



# Ani příroda, ani kultura (antropologické inspirace)

PŘEMYSL MÁCHA

Katedra sociální geografie, Ostravská univerzita, premysl.macha@osu.cz

**ABSTRACT:** *The dichotomy nature/culture is the most basic constitutive element of our identity and our society and it deeply shapes and structures social relations. At the same time, as many authors point out, it produces a host of problems in the theory and methodology of science but also in society and the environment. Bruno Latour and Tim Ingold offered alternative ways of overcoming this dichotomy with the goal of returning to anthropology its relevance for the contemporary world and contributing thus to the solution of important problems. The seeming antagonism between these propositions can be overcome rather simply by taking into account the concept of scale which enables us to keep Latour's political edge without losing Ingold's sensibility towards the everyday being and making in the world. A synthesis of both perspectives opens up new venues for the study of modern societies and human existence.*

## ÚVOD

Ačkoliv koncepty kultury i přírody prošly v posledních desetiletích hlubokou kritickou revizí uvnitř antropologie i napříč sociálními vědami (viz např. Geertz 1973, Gupta & Fergusson 1992, Latour 1993, Mitchell 1995, Escobar 1999, Descola 2005), zdá se, že tato rekonceptualizace doposud málo zasáhla mainstreamovou vědu, o obecném společenském diskurzu a praxi ani nemluvě. Oba pojmy nadále strukturují odbornou i veřejnou diskusi a potlačují alternativní představy o naší společné přítomnosti i budoucnosti. Z těch dvou pojmů je především příroda tím konzervativnějším, se spoustou obránců v řadách jinak často tak protichůdných táborů, jako jsou dopravní a jaderní inženýři, genetici či lesníci na straně jedné a ochranáři, básníci, etici či sociální vědci na straně druhé. Zdá se, že v současné relativizaci všeho se příroda ukazuje jako poslední záruka jakéhosi „pevného bodu“ ve vesmíru a poslední stabilizační prvek naší identity. Domnívám se ale, že je dlouho načase přidat se ke zvolání vnesenému do odborné diskuse Bruno Latourem (2004: 25): „Díky bohu, příroda brzy zemře!“ Jen tak budeme totiž moci pochopit, co se s naším světem před našimi zraky a za našeho aktivního přispění – avšak téměř zcela bez povšimnutí – děje.

Jakkoliv radikálně takové provolání může znít, ve skutečnosti je motivováno hlubokou obavou o další osud planety, lidství i antropologie jako integrální nauky o člověku. Čelíme bezprecedentním globálním ekologickým hrozbám, přesto podpora zeleným stranám a hnutím spíše slábne. Humanismus, který vnímám jako vůbec nejcennější přínos renesance a osvícenství, je pod největším tlakem za posledních sto let a napříč světem jsou obyčejní lidé připraveni vyjít do ulic a upřít lidství druhým z nejrůznějších

a vždy subjektivně naprosto „nejlepších“ důvodů. Hovoříme o svobodě a demokracii, ve skutečnosti však stále méně rozhodujeme o budoucnosti světa. A konečně, antropologie jako věda, která svým jménem aspiruje být nejkompaktnějším vzhledem do lidské zkušenosti, a která je k takovému úkolu, domnívám se, svým hlubokým porozuměním historickému vývoji a pestrosti lidských společností výborně vybavena, se stává stále marginálnější výpovědí o stále marginálnějších tématech a hlavní otázky dneška (a zítřka) stále ochotněji přenechává jiným.

Jako bytostný optimista se nedomnívám, že výše uvedené trendy jsou projevem nějakých neřešitelných sporů (antinomií), jak o nich v některých pracích píše Václav Bělohradský (1999). Spíše si myslím, že jejich zdánlivá neřešitelnost plyne z jejich konceptuálního vymezení, v němž klíčovou roli sehrává jedna základní pojmová dichotomie, a tou je protiklad příroda x kultura. Vymanit se z této dichotomie skýtá naději na pochopení kořenů současných ekologických problémů, rekonceptualizaci lidství i alternativní přístupy ke studiu člověka v rámci antropologie. V souladu s příspěvkem Bruno Latoura a Tima Ingolda k teorii a metodologii antropologie se domnívám, že další lpění na pojmech přírody a kultury je spíše překážkou nastolení míru, a to nejen s ostatními lidmi ale světem jako celkem naší (a nejen naší) existence. Latour a Ingold nabídli alternativní cesty k překonání této dichotomie s cílem vrátit antropologii její relevanci pro současný svět a přispět tak k řešení některých palčivých problémů dneška. Zdánlivý rozpor mezi jejich návrhy je možné překonat poměrně jednoduše konceptem měřítka, které nám umožní zachovat Latourovu politické ostří, aniž bychom přišli o Ingoldovu vnímavost vůči každodennímu intimnímu bytí a tvoření ve světě. Syntéza jejich

## KLÍČOVÁ SLOVA:

kultura, příroda, antropologie, identita, jinakost

## KEY WORDS:

culture, nature, anthropology, identity, otherness



1 Ke genezi západního myšlení o přírodě a společnosti viz např. Glacken 1967.

přístupů otevírá nové možnosti ke studiu moderních společností a lidské existence.

Následující text rozhodně není komplexní studii vývoje zmíněné dichotomie ani vyčerpávající analýzou dosavadních přístupů k této problematice.<sup>1</sup> Je spíše (sebe-)kritickou esejí hledající určitá východiska z uvedené dichotomické pasti, a to s využitím vybraných antropologických děl. Klíčovými tématy, která se pokusím reflektovat, jsou povaha této dichotomie a možnosti, jak se z ní vyprostit. Není to definitivní řešení této problematiky jako spíše podnět k další diskusi. Tato diskuse je potřebná, nicméně zdá se, že jsme stále na počátku a že nás čeká ještě dlouhá a trnitá cesta k zásadnímu paradigmatickému posunu.

