

## SPERBER: EXPLAINING CULTURE

### ÚVOD

Hlavná téma tejto knihy je celkom jednoduchá. Mozog každého z nás obýva veľký počet ideí, ktoré určujú naše správanie. Takže môj mozog obývajú (okrem iných) idey o kultúre, ktoré spôsobili, že som napísal túto knihu. Niektoré zo správania individua, alebo niektoré zo stôp, ktoré tieto správania zanechali v prostredí, spozorujú iní. Ste tu vy, čítate túto stranu, ktorá je stopou mojej práce. Pozorovaním správania alebo jeho stôp vznikajú idey, ako napríklad idey, ktoré vám práve v tejto chvíli prichádzajú na um. Niekedy sa idey, spôsobené správaním, podobajú na idey, ktoré toto správanie spôsobili. To sa stane vtedy, ak som uspel v tom, že som bol pochopený.

Prostredníctvom materiálneho procesu ako ten, ktorý som práve spomenul, môže mať idea, zrodená v mozgu jedného individua v mozgoch iných individuí potomkov, ktorí sa jej podobajú. Idey môžu byť prenášané a keď sú prenášané z jednej osoby na druhú, môžu sa šíriť. Niektoré idey - náboženské viery, kuchárske recepty alebo napríklad vedecké hypotézy - sa šíria tak účinne, že v rozličných verziách napokon trvalo zasiahnu celú populáciu. Kultúra je vytvorená predovšetkým a hlavne z takýchto nákazlivých ideí. Je tiež vytvorená zo všetkých výrobkov (spisy, umelecké diela, nástroje atď.), ktorých prítomnosť v spoločnom prostredí ľudskej skupiny umožňuje šírenie ideí.

Vysvetliť kultúru teda znamená vysvetliť, prečo a ako sú niektoré idey nákazlivé. To si vyžaduje rozvinutie skutočnej *epidemiológie reprezentácií*.

Slovo "epidemiológia" pochádza z gréckeho *epidemia*, čo znamená "pobyt alebo príchod do krajiny". Slovo *epidemia* sa v najvšeobecnejšom použití vzťahovalo k pobytu a príchodu ľudí, no mohlo sa vzťahovať aj na pobyt a príchod takých vecí ako dážď, choroby, ba dokonca zvyky. Porovnávanie šírenia chorôb so šírením ideí je starý zvyk a slovo "nákazlivosť" je tak často používané pre myšlienkové stavy, že metaforický charakter tohto použitia je už sotva rozoznateľný. Takisto použitie slova "epidemiológia" na skúmanie rozšírenia myšlienkových stavov v populácii sotva býva metaforickým predĺžením termínu.

Aj keď je slovo "epidemiológia" dlhé a zriedkavé, idea, ktorú vyjadruje je jednoduchá a všeobecná. Predstavme si populáciu (napríklad ľudskú skupinu) a nejakú zaujímavú vlastnosť (napríklad byť diabetikom, mať biele vlasy alebo veriť v čary), ktorú môžu členovia tejto skupiny mať alebo nemať. Epidemiologický prístup by spočíval v opísaní a vysvetlení šírenia

tejto vlastnosti v tejto populácii. Epidemiológia sa neobmedzuje iba na nákazlivé choroby: cukrovka nie je nákazlivá, viera v čary nie je choroba a chorobou nie je ani mať biele vlasy.

Epidemiológia je eklektická vo svojom používaní explanačných modelov. Niektoré modely sú vypožičané z populačnej genetiky, niektoré z ekológie, niektoré zo sociálnej psychológie a keď to bude potrebné, môžu sa rozvinúť nové modely. Termín "epidemiológia" som si vybral práve kvôli tejto všeobecnosti a eklekticismu. Naturalistický prístup ku kultúre si vyžaduje preskúmanie mnohých myšlienkových javov a javov prostredia. Kvôli tomu sú potrebné rôzne kauzálne modely zároveň.

Všetky epidemiologické modely, nech už sú akékoľvek odlišné, majú spoločné to, že vysvetľujú makro-javy v škále populácie, napríklad epidémiu, ako kumulatívny účinok mikro-procesov, vzťahujúcich sa na individuálne udalosti, napríklad získanie choroby. Tým sú epidemiologické modely v ostrom kontraste s "holistickými" vysvetleniami, v ktorých sú makro-javy vysvetľované inými makro-javmi - napríklad náboženstvo ekonomickou štruktúrou (alebo naopak).

Kým idea kultúrnej nákazlivosti je starobylá, prvý seriózny pokus o vedeckú kultúrnu epidemiológiu pravdepodobne nachádzame až v diele francúzskeho sociológa Gabriela Tardeho (pozri *Les Lois de l'imitation*, 1890). Hoci on sám takmer nepoužíval epidemiologický idióm, trval na tom, že kultúra - a teda sociálny život všeobecne - má byť vysvetľovaná ako kumulatívny účinok nespočetných procesov medziindividuálneho prenosu pomocou napodobňovania.

Najnovšie mnohí autori - najmä Donald Campbell (1974), Richard Dawkins (1976, 1982), Cavalli-Sforza a Feldman (1981), Lumsden a Wilson (1981) Boyd a Richerson (1985) a William Durham (1991) - prispôsobili darwinovský model selekcie prípadu kultúry. Sú to epidemiologické prístupy (takto ich pomenovali Cavalli-Sforza a Feldman, iní ich opisujú iba ako "evolučné"). Richard Dawkins popularizoval myšlienku, že kultúra je vytvorená z jednotiek, ktoré nazval "mémy", ktoré tak ako gény podliehajú množeniu a selekcii. Tie darwinovské prístupy, ktoré si svoje modely vypožičiavajú z populačnej genetiky, vyhradujú psychológii iba obmedzenú úlohu. Lenže mikro-mechanizmy, ktoré fungujú pri šírení ideí sú väčšinou psychologické, presnejšie kognitívne. Kognitívna psychológia zaznamenala v posledných troch desaťročiach bezprecedentný rozvoj. Najnovšie jej prospel darwinistický pohľad na psychologickú evolúciu ľudského druhu, ktorý sa rozvíjal nezávisle na darwinistických prístupoch ku kultúre (pozri Cosmides a Tooby 1987). Verím, že kognitívna

psychológia poskytuje jeden z hlavných zdrojov náhľadu pre vysvetlenie kultúry. Prístup ku kultúre, ktorý tu hlásam, je zároveň epidemiologický i kognitívny a ako uvidíte, s darwinizmom je užšie spätý skôr na kognitívnej strane ako na strane epidemiologickej.

Epidemiológiu reprezentácií považujem za naturalistický výskumný program v sociálnych vedách. Sociálne vedy sú širokou, voľnou aliancou výskumných programov s veľmi odlišnými cieľmi. Tiahnu sa od sociolingvistiky po ekonomiku svetového obchodu, od dejín práva po etnopsychiatriu, od skúmania védskych textov po skúmanie volebných rozhodnutí. Mnohé programy sociálnych vied majú regionálne alebo historické témy. Mnohé sú vedené praktickými záujmami. Dokonca aj jediná oblasť, ako napríklad antropológia (na ktorú sa zameriavam) obsahuje výskumné programy s takým i odlišnými témami ako príbuzenská sémantika a technológia rybolovu, postmoderné skúmanie postkolonializmu, kultúrne skúmanie vedy, stravovaciú antropológiu a antropológiu vedomia.

Takmer všetky výskumné programy v sociálnych vedách trvajú na nálepke "veda", aj keby len preto, lebo peniaze na výskum sú určené len pre vedu. Trvať na tom, že nie sú *skutočnými* vedami, akoby "veda" bola dobre definovanou nálepkou, šampanským po intelektuálnych výkonoch, často znamená práve zákerný spôsob, ako im upierať solídnosť a prostriedky. Hoci nie všetky výskumné programy sú rovnako hodné povzbudenia, pokusy podceňovať sociálne vedy všeobecne ignorujú obťažnosť ich úloh, kompetencie, ktoré zhromaždili a úlohu, ktorú hrajú v demokratickom živote. Nech si len sociálni vedci slobodne používajú nálepku "veda". Zaujímavou otázkou nie je to, či sú sociálne vedy vedami, ale to, či sú v súlade s prírodnými vedami (za predpokladu, ktorý zastávam aj ja, že prírodné vedy sú zhruba v súlade so sebou navzájom).

Výskumné programy v sociálnych vedách sú náchylné k zdravému eklektizmu v metodológii, používajúc akúkoľvek metódu, ktorá im môže pomôcť. Najmä vtedy, ak sa vyplatí použiť metódy, prevzaté z prírodných vied. No dosť často je metodológia prírodnej vedy pre splnenie sociálnovedných cieľov ťažkopádna a bezmocná. Psychologická predstavivosť, chápanie zdravým rozumom a expertíza založená na skúsenosti sú často najúčinnějšími nástrojmi.

V každom prípade, používanie metód prírodných vied môže byť nevyhnutné, no nestačí urobiť z výskumného programu prírodovedný program (ako napovedá príklad ekonómie: veľmi vedecká svojou metódou, no vôbec nie prírodovedecká). Najdôležitejší je cieľ. Typickým prírodovedeckým cieľom je objaviť niekoľko prírodných mechanizmov, ktoré

vysvetlia široký rozsah javov testovateľným spôsobom. Iba málo výskumných programov v sociálnych vedách má takéto cieľ. Tie, ktoré ho majú a sú pri jeho dosahovaní pomerne úspešné - ako napríklad demografická história - sa zaoberajú iba niektorými veľmi špecifickými aspektami sociálnej oblasti. Nevieť o nijakom naturalistickom programe, ktorý by skutočne načrtol kauzálno-mechanistický prístup k sociálnym javom všeobecne.

