

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

K tomu, aby člověk mohl hrát na housle, potřebuje mít určité návyky, schopnosti, znalosti a talent, potřebuje mít náladu na 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 jehnětí a recitovat u toho v koránové arabštině v přítomnosti shromážděných nedeformovaných dospělých mužských příslušníků svého kmene) a mít určité psychologické charakteristiky (mezi jiným touhu po vzdálených věcech). Ale obchodní smlouva není ani toto podřezávání krku, ani tato touha, přestože je dost opravdová, jak poznalo sedm soukmenovců našeho marmušského šajcha, kteří jim byli popraveni poté, co Cohenovi ukradli jednu 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 zavřáním očních víček a krádež ovčích stád s odháněním chlupatých zvířat z pastvin. Kognitivistický omyl – že kultura se skládá (abych

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

Všeobecný útok na teorie o privátnosti významu je již od rané fáze tvorby Edmunda Husserla a pozdní fáze tvorby Ludwiga Wittgensteina natolik součástí moderního myšlení, že jej zde nemustíme 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 splíknectví 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 obeznamenosti se světem představ, v němž jsou jejich činy znaky. A když už jsem se zmínil o Wittgensteinovi, můžu ho rovnou i ocitovat:

Rikáme... o nějakém člověku, že je pro nás průhledný. Ale pro tento způsob uvažování je důležité, že nějaký člověk může být pro druhého úplně nůhádankou. 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.

#### IV

Emografický 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 odhalí. Nechceme se, alespoň já ne, stát domorodci (což je stejně zkompromitované slovo) nebo je napodobovat. Pouze romanťáci nebo špióni by v tom mohli vidět svůj cíl. My se s nimi snažíme v širokém smyslu slova, které zahrnuje mnohem více než pouze mluvení, konverzovat, což je mnohem obtížnější záležitost, než se všeobecně soudí, a to nejenom v případě cizinců. Jak řekl Stanley Cavell: „Mluvit za někoho jiného se zdá být tak záhadnou záležitostí možná proto, že mluvit k někomu se nezdá být tak záhadné.“

Budeme-li k věci přistupovat takto, bude cílem antropologie rozšíření prostoru lidských jazykových projevů. To samozřejmě není její jediný cíl – dalšími jsou vzdělávání, zábava, praktické rady, morální růst a objevování přirozeného řádu v lidském chování; antropologie navíc není jediná disciplína, která se o to snaží. Ale je to cíl, pro nějž se sémiotické pojetí kultury obzvláště dobře hodí. Jako vzájemně působící systémy interpretovatelných znaků (které bych bez ohledu na omezené užití toho slova nazval symboly) není kultura síla, které by se daly 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 obeznameness, který před námi zatáhne záhadnost naší vlastní schopnosti přistupovat k sobě navzájem vnímavě. Pozorování obyčejných věcí tan, kde se objevují v nezvyklé formě, neukazuje na libovolnost lidského chování, jak se často tvrdí (na tom, že krádež ovci 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 jedinečnější

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

Je to tento manévr, označovaný obyčejně příliš neurčitě jako „vidění věci 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 druhých lidí musí být orientována na aktéra.<sup>1</sup>

To znamená, že popisy berberské, židovské či francouzské kultury musí být podány z hlediska významu, které podle naší představy Berberů, Židů či Francouzů 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. Obvyčejně není nutné tak obsérně vysvětlovat, že předmět studia je jedna věc a jeho studium věc druhá. Je dost jasné, že fyzický svět není fyzika a pomocný klíč ke čtení knihy *Pláčky nad Finneganem* (*Finnegan's Wake*) není kniha *Pláčky nad Finnganem*. Ale jelikož při studiu kultury analyzá 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 nejasnější. 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 otázek a poněkud speciálních druhouhých problémů.

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

Stručně řečeno, antropologické spisy jsou samy o sobě interpretace, a to ještě druhého a třetího řádu. (Samozřejmě, že pouze „domorodec“ člní 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 *fictio* – ne, že by byly něco falešného, neopravdového 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 mlencem 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 pani Bovaryová takové potíže. Ale důležité není to, že její příběh byl vytvořen, zatímco Cohentův 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 *fictio* – „výtvory“.

