od Boasových časů zavázala antropologie studovat. Vyplývá z obavy, že pokud užijeme všeobecné teorie lidské kognice, proklouznou nám skrz prsty historické a sociální zvláštnosti jednotlivých společenství. Tato obava je sice legitimní, ale není důvodem, proč by nás měla svádět k tradičnímu napětí mezi



kulturou a biologií. Zachování studia partikularit je možné díky přístupu, o kterém hovoří Bloch a za jiných okolností Peregrin (Bloch, 2016; Peregrin, 2016). Partikularity můžeme totiž studovat z vnějšku, jako výrazy všeobecných zákonitostí, a z vnitřku, díky vztahům mezi jednotlivými partikularitami vytvářejícími „sít' významů“. To znamená, že není nutné vzdávat se naturalistického přístupu. Rozdíl mezi kulturou a „přirozeností“ (tj. biologickou složkou lidského druhu) není ontologický. Obojí je projevem evolučního vývoje lidského druhu, lidské společnosti a mysli. Když ontologista tvrdí (M. Palecek & Risjord, 2013), „že to, jakého druhu je objekt, je spoluurčováno vztahy k jiným objektům“, pak s tím můžeme souhlasit. Ale jen do té míry, pokud nám jde o vyjádření vnitřních vztahů, které partikulární historická a sociální situace vytvořila. Dál takové tvrzení nesahá. Odlišné studium biologické stránky člověka a kultury je vyjádřením odlišné heuristiky a metodologie, nikoli odlišnosti ontologické.

Jestliže jsem už jednou využil Blochovy analogie k odmítnutí ontologického obratu, podívejme se nyní na to, co Bloch říká o tom, čím je taková záměna nebo chyba u antropologů umožněna. Jinými slovy: jestliže udělali Evans-Pritchard a Munnová ve svých závěrech, které vystavěli na svých etnografických výzkumech, chyby, co je k takovým chybným závěrům svedlo?

Bloch (Bloch, 2012, p. 107) se odvolává na schopnost lidské psychiky, která vyplývá z experimentálních zjištění evolučních psychologů: imaginaci (Suddendorf &

Corballis, 1997; Whiten & Suddendorf, 2007). Imaginace je velmi rozsáhlý a neostrý pojem, ale podle Blocha tu mohou sehrát klíčovou roli dva její aspekty.

První z nich je to, co psychologové nazývají „cestování časem“, druhou hnací silou by podle Harrise měla být schopnost „předvádění rolí“ (pretended play).

„Cestováním časem“ psychologové myslí naši schopnost „přemísťovat se“ a uvažovat o minulosti, budoucnosti či alternativních modelech přítomnosti bez toho, abychom ztráceli pojem o aktuální přítomnosti. Zároveň ovšem při tomto přemísťování je aktuální přítomnost suspendována (Bloch, 2012, p. 108; Clayton & Russell, 2009). Z evolučního hlediska taková schopnost pochopitelně poskytuje podstatnou výhodu, protože nám umožňuje přehrávat alternativní scénáře a zjišťovat možná rizika jedincova chování. Zároveň nás neplete v tom, že by se nám volně míchala s aktuální přítomností. Paul Harris (P. L. Harris, 2000) ve svých výzkumech ukazuje, že již velmi malé děti jsou takového odlišení schopny, tj. že jsou schopny suspendování aktuálního času ve prospěch alternativních scénářů, aniž by základní schopnost vnímání času a skutečnosti byla nějak narušena. „Je to proto, že děti uchovávají takové příběhy ve zvláštní „příhrádce“, kde některá ze základních pravidel neplatí. Tato schopnost cestování časem vyžaduje robustní schopnost uvědomit si, že to, co bylo evokováno, není zde a tady.“ (Bloch, 2012, p. 109; P. L. Harris, 2000) Samozřejmě, že tato schopnost se s věkem nemění. Zůstává nám a je kultivována literaturou, počítačovými hrami, vyprávěním příběhů atd.

Jak zdůrazňuje Bloch: To, co antropologové opomněli a co je svedlo na scestí, je fakt, že tato schopnost „obývat imaginární světy“ je jednou ze základních a univerzálních kognitivních schopností jedinců lidského druhu (Bloch, 2012, p. 109). Neříkám, že je důvod pochybovat o tom, co o čase říkají Nuerové, jako není nutno pochybovat o tom, že se Nuerové vyjadřují o dvojčatech jako o ptácích. Nevypovídá to ovšem o ničem mimo pozoruhodnou schopnost a charakter imaginace, kterou Nuerové při hovorech o čase či dvojčatech zapojují (Bloch, 2012, p. 109).

Druhá schopnost, která je součástí imaginace, ale kterou je podle Blocha nutno podtrhnout, snažíme-li se pochopit, jaké univerzální rysy lidské kognice svádí antropology k chybným interpretacím, je „předvádění rolí“ (pretended play) (Bloch, 2012, p. 109). Už od osmnácti měsíců jsou děti schopny přiřazovat ve hře věcem různý charakter a osobám různé role a představovat si je jako něco zcela jiného. A dokáží to i u věcí, které jsou stejného typu. Jeden klíč může být shodný s druhým, přesto mohou v dětské hře vystupovat jako naprosto odlišné předměty.

Tato dětská schopnost byla demonstrována v mnohých psychologických experimentech (P. L. Harris & Kavanaugh, 1993; Rakoczy & Tomasello, 2006). Na příkladu, který uvádí Harris, je patrné, že malé děti dokáží přeskakovat z jedné „předstírané“ hry do druhé – a brzy tyto hry rozvíjet a komplikovat - aniž by ztrácely ze zřetele přítomnost a skutečnost (Bloch, 2012, p. 110; P. L. Harris, 2000, pp. 8–

28). Tato schopnost se týká zejména toho, o čem píší ontologisté, tj. „nabývání“ odlišných rolí, aniž by se cokoli přítomného měnilo. Jak ostatně píše Bloch:

*„Člověk sedící před vámi může být „studentem“, aniž by byl nějak skutečně viditelně označen. Nikdo ani neočekává, že by to bylo potřeba, a to jen dokazuje, jak jednoduše se dokážeme pohybovat v imaginárních světech a přitom neztratit ze zřetele přítomnost a vlastnosti, které má osoba, které byla role připsána, v ne-imaginárním světě. Tak jsme schopni posadit „studenta“ ke oknu, protože jsme si všimli, že hůře vidí. Jednoduše a bez přestávky chápeme různé koexistující paralelní světy i různé nároky, které na nás kladou, bez toho, aniž by nás to nějak mátklo.“* (Bloch, 2012, p. 111) překlad MP

Stejným způsobem jsme schopni chápat i členství v různých spolcích a společnostech. To samozřejmě znamená, že taková imaginativní schopnost vztažená k různým rolím může být i sdílená. A to je také důvod, co antropology bez znalosti kognitivních výzkumů celou dobu mátklo. Oba výše zmiňované aspekty vrozené lidské imaginace se mohou různě proplétat a skládat v systémy. A právě tyto imaginativní systémy tolik antropology fascinovaly a staly se předmětem jejich popisů (Bloch, 2012, p. 113). Závěry, které z těchto popisů vyvozovali, byly ovšem přehnané.

Když se tedy Scott snaží rozpracovat domorodý pojem „auheua“ (Scott, 2007), tak to činí tak, aby nám demonstroval ontologii odlišnou od té naší. Ona odlišná

ontologie je podle Scotta označována právě pojmem „auheua“, který odráží odlišné vztahy mezi ontologií, kosmologií a praxí, a Scott se v analýze tohoto pojmu věnuje rozpracování vzájemně souvisejících pravidel, která se týkají imaginace. Imaginace, která vytváří různé kosmologie, a praxe, která se týká různých rolí, jež obyvatelé Šalamounových ostrovů mohou zastávat.

Abychom tuto část uzavřeli: když ontologové říkají: „Rádi bychom navrhli takovou metodologii, kde by ‚věci‘ samy určovaly pluralitu ontologií“ (Henare et al., 2007, p. 7), měli bychom číst jejich snahu jako jeden z nejnovějších pokusů jak udržet teoretický apartheid. Zároveň je to další z *neúspěšných* pokusů.

## v. Kultura nebo kultury?

Zrekapitulujme si pro jistotu, kam jsme nyní při naší snaze objasnit roli pojmu „kultury“ dospěli. Pojem kultury původně vznikl jako pojem velmi široký, zahrnující téměř všechno, co se týká lidských společenství. Tento pojem byl v kulturní antropologii používán evolucionisty. Po kritice jejich přístupu ho začínají používat první z antropologů – Boasovi žáci. Jak jsme viděli i u jiných autorů (Durkheim, Whorf), dospívají k přesvědčení, že kulturu lze považovat za svého druhu „superorganizmus“, který určuje všechno ostatní a má jistou přednost i před tím, co jiní – podle antropologů chybně – považují za přirozené. V 80. letech dochází ke kritice explanační role tohoto pojmu, a to nikoli pod vlivem nativismu, ale pod vlivem počínajícího post-moderního proudu. Tak je především odmítána kultura, která má v očích svých kritiků „totalitní“ sklony, neboť by měla být kompaktním celkem s jednotnou strukturou pravidel. Kritici namítají, že důsledky použití takového pojmu jsou neblahé a navíc, že etnografické zprávy o ničem takovém – o totalitě pravidel a determinaci kulturních celků – nevypovídají. Tak je tento pojem antropology pozvolna opouštěn, nebo je přinejmenším chápán jen jako pojem aproximativní, jako neostré vydělení předmětu etnografického zkoumání, jehož jednotlivé části – např. příbuzenské vztahy – musí být teprve podrobně popsány a vysvětleny.

S rozvojem kognitivních disciplín a neoevolucionistického přístupu je pojem kultury znovu vyzdvižen a „zapojen“ do vědeckého zkoumání. V tomto pojetí (zejména u

Sperbera v jeho epidemiologickém modelu kultury, viz druhá kapitola) už nejde přímo o popsání izolovaného etnika, ale především o vysvětlení, jakou roli kultura – tato ne-biologická složka – může hrát v evolučním příběhu, tedy jakým způsobem lze pochopit koevoluci kultury a biologické stránky příslušníků rodu homo. Snaha redukovat všechno kulturní (E. O. Wilson, 1993) na biologické přitom naráží na nepřekonatelné obtíže (M. Sahlins, 2013; M. D. Sahlins, 1976). Další možností je chápat kulturu jako pouhý souhrn znaků různého původu, který neexistuje sám o sobě (Atran, 2002; Steven Pinker, 2003; Sperber, 1996a) a který je (vedlejším) produktem evolučního vývoje jedinců. Nebo je možné na kulturu nahlížet – a tak ji plně obnovit – jako na samostatnou sílu, která má evoluční původ a je tak vázána na naši biologickou stránku, nabyla ovšem samostatnosti a zpětně je schopná ovlivňovat naši biologickou i genetickou stránku (Henrich, 2015b; Peregrin, 2014a, 2016). Obojí může být užito ve vysvětlování společenských jevů a explikační síla potom odpovídá tomu, ke které straně se připojíme. Pokud se přidáme na stranu těch, kteří existenci kultury jako takové odmítají (Pinker, Sperber, Atran atd.), zůstane explikační role tohoto pojmu slabá nebo žádná. Přidáme-li se na druhou stranu, podle které hraje kultura osobitou roli, bude explikační role kultury obnovena v plné síle.

Nalézáme se nyní ve zvláštní situaci, kterou se budeme snažit rozhodnout. Zdá se, že není pochyb o tom, že existenci kultury můžeme považovat za prokázanou. Pokus redukovat jakékoli projevy kultury na biologickou stránku nebyl ve svém výsledku nijak přesvědčivý. To znamená, že zde máme lidský druh, který se v průběhu evoluce

vyvinul tak, že krom rysů, které přímo zvyšují jeho možné přežití v prostředí (jakým je například konstrukce těla), jsou tu i rysy, které se nezdají být přímo biologické povahy.

Henrichova argumentace (a argumentace dalších (Henrich, 2015a, 2015b; Chudek et al., 2013; P. J. Richerson & Boyd, 2006)) se zdá být přesvědčivá. Jakmile se tato nebiologická strategie objevila, akcelerovala, a tak byla zpětně schopná ovlivnit naši tělesnou, a dokonce i genetickou stránku, jak už jsme uvedli dříve. Je dále patrné, že mezi kulturními a biologickými projevy tedy existuje symbióza a nelze se na ně dívat tak, že by byly v konkurenčním vztahu, jakým je například vztah predátor-kořist nebo patogen-hostitel (Barrett, 2015). Zatímco v takových vztazích se v rámci evoluce snaží metaforicky řečeno zvítězit jeden nad druhým, kultura si jde s biologickou složkou jakoby naproti (Barrett, 2015).

Z hlediska metod společenských věd, zejména kulturní antropologie, z toho tedy vyplývá, že rozdíl mezi kulturou (tj. ne-biologickou stránkou člověka) a jeho biologickou stránkou, je heuristický a metodologický, nikoli ontologický. Nezdá se tedy udržitelný model, ve kterém bychom chápali kulturu stojící v opozici proti biologické stránce člověka (jeho přirozenosti). Je tedy možné opustit jak teoretický apartheid, tak i dualismus příroda vs. kultura.



Plyne z toho ovšem závěr, že můžeme pojem kultury obnovit v plné síle? Tedy že bychom díky novým zkoumáním kognitivních vědců a evolučních psychologů našli dobré důvody pro to, abychom vrátili pojmu kultury znovu jeho explanační sílu? To by se mohlo stát pouze tehdy, kdybychom naše pojetí kulturní evoluce rozšířili o druhou složku, kterou, jak jsme viděli, zdůrazňuje Henrich, a tou je skupinový výběr. Tak bychom zde neměli pouze jeden druh kultury, který bychom chápali jako strategii přežití v prostředí. (Protože prostředí je od rovníku k pólu odlišné, pak i kultura – sdělované informace a návody na přežití – musí být nutně diverzifikované, a tedy odlišné.) Takový obrázek bychom museli ještě rozšířit o jeden rozměr, vyplývající z toho, že zde existují relativně jasně vymezené skupiny lidí, které volí různé strategie k přežití a tyto skupiny/strategie mezi sebou soupeří. Takové meziskupinové soupeření bychom ovšem neviděli jako pouze nahodilý historický jev, jehož příčinou je soupeření o zdroje, ale jako jev, jehož výsledkem je i selektivní výběr strategií k přežití. Ta skupina, která by v boji o zdroje zvítězila, by logicky měla mít úspěšnější strategii k přežití, protože tato strategie by ji měla k vítězství vést.

Ještě jednou: otázkou zde není to, zda některé skupiny převážily nad druhými. To se očividně stalo. Homo Sapiens vytlačili Homo Neandertalensis; Pajutové, Šošoni a Jutové vytlačili předchozí indiánské kmeny z Velké pánve, Římská říše vytlačila všechny ostatní skupiny ve Středomoří a koneckonců západní liberální demokracie, zdá se, dominuje na planetě nyní. Ovšem to není přímo předmětem této spekulace.

Ta se týká toho, zda je s faktem takové převahy spojen i selektivní vývoj strategií vhodných k přežití: kultur.

Henrich odpovídá souhlasně. Podle něj existují následující formy meziskupinového soupeření (Henrich, 2015b):

- 1) Válka a válečné vpády či nájezdy. To je podle Henricha nejtypičtější a nejrozšířenější strategie meziskupinového soupeření. Jednotlivá lidská společenství vytvářejí skupiny, strategie a techniky specializované na válečné podniky. Není také pochyb o tom, že tyto skupiny mají určitou prestiž a soudržnost jednotlivých skupin je rituálně posilována (válečná domorodá bratrstva se zasvěcovacími rituály, přijímání nováčků do armády atd.).
- 2) Odlišné skupinové způsoby přežití v konfliktním prostředí. Jen ty skupiny, které posilují kooperativní chování, mají podle Henricha šanci na přežití v nehostinném prostředí, jakým je například Arktida. Skupiny s lepšími institucemi převáží a vytlačí ty, které mají slabé instituce, jejichž vnitřní nestabilita neodolá vnějšímu tlaku.
- 3) Migrace. Odlišné skupiny vytváří odlišné normy a pravidla soužití. Podle nich dosahují i lepšího či horšího úspěchu v přežití. Přírozenou tendencí je opouštět skupiny s horšími institucemi a stěhovat se do těch, kde instituce vytváří vhodnější prostředí k přežití. Zdá se, že tomu by odpovídala i současná situace, kdy na světě je v tomto okamžiku asi 244 milionů lidí v pohybu, a to

nejenom na Blízkém Východě (“United Nations Population Fund,” 2013). Jde i o uprchlíky z Afriky nebo o jihoamerické uprchlíky ze zhroutených států.

- 4) Skupinový přenos založený na sklonu k zdůraznění významnosti (Prestige-biased group transmission). Na individuální úrovni existuje rozvinutá strategie nápodoby dominantních a významných jedinců. Podle Henricha a dalších můžeme takový způsob imitace sledovat i mezi skupinami, kdy jednotlivé skupiny mají tendenci převzít strategie vedoucí k úspěchu. Protože tu ovšem existuje známý problém výběru podstatných strategií („framing problem” (Barrett, 2015)), jsou často přebírány znaky, které pro dosažení vhodné strategie nejsou podstatné (např. způsob oblékání, účesy, hudba, tetování atd.).

Toto jsou podle Henricha základní znaky meziskupinového soupeření. Jak je můžeme doložit? Jistě můžeme nalézt množství důkazů pro existenci válečných a kvazi-válečných konfliktů. Výzkumy dokazují, že některé příklady z etnografie, které dokumentovaly zdánlivě mírumilovné společnosti, byly provedeny chybně a pouze rozváděly kulturní mýtus „ušlechtilého divocha“ (N. Chagnon, 2013; N. A. Chagnon, 1983; Steven Pinker, 2003, 2011a). Opak je pravdou. Výzkumy potvrzují, že se lovecko-sběračské skupiny v 70% až 90% nalézají v nepřetržitém válečném konfliktu - každoročním nebo velmi častém (jednou za pět let). Odhadovaný počet obětí takových konfliktů kolísá mezi 15% u skupin sledovaných etnografy a 13% u skupin, o kterých máme archeologické doklady (pro srovnání: v současné západní Evropě a Spojených státech se míra násilí pohybuje kolem 1% a méně (Henrich, 2015b; Steven

Pinker, 2011a)). Adekvátní těmto číslům je i ztráta teritoria. U pěti sledovaných skupin, ke kterým máme etnografická data, se ztráta území pohybovala od 3% do 50% během jedné generace (25 let), kdy průměrně to bylo 16% (Henrich, 2015b).