Prečo teraz nemáme nijakú prírodnú vedu o spoločnosti? Po prvé preto, lebo iba málo sociálnych vedcov sa staralo o rozvíjanie takejto vedy. Po druhé - čo je dôležitejšie - preto, lebo veci, o ktorých sociálne vedy hovoria - ako napríklad politika, zákon, náboženstvo, peniaze, umenie - sa nezačleňujú nijakým bežným spôsobom do prírodného sveta.

Ako by sa dal uskutočniť pokus o začlenenie sociálnych vecí do prírody, inými slovami "naturalizovať" ich? Kognitívna veda tu je relevantná vo viacerých ohľadoch. Naturalistický program je takéto program, ktorý nastoľuje zásadné kontinuity medzi svojou oblasťou a oblasťou jednej alebo niekoľkých susedných prírodných vied. Psychologické vedy sú najbližšími susedmi sociálnych vied a niektoré z ich programov - zhruba tie, ktoré spadajú pod nálepku "kognitívna veda" - sú postupne viac či menej úspešne naturalizované. Naturalizovanie sociálnej oblasti bude pravdepodobne obsahovať nastolenie akejkoľvek kontinuity s programami v kognitívnej vede.

Rozvoj kognitívnej vedy vrhol nové svetlo na otázku "Ako sa mentálne veci začleňujú do prírody?". Hoci táto otázka nebola doteraz zodpovedaná k plnej spokojnosti, je aspoň oveľa lepšie pochopená ako otázka o mieste sociálnych vecí v prírode. K tejto otázke sa pristupovalo tromi hlavnými spôsobmi. Prvý spôsob je pokusom *redukovať* mentálne na neurologické, ktorého prírodný charakter je nepochybný. Podľa redukcionizmu môže byť každý opis mentálneho javu v psychologických termínoch preložený do neurologických termínov. Druhý spôsob *berie prírodnosť liberálnejšie*. Dá sa udržať to, že každý výskyt mentálneho javu je neurologickým, ba prírodným javom, aj keď jeho opis pomocou psychologických kategórií nemôže byť preložený do neurologických kategórií. Máme tu teda akýsi minimálny naturalizmus bez redukcionizmu. Tretí spôsob naturalizovania mentálneho je *rekonceptualizácia* celej oblasti a eliminovanie všetkých pojmov, ktoré sa nevzťahujú k prírodným entitám. Toto sa všeobecne opisuje ako eliminacionizmus.

V rovnakom duchu prichádzajú na myseľ tri spôsoby naturalizovania sociálnej oblasti. Niektorí môžu *redukovať sociálne na prírodné*. Sú sociálne veci, ako ich poznáme, redukovateľné na prírodné veci? Skutočné redukcie sú veľkými vedeckými i výdobytkami.

Lenže v sociálnych vedách je slovo "redukcionista" používané ako nadávka, akoby redukcia bola zámerným rozhodnutím, ktorému sa treba z nejakého dôvodu vyhýbať. V skutočnosti nebola žiadna seriózna redukcia pojmov alebo teórií sociálnych vied na pojmy alebo teórie prírodných vied ani len navrhnutá, nieto ešte rozvíjaná. Redukcia je teda principiálnou možnosťou - žiadanou kvôli úlohe, ktorú zohrala v iných vedách a ešte viac vo filozofii vedy - no nepredstavuje skutočnú nádej alebo hrozbu v súčasnosti.

Je však možné *brať prírodnosť liberálnejšie*. Dalo by sa argumentovať (prijímajúc myšlienky Putnama a Fodora vo filozofii mysle), že každý výskyt sociálnej veci je výskytom prírodnej veci, hoci typy alebo kategórie sociológie sú neredukovateľné na typy alebo kategórie akejkoľvek inej vedy. No ako by to mohlo pomôcť pri formulovaní zovšeobecnení, ktoré má naturalistická sociálna veda vytvárať?

Tretou možnosťou je *rekonceptualizácia sociálnej oblasti*. Je možné, že spôsob, ktorým vyčleňujeme sociálnu oblasť, prerušuje jej prirodzené spojenia. Ak je to tak, potom musia byť pojmy dnešnej sociálnej vedy nahradené - aspoň pre účely naturalistického výskumného programu - novou batériou pojmov. Sociálna oblasť musí byť vyčlenená odlišne, takým spôsobom, že kategórie sociálnych vecí, ktoré poznávame, sa stanú jasnými prírodnými kategóriami. No ako by sa to dalo uskutočniť? A aj za predpokladu, že vieme, ako rekonceptualizovať túto oblasť, ako by sa dal zachovať prospech zo znalostí, vyjadrených pomocou starej, teraz eliminovanej pojmovej schémy?

Ak sú toto jediné tri pochopiteľné spôsoby naturalizovania sociálnej oblasti a ak sú všetky tri postihnuté takýmito ťažkosťami, prečo sa nevzdať celej myšlienke naturalizácie? Prečo by sa sociálne vedy nemali starať iba samy o seba?

Zdá sa mi, že redukcia je nemožná a liberálnejšie chápanie termínu "prírodný" zasa prázdne (aspoň v prípade sociálnych vied; prípad kognitívnych vied je odlišný - pozri kapitolu 1). Na druhej strane verím, že epidemiologický prístup robí možnou - a dokonca nevyhnutnou - rekonceptualizáciu sociálnej oblasti. Môj návrh je čo najskromnejším príspevkom k takémuto vnútorne ambicióznemu projektu. Nová pojmová schéma, ako budeme vidieť, v sebe nesie systematický vzťah k štandardnej pojmovej schéme a to jej umožňuje široko nadviazať na minulé výdobytky sociálnych vied. Cieľom naturalistického programu nebude obrat k Veľkej Teórii - k fyzike sociálneho sveta, akú si predstavoval Auguste Comte - ale ku komplexu vzájomne prepojených modelov stredného dosahu.

Ľudský sociálny život je iba jedným z aspektov života jedného živočíšneho druhu z miliónov iných druhov na malej planéte niekde vo vesmíre. Pochádza z nepravdepodobného spojenia nespočetných rôznorodých faktorov. Nie je nijaký dôvod očakávať, že ľudský sociálny život preukáže jednoduchosť a systematickosť, ktoré nachádzame vo fyzike, chémii alebo v menšom rozsahu v molekulárnej biológii. Mnohé prírodné vedy - napríklad geografia, klimatológia a epidemiológia - majú dosť premiešané oblasti a nijakú Veľkú Teóriu. To by tiež mohol byť prípad prírodnej sociálnej vedy, chápanej ako epidemiológia reprezentácií.

### **Ako sa stať skutočným materialistom v antropológii**

#### *Akým druhom vecí sú sociálne-kultúrne veci?*

(Dovoľte mi, aby som hneď teraz prerušil tento článok. Neverím, že jestvuje nejaký rozdiel medzi sociálnymi a kultúrnymi vecami a nechcem stále opakovať výraz "sociálne-kultúrne", takže si hodím mincu; ak padne hlava, dám prednosť výrazu "sociálne", ak padne znak, výrazu "kultúrne". Padol znak! Vyhradzujem si však právo príležitostne použiť výrazy "sociálne" alebo "sociálne-kultúrne", najmä pri parafrázovaní názorov iných).

Akým druhom vecí sú kultúrne veci? Ako sa kultúrne veci včleňujú do sveta a ako sa vzťahujú k veciam, o ktorých hovoria iné vedy? Sú to filozofické alebo presnejšie ontologické otázky (ontológia je v klasikom zmysle tá oblasť filozofie, ktorá sa pokúša odpovedať na otázku "Čo jestvuje na svete?" na veľmi abstraktnej úrovni). Ontologické otázky majú praktické dôsledky pre antropológický výskum. Ide najmä o spôsob, ktorým antropológovia môžu alebo musia spolupracovať s inými disciplínami a o rozsah, v ktorom sa môže to, čo vravia, začleniť do všeobecného a súvislého (aj keď samozrejme fragmentárneho) obrazu sveta.

Prírodné vedy dospievajú k vysokej úrovni vzájomného súladu a interkacie, čiastočne preto, lebo sú všetky založené na tej istej materialistickej ontológii. Podľa moderného materialistu všetko, čo má kauzálne schopnosti, za ne vďačí výlučne svojim fyzikálnym vlastnostiam. To je rovnakou pravdou pre molekuly, hviezdy, rieky, baktérie, zvieracie populácie, srdcia a mozgy. Z materializmu nevyplýva redukcionizmus. Vedcov, ktorí ho využívajú, nezaväzuje k opisovaniu objektov ich disciplíny a kauzálnych procesov, do ktorých tieto objekty vstupujú, slovníkom fyziky. Zaväzuje ich však k opisovaniu objektov a procesov takým spôsobom, aby identifikovanie zainteresovaných fyzikálnych vlastností je v konečnom

dôsledku spracovateľný *problém*, nie neriešiteľné *mystérium* (ak mám použiť slávne rozlíšenie Noama Chomského - pozri Chomsky 1975).

### ***Antropológia a ontológia***

Svet sociálnych vied - a najmä svet antropológie - sa na druhej strane zdá byť oslobodený od akéhokoľvek ontologického nároku. Skutočne, antropológovia príležitostne vyjadrujú názory o ontológii, no tieto názory sa všeobecne nestarajú o nijaký metodologický záväzok. Tieto ontologické názory sú trojaké: dva typy "materializmu", jeden prázdny a druhý protirečiaci sebe samému, a dualistický alebo pluralistický názor, podľa ktorého jestvuje autonómna kultúrna úroveň skutočnosti.