### ANTROPOLOGIE, PŘÍRODA, KULTURA A IDENTITA

*Self-knowledge develops through knowledge of the Other* (Todorov 1999: 254).

*If radical alterity did not exist, it would be anthropology's project to invent it* (Keesing 1994: 301).

Příroda a kultura bývají v lidovém diskurzu i převažující vědecké praxi povětšinou chápány jako jevy ontické povahy. Nejsou to fakta nutně hmotná, ale přesto mají velmi hmatatelné projevy, které jsou obecně vnímány jako protichůdné. A skutečně jen velmi pošetilý konstruktivista by mohl popírat materiální povahu světa. To ale ještě neznamená, že by příroda a kultura existovaly jako dvě oddělené či oddělitelné sféry bytí ve vzájemné interakci. Když řekneme, že existuje svět, z toho ještě nevyplývá existence přírody a kultury. Vyčlenění těchto dvou kategorií z jednoty světa tedy není nic „přirozeného“ či neproblematického. Právě naopak, kriticky smýšlející člověk si nutně musí klást otázku po původu těchto kategorií – kdo je zavedl, za jakých okolností, za jakým účelem, jakou plní funkci ve společnosti, kdo je zainteresovaný na jejich užívání a jaké jsou dopady užívání těchto kategorií na náš svět? Kladením těchto otázek se pak posunujeme od dějin přírody a kultury k dějinám myšlení o přírodě a kultuře, tedy z oblasti ontologie do oblasti systematické filozofie a epistemologie.

Koncept kultury byl podroben velmi ostré kritice již v rouhačských pracích Clifforda Geertze (1973) a vyvolal bouři uvnitř antropologie i napříč humanitními a sociálními vědami. Výsledkem této bouře je velmi opatrné zacházení s tímto pojmem, resp. úplné upuštění od jeho dalšího užívání (Kuper 1999: x). Ačkoliv do lidového diskurzu tato kritická rekonceptualizace vůbec nezasáhla a kultura je jakožto neproblematický pojem běžnou součástí slovníku širokých vrstev obyvatel, přinejmenším u odborné veřejnosti bychom měli očekávat kritičtější přístup k tomuto pojmu.

Jelikož pojmy nenabývají významu samy o sobě, ale vždy jen ve vztahu k něčemu jinému (černá x bílá,

teplá x chlad), je skutečně pozoruhodné, že zpochybnění kultury nevedlo k okamžitému analogickému zpochybnění přírody. Od prvotního vystoupení Geertze trvalo dalších dvacet třicet let, než si sociální vědci začali plně uvědomovat důsledky tohoto vystoupení pro ontologický status přírody. A jen někteří z nich byli schopni tyto důsledky přijmout a aplikovat ve své vlastní práci. Paralelně pracovali na zpochybnění hranice příroda/kultura i přírodovědci, zejména pak evoluční biologové, etologové a sociobiologové, ale zatímco řešením konstruktivisticky zaměřených prací bylo zahrnout přírodu do kultury, přírodovědci prosazovali pravý opak, aniž by ti či oni problematizovali dichotomii samotnou.

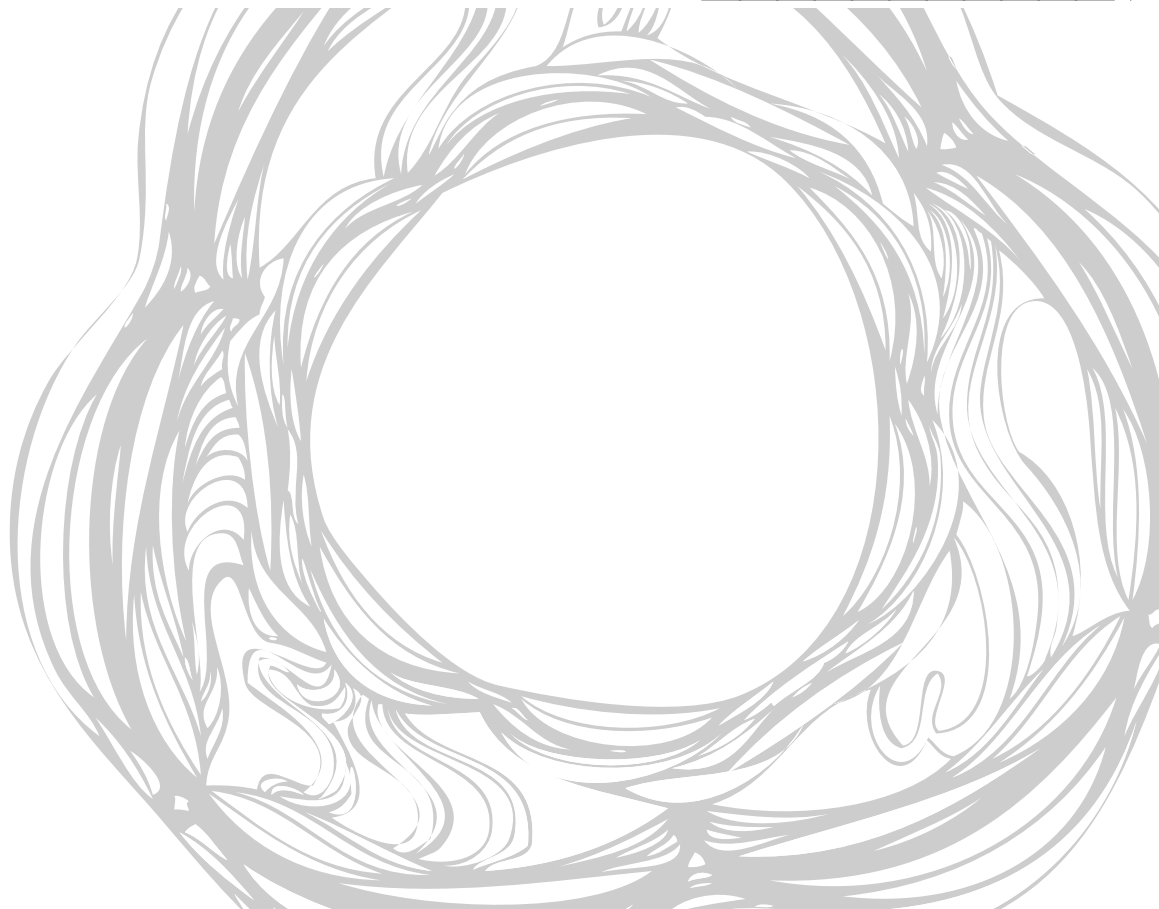
Jak argumentují např. Fabian (1983) či Keesing (1994), v jádru antropologické koncepce kultury je jinakost (alterity/otherness). Zatímco svým názvem antropologie aspiruje na studium člověka, svou praxí jeho existenci popírá, je fascinována jinakostí a aktivně pracuje na reprodukci zdání její objektivní existence. Bez přílišného přehánění bychom proto mohli říci, že antropologie není naukou o člověku, ale studiem a praxí jinakosti. Na tento paradox upozorňuje například Ingold (2013: 5), když píše, že současná antropologie je schopna zkoumat svět jen tehdy, když se z něj sama vyčlení, tedy po radikálním odtržení od zkoumaného, který je tak proměněn v jiného. Přes veškeré lekce revizionistických prací o kultuře (a přírodě) však tak, jak konstatoval Keesing již před více než dvaceti lety, pokračujeme v oslavě jinakosti:

*„we continue to overstate Difference, in search for the exotic and for the radical Otherness Western philosophy, and Western cravings for alternatives, demand”* (1994: 301).

Přírodu můžeme v tomto kontextu vnímat jako nejzákladnější formu jinakosti, konstruovanou v opozici ke kultuře, tj. v opozici k „nám“. O přírodě a kultuře tak můžeme uvažovat spíše jako o pojmech v rovině identity než světa „tam venku“. A jako každá jiná forma sociální, tj. sdílené, identity i tato základní diferenciace má shodnou dynamiku. Je relační a situační (Eriksen 2002: 19–35).

Relační rovina identifikace poukazuje na kontraintuitivní skutečnost, že potřebujeme „je“, abychom věděli, kdo jsme „my“. Identita je tedy vztahové povahy a vzniká ve vzájemné interakci, nikoliv izolaci. Je výsledkem sociálního kontaktu, nikoliv primordiálních pout. Každé „my“ předpokládá „je“ a proces vymezování „nás“ a „jich“ je třeba vnímat jako jeden dynamický proces.

Situační rovina identifikace vyjadřuje další kontraintuitivní skutečnost, že se sociální identita mění v závislosti na sociální situaci. Nejsme nějakou formou „nás“ (Češi, muži, běloši) stále, jak by si nacionalisté, mužští šovinisté či rasisté přáli, ale jen někdy,



podle toho, zda je daná rovina identifikace relevantní v dané situaci. Identita tedy není fixní, dynamicky se mění v průběhu dne a nabývá rovněž různých významů v závislosti na tom, jak se mění obsah používaných kategorií a charakter těch „druhých“ v dané socio-prostorové situaci.

To, co v praxi trvá, jsou nakonec jen skupinové hranice, nikoliv jejich obsah (tj. „kultura“). Na tuto skutečnost upozornil ve své známé práci už Fredrik Barth (1969: 15): „*the critical focus of investigation from this point of view becomes the ethnic boundary that defines the group, not the cultural stuff that it encloses*“. Co bychom podle něj měli studovat, jsou skupinové hranice a způsoby jejich utváření, střežení a narušování. Hranice mohou trvat navzdory neustálému toku osob, věcí, myšlenek a praktik přes tyto hranice i navzdory radikálním vnitřním transformacím. Představa, že například dnešní obyvatelé České republiky mají blíže k lidem, kteří žili na tomto území před pěti sty lety než k lidem, kteří žijí o pár kilometrů dál na druhé straně hranice, je z pohledu Bartha úsměvná, byť bohužel naprosto převažující v lidovém (a samozřejmě nacionalistickém) diskurzu.

Barth (ibid: 35) rovněž tvrdil, že kulturní odlišnost není příčinou, ale výsledkem konfliktu. Jako lidé spolu nebojujeme, protože jsme odlišní, ale diferencujeme se, protože spolu bojujeme a potřebujeme odlišit „nás“ od „nich“. Z pestré palety žitých představ a praktik se tak arbitrárně vybírají rozlišující prvky, které jsou následně mobilizovány ve skupinovém střetu. Souvislost mezi kulturní praxí a skupinovou příslušností je

naprosto volná, což znamená, že kulturně totožné skupiny se mohou vnímat jako rozdílné a naopak. Snaha o substantivní vymezení skupinové odlišnosti je proto předem odsouzena k neúspěchu. Skupinová/identitární diferenciací je spíše socio-historickým procesem souvisejícím s prvotně antagonistickými kontakty mezi skupinami lidí v souměří o materiální a symbolické zdroje.