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 Lévího-Strausse) mohou být samozřejmě mě čtvrtého či ještě vyššího řádu a informátoři také často, dokonce obvykle, člní interpretace druhého řádu – známé jako „domorodé interpretace“. V kulturách, v nichž existuje písmo, a kde tedy „domorodé“ interpretace mohou pokročit na vyšší úroveň – ve spojitosti s Maghrebem musíme uvést jméno Ibn Chaldúna, v případě Spojených států Margaretu Meadovou – se tato záležitost ještě více zkomplikuje.

chopit, že reprezentací 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, nezávisejí 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 mělkou 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 monografi velikosti děl Bronisława Malinowského –, rozlišuje-li mrkání od tiků a skutečná mrkání od parodických. Přesvědčivost našich vysvětlení neposuzujeme na základě srovnání s masou neinterpretovaných dat, radikálně rozříděných popisů, nýbrž na základě síly vědecké představitivosti umožnit nám pochopit životy cizích lidí. Jak říká Thoreau, nestojí za to obeplout svět, abychom spočítali kocky v Zanzibaru.

## V

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

jičtz je povrchním výrazem, nebo ideologických principů, na nichž spočívá. Přestože se jedná o značné vylepšení od pojetí kultury co by „nauceného chování“ a „mentálních jevů“ a o zdroji 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 pasyřské drama. A „o tom“ také toto drama je. Ať už jsou symbolické systémy „samy o sobě“ cokoliv či kdekoliv, dostaneme se k nim empiricky zkoumáním událostí, nikoliv uspořádáváním vyabstrahovaných entit do jednohlných 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 obvyklejné 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 nikdy věřit.

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

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

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

Vyžadováním svého *‘ar* Cohen vyvolal obchodní smlouvu; šajch, po uznání Cohenova nároku, požadoval od útočícího kmene odškodné; útočící kmen se přiznal k zodpovědnosti a zaplatil odškodné; Francouzi, kteří chtěli ukázat šajchům i obchodníkům, kdo je tady pánem, provedli imperialistický zákrok. Stejně jako v každé rozmluvě, zákony neurčují chování, a co bylo ve skutečnosti řečeno, řečeno být nemuselo. Cohen se mohl rozhodnout své *‘ar* nevyžadovat, vzememe-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* /přísni/ (jakými se také později pod feudálním vedením maršála Lyauteye opravdu stali), mohli Cohenovi dovolit, aby si své ovce ponechal, mohli přimhouřit oko – jak se říká – nad přetrváváním obchodního vzorce a spokojit se s jeho podmaněním pod svou nadvládou. A existují ještě další možnosti: 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 našim 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.) Ide 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 důchod, obklopen suvenýry, na jihu Francie; a Cohen odešel loni – částečně jako uprchlík, částečně jako poutník, částečně jako umírající patriarchy – „domů“ do Izraele. Ale to, co si před šedesáti lety na atlasské plošině navzájem „řekli“, je – zdaleka ne dokonale – zachováno pro vědecké badání. „Co,“ říká se Paul Ricoeur, od něhož jsem si celou tuto myšleku zapisování činnů vypůjčil a poněkud ji překroutil, „co psaní fixuje?“