Téza ontologickej autonómie kultúry je všeobecne vyjadrovaná ako rad popieraní: kultúrne fakty nie sú biologickými faktami; nie sú psychologickými faktami; nie sú súčtom individuálnych faktov. Ale čím sú teda? Ako sú umiestnené do času a priestoru? Akým kauzálnym zákonom sa podriaďujú? Ako sa vzťahujú k iným druhom faktov? Nejestvujú nijaké dobre dokázané odpovede na tieto otázky. Zvyčajným výsledkom tvrdenia, že jestvuje zásadná diskontinuita medzi biologickým a mentálnym na jednej strane a kultúrnym na strane druhej je izolovanie antropológie od biológie i od psychológie a odmietanie každého príspevku a dokonca kritiky, pochádzajúcich zvonka, ako apriórne mylných. Keď sa dospeje k tomuto pochybnému výsledku, myšlienku autonómie kultúry netreba už nijako detailne rozvíjať; stačí ju postulovať.

Prázdny materializmus spočíva v tvrdení, že samozrejme všetko je materiálne, vrátane sociálnych-kultúrnych vecí, a v ponechaní to tak. Veľmi dobre; no pokiaľ nezačneme uvažovať o materálnej existencii týchto vecí, pokiaľ iba vzývame príčinnno-účinkový vzťah medzi nimi bez pokusu predstaviť si, aké materiálne procesy sú v týchto vzťahoch, splatili sme iba chabú daň materializmu. Môžeme použiť veľa štandardných metafor, ktoré pripomenú materiálny charakter sociálnych-kultúrnych vecí: mechanickú metaforu sociálnych "síl", astronomickú metaforu "revolúcie", geologickú metaforu "stratifikácie" a mnohé biologické metafory kultúrneho "života", "reprodukcie" atď. Nijaká z týchto metafor však nebola rozvinutá do materialisticky prijateľného modelu. Takýto prázdny materializmus iba pomáha vyhnúť sa obvineniu z idealizmu alebo z dualizmu. No inak nemá nijaký účinok na výskumnú prax.

Materializmus, protirečiaci sebe samému je vedľajším produktom zle stráveného marxizmu. Spočíva v dvoch tvrdeniach: prvé tvrdenie je rovnaké ako v prázdnom

materializme: všetko, čo je, vrátane sociálnych-kultúrnych javov, je materiálne. Druhým tvrdením je, že materiálna stránka sociálnej oblasti, teda zhruba ekológia a ekonómia, určuje jej nemateriálnu stránku, teda zhruba politiku a kultúru. Protirečenie je mimoriadne ostré: druhé tvrdenie, ktoré proti sebe stavia materiálnu a nemateriálnu či menej materiálnu alebo ideálnu stránku sociálnej oblasti, je dualistické. Je teda nezosúladiťelné s materializmom v ontologickom zmysle termínu. Ak má materializmus pravdu, tak je všetko materiálne: zákon, náboženstvo, umenie, nemenej ako výrobné sily a vzťahy. Zo skutočne materialistického hľadiska nemôžu byť účinky menej materiálne ako ich príčiny.

Jestvujú dva spôsoby, ako sa vyhnúť protirečeniu tohto druhu materializmu. Prvý spôsob spočíva v zrieknutí sa ontologického materializmu a v prijatí akejsi formy ontologického pluralizmu: v sociálnom svete sú aj materiálne, aj nemateriálne veci. Za túto cenu by mohlo byť pochopiteľné (no nepýtajte sa ma ako), že materiálne veci určujú veci nemateriálne. Druhý spôsob, ako sa dostať z protirečenia je vernejší marxizmu (aspoň Engelsovej verzii). Spočíva v tom, že sa z druhého tvrdenia o ekonomickom určovaní vyvodí všetka ontologická dôležitosť: jeden aspekt materiálneho sveta určuje iný aspekt materiálneho sveta. Možno áno, no ontológia a najmä ten druh materializmu, na ktorom sú založené prírodné vedy, s tým nemá nič do činenia. To, čo na ontologickej stránke zostane, je prvé tvrdenie: všetko, čo je, je materiálne; no to je zasa len štandardný prázdny materializmus.

Sledovanie spôsobu, akým sami sociálni vedci príležitostne artikulujú svoje ontologické záväzky nie je jediný spôsob - a dokázateľne dokonca ani ten najlepší spôsob - ako sa dozvedieť, aké tieto záväzky sú. Lepšie bude pozrieť sa na prax sociálnych vedcov.

Sú antropológovia zaviazaní súhlasiť s existenciou neredukovateľných kultúrnych vecí? Áno, so zvyčajnou odbornosťou hovoria o klanoch, rodových líniiach, manželstvách, príbuzenských systémoch, poľnohospodárskych technikách, mýtoch, rituáloch, obetoch, náboženských inštitúciách, politických systémoch, právnych zákonníkoch atď. Tieto kultúrne typy nie sú typmi vecí, o ktorých sa hovorí v nesociálnych vedách a ani im nezodpovedajú. Nezodpovedajú najmä biologickým alebo psychologickým typom. Antropológovia teda majú dobré základy, aby sa stavali proti každému druhu redukcionizmu - najmä proti biologickému a psychologickému redukcionizmu - v skúmaní kultúry, a majú dobré základy, aby kultúru považovali za autonómnu.

Antiredukcionizmus antropológov a ich záväzok voči autonómii kultúry však nesmie byť interpretovaný ako skutočný dualizmus. Antiredukcionizmus je celkom zosúladiťelný s



umiernenou formou materializmu, ktorá uznáva rozličné ontologické úrovne v celom materiálnom svete, ako ukazuje najnovší vývoj vo filozofii psychológie. Môže príklad psychológie pomôcť antropológom zbaviť sa neodvolateľného výberu medzi lenivým dualizmom a prázdny a sebe samému protirečiacim materializmom?

### ***Ontológia psychológie: nasledovaniahodný príklad?***

Aj v psychológii sa dlhý čas zdalo, že ide o výber medzi dualizmom - mentálne fakty a materiálne, najmä neurologické fakty majú dve radikálne odlišné povahy - a prázdny materializmom. Jestvovali aj materialistické metafory - napríklad biologická metafora Freuda, mechanická metafora piagetovskej "ekvilibrácie" - ale nijaký materialistický model. Iba niektorí behaviouristi vyvodzovali zo svojho materializmu praktické závery, no aké závery! Neschopní poskytnúť materialistické vysvetlenie mentálnych javov, pokúšali sa ich odstrániť z oblasti psychológie!

V polovici 30-tych rokov Alan Turing vymyslel materiálne uskutočniteľné zariadenie, ktoré dokázalo spracovávať informácie. A čo je dokonca ešte dôležitejšie, Turingov stroj (pod týmto názvom sa toto zariadenie stalo známym) môže dokázateľne uskutočniť operáciu so zakódovanou informáciou, ktorú môže uskutočniť ktorékoľvek iné fyzikálne zariadenie, nech už sú jeho organizácia a spôsob, akým kóduje informácie akékoľvek. Ak to máme povedať na rovinu, Turingov objav a všeobecnejšie matematicá teória automatov poskytujú, ako sa zdá, akýsi spôsob pochopenia, ako môže hmota myslieť. Prešlo ďalších dvadsať rokov, kým sa pocítil v psychológii Turingov objav, rozvoj počítačov, dôležité pokroky v neurológii a kým sa začal vynárať skutočný materialistický prístup k poznávaniu.

Po desaťročiach behaviouristickej strnulosti mohli byť mentálne procesy zasa skúmané bez toho, aby boli redukované na behaviouristické či neurologické procesy; no z ich skúmania teraz vyplývalo nastolenie ich materiálnej existencie. Z toho postupne vyplynulo ich rozčlenenie na elementárne subprocesy, ktorých materiálne uskutočnenie, napríklad na počítači, sa stalo bezproblémové.

Nastolenie materiálnej možnosti typu mentálneho procesu - napríklad spomínania si na zvukový vzor - nie je identické s opisom jeho aktuálneho uskutočnenia v ľudskom mozgu. Proces spomenutia si na tú istú informáciu sa môže uskutočniť pomocou rozličných typov materiálnych procesov v rozličných mozgoch, zvieracích či ľudských, dokonca v jednom a tom istom ľudskom mozgu pri rozličných príležitostiach. Proces môže byť naprogramovaný rozličnými spôsobmi a rozlične zostavený na rôznych počítačoch. Materiálny model typu

mentálneho procesu vôbec nemusí vyzerat' ako mozgové procesy, ktoré tento mentálny proces aktuálne uskutočňujú. Takýto model však stále ešte môže slúžiť ako viac či menej jemnozrná hypotéza o aktuálnej materiálnej forme reprezentovaných mozgových procesov (s testovateľnými dôsledkami pre reakčné časy, vzory porúch atď.).