Stejně tak jsme schopni dokumentovat i expanzi etnik na odlišných kontinentech. Henrich uvádí příklad rozšíření jazykové skupiny Pama-Nyungan v Austrálii (Henrich, 2015b). Členové této jazykové skupiny začali pravděpodobně svou expanzi před 3–5 tisíci lety a postupně ovládli většinu kontinentu.

Důležitější než šíření jazyka je skutečnost, že archeologické nálezy dokládají rozšíření prokazatelné i ve změnách materiální kultury. To znamená, že s rozšířením příslušníků této jazykové skupiny se na kontinentě rozšířily i nové plodiny vyžadující složitější zpracování (např. již zmiňovaná marsilka) a odlišné kamenné nástroje, především tzv. „otupené čepele“ (backed blades) (Henrich, 2015b). Prokázat lze také růst populace a přesuny jednotlivých skupin i do nehostinnějších oblastí, za zachování obchodních a jiných kontaktů s ostatními skupinami na kontinentu (Henrich, 2015b). Nick Evans a Patrick McConvell tvrdí (Evans & McConvell, 1998), že členové jazykové skupiny Pama-Nyungan převážili proto, že s sebou přinesli (1) patrilineární příbuzenskou soustavu, (2) endogamní pravidla uzavírání sňatků (autoři naznačují, že dost možná i „jazykově endogamní“ pravidla, pokud již na kontinentu neexistovala předtím), (3) skupinové rituály a ceremonie vázané na společné slavnosti a zároveň spojené se získáváním a uchováváním potravin, (4)

několikastupňové iniciační obřady spojené se vstupem do dospělosti (obřízka a subincise, tj. rozříznutí centrální části penisu až po uretru), (5) propracovanější kosmologie tradované v písňových cyklech, které ustavovaly posvátnou skupinovou identitu (Henrich, 2015b).

Detailní průběh této expanze bohužel neznáme. Nevíme, zda probíhala násilně a jak vůbec probíhala. Henrich uvádí, že u většiny mluvčích skupiny Pama-Nyungan – ale nikoli u všech – můžeme pozorovat genetickou specifičnost. U těchto jedinců lze na rozdíl od příslušníků ostatních jazykových skupin (Tangkic, Garrwan, Mindi, Gunwinyguan, Maran) nalézt vysoké množství retroviru HTLV1, což podle něj naznačuje silnou reprodukční strategii, když už ne přímo vytlačení ostatních díky přímým válečným konfliktům (Henrich, 2015b).

Stejně doklady expanze odlišných societ můžeme dokumentovat i jinde, ať už se jedná o vytlačení Dorsetů (Dorset Eskimo) příslušníky jazykové skupiny Inuit-Inupiaq, expanzi numických skupin (Painutů, Šošonů a Jutů) nebo vytlačení Homo Neanderthalensis příslušníky Homo Sapiens. Příkladů je ovšem i víc než jen ty, které uvádí Henrich. Za mnohé můžeme zmínit expanzi tzv. mořských národů, expanzi Chetitů či expanze Dóru, Ionů, Achájů a Árijů do oblastí dnešního Řecka a Malé Asie, resp. údolí řeky Hindu. A právě především v těchto expanzích, které Henrich nezmiňuje, můžeme spatřit první z problémů, které takto dokazovaný skupinový výběr s sebou nese (ještě se o něm zmíním).

Celkově ovšem tyto příklady chtějí podpořit ambicióznější myšlenku. Pouhá nahrazení jedné skupiny druhou pro podporu myšlenky skupinové selekce nestačí. Takové skupiny musí mít něco, čím jsou integrálně drženy pohromadě. Podle Henricha a dalších (Henrich, 2015a; Chudek & Henrich, 2011; Moya & Henrich, 2016; P. J. Richerson & Boyd, 2006) jsou to sociální normy, které plní tuto funkci.

Normativitě a její explanační roli jsme se již věnovali v předchozí kapitole. Konstatovali jsme, že normativita nehraje při vysvětlování takovou roli, aby mohla nahradit kauzální vysvětlení. Nyní se na roli norem a normativity podíváme „zevnitř“ (Bloch, 2012; Peregrin, 2016), tj. jakou roli normativita může hrát v rámci kulturní evoluce.

Existence sociálních norem je evidentní. Skutečně pozoruhodné je, že sociální normy se ustaví všude tam, kde se vyskytne nějaké lidské společenství, a to zcela spontánně (Barrett, 2015; Henrich, 2015b; Legare & Harris, 2016; Peregrin, 2016). Ačkoli je zřejmé, že sociální normy mají většinou arbitrární povahu (je zcela náhodné, jíte-li oběma rukama nebo pouze pravou rukou)<sup>43</sup>, členové skupiny mají tendenci vyžadovat dodržování příslušných norem, a to pod hrozbou sankcí. Dále mají tendenci trestat nejen ty, kteří normu porušili, ale i ty, kteří porušení přihlíželi, a nijak

---

<sup>43</sup> Arbitrárnost sociální normy by mohla narazit na námitky v případě incestního tabu. Je pravdou, že jako takové je téměř univerzální normou. Ovšem tabu není přímo navázáno na biologickou příbuznost – často se jedná o zákaz definovaných příbuzných, kteří z genetického hlediska příbuzní nejsou (M. Sahlins, 2013). Osobně se kloním k názoru, že jde o sociální normu, která má též arbitrární povahu, i když jde o spornou otázku.

nezasáhli (Barrett, 2015; Peregrin, 2014c). Na experimentech s dětmi a experimentech, které srovnávají děti lidských jedinců a nám příbuzných primátů, je patrné to, čemu se říká „přehnaná imitace“ (overimitation) (Barrett, 2015; P. L. Harris, 2000; Peregrin, 2016). Děti mají významnou schopnost „změnit“ pravidelnost v normu a vyžadovat její dodržování. Zatímco mladí šimpanzi při napodobování experimentátora vyloučí automaticky ty úkony, které nejsou nutné k získání odměny, lidské děti mají tendenci opakovat celý postup po experimentátorovi, ačkoli není z hlediska výsledku jednání nutný. Dále jsou schopny v experimentech „opravovat“ ty, kteří by dané úkony neopakovali přesně. To pravděpodobně souvisí s naší vysokou a specifickou schopností učit se (jak už jsme zmiňovali, podle Henricha je to jediná schopnost, ve které výrazně převýšíme ostatní primáty), ale zároveň to je náznak naší schopnosti „vidět“ svět normativním způsobem (Barrett, 2015; Henrich, 2015b; Peregrin, 2016). Tato schopnost je zvýrazněna zejména tam, kde je hovor a přímé učení dětí vyloučeno nebo omezeno na minimum, jako je tomu v případě některých kmenů na Samoa (R. Shore, 1997) a Papui-Nové Guiney (Ochs & Schieffelin, 2001). Normy a pravidla jsou nejen pozoruhodné způsobem, jakým strukturují jednotlivé společenské a jazykové vztahy. Jejich pozoruhodnost vzhledem k individuální psychice spočívá i v tom, že dítě musí mít schopnost poznat, co z viděného je hodné následování („framing problem“) (Barrett, 2015; P. L. Harris, 2000).

Zastánci skupinového výběru jako klíčové složky pro pochopení kulturní evoluce mají dojem, že jakmile jsme prokázali existenci normativity, máme klíčový problém rozřešen. Společensví jsou vázána na jazyk a jazyk v jistém specificky lidském slova smyslu determinuje myšlení. Jazykem jsou pochopitelně zachyceny i sociální normy, jejichž překračování či nedodržování je sankcionováno (Henrich, 2015b; Peregrin, 2016). Normy by měly být předávány, a to horizontálním (udržování ceremonií a rituálů, vztahy k vrstevníkům) i vertikálním (výuka a učení se, rituály atd.) způsobem nebo obojím způsobem (náboženská pravidla, právo a zákony, etika a etiketa atd. (Atran, 2002, p. 204)). Pravidla jsou v kultuře obdobou genotypu, kdy „normativní chování generující tato pravidla ve vztahu k odlišnému prostředí (...) je součástí kulturního fenotypu. Normativní chování je „adaptivní“, jestliže zvyšuje kulturní „fitness“ tím, že přispívá k přežití a rozšíření populace, která je nositelem norem takového chování, jehož je přirozeně selektovaný fenotyp výrazem.“ (Atran, 2002, p. 204)

Co by mohlo být tím, co umožňuje dodržování norem a vynucuje sankce v případě jejich porušení a garantuje jejich přenos z generace na generaci stejně tak, jako garantuje a posiluje identitu společnosti? Tím by mohly mezi jinými mechanismy být především rituály (Henrich, 2009, 2015b). Rituály se zdají mít určující psychologický účinek na členy společnosti tím, že posilují osobní vazby, vzájemnou důvěru a povědomí o skupinové sounáležitosti (Henrich, 2015b). Základní prvky rituálů, které pomáhají naplňovat tyto účinky, zahrnují podle Henricha (1) společný



zpěv a tanec, (2) produkci hudby, (3) extrémní fyzické výkony, (4) pocit sdíleného osudu, (5) sdílené pocity nebezpečí a hrůzy, (6) supranaturální či mystická přesvědčení, (7) zážitek záhadnosti a nemožnosti ovládat některé síly (Henrich, 2015b). Ačkoli nezmíněno přímo, zdá se, že se dostáváme k náboženství jako podstatnému prvku společenství.

Náboženství se skutečně na první pohled může zdát skvělým kandidátem na základní pojivo každé společnosti. Ale jen do té doby, než se objeví potíže s vymezením samotného pojmu. Faktem totiž zůstává, že „náboženství“, tak jak mu máme tendenci rozumět, tj. doktrínou scelená soustava přesvědčení svázaná vzájemně propojenými a jasně formulovanými pravidly, ke kterým se vážou příslušné rituály, odpovídá novodobé protestantské formulaci. Protestanti takto náboženství charakterizovali ve chvíli, kdy se chtěli jasně vymezit vůči katolictví. Ovšem mimo tento diskurz nic takového nenajdeme. A to ani nemusíme zmiňovat často analytiky zdůrazňované oddělení světských záležitostí od posvátných, které je s reformací svázáno rovněž. Mezi náboženstvími, která můžeme volně charakterizovat jako praxe spojené se supranaturálními představami (volně řečeno), existuje spíš cosi, co bychom mohli nazvat „rodovými podobnostmi“, než nějaká silnější spojnice. Podle současných badatelů, kteří využívají kognitivních experimentů, se náboženství spíš zdá být vedlejším produktem velkého množství kognitivních schopností a dovedností spojených především s naší schopností žít v lidské societě (a proto se mu

Henrich také explicitně vyhýbá a hovoří pouze o posvátném a o rituálech) (Atran, 2002; Pascal Boyer, 2001; R. McCauley & Lawson, 2002; Sperber, 1996b).

To ovšem neznamená, že bychom myšlenku spojení schopnosti žít ve velkých společnostech s náboženskou praxí mohli rovnou odbýt. Ara Norenzayan v roce 2013 publikoval knihu *Big Gods* (Norenzayan, 2013), v níž se pokouší prokázat hypotézu, že to je teprve existence „velkých božstev“, která řeší otázku kooperace, protože fungují jako morální dohled. Norenzayan ve shodě s již zmiňovanými badateli tvrdí, že náboženské praktiky jsou vedlejším produktem evolučního procesu. V rámci koevoluce však existuje zřejmý kvalitativní skok mezi „malými bohy“ a těmi „velkými“. Zatímco „malá božstva“ lokálních – především lovecko-sběračských – skupin jsou různé supranaturální bytosti s různými „mandáty“, ale v podstatě „eticky“ inertní, „velcí bohové“ jsou zvláštní tím, že se starají o lidskou morálku. Norenzayan tedy rozvíjí hypotézu, že to jsou právě tito „velcí bohové“, kteří umožnili vznik velkých lidských skupin. Zatímco totiž v malé skupině je důvěra a kooperace poměrně lehce řešitelná, ve velkých společnostech přesahujících 150 dospělých jedinců jsou obě oblasti v zásadě klíčové a problematické. Dohlížející velký bůh – bůh, který neustále monitoruje jednotlivce a trestá nekooperující - by mohl být oním garantem, který by takový rozvoj velkých společností umožnil.

Norenzayan v knize zastává 8 základních premis: (1) Lidé, na které je dohlíženo, jsou dobří; (2) Náboženství souvisí spíš s lokálními podmínkami, ve kterých

společenství žije, než aby bylo „v lidech“; (3) Peklo je silnější než nebesa, tj. náboženský trest je účinnější než odměna; (4) Důvěřuj lidem věřícím v boha; (5) Náboženská praxe je podstatnější než slova; (6) Bohové bez uctívání a rituálů jsou impotentními bohy; (7) Velcí bohové tu jsou pro Velká společenství; (8) Náboženské skupiny spolu uvnitř kooperují, aby mohly navenek soupeřit (Norenzayan, 2013, p. 15).

Tak se do hry vrací upravená Durkheimova myšlenka o ústřední roli náboženských rituálů, které shrnují základní referenční body celého společenství, obohacená nyní o naši představu kulturní evoluce a skupinového výběru (Bloch, 2012; Norenzayan, 2015).<sup>44</sup>

Je taková argumentace na podporu kulturní evoluce svázané se skupinovým výběrem udržitelná? Jaké bychom mohli vznést námitky?

V případě skupinové selekce jsme zmiňovali některé z historických příkladů, které by mohly tuto teorii potvrzovat. Nyní se ovšem podívejme na detailní příklad etnografického experimentu, který máme velmi dobře zdokumentován. Brzy nám bude jasné, že bychom se závěry ve prospěch skupinové selekce neměli pospíchat.

---

<sup>44</sup> Durkheim sám ovšem vystupoval proti původním evolucionistům. Jeho motivace byly jednak etické – nemohl se smířit s vazbou původních evolucionistů na rasové teorie – a politické. Durkheim byl představitel francouzského konzervativizmu, ovšem ne svázaného s katolickou církví a Ancien Régime. Viz Bloch (Bloch, 2012)

Antropolog a religionista Scott Atran uvádí příklad tzv. „zahradního experimentu“, který měl shodou okolností možnost studovat v rámci většího badatelského týmu (Atran, 2002; Atran, Medin, & Ross, 2005). Samotný pojem „zahradní experiment“ je výpůjčkou z biologie. Jestliže mají příslušníci stejného druhu odlišný fenotyp v odlišném prostředí, pak jsou vzaty vzorky a všechny jsou přesazeny do nějakého shodného prostředí. Pakliže dojde k tomu, že odlišnosti přetrvají, pak jde pravděpodobně o geneticky danou odlišnost – jde o dva odlišné genotypy. Pakliže odlišnosti zmizí, pak jsou odlišnosti způsobené odlišností prostředí – jde o jeden genotyp s dvěma fenotypy (Atran, 2002, pp. 217–218).

Analogicky, pokud skupiny lidí s odlišnou historií přemístíme do shodné lokality a oni se nepřestanou chovat jinak, pak můžeme říci, že na vině jsou odlišné normy (Atran, 2002, p. 218; P. J. Richerson & Boyd, 2006, p. 20). Respektive měli bychom být ve shodném prostředí svědky odlišného způsobu chování a skupinového soupeření, která by měla vést k výše naznačeným jevům, jakými jsou válečný konflikt, migrace atd.

Atran se zúčastnil výzkumu, který se „zahradnímu experimentu“ blížil. Výzkumný tým zkoumal tři odlišná etnika, mezi nimiž původně neexistovaly žádné vztahy, která se však posléze ocitla ve shodném prostředí. Tři jazykově odlišné skupiny - Lowland Maya (Itza'), Maya (Q'eqchi', imigranti ze sousední vrchoviny – Department Alta

Verapaz) a Ladinos (imigranti hovořící španělsky) (Atran, 2002, p. 219; Atran et al., 2005, pp. 754–766) - obývaly oblast San José v Guetamale (department El Petén). Pouze první ze skupin (Lowland Maya – Itza‘) byla v oblasti původní, ostatní dvě etnika byla do oblasti dodatečně přesídlena.

Tým se zaměřil na množství údajů, mezi které patřily 1) biodiverzita, biomasa, složení půdy v odlišných částech obývaného a využívaného lesa; 2) mentální modely vztahů mezi rostlinami, živočichy a lidmi; 3) statistické vztahy mezi (1) a (2) (Atran, 2002, p. 219; Atran et al., 2005, pp. 754–766).

Zkoumaná data a jejich vyhodnocování je v tomto případě poměrně složité a pro detaily odkazují na původní Atranovu studii (Atran et al., 2005, pp. 744–776). Pro nás jsou podstatná následující zjištění: ve sledovaných případech byly jednotlivé vztahy společenství uvnitř i k okolí různě nastavené a poměrně komplikovaně rozšířené. Mezi rostlinami, živočichy a lidmi existovaly proměnlivé adaptivní vztahy. U žádného z etnik při podrobném zkoumání nebyly zjištěny žádné obsahově-specifické normy či „prototypické“ vztahy k lesu jako nejdůležitějšímu komponentu jejich okolí. Dokonce i původní Itza‘ neměli vůči lesu stanovenou žádnou specificky přenositelnou normu, krom vágní vazby „starej se o les tak, jak se stará on o nás“ (Atran, 2002, p. 221). Atran upozorňuje, že dokonce i reciprocita, kterou by mohlo předchozí vyjádření evokovat, není ničím víc než statisticky vyjádřeným vzorem

pozorovatelným v chování jedinců, do něhož jsou zahrnuty i rozdílné odlišnosti a obsahové variace (Atran, 2002, p. 222).

