

**GEERTZ, C.: Interpretace kultur  
str. 13-42**

Clifford Gee

# INTER- PRETACE KULTUR



## ZHUŠTĚNÝ POPIS: K INTERPRETATIVNÍ TEORII KULTURY

### I

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

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

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

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

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

Pojetí kultury, které já zastávám a jehož užitečnost se snažím

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

## II

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### III

Kultura, tento hraný dokument, je tedy veřejná, jako karikující mrknutí nebo předstíraná krádež ovčího stáda. Přestože je ideační, neexistuje v něčím mozku; přestože je nefyzická, není tajuplnou entitou. Nekonečná a nikdy nekončící antropologická diskuse o tom, je-li kultura „subjektivní“ nebo „objektivní“, stejně jako vzájemná výměna intelektuálních nadávek („idealisto!“ – „materialisto!“; „mentalisto!“ – „behavioristo!“; „impresionisto!“ – „pozitivist!“), která ji doprovází, jsou zcela špatně chápány. Jakmile se k lidskému chování přistupuje jako k symbolickému jednání (neboť ve většině případů jsou tyto skutečné) – 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. Ten je stejný jako v případě skal na jedné straně a snů na straně druhé – jsou to věci z našeho světa. To, na co je třeba se

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## V

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

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

Chování je třeba věnovat pozornost, a to poměrně detailní, neboť právě v toku chování – či přesněji, sociálního jednání, – nacházejí kulturní formy své vyjádření. Nacházejí je také samozřejmě v různých typech artefaktů a v různých stavech vědomí; ty ale čerpají 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. To, co Cohen, šajch a „kapitán Dumari“ dělali, když se jejich cíle navzájem střetly – když obchodovali, hájili čest, ustanovovali nadvládu – vytvořilo toto pastýřské drama. A „o tom“ také toto drama je. Ať už jsou symbolické systémy „samy o sobě“ cokoliv či kdekoliv, dostaneme se k nim empiricky zkoumáním událostí, nikoliv uspořádáním vyabstrahovaných entit do jednotných vzorců.

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

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

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

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

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

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

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

Nikoliv samu událost mluvení, ale to, co se mluvením „říká“, přičemž tím, co se „říká“, myslíme záměrnou exteriorizací podstatnou pro dosažení cíle rozmluvy, díky níž se *sagen* – řečené – stává *Aus-sage* – výrokem, prohlášením. Stručně řečeno, to, co zapisujeme, je *noema* [„myšlenka“, „obsah“, „podstata“] mluvení. Je to význam události mluvení, nikoliv událost jako událost.

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

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

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

## VI

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

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

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

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

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

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

ném prostředí“ – „Velikonoční ostrov je zkušební příklad“. Bud' vesmír v zrnku písku, nebo vzdálené břehy možností.

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

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

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

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

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

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

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

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

## VII

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

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

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

třeba popřít, že se jedná o nevyhnutelný výsledek klinického přístupu k využití teorie.

Je pravda, že v případě klinického stylu formulování teorie je úkolem konceptualizace vytvářet interpretace materiálu, který už máme k dispozici, nikoliv zobrazovat výsledky experimentálních manipulací nebo vyvozovat budoucí stavy nějakého determinovaného systému. Ale to neznamená, že teorie se musí hodit pouze k minulým skutečnostem (nebo, opatrněji řečeno, vytvářet jejich přesvědčivé interpretace); musí také přežít – intelektuálně přežít – skutečnosti budoucí. Přestože své interpretace náhlého záchvatu mrkání nebo případu krádeže ovcí formulujeme potom, co se stanou, někdy dokonce dlouho potom, teoretický rámec takovéto interpretace musí být schopen neustále produkovat obhajitelné interpretace, tak jak na světě vycházejí nové společenské jevy. Přestože člověk zahájí jakýkoliv pokus o zhuštěný popis ve stavu všeobecného úžasu nad tím, co se to k sakru děje (což se netýká věci zcela zřejmých a povrchních) – snaží se v tom zkrátka vyznat –, nezahájí ho (nebo by jej neměl zahajovat) s intelektuálně prázdnými rukama. Teoretické myšlenky nejsou v každé nové studii vytvořeny pokaždé znovu; jak jsem již řekl, jsou převzaty z jiných, příbuzných studií, a jsou vylepšovány v procesu aplikace na nové problémy interpretace. Když ve vztahu k těmto problémům přestanou být užitečné, přestanou se používat a jsou víceméně opuštěny. Jestliže jsou i nadále užitečné a vedou-li k novému pochopení věci, jsou nadále rozpracovávány a používány.<sup>5</sup>