Kým zo silnejšej verzie materializmu vyplýva, že psychologické *typy* môžu byť buď redukované na neurologické typy alebo eliminované v ich prospech, z umiernenějšíeho materializmu súčasného kognitívneho výskumu nevyplýva redukcionizmus. Vyplýva z neho iba to, že *výskyty* mentálnych procesov sú identické s výskytmi neuronálnych procesov (pozri Fodor 1974). Keď sa tento umiernený materializmus prepojí s pokrokmi vo formálnej teórii automatov a v neurológii, stále ešte zostáva formou skutočného materializmu s praktickými dôsledkami: vnucuje prijateľnému psychologickému modelu silné nároky. Je to materializmus s teoretickými dôsledkami: mentálne procesy sú pripisované kauzálnym silám kvôli ich materiálным vlastnostiam. Identifikovanie týchto vlastností, hoci je ťažké, sa stáva zrozumiteľnou úlohou. Umiernený materializmus však zaručuje strednú dávku ontologickej autonómie pre psychologickú úroveň.

Až do tohto bodu sa môžu antropológovia pokúsiť nasledovať príklad kognitívnych vedcov. Môžu sa pokúsiť tvrdiť, že na jednej strane každý *výskyt* kultúrnej veci je výskytom materiálnej veci, hoci na druhej strane *typy* kultúrnych vecí nezodpovedajú typom materiálnych vecí a neredukujú sa na ne. To by však ťažko bolo niečím viac ako obnoveným preformulovaním prázdneho materializmu. Prečo by mal byť antropologický prípad odlišný od psychologického? Z dvoch dôvodov. Začneme s tým, že materiálne umiestnenie psychologických procesov je dosť jednoduché a je homogénne: výskyty psychologických procesov sú výskytmi neurologických procesov a neurologickým procesom sa postupne čoraz lepšie rozumie. Naopak kultúrne procesy, ak aj majú materiálne uskutočnenie, tak ide o veľkú pestrosť: obsahuje všetky druhy psychologických, biologických a enviromentálnych procesov. Po druhé, nejestvuje nijaký formálny objav, podobný Turingovmu, ktorý by nám poskytol radikálne nový pohľad na materiálne uskutočňovanie kultúrnych vecí. Materiálny charakter typov kultúrnych vecí, uznávaný antropológmi, zostáva taký tajomný ako vždy.

Jestvuje ešte hlbší nesúlad medzi prípadom antropológie a prípadom psychológie. Hlavným dôvodom pre želanie prijať umiernený materializmus v psychológii je fakt, že tu jestvuje bohaté všeobecné poznanie, čiastočne založené na zdravom rozume, čiastočne sofistikované, ktorého formulovanie si vyžaduje uznanie mnohých psychologických typov ako napríklad viera, túžba, pamäť, vyvodzovanie, obrazotvornosť atď. Zdá sa nemúdre opustiť toto

bohaté poznanie a nerealistické pozerat' na tieto typy iba ako na nástroje bez referencie vo svete. Aj keď nie všetci súhlasia (z rozličných dôvodov nesúhlasia filozofi ako Churchland (1988), Dennett (1987) alebo Stich (1983)), psychológia sa zdá byť dosť hodnotná, aby sa prijali jej ontologické nároky. Umiernený materializmus je spôsob, ako spojiť tieto nároky so všeobecnejším nárokom materializmu.

Teraz vzniká otázka, či v antropológii jestvuje súbor poznatkov, ktorý je hodný uchovania a ktorý nás zaväzuje uznať existenciu neredukovateľných kultúrnych typov. David Kaplan tvrdí, že tomu tak je:

"Antropológia formulovala pojmy, teoretické entity, zákony (alebo, ak chcete, zovšeobecnenia) a teórie, ktoré netvoria nijakú súčasť teoretického aparátu psychológie a nemôžu byť naň redukované. To je logický základ pre skúmanie kultúry ako autonómnej sféry javov, vysvetliteľnej v termínoch seba samej. Je úplne nesprávne tvrdiť, že antropológovia takto nemajú postupovať, pretože surovým faktom v tejto záležitosti je, že v ich empirickom výskume ide o najčastejší spôsob, ako postupujú" (Kaplan 1965:973).

Kaplanov argument proti redukcionizmu úplne primerane zostáva pri ocenení výdobytkov antropológie. Toto ocenenie možno spochybnit' dvomi spôsobmi. Jeden spomeniem, no nebudem ho nasledovať, pretože si myslím, že je neférový a neproduktívny a druhý som rozvinul inde (Sperber 1985b), ktorý má, ako sa pokúsím ukázať, niektoré neočakávané ontologické dôsledky.

Je faktom, že medzi antropológmi je veľmi málo súhlasu v hocičom, okrem odmietania niektorých zastaralých teórií, napríklad meteorologickej interpretácie náboženského symbolizmu a obhajovania svojho povolania proti vonkajším útokom. Nijaký jednotlivý pojem nepoužívajú všetci praktici a nijaká teória nie je všeobecne prijatá. Za takýchto podmienok by sa dalo tvrdiť, že o autonómii kultúry sa zo súčasného stavu disciplíny nedá odvodiť nič. Nechcem nasledovať túto líniu argumentácie, pretože som presvedčený, že antropológovia bez toho, aby dospeli k nejakému druhu teoretického konsenzu, predsa len nejako rozvinuli skutočné, bohaté, spoločné znalosti v skúmaní kultúrnych javov. Ocenenie výdobytkov antropológie, ktoré nebude obsahovať vysvetlenie týchto znalostí je neúplné a teda nestačí na odmietnutie Kaplanovho argumentu.

Ja by som chcel skôr tvrdiť, že to, čo vyzerá ako "pojmy, teoretické entity, zákony a teórie" antropológie, sú v skutočnosti intelektuálne nástroje iného druhu. Sú to interpretatívne nástroje. Z ich existencie a užitočnosti nie je možné vyvodzovať ontologické závery. Je možné

uznávať odbornosť antropológov v kultúrnych záležitostiach a zároveň popierať, že vedia (alebo sa starajú), aké druhy kultúrnych vecí skutočne existujú. Aj v tomto prípade je prípad antropológie úplne odlišný od prípadu psychológie.

### ***Interpretatívny slovník***

Nič nie je na tom, že antropológovia *nepoužívajú* teoretické pojmy; veci sa majú tak, že *nemajú* vlastné teoretické pojmy. To, čo majú, je zbierka technických termínov - technických v tom zmysle, že sú skôr termínmi ich cechu ako obyčajnými jazykovými termínmi (alebo sú obyčajnými jazykovými termínmi, používanými neobyčajným spôsobom). Tieto termíny nie sú teoretické, pretože sú vo svojom pôvode, rozvíjaní, význame a používaní vo veľkej miere nezávislé od rozvíjania alebo obsahu akejkoľvek použiteľnej teórie (takého druhu, že z nej vyplývajú ontologické záväzky).

Počas histórie antropológie boli mnohé termíny kriticky analyzované: napríklad "tabu" Franzom Steinerom (1956) a Mary Douglasovou (1966), "totemizmus" Goldenweiserom (1910) a Lévi-Straussom (1966b), "patrilinaria a matrilinaria" Leachom (1961), "presvedčenie" Needhamom (1972) a samozrejme "kultúra" veľkým počtom antropológov (pozri Kroeber a Kluckhohn 1952, Gamst a Norbeck 1976). Vágnosť alebo ľubovoľnosť týchto termínov bola opakovane zdôrazňovaná. Lenže napriek týmto kritickým dielam nie sú znaky, že antropológovia smerujú k súboru postupne čoraz lepšie definovaných a lepšie motivovaných predstáv. Ak sa vôbec niečo deje, tak dnes jestvuje ešte väčšia roztrieštenosť a nijaká väčšia pojmová presnosť ako pred polstoročím.

Leach (1961) a Needham (1971, 1972, 1975) presvedčivo argumentovali, že táto vágnosť antropológických termínov nie je náhodná, že súvisí so spôsobom, ako boli tieto pojmy rozvíjané a na aký druh vecí boli používané; takže ak chceme mať skutočné teoretické pojmy v antropológii, mali by sme skonštruovať úplne nové pojmy.

Needham ďalej tvrdil, že antropológické technické termíny bude najlepšie chápať ako "rodinné podobnosti" alebo "polytetické" termíny - teda ako termíny, vzťahujúce sa k veciam, medzi ktorými síce existuje podobnosť, no nemožno ich zahrnúť do jedinej definície. Klasický, Wittgensteinom (1953) rozvíjaný príklad termínu "rodinnej podobnosti" je termín "hra". Medzi charakteristické vlastnosti hier patria "súťaž", "zábava" alebo "podrobenie sa pravidlám". Lenže pasians nie je súťažou; šach nemusí byť zábavný; a možno sa hrať s loptou bez stálych pravidiel. Technickejšie je polytetický termín charakterizovaný množinou takých vlastností, že

nijaká z nich nie je nevyhnutná, no ich dostatočne rozsiahla podmnožina je dostatočná, aby bolo niečo zaradené do tohto termínu.

Polytetický termín nemusí byť úplne polytetický: všetky jeho referenty môžu mať jednu alebo dokonca niektoré vlastnosti; no pokiaľ tieto nevyhnutné vlastnosti nie sú spoločne dostatočné, termín je stále ešte polytetický. V súčasnosti pochybujem, že sú niekedy používané úplne polytetické termíny (t. j. termíny bez akejkoľvek nevyhnutnej vlastnosti). Všetky prvky použiteľnej polytetickej triedy normálne patria do tej istej oblasti, ktorú určuje aspoň jedna spoločná vlastnosť. Všetky prvky triedy "hry" majú tú vlastnosť, že sú aktivitami.