Druhou složkou experimentu, která by nás měla zajímat, byl způsob, jakým si znalosti o lese opatrovala přesídlená etnika. Tým výzkumníků nezaznamenal žádný přímý kontakt, žádné přímé učení nějakých „obsahově zhuštěných“<sup>45</sup> norem či pravidel. Byly zaznamenány případy, ve kterých se Ladinos snažili opatřit si informace tak, že zpovzdálí následovali vybrané jedince Itza'. V tomto případě lze zpracovat Henrichův postřeh týkající se rozdílu mezi dominancí a autoritou, související s lidskou schopností nápodoby, protože vytipovaní jedinci byli zjevně ti, kteří požívali mezi Itza' nejvyšší autority. Přestože se jednalo o pozorování izolovaných případů, byli z nich Ladinos schopni dedukovat potřebné znalosti. V uváděném příkladu píše Atran o tom, jak příslušníci Ladinos pozorovali Itza', kteří sbírali ze země ovoce mlékovce obecného (*Brosimum alicastrum*), které na zem naházely opice chápana středoamerického (*Ateles geoffroyi*). Itza' opatrně sbírali to ovoce, které nebylo nijak nakousnuto. Ostatní nechávali na zemi. Ladinos to po nich opakovali, ovšem bez jakéhokoli hlubšího kontaktu. To znamená, že museli dedukovat, že ovoce mlékovce je pro lidi vhodné a že chápani jsou pro ovoce škodlivé. Nijak ovšem už nedošlo k předání znalosti, že nakousnuté ovoce ponechané na zemi je vhodné pro výživu mateřského stromu. Pozoruhodné ovšem je, že Ladinos nezískali pouze tyto dvě znalosti, ale rychle na základě tohoto vzoru

---

<sup>45</sup> Ve smyslu Geertzova „zhuštěného popisu“.

dedukovali další vztahy mezi stromy a živočichy, tj. přenesli uvedený vzor na vztah dalších opic patřících ke stejné skupině (vřešťan, *Alouatta alouattinae* a kynkažu, *Potos flavus*), a to i k dalším stromům, jako byla chicle.

Podle Atrana celý výzkum nesevědčil ani tak o navrhované skupinové selekci a přímé imitaci či o přenosu norem, jako o chování, které prokazovalo schopnost z jednotlivých izolovaných událostí „dedukovat kognitivní modely na základě předchozích ekologických znalostí a struktury příběhů“ (Atran, 2002, p. 222). Atran tento příklad uzavírá shrnutím, podle něhož „sociální učení zahrnuje inferenční procesy, které jsou mobilizovány na základě následujících faktorů: (1) doménově-specifických kognitivních nástrojů (jako taxonomie biologických druhů); (2) předchozí kulturní citlivosti na určité druhy poznání (jako mezidruhové reciprocity v ekologických vztazích); (3) vědomí o nedostatečných vědomostech a motivace si takové vědomosti opatřit (...); (4) selektivní pozornosti (...); (5) existence hodnot (chápané jako přidávání váhy k jednotlivým preferencím) vázaných na jednotlivé kognitivní domény“ (Atran, 2002, p. 296). Co Atran neopomene zdůraznit, je fakt, že pokud vůbec mluví o “kulturních modelech”, pak jsou to takové, ke kterým dospěl čistě na základě agregace výsledků ze statistických měření individuální kognice a chování, nikoli na základě poznání nějakých specificky regulovaných modelů s vnitřními pravidly (Atran, 2002, p. 296).

Co nám srovnání Henrichových a Atranových příkladů napovídá? Že při bližším pohledu mizí jasně ohraničené celky, stejně jako obsahově zřetelná pravidla, dokonce i jazykové hranice<sup>46</sup>. Stejně tak kdybychom chtěli vzít v úvahu např. migraci Slovanů na naše území, nesetkáme se s jasně vymezenými rysy, praktikami, normami. Ani se svědectvím o lepších normách vytlačujících normy horší (Třeštík, 1999), které by byly nějak komplexní a nikoli selektivní.

Jedním z možných důvodů, proč příklady vybrané zastánci skupinové selekce působí tak odlišně, je ten, že většina jimi užitých příkladů je příliš rozsáhlých bez dostatečně dokladovaných vztahů, kde máme tendenci zjednodušovat. To jsou příklady týkající se Inuitů, Neandrtálců a dalších migrujících etnik.

Druhým důvodem je fakt, že jsou vybírány příklady, které byly již jako normativní zkonstruovány. Jde o pozůstatek antropologického funkcionalizmu formulovaného Malinowskim, pod jehož metodologickým zorným úhlem byly vypracovány Evans-Pritchardovy studie Nuerů (Dinka). Normativně byly totiž formulovány otázky, které zajímaly koloniální mocnosti. Britové se vyloženě zajímali o pravidla, která Nuerové dodržují, a zpětně i pod trestem vyžadovali na Nuerech dodržování těchto pravidel. Tak docházelo vlastně k jistému typu sebenaplňujícího se proroctví (Atran, 2002, pp.

---

<sup>46</sup> Příkladem jazykově neostrých hranic jsou kmeny Navahů a Apačů, které sdílejí jazyk, sousedí spolu, ale nesdílejí kulturní strategii. Mj. zatímco Navahové si osvojili vysokohorské zemědělství, Apačové kolísali mezi zemědělstvím a lovečsko-sběračským způsobem života. I v ostatních ohledech jde o odlišné způsoby života.



217–218). S tím souvisí i výběr příkladů, které ve většině případů<sup>47</sup> pochází z rozsáhlé databáze *The Human Relations Area Files* – HRAF (počátek v r. 1949)<sup>48</sup>, mezi jejíž význačné zakladatele patřil George Murdock. Tato kompilace byla mnohokrát kritizována (Atran, 2002, pp. 207–208), protože jde přesně o soubor těch příkladů, které jsou formulovány funkcionalisticky. Pak ovšem není divu, že Boyd s Richersonem i Wilson konstatují, že „náhodný“ vzorek 25 skupin z celkového počtu 700 vybraných z HRAF podporuje teorii o normách a selektivním skupinovém výběru (Atran, 2002, p. 209).

Třetím důvodem, proč nás studie svádí k tomu, abychom za vším viděli vše prostupující pravidla a normy, je způsob, jakým jsou antropologové školeni, aby kladli své otázky: vždy se totiž ptají informantů na to nejlepší možné chování. To byl očividně případ Meadové, který kritizoval Freeman (Freeman, 1983; Shankman, 2009). Dále etnografové vedou své informanty k tomu, aby formulovali odpovědi i na otázky, které by je nikdy nenapadlo položit. Je sporné, zda jde pouze o explicitní vyjádření implicitně existujících pravidel, nebo o dodatečné konstruování důvodů tam, kde prostě žádné nejsou (J Haidt, 2012).

Dobře, nemůže ale přesto být nositelem ústředních norem, které by v procesu selekce byly dál přenášeny, náboženství, jak se domnívá např. Wilson ve své knize

---

<sup>47</sup> Nutno podotknout, že nikoli v Henrichově případě.

<sup>48</sup> <http://hraf.yale.edu>

*Darwinova katedrála* (D. Wilson, 2003)? Ani v tom případě to nevypadá pro teorii skupinového výběru, resp. skupinové selekce příliš nadějně. Příčin je hned několik.

Ponechme stranou politováníhodný fakt, že Wilson čerpal ve svých vývodech týkajících se judaizmu z antisemitských zdrojů (Atran, 2002, p. 230), a podívejme se na formální způsob užití samotného pojmu „náboženství“, ve kterém Wilson chybuje.

Jak poznamenává Colborne (Colborne, 2016): aby celá strategie chápání náboženství jako z normativních bloků vystavěné budovy, která je základem skupinového výběru, Wilsonovi fungovala, musel rozšířit pojem náboženství na všechna symbolická uskupení (včetně politiky atd.). Podle Colborneho se tím ovšem dopustil chyby, která je patrná při srovnání užití tohoto pojmu v celé knize, totiž že tento pojem používal dvojnásobným způsobem podle toho, jaký byl jeho cíl. Jednou jej používá jako něco, co je vymezeno v kontrastu k oblasti sekulárního, podruhé jako jakýkoli symbolický systém. Už z prvního způsobu použití je patrné, z jakého zdroje Wilson čerpal své informace o náboženství: z Eliadeho monumentální *Encyklopedie náboženství* (Colborne, 2016, p. 1). Ta má ovšem z dnešního hlediska pochybný teoretický rámec blízký fenomenologii náboženství. Eliade vybírá ta fakta, která mají ukázat, že náboženství tvoří integrované skupiny kolem zkušenosti *posvátného*. Dialektika *posvátného a profánního* byla totiž pro Eliadeho ústředním motivem, který je podle něj

klíčový ve všech případech, jako univerzální princip, podle kterého jsou všechna náboženství vytvářena.

Ani klasická představa náboženství, ani fenomenologická představa nesouhlasí s evidencí, kterou máme k dispozici. Jak se to ovšem má s Norenzayanovou hypotézou „Velkých Božstev“, která staví – jak už jsem zmiňoval výše – na představě náboženství jako souboru supernaturálních praktik vyvinuvších se jako vedlejší produkt naší sociability? Je to tak, že jakmile se náboženství jednou vyvinulo, podléhalo dalšímu procesu koevoluce a dostalo se na kvalitativně vyšší úroveň, právě na úroveň Velkých Božstev monitorujících chování jednotlivců, a jako takové umožnilo existenci velkých společenství? Nesplňovala by tato hypotéza všechno, co bychom si od ní přáli? Tedy nepostihovala by úplně myšlenku skupin svázaných pravidly, která jsou posvátná a zároveň vymezují, co je zakázáno (podle třetí premisy, která říká, že „peklo je silnější než nebe“ (Norenzayan, 2013, p. 15))?

Bohužel, ani tady nevypadá situace pro tuto myšlenku nadějněji. Představa „Velkých Božstev“ navazuje na podobnou teorii publikovanou v 60. letech Swansonem (Atkinson, Latham, & Watts, 2015, p. 266), která říká, že u větších společenství s vícevrstevnatou hierarchií je pravděpodobnější existence „Velkých Božstev“ (on sám jim říká „Vysoká Božstva“ – „High Gods“). Swanson sestavil katalog 39 společenství, která by mohla splňovat jak jeho, tak i později formulovanou Norenzayanovu hypotézu. Tento katalog byl potom rozšířen na srovnání 168

společenství a jejich náboženství (George P Murdock & White, 1969) a ještě později na 748 společností (George Peter Murdock, 1967, 1981). Jestliže ponecháme stranou metodologický problém samotné komparace, kterou antropologové většinou znají jako „Galtonův problém“ (tj. při srovnání se údaje tváří jako nezávislé, ačkoli jsou závislé na kontextu, a je otázka, do jaké míry vlastně jsou od kontextu oddělitelné<sup>49</sup> (Dow, 2007)), pak zjistíme, že vlastně nelze uvést společnosti, které by Norenzayanovu hypotézu splňovaly bez opodstatněných pochybností. Všude, kde by se dalo hovořit o Velkých Božstvech monitorujících Velká Společnosti, nelze vyloučit vliv misí abrahámovských monoteizmů a není tedy vůbec jasné, zda nejprve byla božstva, potom Božstva a následně Velká Společnosti, jak se to pokouší Norenzayan predikovat.

Johnson se pokusil provést podobnou predikci, kdy se mu s výhradami podařilo najít 19 kultur, ve kterých šlo vyloučit vliv misí (Atkinson et al., 2015, p. 270; Johnson, 2005). A z nich pouze dvě splňovaly predikci (tj. Velká Společnosti vyžadují Velká Božstva), i když i u nich bylo možné monitorovat jevy opačného charakteru (Atkinson et al., 2015, p. 270). Faktem zůstává, že mimo abrahámovské monoteizmy je evidence, která by podporovala myšlenku „Velkých Božstev pro Velká Společnosti“ týkající se velikosti společnosti, jeho komplexity a koherence norem, víc než slabá (Atkinson et al., 2015, p. 271). Jak dále poznamenává Atkinson,

---

<sup>49</sup> Formulován poprvé Sirem Francisem Galtonem v r. 1888 v reakci na prezentaci Tylorovy komparace příbuzenských vztahů v 350 společnostech, kterou Tylor představil na půdě Královského antropologického institutu (RAI).

závažným problémem zůstává fakt, že Norenzayan (Norenzayan, 2013) se snaží umístit posun k Velkým Společenstvím díky Velkým Božstvům někdy do období před 10 000 lety. Zatím ovšem máme dostatek evidence domnívat se, že abrahámovská náboženství nejsou starší než 3 000 let (Atkinson et al., 2015, p. 272).

Pokud bychom uvažovali o božstvech Řeků, Římanů, Sumerů a Akkadů, či Egypta, Číny, Indie, nebo dokonce starých Mayů – tam všude můžeme mluvit o velkých societách – pak bohužel nemáme žádnou evidenci, která by podporovala Norenzayanovu myšlenku (Burkert, 1985; Kramer, 1961; Poo & Pu, 1988; Tedlock, 1985). Nemáme evidenci o tom, že by lokální božstva těchto societ monitorovala lidské chování a dbala na dodržování norem a pravidel, tak jak to Norenzayan postuluje (Baumard & Boyer, 2013, pp. 287–288). Myšlenka reinkarnace nebo posmrtného života spojeného s posledním soudem je daleko mladšího data než vznik těchto společenství. A to nemluvíme v řádu desítek, ale tisíců let (Baumard & Boyer, 2013, pp. 287–288). Stejně tak veškerá další historická evidence a některé z psychologických experimentů mluví spíše o tom, že stabilitu zajišťuje ve společenstvích – lhostejno zda založených na náboženském či sekulárním principu – přísný dohled a tresty pro ty, kdo nedodržují normy. Božstva nebo jiné soubory představ se zdají hrát spíš nevýraznou roli (Baumard & Boyer, 2013, p. 288). Jen na okraj zbývá poznamenat, že v případě Římské říše můžeme mluvit o jejím rozkvětu tehdy, kdy Římané uctívali nemorální bohy, zatímco poté, co byla přijata vysoce moralizující náboženství, dochází k úpadku a zániku západní části říše.

V případě zkoumání náboženství se zdá, že naše intuitivní chápání náboženství jako normativních celků naráží na nepřekonatelné obtíže a ani hypotéza „velkých moralizujících božstev“ nevypadá nijak nadějněji. Navíc problém s náboženstvím spočívá již v samotném pojmu, který má svou vlastní historii. Ta není příliš dlouhá. Jak už jsem zmínil, „náboženství“ v tomto slova smyslu vzniká až s protestantizmem, který pomocí zavedení tohoto pojmu formuluje své zásady, aby se vymezil proti římskému katolicizmu.

Autoři jako Boyer, Atran, Lawson, McCauley a další (Atran, 2002; Pascal Boyer, 2001; T. Lawson & McCauley, 1990; R. N. McCauley & Lawson, 1999) poukazují na to, že užitečnější je, když naše chápání náboženství obrátíme: můžeme pozorovat (zkoumat) množství praktik, norem, rolí a rituálů, kterým se běžně dostává souhrnného označení „náboženství“. Boyer pro lepší pochopení používá analogii stromu: „Strom“ je v mnoha ohledech užitečnou kategorií, např. když mluvíte o svém dvorku, ale dub ani borovice neobsahují nějakou „stromovitost“ ve smyslu sdíleného kauzálního mechanismu, který by opravňoval užití kategorie „strom“ pro jejich vědeckou analýzu (Colborne, 2016, p. 16).“ Badatelé jako Wilson se dopouštějí toho, čemu Boyer na jiném místě říká „teologický klam“ (tj. tendenci chápat něco jako celek ještě dříve, než jsme prokázali vzájemné souvislosti, které by takový celek utvářely) (Pascal Boyer, 1994, pp. 40–41).

Pokud bychom se chtěli vyhnout potížím, neužili pojmu „náboženství“ a místo toho se odvolali pouze na náboženské normy a rituály, tak si tím příliš nepomůžeme. Za prvé můžeme jen velmi zřídka nalézt něco, jako je desatero, co by mělo být chápáno jako funkční algoritmus zakládající náboženství. Za druhé, i samotné desatero nesestává z žádných pravidel, která by měla přesný obsah a význam a která by bylo možno tradovat. (Navíc podle výzkumů, které se tomuto problému věnovaly, ani mezi dotázanými křesťany nedocházelo ani k přesné formulaci desatera, ani k jeho shodné interpretaci) (Atran, 2002, p. 199). Podle Atrana podobné náboženské „normy“ slouží spíš jen jako orientační uzle, které lze v rámci společenských praktik „potencovat“ či „aktivovat“. Rozhodně však nelze mluvit o nějakých pravidlech ve smyslu základních bloků či páteří celých společenství (Atran, 2002, p. 199).

Posledním problémem týkajícím se skupinové selekce je otázka, čeho by se vlastně měl evoluční proces a náhodný výběr týkat. Na ni jsme již narazili u Pinkerových námitek proti skupinové selekci v rámci koevoluce kultury a biologické stránky člověka. Podívejme se na tyto námítky ještě jednou. Jak komentuje Sperber Wilsonovu práci *Human Evolution and Behavior Society*?