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

Toto není přesně „řečeno“ – jestliže oxfordští filosofové zabíhají do krátkých příběhů, fenomenologové do dlouhých vět; ale přivádí nás to k přesnější odpovědi na naši základní otázku: „Co dělá etnograf?“ – píše.<sup>3</sup> To se také může zdát jako nepřilís překvapivý objev, a pro někoho obeznameného se současnou „literaturou“ objev nepřijatelný. Na tuto otázku jsme sice standardně odpovídali: „Pozoruje, zaznamenává, analyzuje“ – jistý druh *ueni, uidi, uici* 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 čehokoliv jiného; ale i v nich jsou samozřejmě fotografie, kresby, diagramy, tabulky atd. Uvědomění si různých způsobů reprezentace (nemluvé 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 dovedou.<sup>4</sup> Nemí to tak fatální, jak to zní, neboť všichni Kréťané 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 krysaly 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 netelesné 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 „řká“, před zánikem v okamžiku vyřčení a fixovat to v takové formě, abychom se k tomu mohli později znovu vrátit. *Kula* už neexistuje nebo se proměnil; ale at 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> Myslenka „zúčastněného pozorování“ byla užitečná do té míry, že posílila tendenci antropologií navázat se svými informátory kontakty jako s osobami spíše než s objekty. Ale tím, že vedla antropology k tomu, že přestali vidět věci zvláštní, kulturně vymezenou podstatu své vlastní role a že se začali považovat za více než zaujaté (v obou smyslech slova) dočasně pobývalcí 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 Cohenuvi (no... Cohenuvi možná ano), na těch ovcích jako takových. Historie má své nenápadné body zvratu, „chvilky velkého hřmění v malém prostoru“, ale tato malá historika rozhodně nebyla jednou z nich.

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

Ale přesto problém, jak se dostat od souboru etnografických miňatur toho řádu, jako jsou ty, které obsahuje náš příběh o ovcích, – problému vyřídění poznámek a příběhů – k rozsáhlým kulturním panoramatům národa, epochy, kontinentu nebo civilizace, nelze tak lehce přejít neurčitou zmínkou o výhodách konkrétnosti a realistického uvazování. Pro vědu zrozenou v indiánských kmenech, na tichomořských ostrovech a v afrických rodech a posléze zachycenou většími ambicemi toto musí představit 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 velikostní vzorků, psychologové posedlí měřením nebo ekonomové posedlí agregovanými veličinami.

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

něm prostředí“ – „Velikonoční ostrov je zkušební příklad“. Budí vesmír v zrnku písku, nebo vzdálené břehy možnosti.

„Jonesville je Amerika ve zmenšeném měřítku“ (nebo Amerika je Jonesville ve zvětšeném měřítku) je tak evidentní omyl, že jediná věc vyžadující vysvětlení je, jak tomu lidé mohli věřit a očekávat totéž od ostarhých. 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 relevantce 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 *de* vesnicích. V různých místech můžeme 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 ostarhí sociální vědci v méně vzdálených lokalitách (a to se zhruba stejnou přesvědčitivostí) – například, jak to, že lidé se nejnalehavěji 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 masa, bude mít pro vás určitou hodnotu pozorování toho, jak javánský pachýř obrací půdu v tropickém lijáku nebo jak marocký krejčí vyšívá kalfany při světle dvacetiwatové žárovky. Ale představa, že tento zážitek vám umožní promyslet celý problém (a povyšit vás na úroveň takové morální výhody, z jejíž výše můžete slyšet dolů na ty eticky méně privilegované), by mohla napadnout pouze toho, kdo byl příliš dlouho v buši.

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

(nejoblíbenější slovo je „základní“) než ta, která jsou odvozena z jiných typů sociálního bádání. Obrovská přirozená různorodost kulturních forem je samozřejmě pro antropologii nejenom jedním z velkých (a mizejících) zdrojů, ale je také základem jejího nejnhlubšího 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“ 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 zkruslit 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 dávají sociologickému myšlení hmotou potravy. Podstatným rysem antropologických zjištění je jejich spleť specifických, jejich podrobnost. Právě materiál získaný z dlouhodobých, hlavně (i když ne výhradně) kvalitativních, výsoce zúčastněných a téměř posedle detailních terénních výzkumů v omezených kontextech, umožňuje poskytnout megakonceptům, jimiž je posílena současná sociální věda – legitimita, modernizace, integrace, konflikt, charisma, struktura, ... význam – určitý druh rozumné skutečnosti. Díky ní je možné nejenom o nich realisticky a konkrétně přemýšlet, ale, co je důležitější, tvořit a představivě myslet s nimi.