Chcel by som tvrdiť, že antropologické termíny predsa len majú akúsi organizáciu podľa rodinnej podobnosti, no ide o odlišný druh rodinnej podobnosti, aký mali na mysli Wittgenstein a Needham. Oni mali na mysli podobnosť medzi vecami, opisovanými jedným a tým istým termínom. Napríklad každá vec, opisovaná ako hra, sa podobá nejakým iným veciam, opisovaným ako hry. Nazvime to "opisnou podobnosťou".

Antropologické technické termíny však nie sú používané iba na jednoduché opisovanie; sú používané na prekladanie alebo prenos domorodých termínov alebo predstáv (alebo predstáv, ktoré antropológ domorodcom pripisuje). Antropologické termíny nie sú používané opisne, ale interpretatívne. Spomínaná podobnosť je skôr významovou podobnosťou medzi všetkými predstavami, prenášanými pomocou termínov, ako podobnosťou medzi vecami, na ktoré sa tieto termíny vzťahujú. To by sme mohli nazvať "interpretatívnou podobnosťou". Všetky predstavy, ktoré môžu byť vo vlastnom zmysle slova interpretované pomocou jedného a toho istého termínu predstavujú typickú vzorku rodinnej podobnosti: dokonca aj keby sa stalo, že dve takéto predstavy sa na seba nebudú podobat', bude isté, že jesvuje sapon jedna ďalšia predstava, na ktorú sa obe podobajú.

Mohli by sme byť v pokušení povedať: ide o rozlíšenie bez rozdielnosti; veď pokiaľ majú termíny podobné významy, tak aj veci, ktoré denotujú, sú tiež podobné. No termíny môžu mať význam aj bez toho, aby mali denotáciu - bez toho, aby mali referenta. Takže podobnosť medzi "goblin", "leprechaun", "imp" a "gnome" je podobnosťou medzi významami, medzi ideami a nie medzi vecami. Keby antropologička použila slovo "goblin" na preloženie predstavy národa, ktorý skúma, netvrdila by existenciu takýchto stvorení, ale iba existenciu takýchto reprezentácií. Interpretatívne používané termíny nezaväzujú toho, kto ich používa, k tvrdeniu existencie vecí, prenesene denotovaných týmito termínmi.

Názor, že antropológia je bytostne interpretatívna veda je dobre známy. Bol vynikajúco zastávaný Cliffordom Geertzom (1973). Súhlasím, že antropológovia, skúmajúci individuálne kultúry sa úplne oprávnené zaoberajú riešením interpretatívnych úloh, t. j. reprezentovaním domorodých reprezentácií pomocou prekladov, parafráz, zhrnutí a syntéz, zrozumiteľných pre svojich čitateľov. Nevidím nijaké námietky proti tomu, že na tento účel využívajú interpretatívny slovník. No ak mám pravdu v tom, že antropologický slovník je interpretatívny, potom sú antropologické správy zázračne oslobodené od ontologických záväzkov. Ak nám správne použitie slova "goblin" antropologičkou nepovie nič, podľa čoho by sme mohli posúdiť existenciu týchto stvorení, tak ani správne použitie slov "manželstvo", "obeť" alebo "náčelnícka funkcia" nám nepovie, či sú manželstvá, obete alebo náčelnícke funkcie súčasťou výbavy sveta.

### **"Manželstvo"**

Veďme si "manželstvo". Máme tu skutočný technický termín antropológie a taký vhodný typ kultúrnej veci, aký si len môžete želať. No nakoľko dobrým *typom* skutočne je? Sú všetky manželstvá súčasťou jedinej definície, alebo máme naopak veriť, že sa podieľajú na nejakej doteraz neanalyzovanej spoločnej podstate?

Podme sa najskôr pozrieť na niekoľko charakteristík manželstva, ktoré boli doteraz navrhnuté. *Notes and Queries* (1951) tvrdia: "Manželstvo je také spojenie medzi mužom a ženou, že deti, narodené žene, sú uznávané akko legitímne potomstvo oboch partnerov". Tu ani netreba ďaleko hľadať exotické protipríklady. Vo väčšine západných spoločností bolo rozlišovanie medzi legitímnym a nelegitímnym potomstvom zrušené. Či už sa deti narodili po svadbe alebo bez nej, tešia sa rovnakým právam. Jediný zmysel, v ktorom niektoré deti môžu byť stále ešte nazývané "nelegitímne" je práve ten, že sa narodili bez svadby. No toto samozrejme robí z definície manželstva pomocou legitímnosti potomstva bludný kruh.

Alebo si veďme Lévi-Straussovo tvrdenie: "Hoci v ľudských spoločnostiach možno pozorovať mnohé typy manželstiev... je prekvapujúce, že všade existuje rozlíšenie medzi manželstvom, t. j. *legálnym, skupinovo schváleným putom medzi mužom a ženou*, a tapom stáleho alebo dočasného spojenia, vyplývajúceho buď z násilia alebo iba zo súhlasu" (1956: 268, zdôraznil som ja). V tom istom článku Lévi-Strauss poskytuje protipríklad voči svojej vlastnej charakteristike. Tvrdí, že mnohé "takzvané polygamné spoločnosti... prísne rozlišujú 'prvú' manželku, ktorá jediná je skutočnou manželkou, disponujúcou všetkými právami, spojenými s manželským stavom, a inými manželkami, ktoré sú zavše viac či menej

oficiálnymi konkubínami" (tamže, 267). Puto medzi mužom a jeho oficiálnou konkubínou je iste skupinovo schválené, v akom inom zmysle by mohlo byť "oficiálne"? Takže ak chce Lévi-Strauss odlišovať toto puto od skutočného manželstva, jeho charakteristika manželstva zlyháva.

Takéto zlyhania vzhľadom ku skutočnému definovaniu "manželstva" nie sú náhodné. Leach tvrdil, že "manželstvo je... 'súbor práv'; takže všetky univerzálne definície manželstva sú márne" (1961: 105). Tvrdí, že príslušné práva sa menia od spoločnosti k spoločnosti. Leach vymenováva desať druhov práv, od "určenia legálneho otca ženinho dieťaťa" po "určenie sociálne významného 'vzťahu príbuznosti' medzi manželom a bratmi jeho manželky". Ukazuje, že nejestvuje jediné právo z týchto práv, ktoré by bolo prítomné vo všetkých prípadoch manželstva.

Needham, vedúc Leachov argument ešte ďalej, robí záver, že "manželstvo" "je zvláštne slovo: veľmi vhodné vo všetkých druhoch opisných výpovedí, no horšie než mätúce pri porovnávaní a nemajúce vôbec nijaké skutočné využitie v analýze" (1971: 8). Sú dva spôsoby, ktorými možno o slove "manželstvo" povedať, že je zvláštne: každý antropológ ho používa inak; a navyše, čo je dôležitejšie, pre každého antropológa je to niečo iné v jeho vlastnej oblasti.

Predstavme si antropológičku, ktorá sa vyberie skúmať Ebelov. Mohla by v princípe skúmať, či Ebelovia vôbec majú inštitúciu manželstva, no bolo by prekvapujúce, keby si počínala takto. Antropológovia všeobecne považujú za zaručené, že manželstvo je univerzálne. Naša antropológička však nebude očakávať, že dospeje k nejakej praxi, ktorá by úplne presne zodpovedala zavedenej definícii manželstva, už len preto, lebo takáto definícia nejestvuje. Bude však očakávať, že nájde nejakú domorodú inštitúciu, ktorú bude môcť nazvať "manželstvo" s rovnakým oprávnením, ako iní antropológovia vo svojom používaní tohto slova.

Problém, ktorému bude čeliť, nie je problém, či Ebelovia majú manželstvo alebo nie, ale, ako tvrdí Peter Riviére, "ktorú z foriem vzťahov medzi pohlaviami... treba považovať za manželskú formu" (1971: 65). Táto logika je logikou spoločenskej hry: "keby jedna z týchto foriem vzťahov bola manželskou formou, ktorá by to bola"? Musela by to byť veľmi zvláštna spoločnosť alebo veľmi nekooperatívna antropológička, aby otázka zostala bez odpovede. Nie je teda prekvapujúce, že manželstvo sa dá nájsť v každej spoločnosti. To však umožňuje práve fakt, že "manželstvo", nech už je inak čímkoľvek, nedenotuje presný typ kultúrnej veci.

Ako teda naša antropologička dospeje k identifikovaniu, ktorá ebelská forma vzťahov je "manželskou formou"? Bude *pozerať* na vzťahy? Nie, vzťahy nie sú tým druhom vecí, na ktoré môžete pozerieť. Bude predovšetkým vyzývať ebelských ľudí, aby svojimi vlastnými slovami opísali typy vzťahov, do ktorých navzájom vstupujú. Potom sa rozhodne, ktorá z domorodých predstáv a možno aj termínov bude najlepšie preložiť ako "manželstvo".

Naša antropologička dospeje k záveru, že "manželstvo" zodpovedá ebelskému termínu *kwiss*. Teraz vysvetlí, ako chápe ebelskú vieru: totiž že manželstvo - teda *kwiss* - je puto medzi mužom a ženou, požehnané duchmi predkov. Mimochodom, všimnite si, že slová "puto", "požehnané", "duch predkov" sú v tejto charakteristike významu "manželstva/*kwiss*" tiež použité interpretatívne. To znamená, že nie sú použité na to, aby opisovali veci, ale na to, aby prekladali ebelské predstavy.