*„Jen velmi málo sociálních systémů má nějaký typ „potomků“, kteří by kolonizovali nová území. A ani existence (...) potomstva není dostatečnou známkou zdatnosti (fitness), tedy není ani postačující podmínkou zdatnosti. Je tedy zdatnost závislá na velikosti populace náležející k sociálnímu systému? Je to variace v takové velikosti (jako např. expanze)? Je to trvání sociálního*

*systemu? Či nějaká váha v kombinaci s velikostí a trváním? Jestliže sociální systém rychle expanduje a zároveň se rychle mění, jak jsme toho mohli být svědky u většiny imperiálních systémů, úspěch se zdá být obětován na úkor dědičnosti. Co potom tedy reprezentuje fitness?“ (Atran, 2002, p. 233) překlad MP*

Zkrátka není vůbec jasné, co by mělo být zdatností na úrovni celých sociálních celků, které by se měly stát předmětem skupinového výběru. Důvod je ten, který jsme již naznačili: kultury nemají žádné jasně ohraničené hranice, „protože ani vnitřně nemají žádné systematicky definovatelné funkce (Atran, 2002, pp. 233–234).“ Můžeme pozorovat jejich růst, úpadek, prolínání atd., ale jakmile je chceme přesně určit, narazíme na nepřekonatelné obtíže nebo nepříjemná zjednodušení. Pokud o kulturách mluvíme, pak jde vlastně o zjednodušení, které má ostatním přiblížit některé poznatky a pravidelnosti takovým způsobem, aby byly informace snadno traktovatelné (Atran, 2002, pp. 233–234). Naznačujeme tím, kde je nutné potřebné informace hledat (Atran, 2002, p. 234). „Rozhodně nejsou (kultury) tou skupinou replikovatelných jednotek informací, ani přibližně smíšených informací, které by se mohly stát předmětem darwinovského nahodilého výběru.“ (Atran, 2002, p. 234)

Je třeba zdůraznit, že – jak poznamenává Baumard a Boyer - „*Myšlenka skupinové selekce jednotlivých kultur nebyla původně postulována na základě nějaké empirické evidence, at už archeologické nebo etnografické, na které bychom mohli kulturní skupinovou selekci dokumentovat, ale byla navržena čistě spekulativně jako způsob, jak vysvětlit údajnou „záhadu“*



*lidské kooperace.*“ (Baumard & Boyer, 2015, p. 281) Jenže celá „záhada“ kooperace vyplývá jen z neadekvátních modelů lidských společenství, které byly postaveny pouze na myšlence jednoduchých her, jakými je například „věžňovo dilema“. A po pravdě, tyto modely nevypadaly nikdy moc realisticky (Baumard, André, & Sperber, 2013; No, 1995). Ve skutečnosti se mezilidský kontakt málokdy odehrává tak, že bychom někoho potkali pouze jednou, nemohli si vybírat mezi sociálními partnery a ani nemohli setkání zopakovat, což by nás přirozeně vedlo k tomu, že bychom se snažili minimalizovat ztrátu z případné nekooperace partnera. V reálné situaci si můžeme partnery vybírat, můžeme se s nimi setkávat opakovaně a monitorovat jejich pověst. Spolupráce se tak rázem stává výhodnou a evolučně stabilní (Delton, Krasnow, Cosmides, & Tooby, 2011).

Ve skutečnosti se nezdá, že by v lidském chování existovalo něco, co by muselo být vysvětleno pouze pomocí meziskupinové kulturní selekce (Stuart A. West et al., 2011). Navíc podíváme-li se podrobně na analýzu evolučních myšlenek a chyb, které se nejčastěji objevují v tom, jak jsou chápány, pak si jistě všimneme, že v případě koevoluce se hovoří nikoli o jednom významu tohoto slova, ale nejméně o třech (Stuart A. West et al., 2011). A to (1) o selekci vedoucí k výběru kulturních rysů, které zvyšují stabilitu dané skupiny/kultury – její „fitness“, (2) o selekci probíhající na více úrovních – úrovni individua i skupiny, (3) přímo o vlastním soupeření skupin. Skutečnost je ovšem taková, že dochází k různým překryvům a dokazování jednoho typu selekce druhým. Navíc neexistuje žádná formalizace, která by umožňovala

prokázat funkci a nezbytnost takové selekce (Stuart A. West et al., 2011). Pokusy o formalizaci se zatím ukazují neúplné a rozporuplné (Gardner & Grafen, 2009; S. A. West, Griffin, & Gardner, 2008, pp. 380–381). Jak píše West: „Jaké formy kulturních mechanismů by byly nejvíce ve shodě s genetickým výběrem? A jaký by to mělo mít vliv na kooperaci?“ (Stuart A. West et al., 2011)

To se ovšem týká i norem a pravidel. Ty nejsou žádnými pevně danými „Svatoplukovými pruty“, předávanými a reprezentujícími integrální společenské celky tak, aby nějak determinovaly či jinak určovaly chápání světa (Atran, 2002, p. 234). Jak poznamenává Atran: normy jsou v nejlepším případě jakési orientační body, které se opakovaně vracejí, aby pomáhaly v orientaci v rámci sociální komunikace a koordinace (Atran, 2002, p. 234). To, co nás svádí k tomu, abychom chápali kultury jako celky a normy jako stavební bloky, kolem nichž jsou tyto celky zbudovány, je nic víc než obecná intuice. Dovolíme si spekulaci: jde o klamnou intuici, která nás vede k tomu, že za množstvím lidí vidíme jednoho jednajícího agenta analogickým způsobem, jakým Itza‘ mohli vidět jednajícího agenta v lese a tak kalibrovat vlastní chování (Atran, 2002; Atran et al., 2005). Taková intuice, která nám umožňuje vidět les místo stromů, je pro běžný život nesmírně užitečná. Učinit však z tohoto kognitivního klamu teoretický posit nemá opodstatnění a je přinejmenším zavádějící.

## vi. Shrnutí: Kam se poděla kultura?

Viděli jsme, že původní odmítnutá koncepce kultury byla znovu vyzdvižena kognitivními a evolučními teoretiky. Myšlenka koevoluce, tak jak ji formulovali Boyd a Richerson, stejně jako další, začala tento pojem znovu poměrně užitečně využívat. Pro nás ovšem zůstávalo otázkou, zda se tím tomuto pojmu vrací jeho explikační síla natolik, aby jej bylo možné znovu podstatným způsobem užívat ve společenských vědách, zejména v etnografii, kulturní antropologii a historii.

Viděli jsme, že někteří zastánci koevoluce tuto myšlenku obohatili o teorii skupinového výběru. To před nás, domníváme se, postavilo následující možnosti: (1) v případě myšlenky koevoluce, u které absentuje myšlenka nahodilého výběru skupiny, zůstává používání pojmu „kultury“ v nezměněné podobě, tak jak jsme jej zanechali po kritice tohoto pojmu v šedesátých letech. Přes nutné a přínosné obohacení a propojení kulturních výzkumů s evolučními, kognitivními a neurovědními výzkumy se jedná o soubor znaků, kterým není nutné přisuzovat specifickou vlastní sílu. Rozdíl mezi kulturou a biologíí (přirozeností) je potom metodologický a heuristický, nikoli ontologický. V tomto vyjasnění ovšem spočívá nemalý přínos, který vede k překonání dualizmu kultura vs. přirozenost a teoretickému apartheidu, díky kterému zcela zplaněly některé společenskovední výzkumy.

(2) Druhá možnost počítá nejen s koevolucí, ale i se skupinovou selekcí. V tomto případě by to znamenalo, že se kultuře vrací explanační role, protože pak bychom mohli vidět kultury v plurálu nejen jako adaptační mechanismy tradované negenetickou cestou, ale i jako důležité jednotky, mezi kterými dochází k selekci a replikaci. Pojem kultury by se tak vrátil v plné síle, podepřen výsledky evoluční teorie, stejně jako kognitivními a neurovědními výzkumy.

Domnívám se, že předchozí úvahy vedou k přesvědčivému závěru, že druhou možnost musíme zavrhnout jako ne dostatečně prokazatelnou, dokonce vedenou jistým druhem kognitivního klamu. Kultura tak zůstává aproximativním pojmem, který nám umožňuje rychlou orientaci tam, kde máme hledat potřebná fakta a poznatky. Jinak ovšem – z hlediska společenských věd, jakými jsou právě etnografie, kulturní antropologie a historie – zůstává kultura pojmem explanačně sterilním.

## Závěr

Knihu, kterou čtenář právě dočetl, chápu jako příspěvek k filozofii společenských věd. V mém pojetí jsou filozofické problémy a otázky úzce spjaté s vědou. Jsou důležité, nelze je obejít, ale dosud neexistuje shoda na jejich řešení.

Filozofie společenských věd je ovšem široký pojem, stejně jako společenské vědy samy. Zahrnují tak odlišné disciplíny jako je psychologie, ekonomie či experimentální archeologie, s jejich vlastními postupy a předměty zkoumání. Já jsem se v této knize věnoval kulturní antropologii, a tak je určena především těm čtenářům, kteří se kdy věnovali této vědě. A mnozí z nich možná narazili na problém, jak svým známým nebo jiným vědcům vysvětlit, čím že se to vlastně zabývají, tedy co mají kulturní antropologové na mysli, když mluví o kultuře. Pokoušel jsem se udělat si sám jasno v tom, co pojmem „kultura“ myslíme a jak s ním můžeme v rámci celé stavby kulturní antropologie nakládat. Proto jsem nejprve představil nejdůležitější modely kultury, se kterými antropologové pracují.

Ve svém pojetí filozofie společenských věd i v konkrétním případě „kulturní antropologie“ jsem obhajoval naturalistický přístup, tj. přístup, který má za to, že jak společenské vědy, tak i přírodní vědy jsou součástí stejného světa, ve kterém platí přírodní zákony a kauzální vztahy. Nezdá se mi být obhajitelná myšlenka, že by společenské vědy měly stát mimo tento svět. Že by se na ně nevztahovaly stejné přístupy, že by byly v nějakém slova smyslu vůči našemu světu transcendentní. Mezi

přírodními vědami a společenskými vědami existuje rozdíl v metodologii, nikoli v ontologii. Používáme v nich odlišné nástroje, ale nejsme přesvědčeni, že by byly součástí odlišného řádu. Snažil jsem se podtrhnout rizika, která s sebou nese izolace společenských věd a biofobie: teoretický apartheid a intelektuální zplanění.

Naopak propojení společenských věd s přírodními, a nadto provázání společenských věd s evolučním myšlením s sebou přináší výhody, které spočívají ve faktu, že můžeme používat kvantifikující modely pro testování spekulací, které by jinak zůstávaly nerozhodnutelnými. Díky takovému propojení můžeme například ověřit myšlenku vývoje jazykových skupin, se kterou přišli lingvisté 19. století (Mesoudi, 2016, p. 493). Navíc díky tomuto přístupu můžeme propojit mikro- a makroúrovně analýz, které jsou typické pro odlišné disciplíny, jakými je psychologie a historie, a s jakým společenství vědci jen obtížně bojovali. Tím můžeme pokud ne úplně odstranit, tak alespoň zmírnit napětí mezi teoretickým individualizmem a holizmem.

Z předkládaných modelů se mi jako nejslibnější jeví epidemiologický model, a to právě proto, že nabízí výše zmiňované výhody. Pojem je nad to využitelný i tam, kde se dříve pojem „kultura“ chápal jako příliš vágní na to, aby bylo možné jej brát vážně, jako se tak dělo v biologii a dalších přírodních vědách (Mesoudi, 2016). Problémy spojené s použitím pojmu „kultury“ je pak možné řešit jednak z pohledu kulturní antropologie (jakou explanační sílu tento pojem má či může mít), ale i evoluční

psychologie a biologie (v jakém slova smyslu lze uvažovat u člověka o koevoluci mezi biologii a kulturou).

V rámci epidemiologického modelu ovšem existují samostatné problémy, které se týkají otázky, zda kulturu chápat jako proximální či ultimátní vysvětlení (Mesoudi, 2016, p. 489). Chápeme-li kulturu jako ultimátní vysvětlení, pak to znamená možnost odkázat v případě nějakého problému na kulturu samou jako na konečné zdůvodnění (to znamená, že bychom tak kultuře vrátili explanační sílu teoretického positu, jakou měla v kulturní antropologii ovládané funkcionalizmem). Pokud uvažujeme o kultuře jako o proximálním vysvětlení, pak s ní zacházíme jako se souborem znaků, které nás vedou k hledání dalších kauzálních vztahů, na nichž teprve leží explanační důraz. Analogicky, pokud vidíme znaky a obrázky na displeji svého laptopu, pak to slouží pouze jako (byť důležité) vodítko pro to, abychom hledali programy, díky kterým jsou obrázky a znaky vytvořeny. Já sám se kloním, jak měl čtenář možnost zjistit, k této druhé možnosti. Aby ji však bylo možné náležitě zdůvodnit, bylo třeba, abych se věnoval dvěma fenoménům, které v argumentaci týkající se koevoluce kultury a biologie hrají důležitou roli. (1) Otázce toho, nakolik jsou kulturní znaky zakotveny v naší biologické složce, čehož se týká teorie modularity lidské mysli. (2) Zastánci představy, že kultura je ultimátním zdrojem vysvětlení potom podle mého názoru směřují k otázce toho, jak v rámci kultury fungují pravidla a normy.

V otázce modularity se kloním k názoru, že je na místě opatrnost, ačkoli není pochyb, že některé kulturní jevy jsou evidentně součástí naší zděděné biologické výbavy. Ze zahradního experimentu je potom patrné, že vztahy mezi našimi kognitivními schopnostmi, kumulativní povahou kultury a prostředím jsou komplexní povahy, a proto bude zapotřebí dalších empirických experimentů, abychom získali podrobnější představu, jak jsou tyto vztahy utvářeny.

V otázce pravidel a normativity se kloním k názoru, že pro antropologii je bezpečnější uvažovat o nich jako o proximálním řešení. V opačném případě (a to bylo i předmětem mé kritiky v 6. kapitole) je totiž nebezpečí, že zopakujeme chyby a omyly, kterých se dopouštěli ve svých analýzách stoupenci funkcionalistického modelu kultury.

„Kultura“ je podle mého názoru vázána na analýzy spjaté s proximálními otázkami a je daleka toho, aby se vrátila s explanatorní silou připomínající její zašlou slávu.

Martin Paleček



## Literatura:

- Atkin, I. (1971). ANTHROPOLOGY: Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism. *The British Journal of Psychiatry*, 119(552), 576–576.
- Atkinson, Q. D., Latham, A. J., & Watts, J. (2015). Are Big Gods a Big Deal in the Emergence of Big Groups? *Religion, Brain & Behavior*, 5(4), 266–274.
- Atran, S. (2002). *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion* (Vol. 14). Oxford University Press.
- Atran, S. (2010). *Talking to the Enemy: Faith, Brotherhood, and the (Un)Making of Terrorists*. New York: Ecco Press.
- Atran, S. (2014). Measuring Religion: Sacred Values in Human Conflict. *iTunes U*. Tempe: The Center for the Study Religion and Conflict, Arizona State University.
- Atran, S., Axelrod, R., Davis, R., & Fischhoff, B. (2017). Challenges in researching terrorism from the field. *Science*, 355(6323).  
<https://doi.org/10.1126/science.aaj2037>
- Atran, S., Medin, D. L., & Ross, N. O. (2005). The cultural mind: environmental decision making and cultural modeling within and across populations. *Psychological Review*, 112(4), 744–776.
- Azaunce, M. (1995). Is it schizophrenia or spirit possession? *Journal of Social Distress and the Homeless*, 4(3), 255–263. <https://doi.org/10.1007/BF02088021>
- Barrett, H. C. (2012). A hierarchical model of the evolution of human brain

- specializations. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 2012, 1–8. <https://doi.org/10.1073/pnas.1201898109>
- Barrett, H. C. (2015). *The Shape of Thought: How Mental Adaptations Evolve*. Oxford University Press.
- Bashkow, I. (2004). A Neo-Boasian Conception of Cultural Boundaries. *American Anthropologist*, 106(3), 443–458.
- Baumard, N., André, J.-B., & Sperber, D. (2013). A mutualistic approach to morality: The evolution of fairness by partner choice. *Behavioral and Brain Sciences*, 36(1), 59–78. <https://doi.org/10.1017/S0140525X11002202>
- Baumard, N., & Boyer, P. (2013). Explaining moral religions. *Trends in Cognitive Sciences*, 17(6), 272–280. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2013.04.003>
- Baumard, N., & Boyer, P. (2015). Empirical problems with the notion of “Big Gods” and of prosociality in large societies. *Religion, Brain & Behavior*, 5(4), 279–283. Retrieved from <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/2153599X.2014.928349?journalCode=rrbb20>
- Béteille, A. (1998). *Society and Politics in India: Essays in a Comparative Perspective*. Oxford: Oxford University Press. Retrieved from [https://www.amazon.com/Society-Politics-India-Comparative-Anthropology/dp/0195641078/ref=sr\\_1\\_6?ie=UTF8&qid=1479060147&sr=8-6&keywords=Society+and+Politics+in+India](https://www.amazon.com/Society-Politics-India-Comparative-Anthropology/dp/0195641078/ref=sr_1_6?ie=UTF8&qid=1479060147&sr=8-6&keywords=Society+and+Politics+in+India)
- Bidney, D. (1942). On the Philosophy of Culture in the Social Sciences. *The Journal*

*of Philosophy*, 449–457.

Bidney, D. (1944). On the Concept of Culture and Some Cultural Fallacies.

*American Anthropologist*, 46(1), 30–34.

Bidney, D. (1968). *Theoretical Anthropology*. Transaction Publisher.

Bílek, K., & Jindra, J. (2012). *Sobotecký hřbitov*. KaB.

Bloch, M. (2012). *Anthropology and the Cognitive Challenge. New departures in anthropology*.

Cambridge: Cambridge University Press.

Bloch, M. (2016). Imagination from the Outside and from the Inside. *Current*

*Anthropology*, 57(June), S80–S87. <https://doi.org/10.1086/685496>

Bloom, P. (2004). *Descartes' baby: How the science of child development explains what makes*

*us human*. Basic Books.

Boas, F. (1931). *The Mind of Primitive Man* (Editions A).

Boas, F. (1940). *Race, Language, and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Boas, F. (1989). *A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883 -*

*1911*. Chicago: University of Chicago Press.

Boccaletti, S., Latora, V., Moreno, Y., Chavez, M., & Hwang, D.-U. (2006).

Complex networks: Structure and dynamics. *Physics Reports*, 424(4), 175–308.

<https://doi.org/10.1016/j.physrep.2005.10.009>

Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University

Press.

Bourdieu, P. (1990). *The Logic of Practice*. Redwood City, CA: Stanford University

Press.