Jelikož skupiny jako substanciálně vymezitelné kolektivity neexistují, naskytá se otázka, jak bychom je vlastně mohli (a měli) studovat. Na tuto otázku odpovídá opět velice provokativně Rogers Brubaker (2004: 50–51). Místo o „skupinách“ hovoří o „skupinismu“ (groupism) jako o charakteristických tendencích a procesech lidské společnosti. Tendence vnímat svět skupinovou optikou a přisuzovat skupinám objektivní existenci jsou podle Brubakera klíčová témata sociálně-vědního výzkumu a zároveň jsou podle něho řešením teoretických a metodologických slepých uliček, do nichž se etnická a národnostní studia dostávala. Nemůžeme studovat skupiny (protože neexistují), ale můžeme o nich uvažovat jako o „*practical categories, cultural idioms, cognitive schemas, discursive frames, organizational routines, institutional forms, political projects, and contingent events*“ (ibid: 53–54). Můžeme tedy například studovat to, jak se skupinové kategorie institucionalizují v podobě různých klubů, organizací, hnutí, institucí, politických útvarů (skupina jako institucionalizovaná forma), jak fungují v každodenní komunikaci a jak strukturují sociální vztahy (skupina jako praktická kategorie) a jaké

okolnosti vedou ke vzniku těchto kategorií (skupina jako nahodilá událost).

V kontextu výše uvedeného je třeba se ptát na genezi, zdroje, sociální dynamiku, politiku i ekonomiku antagonistické dichotomie příroda/kultura. Jak se konstruuje kategorie „my“ a „oni“? Jak se historicky a sociálně mění obsah těchto pojmů? Je jejich význam stejný pro všechny členy určité společnosti? Jaké formy sociální stratifikace tato dichotomie podporuje? Jakou roli hrají tyto pojmy v každodenním životě a jazyce? Jaké výroky o světě umožňují a jaké vylučují? Jak jsou utvářeny, střeženy a narušovány hranice mezi „přírodním“ a „kulturním“? Jsou stejné v sekvenční laboratoři, národním parku, domácnosti či třeba na statku? Kdo/co je při vymezování těchto hranic začleňován/o a kdo/co vylučován/o z kolektivity? Kdo je profesně, politicky či ekonomicky zainteresován na vymezování a udržování těchto kategorií? Jak se toto vymezování odráží v institucionální organizaci společnosti, systému vzdělávání, dělbě práce, etice, estetice a disciplinárních režimech ve všech oblastech lidské činnosti? A s kým/čím vlastně bojujeme? Librová (2001) v jedné eseji píše, že (udržitelná) krajina potřebuje náš smír s divočinou. Nejen krajina, dodal bych. A ptám se: nebojujeme spíše sami se sebou? Proč se tak bojíme vzdát se představy radikální jinakosti založené na vyčlenění nás samých z „přírody“? A jak by k tomuto problému měla přistoupit antropologie?

#### NAKLÁDÁNÍ SE SVĚTEM

„*How can one not establish a radical*

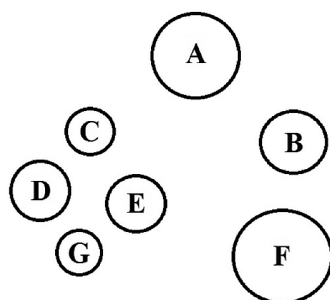


*difference between universal Nature and relative culture? But the very notion of culture is an artifact created by bracketing Nature off. Cultures – different or universal – do not exist, any more than Nature does. There are only natures-cultures, and these offer the only possible basis for comparison“.* (Latour 1993: 104)

*„political ecology has nothing at all to do with ‚nature‘—that blend of Greek politics, French Cartesianism, and American parks“.* (Latour 2004: 4-5)

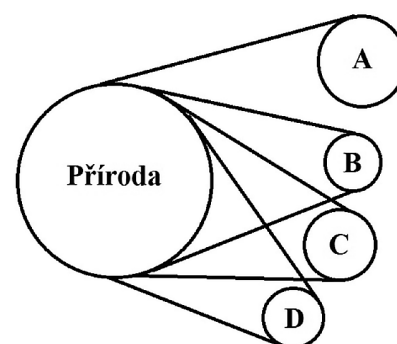
V jádru naší identity jako lidských bytostí se tedy skrývá radikální jinakost v podobě ostrého vymezení vůči tomu ne-lidskému/přírodnímu. Strukturuje vztahy mezi muži a ženami, rodiči a dětmi, městem a venkovem, většinou a menšinami, duší a tělem, přírodními a sociálními vědami, politikou a vědou a celou řadou dalších aspektů každodenního života. Význam pojmu „ne-lidské“ byl ovšem historicky nestálý a hranice mezi těmito světy vždy byly velmi porézní a pohyblivé. Komparativní studia této hranice navíc ukázala, že mezi lidmi z různých částí světa vůbec nepanuje shoda na tom, co vše by mělo být do lidského světa zahrnuto (Viveiros de Castro 1998, Descola 2005). Tato zjištění spolu s etnografií vědeckého zkoumání a rostoucí obavou o relevanci antropologie i osud planety vedly Bruno Latoura k formulování kacířských tezí, které otřásl současnými sociálními vědami. Kdyby totiž byla přírodně-kulturní dichotomie pouze otázkou osobní identifikace, relativně snadno bychom ji moh-

Schéma č. 1 (upraveno dle Latour 1993: 105).