Teraz bol do antropologickej zásobárne pridaný nový typ manželstva, ebelský prípad. Bol tam pridaný na základe podobnosti. Rovnako tam boli pridané všetky predošlé prípady, vrátane prvého. "Manželstvo" sa stalo technickým termínom antropológie vtedy, keď sa antropológ - alebo to bol historik? - rozhodol, že niektorú exotickú alebo starovekú predstavu bude najlepšie preložiť slovom "manželstvo" z bežného jazyka. Odvtedy sa "manželstvo" začalo nadúvať a strácať svoje obrysy, keď bolo čoraz viac rozličných predstáv interpretovaných pomocou neho. Význam slova "manželstvo" v antropologických spisoch sa stal voľnou syntézou alebo zloženinou rôznorodých jednotlivých predstáv, na ktorých interpretáciu tento termín slúžil. Treba zdôrazniť, že na to, aby bola nová predstava preložená slovom "manželstvo" netreba, aby bola súčasťou nejakej všeobecnej predstavy, vyjadrovanej týmto termínom; všetko, čo potrebuje, je to, aby sa obsahovo podobala zdurenému významu antropologického termínu. Práve preto nie je nejasnosť antropologických termínov prekážkou ich používania. Nejasnosť nikdy nie je zábranou - ak je niečím, tak potom pomocou - nastolenia podobností.

To, že antropologická predstava manželstva môže byť rodinnou podobnosťou, nie je náhoda. Je to výsledok spôsobu, ktorým bola a je rozvíjaná. Podobnosť - nie vlastníctvo určitých vlastností - určuje, kde sa dá slovo "manželstvo" aplikovať. Nie je nijaký dôvod očakávať, že vývoj antropológie uvráti takýto stav vecí. V skutočnosti čím lepšie antropológovia spoznávajú veľkú rozmanitosť prípadov, tým voľnejšou sa stáva podobnosť medzi inštanciami manželstva.



No je podobnosť, uplatnená v určovaní aplikovateľnosti slova "manželstvo", podobnosťou medzi vecami, nazývanými manželstvom alebo podobnosťou medzi interpretovanou predstavou a predstavou (alebo predstavami), všeobecne vyjadrovanými termínom, použitým na ich interpretovanie? Inými slovami, je to opisná alebo interpretatívna podobnosť? Ak je správa, ktorú som načrtnol o tom, ako antropológovia dospievajú k identifikovaniu nových prípadov manželstva správna, spomínaná podobnosť je jasne interpretatívnou podobnosťou.

### ***Dôsledky***

Dva typy rodinnej podobnosti, opisná a interpretatívna, prinášajú rozličné ontologické dôsledky. Ak tvrdíme, že slovo "manželstvo" je založené na opisnej podobnosti, mali by sme prihliadnuť na to, že tento termín je iba čiastočne polytetický. Iste, všetky manželstvá sú sociálnymi spojeniami; všetky obsahujú legálne práva a povinnosti. Teda ak opisujeme niečo ako manželstvo, zaväzuje nás to, aby sme tvrdili existenciu sociálnych spojení a legálnych práv a povinností ako základných typov vecí v oblasti sociálnych vied. Nezdá sa, že sa tieto sociologické typy dajú redukovať na typy vecí, rozoznávané v takých susedných vedách ako psychológia, biológia či ekológia. Takže typológie, založené na opisnej rodinnej podobnosti nás môžu napriek všetkej svojej nejasnosti zaväzovať k tvrdeniu existencie neredukovateľných kultúrnych typov.

To neplatí v prípade interpretatívnej podobnosti. Predstavte si, že naša antropologička zistí, že dvaja ebelskí jednotlivci, povedzme Peter a Mária, sú manželmi. *Tvrdí* týmto zistením, že medzi Petrom a Máriou jestvuje puto, požehnané duchmi predkov? Pravdepodobne nie, pretože by ju to zaväzovalo k tvrdeniu existencie duchov predkov. Skôr podáva správu (vo voľnej nepriamej reči - pozri Sperber 1985b) o tom, čomu veria spomínaní ebelskí ľudia v prípade Petra a Márie. Interpretuje ebelské idey. K čomu ju takáto interpretácia zaväzuje z ontologického hľadiska? Zaväzuje ju k tvrdeniu existencie určitých ebelských ľudí a k tvrdeniu existencie určitých reprezentácií v myšliach týchto ľudí. Zaväzuje ju to k tvrdeniu existencie vecí alebo stavu vecí, ktorý by mohol oprávnene byť nazvaný manželstvom? Nevie si to predstaviť. Naša antropologička, ak je ako ostatní antropológovia, sa k tomu môže nejako zaviazovať. Pravdepodobne považuje za isté, že jestvuje niečo také ako manželstvo, rozostreté jednotlivito medzi Ebelmi. Avšak nič v jej správe o ebelskom *kwiss* nás nenúti, aby sme ju v tomto záväzku nasledovali. Všetko, čo isto vieme, ak veríme jej etnografii, je to, že niektorí ebelskí ľudia si vytvorili vieru, že Peter a Mária (a mnoho iných) sú *kwissnutí*. No prečo by

sme sa mali podieľať na tejto viere, alebo dokonca na jej racionalizovanej verzii, z ktorej sú duchovia predkov vynechaní?

No čo si počneme s používaním termínu "manželstvo" v teoretickom alebo komparatívnom antropologickom diele? Nezodpovedá tento termín aspoň tu všeobecnému pojmu? Dobre, ak tomu veríte, povedzte mi, *akému* pojmu. Netvrdím, že je nemožné definovať všeobecný pojem, ktorý by mohol byť rozumne vyjadrený slovom "manželstvo". Tvrdím iba to, že nie je nijaký bežný dôvod, prečo by ste mali chcieť definovať pojem, splňajúci túto zvláštnu podmienku, a tvrdím, že antropológovia, napriek zdaniu, sa s tým nikdy skutočne netrápili. Považovali za užitočné abstrahovať od interpretatívnych etnografických správ, aby dospeli k všeobecným interpretatívnym modelom. Tieto modely nie sú *pravdivé* o niečom; ich úlohou je iba pomôcť čitateľovi dospieť k syntetickému pohľadu na entopologické poznanie. Slúžia tiež ako náčrty možných interpretácií ďalších etnografických diel. Takže slovo "manželstvo" je v týchto všeobecných antropologických spisoch zároveň širokým, tému naznačujúcim slovom aj synteticky používaným interpretatívnym termínom.

To, čo platí o "manželstve", platí aj o technickom slovníku antropológie všeobecne. "Kmeň", "kasta", "klan", "otročstvo", "náčelnícka funkcia", "štat", "vojna", "rituál", "náboženstvo", "tabu", "mágia", "čarodejníctvo", "vlastníctvo", "mýtus", "rozprávky" atď. sú všetko interpretatívne termíny. Jestvuje rodinná podobnosť - interpretatívna rodinná podobnosť - medzi všetkými predstavami, ktoré každý z týchto termínov prekladá. Keď sú tieto termíny použité na správu o špecifických inštanciách udalostí alebo stavov vecí, pomáhajú čitateľovi nadobudnúť predstavu o spôsobe, akým skúmaní ľudia vnímajú situáciu ("vidieť veci z domorodého hľadiska", ako znie fráza). Čo nám tieto interpretatívne správy povedia o povahe niečoho, čo *sa stalo*? S istotou nám povedia iba to, že boli zastávané a komunikované niektoré reprezentácie.

Iba málo všeobecných termínov v antropológii nie je interpretatívnych v tomto zmysle, no ani tie netvrdia existenciu odlišných ontologických úrovní kultúry. Niektoré sú priamo psychologické, ako napríklad "klasifikácie farieb". Iné sú priamo ekologické, ako napríklad "sexuálny pomer". Tieto psychologické alebo ekologické termíny používané v antropológii odlišuje od vlastného slovníka danej oblasti práve to, že sa používajú úplne nezávisle od "hľadiska" skúmaných ľudí. Ľudia môžu mať klasifikáciu farieb bez toho, aby si uvedomovali existenciu niečoho takého ako klasifikácia; a nielen ľudia, ale aj iné živočíšne populácie môžu mať sexuálne pomery bez toho, aby o nich uvažovali. Na druhej strane dokonca aj ten antropológ, ktorý je úplne zviazaný k tvrdeniu existencie manželstiev by súhlasil, že do

nijakého skutočného manželstva sa nevstupuje, pokiaľ príslušný ľud nezastáva ideu, že sa do manželstva (alebo do *kwiss* alebo do niečoho tohto druhu) vstúpilo. A znovu, keď muž a žena boli prehlásení za manželov, jedinou istotou je, že medzi ľuďmi začali obiehať niektoré reprezentácie o tom, že sa stali manželmi alebo boli *kwissnuti*.

### ***Z čoho sú vytvorené kultúrne veci?***

Začnime čo najjednoduchšie. Kultúrne veci sú čiastočne vytvorené z telesných pohybov jednotlivcov a zo zmien prostredia, vyplývajúcich z týchto pohybov. Napríklad ľudia udierajú na bubny alebo stavajú budovu alebo zabíjajú zviera. Potiaľto je materiálny charakter týchto javov neproblematiký. Musíme však ísť ďalej. Ide o hudobné cvičenie, o správu prostredníctvom bubnov, alebo o rituál? Ide o dom, o obchod alebo o chrám? Ide o zabíjačku, alebo o obeť? Aby sme odpovedali, musíme tak či onak vziať do úvahy reprezentácie, podieľajúce sa na týchto správaniach. Nech je náš teoretický či metodologický rámec akýkoľvek, reprezentácie hrajú v definovaní kultúrnych javov podstatnú úlohu. No z čoho sú vytvorené reprezentácie?