- Bourdieu, P. (1998). *Teorie jednání*. Praha: Karolinum.
- Boyer, P. (1994). *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press.
- Boyer, P. (2001). *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. Basic Books. Retrieved from <https://books.google.com/books?hl=en&lr=&id=rhFQN0PkMJEC&pgis=1>
- Boyer, P. (2003). Religious thought and behaviour as by-products of brain function. *Trends in Cognitive Sciences*, 7(3), 119–124.
- Boyer, P., & Barrett, C. (2015a). Domain Specificity and Intuitive Ontology. In D. M. Buss (Ed.), *Handbook of Evolutionary Psychology* (pp. 161–179). John Wiley & Sons, Inc.
- Boyer, P., & Barrett, H. C. (2015b). Intuitive Ontologies and Domain Specificity. In D. M. Buss (Ed.), *The Handbook of Evolutionary Psychology* (2 edition, Vol. 1, pp. 161–180). Wiley. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Boyer, P., & Ramble, C. (2001). Cognitive templates for religious concepts: Cross-cultural evidence for recall of counter-intuitive representations. *Cognitive Science*, 25, 535–564.
- Brandom, R. B. (1994). *Making It Explicit*. Cambridge, MA, London, England: Harvard University Press.
- Brown, D. E. (1991). *Human Universals*. New York: McGraw-Hill.
- Bryl, M., & Matyáščík, T. (2005). Domestikovaní savci. Retrieved January 1, 2017, from <http://www.savci.upol.cz/teorie/domest.htm>

- Burkert, W. R. J. (1985). *Greek Religion Archaic and Classica*. Oxford: B. Blackwell.
- Buss, D. M. (Ed.). (2005). *The Handbook of Evolutionary Psychology*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, Inc.
- Buss, D. M. (2015a). *The Handbook of Evolutionary Psychology, Foundation*. Wiley.
- Retrieved from [https://books.google.com/books?hl=en&lr=&id=zt\\_RCgAAQBAJ&pgis=1](https://books.google.com/books?hl=en&lr=&id=zt_RCgAAQBAJ&pgis=1)
- Buss, D. M. (2015b). *The Handbook of Evolutionary Psychology, Volume 2: Integrations. PhD Proposal* (2 edition, Vol. 1). Wiley.
- <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Caciola, N. (2000). Mystics, Demoniacs, and the Physiology of Spirit Possession in Medieval Europe. *Comparative Studies in Society and History*, 42(2), 268–306.
- <https://doi.org/10.1017/S0010417500002474>
- Carey, S., & Spelke, E. (1994). Domain-specific knowledge and conceptual change. In L. A. Hirschfeld & S. A. Gelman (Eds.), *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture* (pp. 169–200). Cambridge: Cambridge University Press.
- Carruthers, P. (2006). *The Architecture of the Mind: Massive Modularity and the Flexibility of Thought*. Oxford University Press. Retrieved from <http://philpapers.org/rec/CARTAO>
- Castro, E. De. (2012). Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere. *HUA: Masterclass Series*, 1, 155. Retrieved from <http://www.haujournal.org/index.php/masterclass/article/viewFile/72/54>
- Cavanna, a E., Cavanna, S., & Cavanna, a. (2010). Epileptic seizures and spirit

possession in Haitian culture: report of four cases and review of the literature.

*Epilepsy & Behavior: E&B*, 19(1), 89–91.

<https://doi.org/10.1016/j.yebeh.2010.07.002>

Clark, A. (2003). *Natural-Born Cyborgs*. Oxford: Oxford University Press.

Clayton, N. S., & Russell, J. (2009). Looking for episodic memory in animals and

young children: Prospects for a new minimalism. *Neuropsychologia*, 47(11),

2330–2340. <https://doi.org/10.1016/j.neuropsychologia.2008.10.011>

Clifford, J. (1988). *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature,*

*and Art*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Clifford, J., & Marcus, G. E. (Eds.). (1986a). *Writing Culture*. Oakland, CA:

University of California Press.

Clifford, J., & Marcus, G. E. (Eds.). (1986b). *Writing Culture: The Poetics and Politics of*

*Ethnography*. University of California Press (Vol. 4). Berkeley: University of

California Press.

Cohen, E. (2007). *The mind possessed: The cognition of spirit possession in an Afro-Brazilian*

*religious tradition*. Retrieved from

[https://www.google.com/books?hl=en&lr=&id=wEUfeq6dj4QC&oi=fnd&p](https://www.google.com/books?hl=en&lr=&id=wEUfeq6dj4QC&oi=fnd&pg=PR11&dq=The+Mind+Possessed:+The+Cognition+of+Spirit+Possession+in+an+Afro-)

[g=PR11&dq=The+Mind+Possessed:+The+Cognition+of+Spirit+Possession](https://www.google.com/books?hl=en&lr=&id=wEUfeq6dj4QC&oi=fnd&pg=PR11&dq=The+Mind+Possessed:+The+Cognition+of+Spirit+Possession+in+an+Afro-)

[+in+an+Afro-](https://www.google.com/books?hl=en&lr=&id=wEUfeq6dj4QC&oi=fnd&pg=PR11&dq=The+Mind+Possessed:+The+Cognition+of+Spirit+Possession+in+an+Afro-)

[Brazilian+Religious+Tradition.&ots=Bv\\_IbCwatj&sig=ehhP4o8iV53tA2ozcq](https://www.google.com/books?hl=en&lr=&id=wEUfeq6dj4QC&oi=fnd&pg=PR11&dq=The+Mind+Possessed:+The+Cognition+of+Spirit+Possession+in+an+Afro-)

[bPJtocyU4](https://www.google.com/books?hl=en&lr=&id=wEUfeq6dj4QC&oi=fnd&pg=PR11&dq=The+Mind+Possessed:+The+Cognition+of+Spirit+Possession+in+an+Afro-)

Cohen, E. (2008). What is spirit possession? Defining, comparing, and explaining

two possession forms. *Ethnos*, 73(1), 101–126.

Cohen, E., & Barrett, J. (2008a). Conceptualizing spirit possession: Ethnographic and experimental evidence. *Ethos*, 36(2), 246–267. Retrieved from

<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1548-1352.2008.00013.x/full>

Cohen, E., & Barrett, J. (2008b). When minds migrate: Conceptualizing spirit possession. *Journal of Cognition and Culture*, 8(1), 23–48.

Colborne, N. (2016). “It Was Like That When I Came In.” *Method & Theory in the Study of Religion*, 1–18. Retrieved from

<http://booksandjournals.brillonline.com/content/journals/10.1163/15700682-12341376>

Colombo, M. (2013). Moving Forward (and Beyond) the Modularity Debate: A Network Perspective. *Philosophy of Science*, 80(July), 356–377.

<https://doi.org/10.1086/670331>

Coltheart, M. (1999). Modularity and cognition. *Trends in Cognitive Sciences*, 3(3), 115–120. [https://doi.org/10.1016/S1364-6613\(99\)01289-9](https://doi.org/10.1016/S1364-6613(99)01289-9)

Cook, R., Bird, G., Lünser, G., Huck, S., & Heyes, C. (2012). Automatic imitation in a strategic context: players of rock-paper-scissors imitate opponents' gestures. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, 279(1729), 780–786.

<https://doi.org/10.1098/rspb.2011.1024>

Cosmides, L. (1989). The logic of social exchange: Has natural selection shaped how humans reason? Studies with the Wason selection task. *Cognition*, 31(3),

187–276. [https://doi.org/10.1016/0010-0277\(89\)90023-1](https://doi.org/10.1016/0010-0277(89)90023-1)

- Cosmides, L., & Tooby, J. (1989). Evolutionary psychology and the generation of culture, part II: Case study: A computational theory of social exchange. *Ethology and Sociobiology*, *10*(1), 51–97.
- Cosmides, L., & Tooby, J. (2005). Neurocognitive adaptations designed for social exchange. *The Handbook of Evolutionary Psychology*. Retrieved from <http://www.cep.ucsb.edu/papers/20finalbussosexweb.pdf>
- Cowie, F. (2008). Innateness and Language. Retrieved from <http://plato.stanford.edu/entries/innateness-language/>
- Crane, T. (2003). *The Mechanical Mind: A Philosophical Introduction to Minds, Machines and Mental Representation* (2nd ed.). New York: Routledge.
- Cuchet, G. (2007). Return of the spirits, or the birth of spiritism under the Second Empire. *Revue D Histoire Moderne Et Contemporaine*, *54*(2), 74–90.
- Davidson, D. (1963). Actions, Reasons, and Causes. *The Journal of Philosophy*, *60*(23), 685–700.
- Davidson, D. (1995). Mental Events. In P. K. Moser & J. D. Trout (Eds.), *Contemporary Materialism* (pp. 111–126). London and New York: Routledge. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Dawkins, R. (1976). *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press.
- Dawkins, R. (2008). *The God Delusion*. Houghton Mifflin Harcourt. Retrieved from <https://books.google.com/books?id=yq1xDpicghkC&pgis=1>
- Delton, A. W., Krasnow, M. M., Cosmides, L., & Tooby, J. (2011). Evolution of direct reciprocity under uncertainty can explain human generosity in one-shot



- encounters. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 108(32), 13335–13340.  
<https://doi.org/10.1073/pnas.1102131108>
- Dennett, D. C. (1990). Memes and the Exploitation of Imagination. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 48(2), 127–135.
- Dennett, D. C. (2006). *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. Penguin Publishing Group. Retrieved from  
<https://books.google.com/books?id=FSYJxLz6zmcC&pgis=1>
- Devitt, M., & Hanley, R. (Eds.). (2006). *The Blackwell Guide to the Philosophy of Language*. Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9780470757031>
- Dow, M. M. (2007). Galton's Problem as Multiple Network Autocorrelation Effects. *Cross-Cultural Research*, 41, 336–363.  
<https://doi.org/10.1177/106939718301800403>
- Downey, G. (2012). Balancing between Cultures: Equilibrium in Capoeira. In D. H. Lende & G. Downey (Eds.), *The Enculturated Brain* (pp. 169–194). Cambridge, MA: MIT Press.
- Dray, W. (1957). *Laws and Explanation in History*. Oxford: Oxford University Press.
- Dunbar, R. I. M. (2004). Gossip in Evolutionary Perspective. *Review of General Psychology*, 8(2), 100–110. <https://doi.org/10.1037/1089-2680.8.2.100>
- Dürkheim, É. (1969). *Pravidla sociologické metody* (Pro vnitřn). Praha: Vysoká škola politická ÚV KSČ.
- Dürkheim, É. (2002). *Elementární formy náboženského života*. Praha: Oikoymenh.
- Eakin, E. (2013). How Napoleon Chagnon Became Our Most Controversial

- Anthropologist- NYT Article. *The New York Times Magazine*.
- Ekman, P., & Davidson, R. J. (n.d.). *The nature of emotion: Fundamental questions. Series in affective science*.
- Ekman, P., Levenson, R. W., & Friesen, W. V. (1983). Autonomic nervous system activity distinguishes among emotions. *Science*, (221.4616), 1208–1210.
- Eliasmith, C. (2014). *How to Build a brain*. Oxford University Press.
- Elman, J. L. (1996). *Rethinking Innateness : A Connectionist Perspective On Development Neural Network Modeling and Connectionism*. MIT Press. Retrieved from <http://scholar.google.com/scholar?hl=en&btnG=Search&q=intitle:Rethinking+Innateness#9>
- Elster, J. (2007). *Explaining Social Behavior. More Nuts and Bolts for the Social Sciences*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- <https://doi.org/10.1111/j.1467-6494.1960.tb01605.x>
- Engels, H. (2008). Understanding the glossolalia of Helene Smith, the famous spiritist medium. *Psychiatries Dans L'histoire*, 141–148.
- Evans-Pritchard, E. E. (1937). Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande. *Witchcraft, Oracles and Magic among Azande*. <https://doi.org/10.1038/140338a0>
- Evans-Pritchard, E. E. (1940). *The Nuer*. Oxford: Oxford University Press.
- Evans-Pritchard, E. E. (1960). Religion and the Anthropologists. *New Blackfriars*, 41(480), 104–118. <https://doi.org/10.1111/j.1741-2005.1960.tb06407.x>
- Evans-Pritchard, E. E. (1961). *Anthropology and History*. Manchester: Manchester University Press.

- Evans, N., & McConvell, P. (1998). The enigma of Pama-Nyungan expansion in Australia. In *Archaeology and Language II* (pp. 174–191). London: Routledge.
- Feuerbach, L., Schuffenhauer, W., & Harich, W. (1984). *Das Wesen des Christentums. Works. 5*.
- Fodor, J. A. (1983). The modularity of mind. Cambridge. *The MLT*, Press.  
<https://doi.org/10.2307/2184717>
- Fodor, J. A. (1985). Precis of the modularity of mind. *Behavioral and Brain Sciences*, 8(1), 1–5.
- Fodor, J. A. (2001). *The Mind Doesn't Work that Way*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Fodor, J. A. (2010). *LOT 2: The Language of Thought Revisited*. Oxford: Oxford University Press.
- Fortunato, S. (2010). Community detection in graphs. *Physics Reports*, 486(3), 75–174. <https://doi.org/10.1016/j.physrep.2009.11.002>
- Freeman, D. (1983). *Margaret Mead and the Heretic*. New York: Penguin Books.
- Gabbay, Dov M., John Woods, and P. T. (2006). *Philosophy of Psychology and Cognitive Science: A Volume of the Handbook of the Philosophy of Science Series* (Vol. 0). Elsevier. Retrieved from  
<https://books.google.com/books?hl=en&lr=&id=Lp93PtrvM0MC&pgis=1>
- Gardner, A., & Grafen, A. (2009). Capturing the superorganism: A formal theory of group adaptation. *Journal of Evolutionary Biology*, 22(4), 659–671.
- Garson, J. (1997). Connectionism. Retrieved from  
<http://plato.stanford.edu/entries/connectionism/>

- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Geertz, C. (1984). Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism. *American Anthropologist*, 86(2), 263–278. <https://doi.org/10.1525/aa.1984.86.2.02a00030>
- Geertz, C. (2000). *Interpretace kultur*. Praha: SLON.
- Gellner, E. (1999). *Rožum a kultura*. Brno: CDK.
- Gennep, A. van. (1996). *Přechodové rituály*. Praha: NLN.
- Goldstone, J. A. (1994). Is Revolution Individually Rational? *Rationality and Society*, 6(1), 139–166.
- Guthrie, S. (1995). *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. Oxford University Press. Retrieved from <https://www.google.com/books?hl=en&lr=&id=dZNAQh6TuwIC&oi=fnd&pg=PA3&ots=rRR8Q2m3YQ&sig=E8tIsfzYo6mm2MIPrL8aFRMnNP4>
- Haidt, J. (2008). The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment. In J. E. Adler & L. J. Rips (Eds.), *Reasoning* (pp. 1024–1052). Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Haidt, J. (2012). *The righteous mind*. New York: Pantheon Books.
- Haidt, J. (2016). When and why nationalism beats globalism. *Policy: A Journal of Public Policy and Ideas*, 32(3), 46.
- Haidt, J., & Björklund, F. (2008). Social intuitionists answer six questions about morality. *Moral Psychology*, 2, 181–217.
- Haltaus, C. G. (1729). *Calendarium medii aevi praecipue Germanicum*. Lipsiae: Iac. Schusteri.

- Harré, R. (1986). An outline of the social constructionist viewpoint. In *The social construction of emotions* (pp. 2–14).
- Harris, M. (1968). *The Rise of Anthropological Theory*. Crowell.
- Harris, M. (1974). *Cows, Pigs, Wars, and Witches: The Riddles of Culture*. New York: Vintage Books.
- Harris, M. (1977). *Cannibals and Kings*. New York: Vintage Books.
- Harris, P. L. (2000). *The Work of the Imagination*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Harris, P. L., & Kavanaugh, R. D. (1993). Young Children's Understanding of Pretense. *Monographs of the Society for Research in Child Development*, 58(1).
- Hedstrom, P., Green, D. P., & Shapiro, I. (1996). *Pathologies of Rational Choice Theory: A Critique of Applications in Political Science*. *Contemporary Sociology* (Vol. 25).
- Hechter, M. (1987). *Principles of Group Solidarity*. Berkeley: University of California Press.
- Hempel, C. (1942). The function of general laws in history. *The Journal of Philosophy*, 39(2), 35–48. <https://doi.org/10.2307/2017635>
- Henare, A., Holbraad, M., & Wastell, S. (2007). *Thinking Through Things: Theorizing Artifacts Ethnographically*. London: Routledge.
- Henderson, D. K. (1993). *Interpretation and Explanation in the Human Sciences*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Henrich, J. (2009). The evolution of costly displays, cooperation and religion: Credibility enhancing displays and their implications for cultural evolution. *Evolution and Human Behavior*, 30(4), 244–260.

- Henrich, J. (2014). 4/11/2014 Too Late – Models of Cultural Evolution and Group Selection Have Already Proved Useful | HECC, 2014.
- Henrich, J. (2015a). Culture and social behavior. *Current Opinion in Behavioral Sciences*, 3, 84–89.
- Henrich, J. (2015b). *The Secret of Our Success: How Culture Is Driving Human Evolution, Domesticating Our Species, and Making Us Smarter*. Princeton University Press.
- Holbraad, M. (2012). Truth beyond doubt: Ifá oracles in Havana. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2(1), 81–109. <https://doi.org/10.14318/hau2.1.006>
- Huebner, B., Bruno, M., & Sarkissian, H. (2010). What Does the Nation of China Think About Phenomenal States? *Review of Philosophy and Psychology*, 1(2), 225–243.
- Hutchins, E. (1995). *Cognition in the Wild*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Hutchinson, P., Read, R., & Sharrock, W. (2008). *There is No Such Thing as a Social Science: In Defence of Peter Winch*. Burlington, VT: Ashgate Publishing, Ltd.
- Chagnon, N. (2013). *Noble Savages My Life Among Two Dangerous Tribes - the Yanomamo and the Anthropologists*. New York: Simon & Schuster.
- Chagnon, N. A. (1983). *Yanomamö: the fierce people*. *Natural History* (Vol. 76). New York: Holt McDougal.
- Cheng, P. W., & Holyoak, K. J. (1985). Pragmatic reasoning schemas. *Cognitive Psychology*, 17(4), 391–416. [https://doi.org/10.1016/0010-0285\(85\)90014-3](https://doi.org/10.1016/0010-0285(85)90014-3)
- Chomsky, N. (1986). *Knowledge of Language*. Westport: Praeger.
- Chudek, M., & Henrich, J. (2011). Culture-gene coevolution, norm-psychology and

the emergence of human prosociality. *Trends in Cognitive Sciences*, 15(5), 218–226.