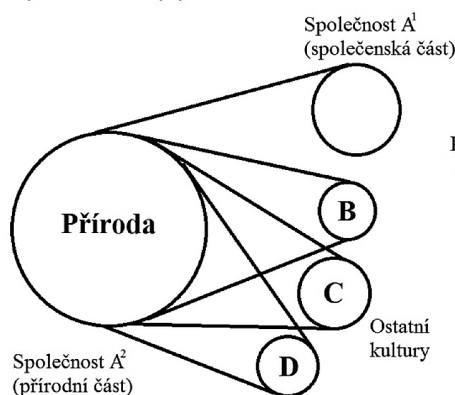
### Absolutní relativismus

Kultura bez hierarchie a bez vzájemných kontaktů, neporovnatelné, Příroda je vynechána z analýzy



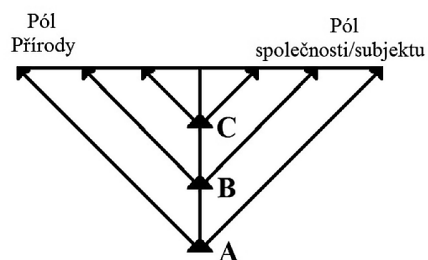
### Kulturní relativismus

Příroda je přítomna, ale mimo kultury, kultury mají více méně stejně validní pohled na Přírodu



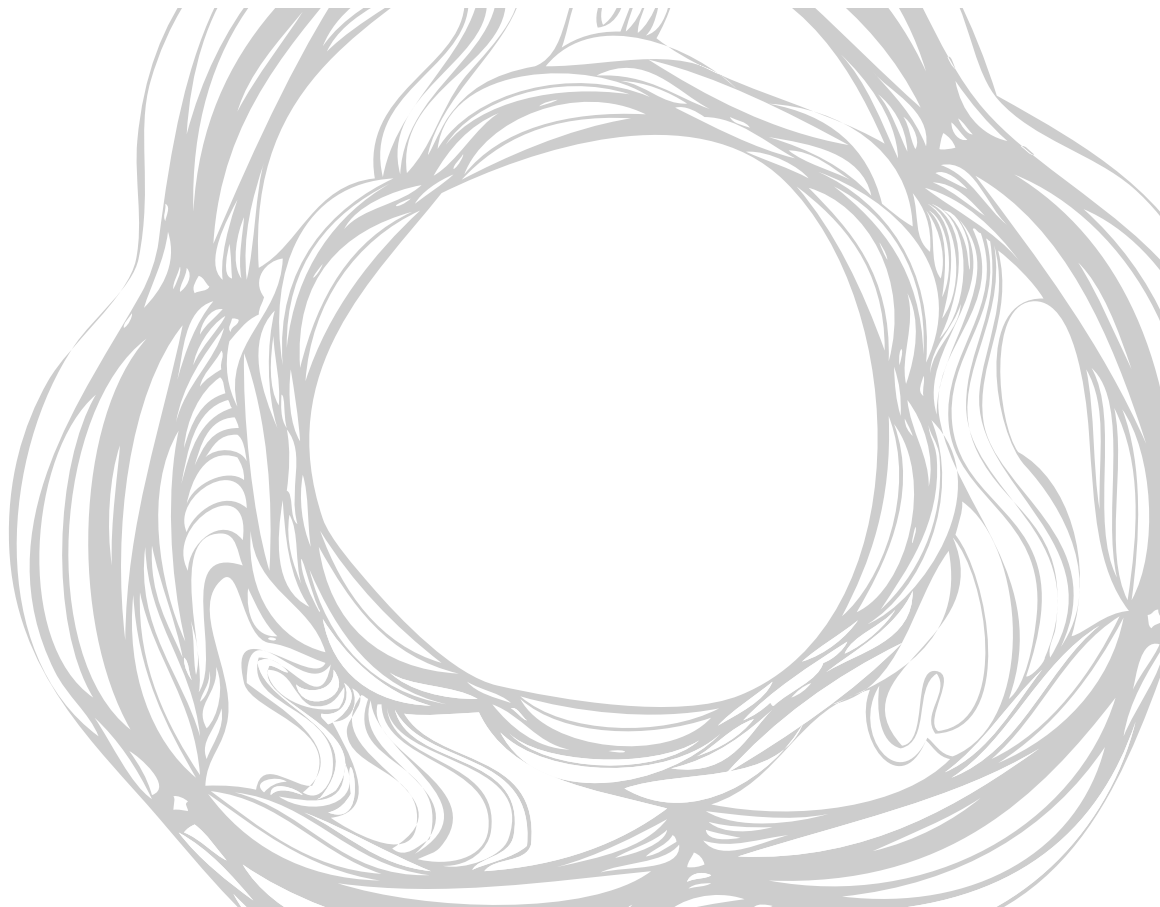
### Partikulární univerzalizismus

Jedna z kultur (A) má privilegovaný přístup k Přírodě, což ji odlišuje od ostatních



### Symetrická antropologie

Všechny kolektivity podobně tvoří přírody a kultury, jen se liší míra jejich mobilizace



li překonat a snad se to i některým lidem v jejich osobním životě částečně i daří. Problém však je, jak ukazuje Latour, že na této dichotomii byla vybudována celá moderní společnost, je hluboce institucionalizovaná a habituovaná a její zpochybňování je proto subverzivní činností *par excellence*. Dichotomie příroda/kultura tedy není pouze problémem utváření osobní identity, ale také, a to především, problémem politickým, tj. problémem nakládání se světem a všemi jeho obyvateli, živými i neživými.