Všimnime si pre začiatok, že ide o dva typy reprezentácií: o mentálne reprezentácie a o verejné reprezentácie. Viery, zámery a preferencie sú mentálnymi reprezentáciami. Pred kognitívnou revolúciou bol ontologický charakter mentálnych reprezentácií temný. Signály, výpovede, texty a obrazy sú všetky verejnými reprezentáciami. Verejné reprezentácie majú zvyčajný materiálny aspekt. Lenže opisovanie tohto aspektu - zvukov reči, tvarov a farieb obrazu - ponecháva stranou ten najdôležitejší fakt, že tieto materiálne stopy môžu byť interpretované: niečo pre niekoho reprezentujú.

Aby sme zohľadnili fakt, že verejné reprezentácie sú interpretovateľné, musíme tvrdiť existenciu skrytého systému: napríklad jazyka, kódu či ideológie. V semiotickej a semiologickej tradícii boli tieto skryté interpretačné systémy opisované skôr v abstraktných ako v psychologických termínoch a tak bola ich existencia často považovaná za mimopsychologickú. V takomto prístupe zostáva materiálna existencia týchto systémov temná. V dôsledku toho zostávajú materiálne vlastnosti, ktoré robia verejné reprezentácie interpretovateľnými a materiálna existencia kultúrnych javov, opisovaných vo vzťahu k verejným reprezentáciami temnými tiež. Skryté interpretačné systémy môžeme tiež vidieť ako zložené mentálne reprezentácie; takto to robí napríklad Noam Chomsky, keď opisuje gramatiku ako mentálne zariadenie. Tento druhý prístup nás privádza späť k psychológii

mentálnych reprezentácií a teda k novým perspektívam, otvoreným rozvojom kognitívnych vied.

Najväčšia ťažkosť pri rozvíjaní čo i len minimálneho materializmu v sociálnych vedách pochádza z úlohy, ktorú v nich nevyhnutne hrajú reprezentácie. Avšak v psychológii sa materiálny charakter mentálnych reprezentácií zmenil zo statusu mystéria na status zrozumiteľného problému. Otázka znie, či môžu sociálne vedy inak definovať svoju predstavu reprezentácie na základe kognitívnej predstavy reprezentácie. Teraz by som chcel ukázať, ako sa to dá urobiť a ako tým môže byť spevnená celá ontológia sociálnych vied a ako sa stane uskutočniteľným skutočný materialistický program v sociálnych vedách.

### ***Epidemiológia reprezentácií***

Práve tak, ako možno povedať, že ľudská populácia je obývaná veľmi početnou populáciou vírusov, možno povedať aj to, že je obývaná početnou populáciou mentálnych reprezentácií. Väčšina z týchto reprezentácií sa nachádza iba v jedinom jednotlivcovi. Niektoré sú však komunikované: to znamená, že sú najskôr tým, kto ich komunikuje, zmenené na verejné reprezentácie a potom opätovne zmenené poslucháčmi na mentálne reprezentácie. Veľmi malá časť takýchto komunikovaných reprezentácií je komunikovaná znovu. Prostredníctvom komunikácie (alebo v iných prípadoch prostredníctvom napodobňovania) sa niektoré reprezentácie šíria v ľudskej populácii a napokon môžu skončiť tak, že sú rozmiestnené v každom členovi populácie počas niekoľkých generácií. Takéto šíriace sa a odolné reprezentácie sú paradigmatickými prípadmi kultúrnych reprezentácií.

Otázka znie: Prečo sa niektoré reprezentácie šíria, či už všeobecne alebo v špecifickom kontexte? Odpovedať na túto otázku znamená rozvíjať akúsi "epidemiológiu reprezentácií". Epidemiologická metafora nám môže pomôcť, pokiaľ uznáme jej ohraničenia. Jedno z ohraničení je samozrejme: iste nechceme tvrdiť, že kultúrne reprezentácie sú v nejakom zmysle patologické. Iné ohraničenie, hoci menej bežné, je oveľa dôležitejšie: kým patogénne činitele ako vírusy a baktérie sa v procese prenosu reprodukujú a mutáciu podstupujú iba zriedkavo, reprezentácie sa menia takmer zakaždým, ako sa prenášajú a zostávajú stabilné iba v určitých ohraničených prípadoch. Najmä kultúrna reprezentácia je vytvorená z mnohých verzií, mentálnych i verejných. Každá mentálna verzia pochádza z interpretácie verejnej reprezentácie, ktorá je sama výrazom mentálnej reprezentácie.

Mohli by sme si ako tému skúmania vybrať tieto kauzálne reťazce, vytvorené z mentálnych a verejných reprezentácií a skúsiť vysvetliť, ako môžu mentálne stavy ľudských

organizmov spôsobiť, aby zmenili svoje prostredie, najmä produkovaním znakov a ako môžu tieto zmeny ich prostredia spôsobiť zmenu mentálnych stavov iných ľudských organizmov. (Tieto "reťazce", ako ich nazývam, sú samozrejme dosť zložité a všeobecne vyzerajú ako siete, rámce alebo sústavy: od mentálneho k verejnému a od verejného k mentálnemu). Ontológia takéhoto podujatia sa podobá na ontológiu epidemiológie. Je to pomerne heterogénna ontológia, v ktorej sú psychologické a ekologické javy vzájomne premiešané, tak ako sú v epidemiológii premiešané patologické a ekologické javy. V oboch prípadoch je potrebné vysvetliť práve šírenie individuálnych stavov, patologických či psychologických. A v oboch prípadoch prihliada vysvetlenie aj na stav jednotlivcov, aj na stav ich spoločného prostredia, ktoré sa samo výrazne mení správaním jednotlivcov.

Napriek svojej heterogenite je ontológia epidemiológie reprezentácií prísne materialistická: mentálne reprezentácie sú mozgovými stavmi, opisovanými vo funkcionálnych termínoch a šírenie týchto reprezentácií vysvetľuje práve materiálna interakcia medzi mozgami, organizmami a prostredím.

Práve kvôli ontologickej heterogenite epidemiologických javov nejstvie nič také ako všeobecná epidemiologická teória. Nachádzame skôr množstvo rôznych modelov s väčšou či menšou všeobecnosťou a spoločnú metodológiu. Takisto veľmi pochybujem, že by sme mohli pri skúmaní kultúrnych javov dospieť k veľkej všeobecnej teórii.

Šírenie rozličných typov reprezentácií môže byť vysvetlené úplne odlišnými spôsobmi. V súčasnosti môže byť pomerne realistickým a dosť ambicióznym cieľom rozvinúť materialisticky prijateľné vysvetľujúce modely šírenia rôznych ľudových klasifikácií, mýtov, techník, umeleckých foriem, rituálov, právnych pravidiel atď. Samozrejme, prednosť majú modely modely s čo najväčšou všeobecnosťou. Avšak hneď od začiatku smerovať k holistickej teórii, ako sú náchylní postupovať mnohí sociálni vedci, nevyústi z praktických - a možno aj z podstatných - dôvodov napokon vo vôbec žiadnej teórii.

Dovoľte mi, aby som veľmi stručne ilustroval epidemiologický prístup niekoľkými príkladmi.

### **"Mýtus"**

Vezmime si mýtus, napríklad mýtus Bororov o vyberačovi hniezd, ktorý použil Lévi-Strauss ako východisko svojich *Mythologiques*. V tradičnom prístupe bol tento mýtus prezentovaný vo forme kanonickej verzie, ku ktorej sa dospelo selektívnym syntetizovaním rôznych zozbieraných verzií. Takáto kanonická verzia je abstraktným objektom a neexistuje v

skúmanej spoločnosti. Môže slúžiť pre účely výkladu, ale v takejto podobe si vysvetlenie ani nevyžaduje, ani neposkytuje. Sám Lévi-Strauss vychádza z tradičného prístupu: podľa neho skúmať mýtus znamená skúmať vzťahy "transformácie" (t. j. spôsob, akým sú rozmiestnené podobnosti a rozdiely) medzi rôznymi verziami mýtu a medzi mýtom a inými mýtmi. Pri takomto prístupe nie je primeraným objektom skúmania ani jednotlivá verzia, ani syntéza niekoľkých verzií. Mýtus by sa mal považovať skôr za súbor všetkých svojich verzií.

Ontologický status mýtu ako súboru verzií a vysvetľovacia hodnota analyzovania vzťahov transformácií medzi týmito verziami sú nejasné, no môžu byť objasnené v epidemiologickej perspektíve. Ak by som mal v kocke podať to, čo navrhujem, ide o pokus modelovať nie súbor, ale kauzálne reťazce, spájajúce rozličné verzie mýtu a to si vyžaduje zohľadniť nielen verejné verzie, ale aj mentálne verzie (bez ktorých by nejestvoval nijaký kauzálny reťazec). Samozrejme, máme zaznamenaných iba niekoľko verejných verzií a nijakú mentálnu verziu, no dopĺňanie pozorovaní hypotézami o nepozorovaných - a dokonca o nepozorovateľných - entitách je bežnou normálnou vedou. Ba čo viac, ak chceme rozumne vysvetliť šírenie verzií jedného a toho istého mýtu, našou úlohou nebude opísanie všetkých ohniviek v reťazci - teda všetkých jednotlivých krokov mentálnej transformácie a verejného prenosu. Našou úlohou bude preskúmať typ kauzálnych faktorov, ktoré uprednostňujú prenos v určitých okolnostiach a transformáciu v určitých smeroch.