Retrieved from <http://dx.doi.org/10.1016/j.tics.2011.03.003>

Chudek, M., Zhao, W., & Henrich, J. (2013). Culture-Gene Coevolution, Large-Scale Cooperation, and the Shaping of Human Social Psychology. In K. Streleny (Ed.), *Cooperation and Its Evolution* (pp. 425–458). Cambridge, MA: MIT Press.

Churchland, P. M. (1981). Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes. *The Journal of Philosophy*, 78(2), 67–90. <https://doi.org/10.2307/2026571>

Churchland, P. M. (1988). *Matter and Consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press.

Churchland, P. M. (1993). Evaluating Our Self Conception. *Mind and Language*, 8(2), 211–222.

Ingold, T. (2011). The Animal in the Study of Humanity. In T. Maran, D. Martinelli, & A. Turovski (Eds.), *Readings in Zoosemiotics* (pp. 357–375). Berlin/Boston: Walter de Gruyter.

Ingold, T. (2016). From complementarity to obviation : on dissolving the boundaries between social and biological anthropology , archaeology and psychology Author ( s ): Tim Ingold Published by : Dietrich Reimer Verlag GmbH Stable URL : <http://www.jstor.org/stable/25842543>, 1(1998), 21–52.

Johnson, D. D. P. (2005). God’s Punishment and Public Goods. *Human Nature*, 16(4), 410–446. <https://doi.org/10.1007/s12110-005-1017-0>

Kahneman, D., & Frederick, S. (2002). Representativeness revisited: Attribute substitution in intuitive judgement. *Heuristics and Biases: The Psychology of Intuitive*

*Judgment*, 49, 49–81.

Kandel, Schwartz, Jessell, Siegelbaum, & H. (2013). *Principles of neural science* (5th ed.). New York: The McGraw-Hill Companies, Inc.

Kaplan, D. (1965). The Superorganic: Science or Metaphysics. *American Anthropologist*, 67(4), 958–976.

Kinštová, V. (2014). *Spiritismus jako regionální specifikum Krkonoš a Podkrkonoší a jeho odraz v současné duchovní kultuře*. Praha: Vysoká škola ekonomická v Praze.

Korsgaard, C. (1996). *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kramer, S. N. (1961). *Mythologies of the Ancient World*. Garden City: N. Y., Doubleday.

Krippner, S. (1987). Cross-cultural approaches to multiple personality disorder: Practices in Brazilian spiritism. *Ethos*, 15(3), 273–295.

<https://doi.org/10.1525/eth.1987.15.3.02a00020>

Kroeber, A. L. (1917). The Superorganic. *American Anthropologist*, 19(2), 163–213.

Kundt, R. (2015). *Contemporary Evolutionary Theories of Culture and the Study of Religion*. London: Bloomsbury.

Laufer, L. (2007). From the ghostly image to blessed illusions (experiences of spiritism) [De l'image revenante aux illusions bénies (expériences de spiritisme)]. *Champ Psychosomatique*, 46(2), 65–78. Retrieved from

<http://www.scopus.com/inward/record.url?eid=2-s2.0->

66749144068&partnerID=40&md5=558ce2bdaa83a6a72d943e90e5c613ad



- Lawson, E. T., & McCauley, R. N. (1993). *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge University Press. Retrieved from [https://books.google.com/books?hl=en&lr=&id=1\\_uZH4sY6CAC&pgis=1](https://books.google.com/books?hl=en&lr=&id=1_uZH4sY6CAC&pgis=1)
- Lawson, T., & McCauley, R. (1990). *Rethinking Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Legare, C. H., & Harris, P. L. (2016). The Ontogeny of Cultural Learning. *Child Development, 87*(3). <https://doi.org/10.1111/cdev.12542>
- Lende, D. H., & Downey, G. (2012). *The Encultured Brain. An Introduction to Neuroanthropology*. MIT Press.
- Levenson, R. W. (1992). Autonomic Nervous System Differences Among Emotions. *Psychological Science, 3*(1), 23–27. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.1992.tb00251.x>
- Lévi-Strauss, C. (2000). *Myšlení přírodních národů*. Praha: Dauphin.
- Lewis, I. M. . (1971). *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. London: Penguin Books.
- Lienhardt, G. (1985). Self: public, private. Some African representations. In M. Carrithers, S. Collins, & S. Lukes (Eds.), *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History* (pp. 141–155). Cambridge: Cambridge University Press. Retrieved from [https://books.google.cz/books?hl=cs&lr=&id=Q4TA-Tg\\_oNkC&oi=fnd&pg=PA141&ots=ZVxKiONz\\_w&sig=0mudxzremUKbGORON4ggrtMxtic&redir\\_esc=y#v=onepage&q&f=false](https://books.google.cz/books?hl=cs&lr=&id=Q4TA-Tg_oNkC&oi=fnd&pg=PA141&ots=ZVxKiONz_w&sig=0mudxzremUKbGORON4ggrtMxtic&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false)
- Little, D. (1990). *Varieties Of Social Explanation: An Introduction To The Philosophy Of*

*Social Science (9780813305660): Daniel Little: Books.* Westview Press.

Lively, S. E., Logan, J. S., & Pisoni, D. B. (1993). Training Japanese listeners to identify English /r/ and /l/. II: The role of phonetic environment and talker variability in learning new perceptual categories. *The Journal of the Acoustical Society of America*, 94(3 Pt 1), 1242–1255. <https://doi.org/10.1121/1.408177>

Lively, S. E., Pisoni, D. B., Yamada, R. a, Tohkura, Y., & Yamada, T. (1994). Training Japanese listeners to identify English /r/ and /l/. III. Long-term retention of new phonetic categories. *The Journal of the Acoustical Society of America*, 96(4), 2076–2087. <https://doi.org/10.1121/1.410149>

Lowie, R. H. (1917). *Culture and Ethnology*. D. C. McMurtree.

Lukes, S. (2008). *Moral Relativism*. New York: Picador.

Lutz, C. (1988). *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*. University of Chicago Press.

Lutz, C., & White, G. M. (1986). The anthropology of emotions. *Annual Review of Anthropology*, 15(1986), 405–436.

Machery, E., Mallon, R., Nichols, S., & Stich, S. P. (2004). Semantics, cross-cultural style. *Cognition*, 92(3).

Malik, K. (2000). *Man, Beast and Zombie*. London: Weidenfeld & Nicolson.

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

Malinowski, B. (2013). The Subject, Method, and Scope of This Inquiry. Argonauts of the Western Pacific. In P. A. Erickson & L. D. Murphy (Eds.), *Readings for a*

- History of Anthropological Theory* (4., pp. 769–828). North York: University of Toronto Press.
- Mallon, R., & Stich, S. P. (2000). The Odd Couple: The Compatibility of Social Construction and Evolutionary Psychology. *Philosophy of Science*, 67(1), 133.  
<https://doi.org/10.1086/392765>
- Manicas, P. T. (2006). *A Realist Philosophy of Social Science: Explanation and Understanding*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marlowe, F. W. (2010). *The Hadza: Hunter-Gatherers of Tanzania* (Vol. 3). Berkeley: University of California Press.
- McCauley, R., & Lawson, T. (2002). *Bringing Ritual to Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McCauley, R. N. (2013). *Why Religion is Natural and Science is Not*. Oxford: Oxford University Press.
- McCauley, R. N., & Henrich, J. (2006). Susceptibility to the Müller-Lyer Illusion, Theory-Neutral Observation, and the Diachronic Penetrability of the Visual Input System. *Philosophical Psychology*, 19(1), 79–101.  
<https://doi.org/10.1080/09515080500462347>
- McCauley, R. N., & Lawson, E. T. (1999). Bringing ritual to mind. In E. Winograd, R. Fivush, & W. Hirst (Eds.), *Ecological approaches to cognition: Essays in honor of Ulric Neisser* (pp. 285–312). Hove: Psychology Press.
- Meadová, M. (2010). *Pohlaví a temperament u tří primitivních společností*. Praha: SLON.
- Mesoudi, A. (2016). Cultural Evolution: A Review of Theory, Findings and

Controversies. *Evolutionary Biology*, 43(4). <https://doi.org/10.1007/s11692-015-9320-0>

Mill, J. S. (1882). *A System of Logic, Rationcinative And Inductive*. New York: Harper and Brothers.

Mischel, W., & Mischel, F. (1958). Psychological aspects of spirit possession.

*American Anthropologist*, 60, 249–260.

<https://doi.org/10.1525/aa.1958.60.2.02a00040>

Mithen, S. J. (1999). *The Prehistory of the Mind: The Cognitive Origins of Art, Religion and*

*Science*. Thames and Hudson.

Montaigne, M. de. (1995). *Eseje*. Praha: ERM.

Moreira-Almeida, A., Silva de Almeida, A. a, & Neto, F. L. (2005). History of

“Spiritist madness” in Brazil. *History of Psychiatry*, 16(61 Pt 1), 5–25.

<https://doi.org/10.1177/0957154X05044602>

Moya, C., & Henrich, J. (2016). Culture-gene coevolutionary psychology: Cultural

learning, language, and ethnic psychology. *Current Opinion in Psychology*.

Munn, N. D. (1986). *The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a*

*Massim (Papua New Guinea) Society*. Durham and London: Duke University

Press.

Murdock, G. P. (1967). *Ethnographic Atlas*. Pittsburgh: University of Pittsburgh

Press.

Murdock, G. P. (1981). *Atlas of World Cultures*. Pittsburgh, Pa: University of

Pittsburgh Press.

- Murdock, G. P., & White, D. R. (1969). Standard Cross-Cultural Sample. In *Ethnology* (Vol. 8, pp. 329–369). Retrieved from [https://en.wikipedia.org/wiki/Standard\\_cross-cultural\\_sample#Cultures\\_in\\_the\\_standard\\_cross-cultural\\_sample](https://en.wikipedia.org/wiki/Standard_cross-cultural_sample#Cultures_in_the_standard_cross-cultural_sample)
- Nakonečný, M. (1993). Lexikon magie. Retrieved October 30, 2015, from <https://www.kosmas.cz/knihy/134975/lexikon-magie/>
- Newman, M. E. J. (2006). Modularity and community structure in networks. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, *103*(23), 8577–8582. <https://doi.org/10.1073/pnas.0601602103>
- Newman, M. E. J., & Girvan, M. (2004). Finding and evaluating community structure in networks. *Physical Review E - Statistical, Nonlinear, and Soft Matter Physics*, *69*(2 2), 26113.
- Nietzsche, F. (2003). *Mimo dobro a zlo*. Praha: Aurora.
- Nisbett, R. E., & Wilson, T. D. (1977). Telling More than We Can Know: Verbal Reports on Mental Processes. *Psychological Review*, *84*(3), 231–259. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.84.3.231>
- Nishi, K., & Kewley-Port, D. (2007). Training Japanese listeners to perceive American English vowels: influence of training sets. *Journal of Speech, Language, and Hearing Research: JSLHR*, *50*(6), 1496–1509. [https://doi.org/10.1044/1092-4388\(2007/103\)](https://doi.org/10.1044/1092-4388(2007/103))
- No, R. (1995). Biological Markets. *Trends in Ecology & Evolution*, *10*(8), 336–339.
- Norenzayan, A. (2013). *Big Gods: How Religion Transformed Cooperation and Conflict*.

Princeton University Press.

Norenzayan, A. (2015). Big questions about Big Gods: response and discussion.

*Religion, Brain & Behavior*, 5(4), 327–342.

Nutini, H. G., & Roberts, J. M. (1993). *Bloodsucking Witchcraft: An Epistemological*

*Study of Anthropomorphic Supernaturalism in Rural Tlaxcala*. University of Arizona

Press. Retrieved from [https://www.amazon.com/Bloodsucking-Witchcraft-](https://www.amazon.com/Bloodsucking-Witchcraft-Epistemological-Anthropomorphic-Supernaturalism/dp/0816511977/ref=sr_1_1?s=books&ie=UTF8&qid=1479124044&sr=1-1&keywords=Bloodsucking+Witchcraft)

*Epistemological-Anthropomorphic-*

*Supernaturalism/dp/0816511977/ref=sr\_1\_1?s=books&ie=UTF8&qid=1479*

*124044&sr=1-1&keywords=Bloodsucking+Witchcraft*

O'Brien, M. J., & Laland, K. N. (2012). Genes, Culture, and Agriculture. *Current*

*Anthropology*, 53(4), 434–470. <https://doi.org/10.1086/666585>

Obeyesekere, G. (1997). *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the*

*Pacific*. Princeton: Princeton University Press.

Ochs, E., & Schieffelin, B. (2001). Language acquisition and socialization: Three

developmental stories and their implications. In A. Duranti (Ed.), *Linguistic*

*anthropology: A reader* (pp. 263–301). Chichester: Wiley-Blackwell.

Ortner, S. B. (1973). On Key Symbols. *American Anthropologist*, 75(5), 1338–1346.

<https://doi.org/10.1093/cercor/bhq078>

Owings, W. A. D. (1984). *The Sarajevo Trial*. Cherry Hill, NC: Documentary

Publications.

Palecek, M. (2006). Relativism and Culture in Political Argumentation. In R. Green

& J. Horrigan (Eds.), *Hope: Probing the Boundaries* (pp. 213–223). Oxford:

Interdisciplinary Press.

- Palecek, M. (2016). Edward Slingerland and Mark Collard (eds), *Creating Consilience: Integrating the Sciences and the Humanities* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2012), 472pp. ISBN: 9-780-19979-569-7. £22.99/\$38.95 (pbk). *Journal of Cognitive Historiography*, 2(1), 82–85.  
<https://doi.org/10.1558/jch.v2i1.30991>
- Palecek, M. (2016). The assassination of the Austrian Archduke, sacred cows, and the conundrum of rules. In M. W. Risjord (Ed.), *Normativity and Naturalism in the Philosophy of the Social Sciences*. London and New York: Routledge.  
<https://doi.org/10.4324/9781315676722>
- Palecek, M., & Risjord, M. (2013). Relativism and the Ontological Turn within Anthropology. *Philosophy of the Social Sciences*, 43(1), 3–23.
- Paleček, M., & Risjord, M. (2015). Ontologický obrat v kulturní antropologii a jeho relativistická příchut' : co všechno se Grinchovi nepovedlo. *Filosofický Časopis*, 63(5), 667–688.
- Parry, J. (1989). The end of the body. In M. Feher, R. Naddaff, & N. Tazi (Eds.), *Zone 4: Fragments for a History of the Human Body, Part 2* (pp. 490–517). Cambridge, Massachusetts: Zone Books.
- Peregrin, J. (1999). (Nedokončená?) revoluce v pohledu na jazyk. *Slovo a Slovesnost*, (60), 37–45.
- Peregrin, J. (2003). *Filosofie a jazyk*. Praha: Triton.
- Peregrin, J. (2014a). *Inferentialism: Why Rules Matter*. New York: Springer.

- Peregrin, J. (2014b). Jak jsme zkonstruovali svou vlastní mysl. Retrieved October 19, 2015, from <http://www.dokoran.cz/?p=book&id=748>
- Peregrin, J. (2014c). Rules as the Impetus of Cultural Evolution. *Topoi*, (33), 531–545.
- Peregrin, J. (2016). Social Normativism. In M. W. Risjord (Ed.), *Normativity and Naturalism in the Philosophy of the Social Sciences* (pp. 60–77). London and New York: Routledge.
- Pinker, S. (2003). *The Blank Slate*. Penguin Publishing Group.
- Pinker, S. (2009). *Jazykový instinkt*. Praha: dybbuk.
- Pinker, S. (2011a). The Better Angels of Our Nature. *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*. <https://doi.org/10.1606/1044-3894.4051>
- Pinker, S. (2011b). The Humanities and Human Nature. In E. Slingerland & M. Collard (Eds.), *Creating Consilience: Integrating the Sciences and the Humanities* (pp. 45–55). Oxford: Oxford University Press.
- Pinker, S. (2012). The False Allure of Group Selection. . . .  
*Org/Conversation/Thefalse-Allure-of-Group-Selection*, (2011), 1–21.
- Pinker, S. (2012). The False Allure of Group Selection. . . .  
*Org/Conversation/Thefalse-Allure-of-Group-Selection*, (2011), 1–21.  
<https://doi.org/10.1002/9781119125563.evpsych236>
- Pokorný, J., & Hojda, Z. (1996). *Pomníky a zapomínky*. Praha: Paseka.
- Poo, M., & Pu, M. (1988). *In Search of Personal Welfare: A View of Ancient Chinese Religion*. Buffalo, NY: SUNY.



- Prinz, J. (2006). Is the mind really modular. *Contemporary Debates in Cognitive Science*, (1983), 22–36. Retrieved from <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.322.2512&rep=rep1&type=pdf>  
<http://subcortex.com/PrinzModularity.pdf>  
<http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.322.2512&rep=rep1&type=pdf>
- Prinz, J. (2016). Culture and Cognitive Science. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.  
<https://doi.org/10.1080/00207596708247215>
- Quartz, S. R., & Sejnowski, T. J. (1997). The neural basis of cognitive development: a constructivist manifesto. *The Behavioral and Brain Sciences*, 20(4), 537-56-96.  
<https://doi.org/10.1017/S0140525X97001581>
- Radcliffe-Brown, A. R. (1922). *The Andaman Islanders*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rakoczy, H., & Tomasello, M. (2006). Two-year-olds grasp the intentional structure of pretense acts. *Developmental Science*, 9(6), 557–564.  
<https://doi.org/10.1111/j.1467-7687.2006.00533.x>
- Reed, E. S. (1982). Darwin’s earthworms: A case study in evolutionary psychology. *Behaviorism*, 10(2), 165–185. Retrieved from <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true%7B&%7Ddb=psych%7B&%7DAN=1984-00044-001%7B&%7Dsite=ehost-live>
- Reijneveld, J. C. ., Ponten, S. C. . b, Berendse, H. W. . b, & Stam, C. J. . (2007). The application of graph theoretical analysis to complex networks in the brain.