V knize *We Have Never Been Modern* (1993) Latour usiluje o to navrátit antropologii na výsluní sociálních věd a učinit z ní relevantní výpověď o současném světě. Nutnou podmínkou pro tento krok je symetričnost antropologického zkoumání, která umožní stejně efektivně zkoumat malé lovecko-sběračské skupiny jako velké moderní společnosti. Latour poukazuje na skutečnost, že tentýž americký výzkumník, který po návratu z kalaharské pouště dokáže v jedné knize popsat životní prostředí, materiální kulturu, náboženské představy, příbuzenské systémy a sexuální praktiky Sanů, není schopen totéž provést o své vlastní západní společnosti. Na západě je antropologie odsouzena zkoumat astrologii, ale nikoliv astronomii, geomancii, ale nikoliv geologii, řemesla, ale nikoliv vědu, bezdomovce, nikoliv centrální bankéře a politiky. Jinými slovy, není symetrická a je vytlačena ke studiu marginálních témat a marginálních skupin. Hlavní témata dneška – globální změny klimatu, světové finanční trhy, rozhraní člověk-stroj, genetické modifikace, virtuální realita, mohutné

migrační proudy či radikalizace náboženských skupin – stojí jaksi stranou hlavního zájmu antropologů, kteří se ostýchají k nim vydávat kvalifikovaná stanoviska. A co je hůř – nikoho ani nenapadne se antropologů ptát.

Kořeny této asymetrie vidí Latour právě v oné hlubší dichotomii příroda/kultura, která předznamenává parcelaci vědění a nároků na pravdu. Zatímco příroda a přírodní vědy dle modernistické ideologie zastupují pól objektivitu a odhalují pravdu, společnost a sociální vědy zastupují pól subjektivitu a jejich úkolem je odhalovat klam a lež.

Nesymetričnost antropologie má tedy analogii v nesymetričnosti přírodních a sociálních věd tak, jak se byly přinuceny specializovat v kontextu utváření tzv. moderní společnosti. Ta je založena na dvou zásadních konstitutivních momentech či procesech. Tím prvním je „očišťování“ (work of purification), tj. striktní oddělení „přírodního“ a „kulturního“ kognitivně, performativně, institucionálně i politicky. Tím druhým je „překlad“ (work of translation), tj. kategorizace všech entit, objektů a subjektů s ohledem na vytvořenou dichotomii (ibid: 11).

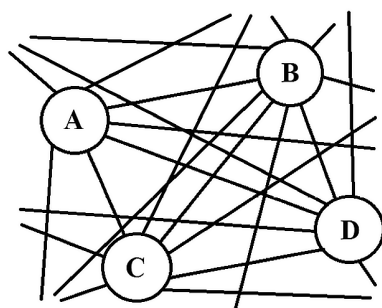
Realita života v tzv. moderní společnosti je ale ve skutečnosti „špinavá“ či „hybridní“, tedy složená z kvazi-objektů, kvazi-subjektů, propojených do komplexních akterských sítí (acteur réseau, actor network). Jako hybridní mohou být vnímány jen proto, že jsme nejprve prostřednictvím procesu očišťování vytvořili vzájemně vylučné a protikladné čisté kategorie. Za nepopiratelným technologickým, ale i mocenským úspěchem Západu tedy Latour vidí především veli-

ce efektivní oddělování přírody a kultury (v deklaratorní a rituální rovině) a zároveň jejich ještě efektivnější, byť vědomě popírané směšování (v rovině každodenní praxe). Výsledkem tohoto procesu je schizofrenní společnost, která se na jedné straně pyšní svou schopností oddělovat přírodní a kulturní a prostřednictvím toho kulturního to přírodní poznávat, ovládat a měnit, ale jejíž úspěch je na druhé straně zcela závislý na stále složitějším proplétání obou sfér do hybridních sítí, ať už ve vědeckých laboratořích (bakterie-mikroskop-sekvenační přístroj-vědec-laborant-internet-impaktovaný časopis-grantové agentury-systémy hodnocení vědy-mezinárodní konference-letadla atd.) nebo v každodenním životě.

Západní víra ve schopnost oddělovat přírodu a kulturu se odráží v sebeporozumění i vnímání druhých, podporuje sebepochvalné či naopak sebemrškačské postoje ve vztahu k ostatním a vylučuje seriózní studium současného světa. Latour proto navrhuje přidat k dichotomii příroda/kultura třetí, „nemoderní“ dimenzi v podobě míry oddělování těchto sfér a mobilizace kvazi-objektů/kvazi-subjektů a navrátit tak do antropologie symetrii, která jí znovu umožní stejnou optikou i stejnými metodami zkoumat jak tradiční exotickou jinakost, tak současné společnosti, se všemi jejich souvisejícími problémy. Úkolem antropologie tedy je zkoumat, jak jednotlivé lidské společnosti oddělují tyto dvě sféry, jaké typy subjektivitu a objektivitu toto oddělování zakládá, jak zachází s kvazi-objekty a kvazi-subjekty a jaké důsledky to má pro organizaci společnosti a způsob řešení výzev,



Schéma č. 2 (volně upraveno dle Ingold 2011: 151–152)

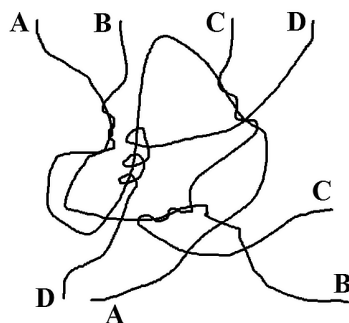


### Latourova síť (network)

Hotové body jsou spojeny liniemi v komplexní síť kvazi-objektů/kvazi-subjektů

s nimiž se potýkají, resp. které samy před sebe v důsledku tohoto oddělování vědomě či nechtěně, leč nevyhnutelně staví.