Ak skúmame mýtus z tejto perspektívy, máme tri typy objektov:

1. Rozprávania: teda verejné reprezentácie, ktoré môžu byť pozorované a zaznamenané, no možno ich interpretovať iba vtedy, ak sa prihliada na:

2. Príbehy: teda na mentálne reprezentácie udalostí, ktoré môžu byť vyjadrované ako rozprávania, alebo konštruované z nich.

3. Kauzálne reťazce: príbehy-rozprávania-príbehy-rozprávania...

Každý výskyt jedného z týchto troch typov je materiálny objekt. Každý výskyt rozprávania je špecifickou akustickou udalosťou. Každý výskyt príbehu je špecifickým mozgovým stavom. Reťazec, kauzálne spájajúci tieto špecifické materiálne veci je samozrejme sám materiálnou vecou.

Kauzálne vysvetlenie existencie týchto verejných rozprávání a týchto mentálnych príbehov je zaručené opisom kauzálnych reťazcov, v ktorých sa vyskytujú. Vysvetlenie takéhoto kauzálneho reťazca si vyžaduje model, v ktorom sa nachádzajú psychologické i ekologické faktory. Napríklad kľúčovým ekologickým faktorom skúmanej spoločnosti môže

byť neprítomnosť takých vonkajších pamäťových pomôcok aké poskytuje písmo; ústne reprezentácie, na rozdiel od písomných, sú skôr udalosťami prostredia ako stavmi prostredia. Kľúčovým psychologickým faktorom by mohlo byť organizovanie spontánnej ľudskej pamäti. Interakcia týchto dvoch faktorov by mohla pomôcť vysvetliť, prečo sa dané rozprávania s ľahko zapamätateľnou štruktúrou prenáša s malou zmenou v ústnej tradícii.

Čo však so starým antropologickým pojmom mýtu? Reťazec verzií samozrejme nie je mýtom, tak ako epidémia chrípky nie je prípadom chrípky. Na rozdiel od prípadu chrípky, ktorá je chrípkou dokonca aj bez epidémie, každý mentálny príbeh alebo každé verejné rozprávanie je samo osebe kultúrne a dokonca mýtické výhradne do tej miery, pokiaľ patrí k takémuto reťazcu. Nijaký materiálny objekt teda nie je sám osebe mýtom. Výroky o mýte prinajlepšom poslúžia na upriamenie pozornosti na súbor zhromaždených údajov. No základným pojmom, ktorý je potrebný pri skúmaní týchto údajov je pojem kauzálneho reťazca rozprávania a príbehov. Skutočná materialistická ontológia vedie k rekonceptualizácii oblasti.

Fakt, že v populácii bez písma nachádzame rozprávania, ktoré môžu byť považované za svoje vzájomné verzie (a takto o nich uvažujú aj domorodci) nás vedie k identifikovaniu "mýtu". Iné kultúrne formy, ako napríklad "viery", "ľudové klasifikácie", "tradičné techniky" sú tiež charakterizované veľkým rozšírením veľmi podobných reprezentácií. Ontologické nároky pojmov, obsiahnutých v skúmaní týchto javov sú dostatočne jasné. Vyžadujú si eliminovanie abstraktných syntetických verzií reprezentácií a zachovanie výhradne mnohé verejné a mentálne verzie a ich kauzálne reťazce.

### ***Opäť "manželstvo"***

Ontológia sociálnych inštitúcií, ktoré sú témou *par excellence* sociálnych vied, spôsobuje ďalšie problémy. Na to, aby jestvoval štát, trh, cirkev, rituál, nie je nevyhnutné, aby mal každý jednotlivec, ktorý sa na takejto inštitúcii podieľa, jej mentálnu verziu; takže vo väčšine prípadov je takáto idea nezmyselná. Inštitúcie nie sú ani verejnými, ani mentálnymi reprezentáciami. Ako by nám teda mohla epidemiológia reprezentácií pomôcť pri poskytnutí materialistického pohľadu na inštitúcie?

Epidemiológia reprezentácií sa však nezaobrá reprezentáciami, ale procesom ich šírenia. V niektorých prípadoch sú podobné reprezentácie - napríklad verzie jedného a toho istého mýtu - šírené opakovanými reťazcami verejných a mentálnych reprezentácií; v iných prípadoch sa na tom istom procese šírenia podieľajú mnohé rôzne reprezentácie, ktorých obsahy sa vôbec vzájomne nepodobajú. Niektoré zo zapojených reprezentácií môžu dokonca

hrať regulačnú úlohu tým, že reprezentujú, ako majú byť niektoré z iných zapojených reprezentácií šírené. Šírenie týchto regulačných reprezentácií hrá kauzálnu úlohu v šírení iných reprezentácií tohto istého komplexu. Trvám na tom, že inštitucionálne javy sú charakterizované takýmito hierarchickými kauzálnymi reťazcami.

Opäť si vezmem príklad "manželstva", no vo verzii, ktorá je lepšie známa ako ebelská verzia: totiž občianske manželstvo v dnešnom Francúzsku. Klasický prístup by spočíval v definovaní manželstva ako právneho spojenia určitého typu medzi ženou a mužom, nastoleného prostredníctvom špecifického rituálu, manželského obradu. Hoci domorodci dnešného Francúzska, vrátane autora tejto knihy, nemajú s používaním týchto predstáv nijaké problémy, pre nás ako vedcov by mal byť hádankou ontologický status tohto obradu, právneho spojenia a teda manželstva samotného. Epidemiologický prístup poskytuje riešenie tejto hádanky.

Materiálny proces, ktorý oprávňuje domorodcov napríklad povedať, že Pierre a Marie sa stali manželmi obsahuje dve úrovne reprezentácie. Na vyššej úrovni jestvuje regulačná reprezentácia priebehu akcie: ak sú splnené niektoré predbežné podmienky, občiansky úradník "vyhlási muža a ženu za manželov". Základnou verejnou verziou tejto reprezentácie je kapitola z *Občianskeho zákonníka* (vo Francúzsku *Code civil*), pôvod a šírenie ktorého je vo veľkom rozsahu záležitosťou verejných záznamov. Všimnime si, že táto reprezentácia vyššej úrovne opisuje reprezentáciu nižšej úrovne a podmienky, pod ktorými môžu byť jej verzie produkované a šírené. Občiansky úradník, ktorý vyhlasuje Pierra a Marie za manžela a manželku produkuje takúto reprezentáciu nižšej úrovne v súlade s regulačnou reprezentáciou vyššej úrovne. Reprezentácia nižšej úrovne teda môže byť reprodukováaná, parafrázovaná, ustanovovaná atď. Každý, kto odteraz vie, že Pierre a Marie sú manželmi, neopisuje súčasný materiálny fakt, ale opätovne tvrdí pôvodnú reprezentáciu občianskeho úradníka. Každý, kto hovorí o právach a povinnostiach Pierra a Marie ako manželov produkuje s odkazom na prípad týchto dvoch jednotlivcov viac či menej vernú verziu všeobecnej reprezentácie vyššej úrovne, reprezentácie práv a povinností manželov, pôvodnou verziou ktorej je opäť *Občiansky zákonník*.

"Manželstvo", "práva", "povinnosti" sú nemateriálne entity, existujúce v ontológii domorodcov, dokonca aj v našej každodennej ontológii. V našej materialistickej ontológii pre vedecké použitie na druhej strane existujú iba mentálne alebo verejné *reprezentácie* manželstva všeobecne, jednotlivých manželstiev, práv a povinností a zložitý kauzálny reťazec, v ktorom sa tieto reprezentácie vyskytujú. Reprezentácie, ktoré majú domorodci o nemateriálnych entitách,



sú samy úplne materiálne. Šírenie týchto reprezentácií môže mať účinky na správanie domorodcov, ktoré sa môžu veľmi podobáť na účinky, ktoré sami domorodci - mylne - pripisujú reprezentovanému nemateriálnemu stavu vecí. Rozdielnosť týchto ontológií teda nie je nezosúladiateľná s určitým stupňom korešpondencie medzi dvomi opismi, opisom domorodca a opisom vedca.

Program, ktorý som navrhol, nie bez predchodcov. Difuzionistický prístup v antropológii i v archeológii sa zaoberal kauzálnym vysvetľovaním šírenia kultúrnych vecí v priestore a čase. Jednou z jeho slabostí boli jeho chudobné psychologické predpoklady. Porovnateľnú slabosť nachádzame v niektorých najnovších biologicky inšpirovaných prístupoch ku kultúre, v ktorých je myseľ/mozog v podstate považovaný za zariadenie na duplikáciu (pozri Boyd a Richerson 1985, Cavalli-Sforza a Feldman 1981, Dawkins 1976, Lumsden a Wilson 1981). Najjasnejším poučením z najnovších kognitívnych prác je fakt, že spomienka nie je uskladnením naruby a pochopenie nie je vyjadrovaním naruby. Pamäť a komunikácia menia informáciu. Takže ak považujeme reprezentácie, či už mentálne alebo verejné, za materiálne príčiny medzi materiálnymi príčinami, vyplýva z toho zakorenenie skúmania myslenia a komunikácie do kognitívnej psychológie.

Epidemiológia reprezentácií nastoľuje vzťah vzájomnej relevancie medzi kognitívne a sociálne vedy, podobajúci sa vzťahu medzi patológiou a epidemiológiou. Tento vzťah nijako nie je vzťahom redukcie sociálneho na psychologické. Sociálne-kultúrne javy sú podľa tohto prístupu ekologickými rozmiestneniami psychologických javov. Sociologické fakty sú definované v termínoch psychologických faktov, ale nie sú na ne redukované.