*Clinical Neurophysiology*, 118(11), 2317–2331.

<https://doi.org/10.1016/j.clinph.2007.08.010>

Richerson, P., Baldini, R., Bell, A., Demps, K., Frost, K., Hillis, V., ... Zefferman, M. (2014). Cultural Group Selection Plays an Essential Role in Explaining Human Cooperation: A Sketch of the Evidence. *The Behavioral and Brain Sciences*. <https://doi.org/10.1017/S0140525X1400106X>

Richerson, P. J., & Boyd, R. (2006). *Not by Genes Alone*. Chicago, London: University of Chicago Press.

Risjord, M. (2000). *Woodcutters & Witchcraft: Rationality and Interpretive Change in the Social Sciences*. New York: SUNY.

Risjord, M. (2014). *Philosophy of Social Science. A contemporary Introduction*. Routledge. <https://doi.org/10.1037/008976>

Risjord, M. W. (2000). *Woodcutters and Witchcraft*. Albany, NY: State University of New York Press.

Risjord, M. W. (2006). Ethnography and Culture. In S. P. Turner & M. W. Risjord (Eds.), *Philosophy of Anthropology and Sociology* (pp. 399–428). North Holland.

Risjord, M. W. (2012). Models of Culture. In H. Kincaid (Ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Social Science* (pp. 387–408). Oxford: Oxford University Press.

Risjord, N. K. (2007). *Wisconsin : the story of the Badger State*. Madison, WI: Wisconsin Trails.

Robbins, P. (2015). Modularity of Mind. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2015 Edition)*. Retrieved from

<http://plato.stanford.edu/entries/modularity-mind/>

Rosaldo, R. (1993). *Culture & Truth: The remaking of social analysis*. Beacon Press.

Rosenberg, A. (2007). *Philosophy of Social Science*. Oxford: Westview Press.

Rosenberg, A. (2011). *Philosophy of Science: A Contemporary Introduction*

(Routledge Contemporary Introductions to Philosophy) - Kindle edition by

Alex Rosenberg. Politics & Social Sciences Kindle eBooks @ Amazon.com.

Retrieved October 20, 2015, from [http://www.amazon.com/Philosophy-](http://www.amazon.com/Philosophy-Science-Contemporary-Introduction-Introductions-ebook/dp/B0076XCV1A/ref=sr_1_1?s=books&ie=UTF8&qid=1445328559&sr=1-1&keywords=alex+rosenberg+philosophy+of+science)

[Science-Contemporary-Introduction-Introductions-](http://www.amazon.com/Philosophy-Science-Contemporary-Introduction-Introductions-ebook/dp/B0076XCV1A/ref=sr_1_1?s=books&ie=UTF8&qid=1445328559&sr=1-1&keywords=alex+rosenberg+philosophy+of+science)

[ebook/dp/B0076XCV1A/ref=sr\\_1\\_1?s=books&ie=UTF8&qid=1445328559](http://www.amazon.com/Philosophy-Science-Contemporary-Introduction-Introductions-ebook/dp/B0076XCV1A/ref=sr_1_1?s=books&ie=UTF8&qid=1445328559&sr=1-1&keywords=alex+rosenberg+philosophy+of+science)

[&sr=1-1&keywords=alex+rosenberg+philosophy+of+science](http://www.amazon.com/Philosophy-Science-Contemporary-Introduction-Introductions-ebook/dp/B0076XCV1A/ref=sr_1_1?s=books&ie=UTF8&qid=1445328559&sr=1-1&keywords=alex+rosenberg+philosophy+of+science)

Sahlins, M. (1995). *How "Natives" Think*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

Sahlins, M. (2013). *What kinship is - and is not*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

Sahlins, M. D. (1976). *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology*. Michigan: University of Michigan Press.

Samet, J., & Zaitchik, D. (2012). Innateness and Contemporary Theories of Cognition. Retrieved from <http://plato.stanford.edu/entries/innateness-cognition/>

Scott, M. W. (2007). *The Severed Snake*. Durham, North Carolina: Carolina Academic Press.

Segall, M. H., Campbell, D. T., & Jean Herskovits, M. (1966). *The influence of culture*

- on visual perception. The influence of culture on visual perception.* Indianapolis: Bobbs-Merrill. <https://doi.org/10.2307/1319670>
- Shankman, P. (2009). *The Trashing of Margaret Mead.* Madison: The University of Wisconsin Press.
- Shankman, P., Ágh, A., Bourguignon, E., Brintnall, D. E., Cole, J. R., Connor, L., ... Wilk, S. (1984). The Thick and the Thin: On the Interpretive Theoretical Program of Clifford Geertz [and. *Current Anthropology*, 25(3), 261–280.
- Sheikh, H., Ginges, J., & Atran, S. (2012). Religion , group threat and sacred values. *Judgment and Decision Making*, 7(2), 110–118. Retrieved from <http://journal.sjdm.org/12/12305/jdm12305.html>
- Shore, B. (1996). *Culture in Mind: Cognition, Culture, and the Problem of Meaning.* New York.
- Shore, R. (1997). *Rethinking the brain: New insights into early development.* New York: Families and Work Institute.
- Shweder, R. A. (1991). *Thinking Through Cultures: Expeditions in Cultural Psychology.* Harvard University Press.
- Schaeffer, S. E. (2007). Graph clustering. *Computer Science Review*, 1(1), 27–64. <https://doi.org/10.1016/j.cosrev.2007.05.001>
- Schmidt, M. F. H., Butler, L. P., Heinz, J., & Tomasello, M. (2016). Young Children See a Single Action and Infer a Social Norm: Promiscuous Normativity in 3-Year-Olds. *Psychological Science*, 27(10), 1360–1370. <https://doi.org/10.1177/0956797616661182>

Slingerland, E. (2008). *What Science Offers the Humanities: Integrating Body and Culture*.

Cambridge University Press. Retrieved from

[https://books.google.cz/books?hl=cs&lr=&id=BRPAoofyDcC&oi=fnd&pg=PR5&dq=Edward+Slingerland&ots=xgJI2TQ8Vc&sig=MX7rdjB57le0iydQfm0wBCEXQiQ&redir\\_esc=y#v=onepage&q=Edward+Slingerland&f=false](https://books.google.cz/books?hl=cs&lr=&id=BRPAoofyDcC&oi=fnd&pg=PR5&dq=Edward+Slingerland&ots=xgJI2TQ8Vc&sig=MX7rdjB57le0iydQfm0wBCEXQiQ&redir_esc=y#v=onepage&q=Edward+Slingerland&f=false)

Slingerland, E., & Collard, M. (2011). *Creating Consilience: Integrating the Sciences and the*

*Humanities*. Oxford University Press. Retrieved from

<https://books.google.com/books?hl=en&lr=&id=fGB-AwAAQBAJ&pgis=1>

Slone, J. (2007). *Theological Incorrectness: Why Religious People Believe What They Shouldn't:*

*Why Religious People Believe What They Shouldn't*. Retrieved from

<https://www.google.com/books?hl=en&lr=&id=WcUv6o0oeSkC&oi=fnd&pg=PA2&dq=1.%09Slone,+Jason.+Theological+Incorrectness:+Why+Religious+People+Believe+What+They+Shouldn%27t:+Why+Religious+People+Believe+What+They+Shouldn%27t.+Oxford+University+Press,+2007.&ot>

Smith, C. A., & Lazarus, R. S. (1990). Emotion and adaptation. *Contemporary*

*Sociology*, 21, 609–637.

Sperber, D. (1996a). *Explaining Culture*. Oxford: Blackwell Publishing Inc.

Sperber, D. (1996b). *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*. Oxford: Wiley.

Sperber, D., & Girotto, V. (2003). Does the selection task detect cheater detection?

In K. Sterelny & J. Fitness (Eds.), *From Mating to Mentality: Evaluating*

*Evolutionary Psychology* (pp. 197–226). New York: Psychology.

Sperber, D., & Hirschfeld, L. (2006). Culture and Modularity. In T. Simpson, P.

Carruthers, S. Laurence, & S. P. Stich (Eds.), *The Innate Mind: Culture and Cognition* (pp. 149–164). Retrieved from [http://books.google.com/books?hl=en&lr=&id=2zWl5gXq524C&oi=fnd&pg=PA149&dq=Culture+and+Modularity&ots=sBW0zCzdrF&sig=js2ZfJeaSa\\_ItJrNTiq4W5WbPoI%5Cnhttp://books.google.com/books?hl=en&lr=&id=2zWl5gXq524C&oi=fnd&pg=PA149&dq=Culture+and+modularity&ots=sBW0z](http://books.google.com/books?hl=en&lr=&id=2zWl5gXq524C&oi=fnd&pg=PA149&dq=Culture+and+Modularity&ots=sBW0zCzdrF&sig=js2ZfJeaSa_ItJrNTiq4W5WbPoI%5Cnhttp://books.google.com/books?hl=en&lr=&id=2zWl5gXq524C&oi=fnd&pg=PA149&dq=Culture+and+modularity&ots=sBW0z)

Stich, S. (1983). *From Folk Psychology to Cognitive Science*. Cambridge, MA: MIT Press.

Stocking, G. W. (1966). Franz Boas and the Culture Concept in Historical Perspective. *American Anthropologist*, 68(4), 867–882.

Suddendorf, T., & Corballis, M. (1997). Mental Time Travel and the Evolution of the Human Mind. *Genetic, Social & General Psychology Monographs*, 123(2), 133–35p. <https://doi.org/10.1023/A>

Sumpter, D., & Pratt, S. (2003). A modelling framework for understanding social insect foraging. *Behavioral Ecology and Sociobiology*, 53(3), 131–144. <https://doi.org/10.1007/s00265-002-0549-0>

Takagi, N. (2002). The limits of training Japanese listeners to identify English /r/ and /l/: eight case studies. *J Acoust Soc Am*, 111(6), 2887–2896. <https://doi.org/10.1121/1.1480418>

Tanney, J. (1998). Investigating Cultures: A Critique of Cognitive Anthropology. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(4), 669–688.

Taylor, C. (1971). Interpretation and the Sciences of Man. *The Review of Metaphysics*,

25(1), 3–51. <https://doi.org/10.2307/20125928>

Tedlock, D. (1985). *Popol Vuh: The Definitive Edition of the Mayan Book of the Dawn of Life and the Glories of Gods and Kings*. New York: Simon and Schuster.

Tooby, J., & Cosmides, L. (1992). The psychological foundations of culture. In J. H. Barkow, L. Cosmides, & J. Tooby (Eds.), *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture* (pp. 19–136). Oxford University Press.

<https://doi.org/10.4324/9781410608994>

Tooby, J., & Cosmides, L. (2004). The Psychological Foundations of Culture (p. 392). <https://doi.org/10.4324/9781410608994>

Třeštík, D. (1999). *Počátky Přemyslovců*. Praha: NLN.

Turnbull, C. (1972). *The Mountain People*. New York: Simon & Schuster.

Turner, R. (2001). Culture and the Human Brain. *Anthropology and Humanism*, 26(2), 167–172. <https://doi.org/10.1525/ahu.2001.26.2.167>

Turner, S. (1994). *The Social Theory of Practices*. Chicago: The University of Chicago Press.

Turner, S. P. (2002). *Brains/Practices/Relativism*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

Turner, S. P. (2010). *Explaining the Normative*. Polity. Retrieved from [https://books.google.com/books?hl=en&lr=&id=XlRp\\_UjBxiYC&pgis=1](https://books.google.com/books?hl=en&lr=&id=XlRp_UjBxiYC&pgis=1)

Tversky, A., & Kahneman, D. (1983). Extensional Versus Intuitive Reasoning: The Conjunction Fallacy in Probability Judgment. *Psychological Review*, 90(4), 293–

315. <https://doi.org/10.1016/B978-1-4832-1446-7.50038-8>

United Nations Population Fund. (2013). Retrieved from

<http://www.unfpa.org/migration>

Urban, O. (1982). *Česká společnost 1848 - 1918*. Praha: Svoboda.

Vlnas, V. (1993). *Jan Nepomucký, česká legenda*. Praha: Mladá fronta.

Weber, M. (1978). *Economy and Society. An Outline of Interpretative Sociology*.

*Economy and Society. An Outline of Interpretative Sociology. Berkeley*; 212–221, 240–245.

Weinberg, J. M., Nichols, S., & Stich, S. (2012). Normativity and Epistemic

Intuitions. In *Collected Papers, Volume 2: Knowledge, Rationality, and Morality, 1978-2010*. Oxford University Press.

West, S. A., El Mouden, C., & Gardner, A. (2011). Sixteen common

misconceptions about the evolution of cooperation in humans. *Evolution and Human Behavior*, 32(4), 231–262. Retrieved from

<http://dx.doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2010.08.001>

West, S. A., Griffin, A. S., & Gardner, A. (2008). Social semantics: How useful has

group selection been? *Journal of Evolutionary Biology*, 21(1), 374–385.

Whitehouse, H. (1995). *Inside the cult: Religious innovation and transmission in Papua New Guinea*.

Whiten, A., & Suddendorf, T. (2007). Great Ape Cognition and the Evolutionary

Roots of Human Imagination. In I. Roth (Ed.), *Imaginative Minds* (pp. 31–59).

Oxford: Oxford University Press.



- Wilson, D. (2003). *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wilson, E. O. (1993). *O lidské přirozenosti*. Praha: NLN.
- Wilson, E. O. (1998). *Consilience: The Unity of Knowledge*. New York: Knopf.
- Winch, P. (1964). Understanding a Primitive Society. *American Philosophical Quarterly*, 1(4), 307–324.
- Winch, P. (2004). *Idea sociální vědy a její vztah k filosofii*. Brno: CDK.
- Wolffram, H. (2012). Hallucination or materialization? The animism versus spiritism debate in late-19th-century Germany. *History of the Human Sciences*, 25(2), 45–66. <https://doi.org/10.1177/0952695112439375>
- Wrangham, R. (2009). *Catching Fire: How Cooking Made Us Human*. New York: Basic Books.
- Wright, G. H. (1963). *Norm and action: a logical enquiry*. *Journal of Philosophical Logic* (Vol. 19). Retrieved from <http://books.google.com.br/books?id=6VMYAAAIAAJ>
- Yilmaz, O., & Bahçekapili, H. G. (2016). Supernatural and secular monitors promote human cooperation only if they remind of punishment. *Evolution and Human Behavior*, 37(1).
- Yoshida, K. (2007). Defending Scientific Study of the Social: Against Clifford Geertz (and His Critics). *Philosophy of the Social Sciences*, 37(2005), 289–314. <https://doi.org/10.1177/0048393107303776>
- Zahle, J. (2017). Ability Theories of Practice and Turner 's Criticism of Bourdieu

(forthcoming). *Journal for General Philosophy of Science*, 1–20.

<https://doi.org/10.1007/s10838-016-9355-7>

Zbavitel, D. (1964). *Boží, bráhmani, lidé: Čtyři tisíciletí hinduismu*. Praha: Nakladatelství  
Československé akademie věd.

Zíbrt, Č. (1995). *Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII. věku*. Praha: Česká  
akademie císaře Františka Josefa.