Antropologie sama by však přírodu a kulturu oddělovat neměla. Ačkoliv má v „popisu práce“ komplexní přístup ke člověku, ve skutečnosti je touto dichotomií teoreticky, metodologicky i organizačně hluboce poznamenána a dle Latoura také paralyzovaná. Latour proto navrhuje o společnostech uvažovat jako o „přírodokulturách“ (natures-cultures), hybridních sítích, které se liší nikoliv privilegovaností vzhledu do „skutečného“ běhu věcí, ale mírou mobilizace kvazi-objektů/kvazi-subjektů. To umožní antropologii stát se nejen znovu relevantní pro současný svět, ale také překonat dlouholeté diskuse o univerzalismu, kulturním relativismu a multikulturalismu. Schéma č. 1 pregnančně shrnuje rozdíly mezi různými přístupy k řešení vztahu příroda-kultura a roli symetrické antropologie v komparativním studiu lidských společností.



### Ingoldova síťovina (meshwork)

Linie materiálů a médií, bytostí a věcí se prolétají v dočasné uzlíky, které pozorujeme jako jevy ve světě

### NÁVRAT DO SVĚTA

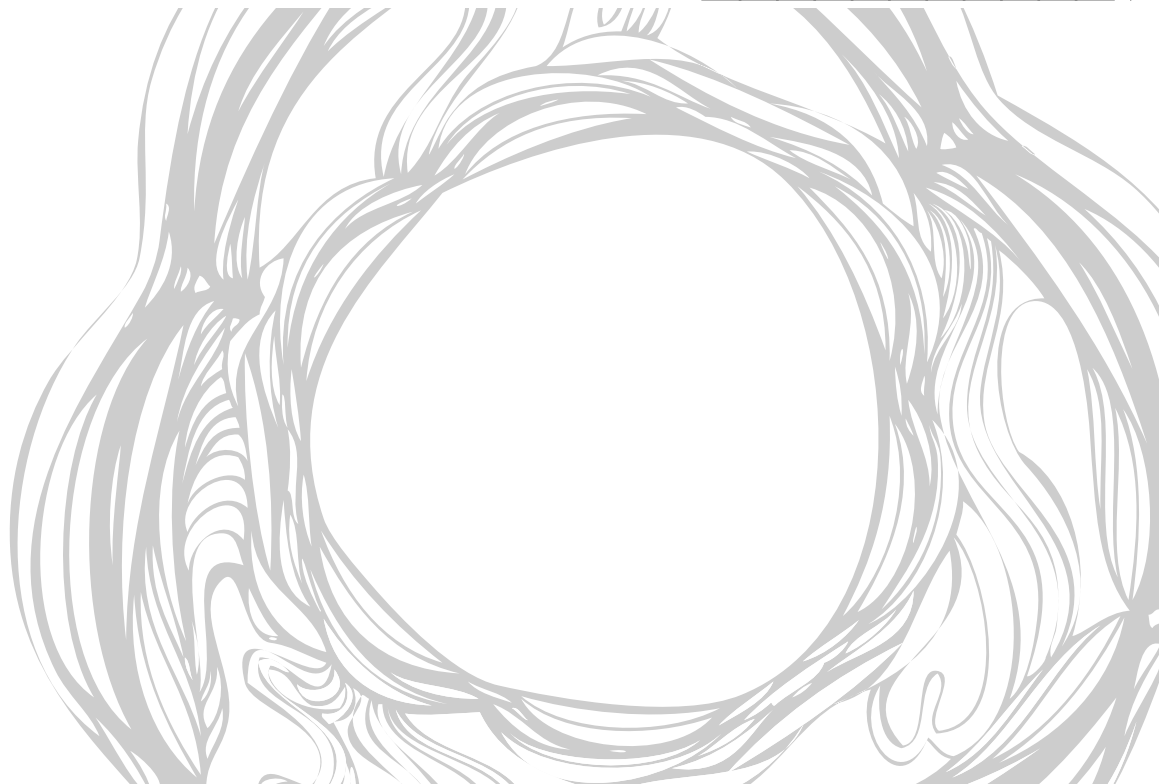
*„Anthropology, in my view, is a sustained and disciplined inquiry into the conditions and potentials of human life. Yet generations of theorists, throughout the history of the discipline, have been at pains to expunge life from their accounts, or to treat it as merely consequential, the derivative and fragmentary output of patterns, codes, structures or systems variously defined as genetic or cultural, natural or social.“* (Ingold 2011:3)

Myšlenková tvorba Bruno Latoura je samozřejmě mnohem bohatší než výše uvedené a já jsem z ní vybral jen to klíčové ve vztahu k diskutovanému tématu přírody a kultury. Latour se ve svých dílech dotýká také samotných základů filozofie a metodologie vědy i zásadních teoretických debat v sociálních vědách, jako je např. spor o prioritě struktury (structure) či volního jednání (agency). Hlavně pro tyto příspěvky, kte-

ré vedly ke vzniku tzv. teorie aktérských sítí (actor-network theory, ANT), je tak známý a diskutovaný. A jakkoliv diskuse o struktuře a volním jednání zdánlivě nesouvisí s obecným problémem přírody a kultury, pro dalšího vlivného antropologa Tima Ingolda se stala jedním z klíčových impulsů pro vypracování alternativního řešení analyzované pojmové dichotomie.