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

Wilsonovy mlžné komory. Vyřeší se tak – nebo se tak alespoň částečně udrtí 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. Zakoreněný 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 uvezněna v bezprostřednosti svého vlastního detailu, a je proto prezentována jako sebezotravnější, nebo, v horším případě, je potvrzena údajně výsoce vyvinutou citlivostí toho, kdo ji prezentuje; jakýkoliv pokus formulovat to, co říká, jinými slovy, je považován za zsměšnění – za něco, co antropologové označují termínem nejhrubšího morálního zneužití – ethnocentrismus.

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

<sup>5</sup> Přiznávám, že toto je do jisté míry idealizace. Protože teorie jsou zřídka, jestli  
vůbec někdy, v klinickém užiti rozhodně vyvářeny, jsou pouze shledány více  
a více neohranbanými, neproduktivními, omezenými nebo prázdnými, často se  
ale udržují při životě ještě dlouho poté, co o ně všichni, až na hrstku lidí (přes-  
tože ti jsou často nejvášnivější), ztráti zájem. V případě antropologie je skutečně  
skoro těžší dostat vyčerpáné myšlenky z literatury pryč než ji obohatit o myšlen-  
ky nové a produktivní, a tak je až příliš mnoho teoretických diskusí kritických  
namísto konstruktivních a celé kariéry jsou zasvěcovány uychálování zámlu  
skonitřících myšlenek. Lze doufat, že s postopen discipliny bude toto intelek-  
tuální pleť zaujmát čím dál tím menší část naší činnosti. Ale prozatím je prav-  
dou, že staré teorie jen málokdy umírřají dřive, než vyřidou ve druhém vydání.

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

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

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

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

hled, podle něhož sociální konflikt nevzniká tehdy, když – z důvodu slabosti, neurčitosti, zastarání nebo zanedbání – přestanou fungovat kulturní formy, nýbrž spíše tehdy, kdy, jako v případě karijichno mrkání, jsou tyto formy pod tlakem neobvyklých situací nebo neobvyklých zámerů 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 vykreslením významových rámců židovských překupníků, berberských válečníků a francouzských pronozlů či dokonce jejich vzájemného propletení. Je to argument, podle něhož zpracovat vzorce sociálních vztahů znamená nově uspořádat souřadnice zakoušeného světa. Podobly společností jsou podstatou kultury.

### VIII

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

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

Existuje několik způsobů, jak tomu uniknout – převedením kul-

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

Toto je velmi těžké vidět, když naši pozornost monopolně upoutává jedna strana sporu. Monology zde nemají velkou cenu, protože neexistují závěry, o nichž lze referovat; existuje pouze diskuse, kterou je třeba udržet. Majili 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 nepoddat se subjektivismu na jedné straně a kabalismu na straně druhé, čili udržet analýzu symbolických forem, pokud možno co nejpevněji spjatou s konkrétními sociálními událostmi a záležitostmi, veřejným světem každodenního života, a organizovat ji takovým způsobem, aby spojitost mezi teoretickými formulacemi a 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 nespoutat 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 intuice vyjádřeny nebo jak je moderní alchymie prezentována.

Nebezpečí, že kulturní analýza při hledání příliš hluboko ležících želv ztratí kontakt s pevným povrchem, na němž probíhá život – s politickými, ekonomickými, stratifikačními realitami, v nichž jsou lidé všude zakotveni, a s biologickými a fyzickými potřebami, na nichž tento povrch spočívá, – je všudypřítomné. 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 píšou o nacionalismu, násilí, identitě, lidské přirozenosti, legitimitě, revoluci, etnicitě, urbanizaci, statusu, smrti, čase a nejvýše ze všeho o konkrétních pokusech konkrétních lidí umístit tyto věci do jakéhosi srozumitelného, smysluplného rámce.

Zaměřit se na symbolické dimenze sociálního jednání – umění, náboženství, ideologii, vědu, právo, morálku, zdravý rozum – neznamená odvrátit pozornost od existenciálních dilemat života k nebeskému království 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 hledali jiné ovce v jiných údolích, a tak je zahrnout do záznamů, co lidé řekli a ke kterým se lze vracet.

## ČÁST DRUHÁ