# Rejstřík

## A

Anau, 271  
*Ancien Régime*, 57, 333  
*anomální monizmus*, 66, 68  
*Atharva Veda*, 251  
Atran, 30, 34, 47, 109, 158, 209, 249, 268, 300, 301, 320,  
329, 331, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 340, 344, 345,  
346, 348, 356, 385  
Austrálci, 35, 36  
Axelrod, 249, 356  
Azandové, 55, 56

## B

*Bala Gopala*, 252  
Bali, 125  
Barrett, 171, 176, 194, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 209,  
214, 321, 324, 328, 356, 357, 359, 362  
Bashkow, 78, 105, 106, 108, 357  
Batesová, 155  
Baumard, 343, 347, 357  
Bidney, 92, 93, 358  
biskupem Lavalem, 13  
Björklund, 239, 368  
Bloch  
Blocha, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 57, 81,  
158, 210, 290, 291, 292, 307, 308, 309, 310, 313,  
314, 315, 316, 317, 327, 333, 358  
Boas, 38, 39, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 104, 105, 143,  
358, 387  
Bourdieu, 99, 100, 101, 358, 359, 391  
Bourguignonová  
Bourguignonové, 171  
Bourguignonové, 171  
Boyd, 71, 109, 111, 279, 321, 327, 334, 339, 350, 382  
Boyer, 109, 158, 173, 174, 175, 176, 201, 202, 203, 204,  
205, 207, 209, 214, 300, 301, 331, 343, 344, 347, 357,  
359  
*Brahma-sambhita*, 252  
Brandom, 219, 359  
Brexít, 50  
Brown, 77, 312, 360  
Břetislav I., 113  
Břetislav II., 113  
Břetislavova dekreta, 113  
Burchard z Wormsu, 113  
Burke, 138, 262, *Zobrazit* Burkeho výprava  
Burkeho výprava, 262  
Burkeho výpravu. *Zobrazit* Burkeho výprava  
Buss, 201, 215, 257, 259, 359, 360  
Butler, 248, 385

## C

*capoeira*, 292, 293  
capoeiře. *Zobrazit* , *Zobrazit*  
Carruthers, 189, 190, 193, 194, 360, 386

*ceteris paribus*, 86  
Clifford, 78, 92, 97, 104, 257, 286, 304, 361, 384, 390  
Cohenová, 171  
Colborne, 340, 345, 362  
Collard, 109, 133, 141, 149, 162, 163, 164, 258, 379, 381,  
386  
Colomba. *Zobrazit* Colombo  
Colombo, 186, 189, 206, 207, 208, 362  
Cook. *Zobrazit* kapitán Cook  
Cosmidesová, 26, 27, 47, 138, 140, 141, 142, 183, 191,  
192, 198  
Cosmidesové, 140, 141, 144, 145, 161, 181, 198, 199  
Čermák, 115

## D

Daniela Douglase Homa, 167  
Darwin, 34, 36, 37, 77, 382, 390  
Darwinem, 33  
Darwinovy, 135  
Davidson, 60, 65, 66, 67, 68, 69, 159, 227, 363, 365  
Davis, 249, 356  
Dawkins, 140, 163, 260, 364  
*Decretorum libri viginti*, 113  
dekonstrukce, 40  
Dennett, 163, 261, 364  
Derex, 277, 278  
Determinizmus, 84  
Difuzionisty, 37  
Dilthey, 80  
dobrymi-špatnými teoriemi. *Zobrazit* Good Bad Theories  
Doménová specificita, 187, 215  
doménová specificita, 189  
Downey, 293, 294, 295, 296, 364, 373  
Dryden, 150  
Durkheim, 12, 39, 52, 57, 129, 143, 145, 274, 284, 285,  
287, 319, 332, 333  
Dürkheim, 12  
Dušiček. *Zobrazit* Dušičky, *Zobrazit* Dušičky, *Zobrazit*  
Dušičky  
Dušičky, 120, 122  
Dušiček, 121, 122

## E

Ekman, 135, 136, 137, 159, 365  
Eliade, 340  
Eliasmith, 191, 196, 198, 199, 208, 209, 365  
*eliminativního materializmu*, 63  
Elman, 155, 213, 365  
Elster, 46, 365  
enkulturační, 83, 151, 293, 295  
*Entzäuberung*, 231  
Epistemologický redukcionista, 58  
ERP, 203  
Etrich, 168  
Evans, 40, 55, 307, 308, 309, 314, 325, 338, 366  
Evans-Pritchard, 40, 55, 56, 307, 308, 314, 366  
Evropská unie, 106

## F

Feuerbach, 169, 366  
Fischhoff, 249, 356  
*fMRI*, 203  
Fodor, 155, 160, 185, 187, 188, 189, 294, 366, 367  
Foucault, 139  
framing problem, 324, 329  
Frankl, 165  
Franklinovu expedici. Zobrazit Franklinova expedice  
Freeman, 339, 367  
Freud, 81  
funkcionalisté, 8, 90, 91, 93

## G

Galtonův problém, 342  
Gavrilo Princip, 237  
Geertz, 19, 40, 78, 92, 94, 95, 96, 97, 125, 127, 144, 145, 236, 300, 336, 367, 384, 390  
*Geisteswissenschaften*, 80  
Gellner, 40, 155, 184, 283, 367  
gender, 147  
Gennep. Zobrazit van Gennep, Zobrazit van Gennep, Zobrazit van Gennep  
Giddens, 138, 309  
Ginges, 249, 385  
Goldstone, 224, 225, 226, 368  
Good Bad Theory, 206  
*Gopastami*, 252  
Gottwald, 119

## H

Haidt, 49, 50, 51, 52, 53, 69, 185, 239, 240, 339, 368  
Haiti, 171  
*Harivamshe*, 252  
Harris, 80, 85, 86, 92, 251, 254, 255, 314, 315, 316, 328, 368, 369, 373  
Havaj, 303  
Hayek, 138  
Hegel, 285  
Heinz, 248, 385  
Henderson, 237, 246, 369  
Hendersonovi. Zobrazit Henderson  
Henrich, 38, 43, 71, 111, 195, 196, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 272, 274, 275, 276, 277, 278, 281, 283, 284, 287, 288, 294, 312, 320, 321, 322, 323, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 369, 370, 371, 375, 376  
Herrmannovou. Zobrazit Herrmannová  
heterotopie, 304  
Holbraad, 298, 305, 306, 310, 311, 369, 370  
holizmu. *Zobrazit* holizmus  
Holyoak, 199, 370  
Homo Neandertalensis, 322  
Homo Sapiens, 322, 327  
Hopiové, 39  
HRAF. Zobrazit The Human Relations Area Files – HRAF  
Huebner, 28, 370  
Human Genom Project, 212  
Humprecht, 112  
Hus, 168

Husův pomník, 117  
Hutchinson, 21, 22, 23, 24, 370  
Hydesville, 165

## C

Chagnon, 35, 41, 42, 324, 365, 370  
cheater detector, 27, 192  
Chengová, 199  
Chomsky, 156, 157, 158, 196, 291, 371  
Chomského, 155, 156, 157, 158, 185, 196  
Chrám svaté Máří Magdaleny, 122  
Churchland, 33, 60, 63, 64, 65, 70, 371

## I

*idealisty*, 93, 94  
Ifaluk, 134, 136, 159  
Ik  
Iků, 105  
individualizmus, 71  
Ingold, 78, 295, 297, 371  
Integrální model věd, 142  
interpretační asymetrii, 70  
Interpretativisté, 11, 21, 22, 183  
interpretativisty. Zobrazit interpretativizmus, Zobrazit interpretativizmus, Zobrazit interpretativizmus, Zobrazit interpretativizmus, Zobrazit interpretativizmus, Zobrazit interpretativizmus  
interpretativizmu. Zobrazit interpretativizmus, Zobrazit interpretativizmus, Zobrazit interpretativizmus, Zobrazit interpretativizmus, Zobrazit interpretativizmus, Zobrazit interpretativizmus  
Inter-teoretickou redukci, 59  
Intra-teoretická redukce, 59  
Inuité  
Inuitů, 270, 276, 288, 338  
Itza'. Zobrazit Lowland Maya (Itza'), Zobrazit Lowland Maya (Itza'), Zobrazit Lowland Maya (Itza'), Zobrazit Lowland Maya (Itza'), Zobrazit Lowland Maya (Itza'), Zobrazit Lowland Maya (Itza')

## J

Jan Hus, 120  
Jan Roháč, 120  
Jana Husa, 116  
Jana Žižky, 118  
Johnson, 342, 372  
Jutové, 322

## K

*Kamendbenu*, 252  
Kant, 133  
Kantovi. *Zobrazit* Kant  
Kardec, 167, 168  
Karel IV. Schwarzenberg, 116  
Kinštová, 168, 169, 170, 176, 177, 372  
Kinštové, 177  
Kipling, 206

koevoluce, i, 5, 7, 8, 43, 109, 111, 261, 278, 293, 295,  
331, 341, 345, 348, 350, 354  
kognitivních věd, 8, 29, 59, 148, 162, 214, 297  
komunistické, 119  
komunistickou, 119, 122  
komunistů, 168  
komunizmem, 120  
*kontraontologický*, 175  
kontraontologie, 177  
Korsgaardová, 228, 230  
Kroeber, 38, 145, 252, 372  
Kroeberem. Zobrazit Kroeber  
Kroeberg, 85  
Kršna  
Kršnou. Zobrazit  
krvesajné čarodějnice, 54, 55  
Kundt, 109, 278, 288, 372

## L

Ladinos, 334, 336  
Leibniz, 155  
Lévi-Strauss, 44, 73, 74, 290, 373  
Lindin problém, 29  
Locke  
Lockovi, 155  
Lotti Wihanová, 168  
Louise Andreho, 13  
Louisi Andremu, 14  
Lowie, 80, 145, 252, 374  
Lowland Maya (Itza'), 334  
Lutzová, 134, 136, 159  
Lutzové. Zobrazit Lutzová, Zobrazit Lutzová, Zobrazit  
Lutzová, Zobrazit Lutzová, Zobrazit Lutzová, Zobrazit  
Lutzová

## M

Machery, 28, 375  
Malinowski, 77, 79, 87, 88, 252, 253, 309, 375  
Mallon, 28, 134, 135, 136, 158, 159, 375  
Marcus, 97, 104, 257, 286, 304, 361  
Mariánského sloupu, 117  
*materialistický*, 92  
Maya. **Zobrazit** Maya (Q'eqchi')  
McCauley, 26, 32, 109, 128, 129, 130, 131, 133, 158, 195,  
196, 239, 294, 301, 331, 344, 373, 375, 376  
McClelland, 155  
McConvell, 325, 366  
Meadová, 38, 376  
Meadové. **Zobrazit** Meadová, **Zobrazit** Meadová  
metodologického apartheidu. **Zobrazit** metodologický  
apartheid, **Zobrazit** metodologický apartheid  
metodologického holizmu, 49, 52, 145, 244  
*metodologického individualizmu*, 12, 52, 93, 181  
*metodologickému holizmu*, 12  
metodologickému individualizmu, 70, 289  
Metodologický holista, 53  
metodologičtí individualisté, 53  
Mill, 53, 60, 61, 62, 376  
Mladočeská strana, 116  
Modularita mysli, 1, 185, 215  
Morgan, 35

Mozart, 117  
Müller-Lyerovu iluzi, 186, 187  
Müller-Lyerovy iluze, 195  
Munnová, 307, 308, 309, 314  
Murdock, 92, 339, 342, 377

## N

Naarvareзову výpravu. **Zobrazit** Naarvareзова výprava  
Nakonečný, 165, 166, 167, 377  
Nakonečného, 166  
Naturalisté, 11, 209  
naturalizmu, 1, 8, 24, 35, 49, 71, 131, 181  
Naturalismus, 1, 71, 132, 182, 216  
*Naturwissenschaften*, 80, 141  
Neuroantropologové, 296  
Newman, 208, 377  
Nietzsche, 133, 377  
nodfýr, 121  
Norenzayan, 109, 179, 279, 331, 332, 333, 341, 342, 343,  
378  
Norman Risjord, 13  
normativita  
normativitu, 2, 8, 217, 230, 231, 243, 244, 248, 249,  
327  
normativitu, 8, 231, 236, 244, 245, 248, 250  
novokantovství, 230  
Novopacko, 164, 178  
Novopacka, 176  
*Nuerové*, 307, 308, 311, 315, 338  
Nutini, 54, 378

## O

Odžibveji, 17  
Odžibvejů (Ojibwa), 14  
Odžibvejové, 16  
odžibvejské náboženství  
Odžibvejů (Ojibwa), 15  
odžibvejské ženy  
Odžibvejů (Ojibwa), 13, 15  
odžibvejských žen. **Zobrazit** odžibvejské ženy  
odžibvejským mužům  
Odžibvejů (Ojibwa), 13  
Odžibvejů, 13, 17, 18  
Odžibvejů (Ojibwa), 13, 14, 15  
Odžibvejů (Ojibwa), 13  
Okultisté, 166  
ontologického redukcionizmu, 70  
ontologický obrat, 2, 297, 298, 300  
**Ontologický redukcionista**, 58  
ontologický závazek, 55, 105, 110, 233  
ontologisté. **Zobrazit** ontologický obrat, **Zobrazit**  
ontologický obrat, **Zobrazit** ontologický obrat,  
**Zobrazit** ontologický obrat, **Zobrazit** ontologický  
obrat, **Zobrazit** ontologický obrat, **Zobrazit**  
ontologický obrat, **Zobrazit** ontologický obrat,  
**Zobrazit** ontologický obrat  
Opatovický homilíář, 113  
Ortner, 40, 379  
Otec Andre  
Louise Andreho, 13  
overimitation, 328

## P

Pajutové, 322  
Pama-Nyungan, 325, 326, 366  
Papua-Nová Guinea, 74  
Peregrin, 152, 154, 156, 219, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 273, 313, 320, 327, 328, 329, 380  
Peregrinovi. *Zobrazit* Peregrin, *Zobrazit* Peregrin  
Pinker, 34, 37, 41, 69, 137, 140, 146, 147, 148, 151, 152, 154, 155, 156, 157, 158, 160, 161, 181, 211, 212, 213, 240, 260, 279, 280, 281, 291, 320, 324, 380, 381  
Pinkera, 138, 147, 148, 152, 157, 160, 211, 279, 280, 281  
Podkrkonoší, 164, 168, 169, 170, 178, 179, 181, 372  
pomník soboteckých rodáků, 118  
Pragmatic Reasoning Schemas, 199  
Principle of Causal Interaction, 66  
Principle of the Nomological Character of Causality, 67  
Prinz, 29, 196, 294, 381  
Protektorátu, 168  
Proti všem, 120  
ptolemaiovském pojmu. *Zobrazit* ptolemaiovský pojem  
*Puranas*, 252

## Q

Quebec, 13

## R

Radcliffe-Brown, 77, 87, 382  
Radím, 85  
Read, 21, 22, 23, 24, 370  
redukcionizmu. *Zobrazit* redukcionismus  
redukcionizmus, 71  
Reprezentacionalizmus, 305  
*Rig Veda*, 251  
Richerson, 71, 279  
Risjord. *Zobrazit* Mark Risjord, *Zobrazit* Mark Risjord, *Zobrazit* Mark Risjord, *Zobrazit* Mark Risjord, *Zobrazit* Mark Risjord, *Zobrazit* Mark Risjord, *Zobrazit* Mark Risjord, *Zobrazit* Mark Risjord, *Zobrazit* Norman Risjord, *Zobrazit* Norman Risjord, 14, 15, 16  
Risjorda. *Zobrazit* Mark Risjord, *Zobrazit* Mark Risjord  
Risjordem. *Zobrazit* Mark Risjord, *Zobrazit* Mark Risjord, *Zobrazit* Mark Risjord, *Zobrazit* Mark Risjord  
Risjordovi. *Zobrazit* Mark Turner  
Risjordovu. *Zobrazit* Mark Risjord  
Roberts, 54, 378  
Rortyho. *Zobrazit* Rorty  
Rosaldo, 99, 383  
Rousseau, 150  
Rumelhart, 155  
Římané. *Zobrazit* Římská říše  
Římská říše, 322  
Říp, 118

## S

Sahlins, 34, 42, 43, 258, 290, 302, 304, 320, 328, 384  
samain, 120  
*San*, 195, 334  
Sapir, 39

*Sartre*, 73, 74  
Scott, 302, 304, 317, 333, 384  
Segall, 195  
**Sémantický redukcionista**, 57  
sestrami Foxovými. *Zobrazit* sestry Foxovy  
sestry Foxovy  
Katie, 166  
Lea, 166  
Sharrock, 21, 22, 23, 24, 370  
Sharrok, 21  
Sheikh, 249, 385  
Schmidt, 248, 385  
skupinové selekci, 9, 337, 345  
Slingerland, 109, 133, 141, 149, 162, 163, 164, 258, 379, 381, 385, 386  
Slone, 286, 386  
sobotecký hřbitov, 112, 113  
Sobotka  
Sobotce, 122  
Sobotky, 112, 119  
Sobotky. *Zobrazit* Sobotka, *Zobrazit* Sobotka, *Zobrazit* Sobotka  
Sobotka  
sociální fakta, 12, 57, 108, 236, 255  
sociobiologie, 258, 290, 301  
so-stories, 46  
SPAUN, 198, 199, 208  
Sperber, 78, 107, 108, 109, 110, 158, 174, 192, 291, 300, 301, 320, 331, 346, 347, 357, 386  
Spiritisté, 168  
spiritizmus, 165, 166, 168, 169, 178, 179  
Spiritismus, 170, 372  
spiritizmu, 165, 167, 169, 170, 177, 178, 179, 181  
spolek *Komenský*, 168  
spontánní média, 167  
Standardní model společenských věd, 1, 132, 140, 141, 142, 143  
Standardního modelu společenských věd, 142, 144, 145, 146, 161, 181  
Staročeši, 116  
Stehphan Turner  
Turner, 206  
*Stenner*, 52  
Stich, 28, 130, 134, 135, 136, 158, 159, 375, 386, 387, 389  
strukturalisté, 93  
*strukturální teorie racionální volby*, 225  
*Suku*, 195  
superorganizmu, 38, 151  
superorganizmus, 1, 38, 79, 319  
Sur, 213  
sv. Odílo, 121  
sv. Vojtěch, 113  
svátek Makahiki, 303  
Šolc, 115  
Šošoni, 322  
Šrámek  
Šrámka, 119  
Šrámkova Sobotka, 118

## T

Tanneyová, 109, 110  
Tasmánci, 277

*The Human Relations Area Files* – HRAF, 339

*tlabuepochmini*, 54

*Tlaxcalankové*, 54, 55

Tomasellem. *Zobrazit* Tomasello

Tomasello, 248, 316, 382, 385

Toobey, 26

Tooby, 26, 27, 138, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 183, 192, 198, 199, 245, 347, 363, 364, 388

Trump, 50

Tupí, 150

Turnbull, 105, 388

Turner, 35, 228, 383, 388, 391, *Zobrazit* Robert Turner, *Zobrazit* Stephen Turner, *Zobrazit* Stephen Turner, *Zobrazit* Stephen Turner, *Zobrazit* Stephen Turner, *Zobrazit* Stephen Turner, *Zobrazit* Stephen Turner

Turnerova. *Zobrazit* Stephen Turner

Tylor, 79

## V

van Gennep, 274

Verstehen, 22, 132, 133, 137

Vinnetou, 150

Virchow, 80

*Višnu*, 252

Vítkov, 118

Viveiros de Castro, 301, 312

## W

W. A. Mozart, 117

Wasonova testu. *Zobrazit* Wason selection task, *Zobrazit* Wason selection task

Wasonův test. *Zobrazit* Wason selection task, *Zobrazit*

Wason selection task, *Zobrazit* Wason selection task, *Zobrazit* Wason selection task

Wasserpóáci, 117

Weber, 20, 129, 389

Webera. *Zobrazit* Weber

Weinberg, 28, 389

Whitehouse, 74, 75, 109, 389

Whitehouseovy. *Zobrazit* Whitehouse

Whorf, 57, 319

Wilson, 42, 43, 130, 162, 258, 267, 320, 339, 340, 345, 378, 390

Winch, 55, 56, 227, 370, 390

Wisconsin, 13, 52

Wittgenstein, 95, 96

## Y

Yanomamo, 41, 370

## Z

Zbavitel, 252, 391

zhušťený popis, 92, 94, 95, 96, 97, 127, 132