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

mentálních či observačních věd vyjevuje jako rozdíl mezi „popisem“ a „vysvětlením“, rozdílem (ještě relativnějším) mezi „psaním“ („zhuštěným popisem“) a „specifikací“ („diagnózou“) – mezi zjišťováním, jaký význam má určité sociální jednání pro aktéry, kteří je vykonávají, a co nejexplicitnějším určováním toho, co takto získaná znalost ukazuje o společnosti, v níž se toto jednání zjisťovalo, a o sociálním životě vůbec. Naším dvojjediným úkolem je odhalit pojmové struktury, jimiž se řídí jednání těch, které zkoumáme, to, co se „říká“ v sociální rozmluvě, a vybudovat takový analytický systém, pomocí něhož vynikne to, co je druhovým znakem těchto struktur, co k nim náleží proto, že jsou to, co jsou, na rozdíl od ostatních určujících činitelů lidského chování. V etnografii je úkolem teorie dodat slovní zásobu, jejímž prostřednictvím může být vyjádřeno to, co chce o sobě říci symbolické jednání – tedy vypovědět o roli kultury v lidském životě.

Takto, až na několik vzácných případů oblastí zabývajících se podstatnějším záležitostmi, funguje teorie v esejích, které jsou obsaženy v této knize. Repertoár velmi obecných konceptů a konceptuálních systémů vzniklých v akademickém prostředí – „integrace“, „racionalizace“, „symbol“, „ideologie“, „étos“, „revoluce“, „identita“, „metafora“, „struktura“, „rituál“, „světový názor“, „aktér“, „funkce“, „posvátné“ a samozřejmě sama „kultura“ – je vtáknán do zhuštěného etnografického popisu v naději, že učiní pouhé události vědecky výmluvnými.<sup>6</sup> Cílem je vyvodit rozsáhlé závěry z drobných, ale velmi hustě uspořádaných faktů; podpořit široká tvrzení o roli kultury ve vytváření kolektivního života tak, že přesně zapadnou do celku.

A tak to není jenom interpretace, co schází až dolů na tu nejbezprostřednější úroveň pozorování: teorie, na níž taková interpretace konceptuálně závisí, činí totéž. Můj zájem o Cohenův příběh, stejně jako Rylův zájem o mrkání, skutečně pocházel z určitých velice obecných představ. Model „zmatení jazyků“ – tedy po-

<sup>5</sup> Přiznávám, že toto je do jisté míry idealizace. Protože teorie jsou zřídka, jestli vůbec někdy, v klinickém užití rozhodně vyvráceny, jsou pouze shledány více a více neohrabanými, neproduktivními, omezenými nebo prázdnými, často se ale udržují při životě ještě dlouho poté, co o ně všichni, až na hrstku lidí (přestože ti jsou často nejvášnivější), ztratí zájem. V případě antropologie je skutečně skoro těžší dostat vyčerpané myšlenky z literatury pryč než ji obohatit o myšlenky nové a produktivní, a tak je až příliš mnoho teoretických diskusí kritických namísto konstruktivních a celé kariéry jsou zasvěcovány urychlování zániku skomírajících myšlenek. Lze doufat, že s postupem disciplíny bude toto intelektuální pletí zaujímat čím dál tím menší část naší činnosti. Ale prozatím je pravdou, že staré teorie jen málokdy umírají dříve, než vyjdou ve druhém vydání.

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

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

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

## VIII

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

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

Existuje několik způsobů, jak tomu uniknout – převedením kul-

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

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

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



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

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

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