Latour přiznává schopnost jednat i neživým objektům. Podle něj (2005: 63–86) je kontinuita a stabilita lidské společnosti nemyslitelná bez její materiální roviny a v té nepředstavují neživé objekty jen jakýsi pasivní prvek. Skrze hybridní síť se stávají součástí společnosti, nabývají schopnost jednat (agency) a recipročně vstupují jako aktéři do sociálních vztahů. Jejich volní jednání je výsledkem jejich začlenění do hybridních sítí, které spoluutvářejí podobu našeho světa. Hybridní síť je tedy jakýsi komplikovaný soubor vzájemně propojených kvazi-objektů/kvazi-subjektů, v nichž lidé nemají z hlediska schopnosti jednat privilegované postavení, protože tato schopnost je rozprostřena napříč celou sítí. Úkolem antropologa je tedy jít podél linií spojující jednotlivé kvazi-objekty/kvazi-subjekty a rozplétat síť s cílem pochopit – prostřednictvím důsledného popisu a bez předem stanovených tvrdých teoretických rámců, jak skutečně funguje (ibid: 141–156).

Ačkoliv Ingold sdílí s Latourem řadu shodných zájmů, jeho řešení problému struktury a volního jednání je jiné a vede k velmi odlišným závěrům. Výchozím bodem pro něj je otázka, odkud se schopnost jednat vůbec bere. Jak upozorňuje (Ingold 2011: 28), v Latourově přístupu se objevuje bez vysvětlení jako jakýsi tajemný duch zázračně oživující původně neživé, inertní



objekty. Taková mystická síla je pro Ingolda nepřijatelná. Ale místo toho, aby objektům pouze znovu upřel schopnost jednat, jde ve své kritice ještě dále a tuto schopnost zcela v rozporu s veškerou dosavadní sociálně-vědní intuicí upírá i člověku (ibid: 215, také 2013: 96).

Jak je to možné? Ingold (2011: 19–32) říká, že svět není tvořen z hotových autonomních objektů s tvrdými povrchy a pevnými hranicemi oddělujícími jeden od druhého a všechny od jejich prostředí. Představa takového světa je ve skutečnosti absurdní, protože by jej tvořily pouhé inertní shluky hmoty neschopné jakéhokoliv jednání, bez ohledu na to, zda bychom je podle stávajících kritérií klasifikovali jako živé či neživé, myslící či mechanické. Nejsou to tedy objekty, ale materiály, které tvoří svět. Tyto materiály jsou ponořeny v různých médiích (např. voda či vzduch) a nacházejí se v procesu permanentní proměny. Svět zachycovaný standardními vědeckými metodami je mrtvý svět či spíše jeho karikatura a domnělé objekty budící zdání stability a pevnosti jsou ve skutečnosti pouhými dočasnými koagulacemi světa, který se neustále proměňuje.

Lidé, zvířata, rostliny či kameny nejsou ze světa abstrahovatelné. Jsou tím, čím jsou, právě proto, že jsou součástí světa se všemi jeho materiály, silami a médii. Ingold proto místo o světě hovoří o světě počasí (weather-world) – o neustálém procesu vznikání, proměňování a zanikání v dynamickém prostředí, jenž z nás činí to, kým anebo čím jsme. Je to prostředí a naše aktivita, nikoliv pasivita, která nás definuje. Ryba není ve vodě, ryba je rybou-ve-vodě. A člověk je sloveso – „to human is a verb“ (Ingold 2015: 115), věčný poutník (wayfarer) proslápávající a pracující si ces-

tu světem, díky čemuž se stává člověkem. Hranice mezi člověkem a prostředím jsou umělé a propustné a mechanismy vzájemných interakcí jsou prakticky shodné napříč živým i neživým světem.

Tam, kde Latour nabízí metaforu sítě (network) jako ilustraci komplexních systémů kvazi-objektů/kvazi-subjektů, Ingold (2011:76–88) vidí síťovinu (meshwork). Zatímco latourovská síť propojuje tvrdé a hmotové objekty, Ingoldova síťovina dává vzniknout dočasným koagulacím (bytostem, věcem) v místech křížení a proplétání mnoha různých linií či trajektorií materiálů a médií. Každý z nás je malým uzlíkem mnoha příběhů a každý z nás také spolu s jinými vyprávíme vlastní příběh, který se stane součástí příběhů jiných.

Má drak, kterého pouštíme na podzim, schopnost jednat? Ingold (2011: 214–215) říká, že nikoliv. Ale nemá ji ani ten, kdo draka pouští. Teprve spojením draka, provázku, člověka s určitými dovednostmi, země, na které stojí, a větru je možné draka pustit. Schopnost jednat tedy nevychází z žádného z nich, ale je výsledkem jejich vzájemné souhry – pouštění draka je propojením řady životních linií v dočasný uzlík na rozsáhlé síťovině života. A každá z těchto linií je výsledkem souběhu jiných linií (materiálů, procesů, dovedností), které umožňují jejich následnou souhru. Svět je dynamický proces a antropologie by se do něj měla opět ponořit místo toho, aby se k němu obrátila zády a podřizovala jej předem připraveným, tvrdým teoretickým rámcům. A ponořit by se do něj měla, podobně jako u Latoura, prostřednictvím vnímavého popisu, ovšem nikoliv popisu světa, ale popisu *se světem* jako partnerem a učitelem. Jako jeho integrální součást.

Že bychom nakonec přece jen našli sho-

du mezi těmito dvěma jinak dosti odlišnými reinterpetacemi přírodně-kulturní dichotomie? Ano i ne. Latour i Ingold vidí v překonání této dichotomie klíč k oživení antropologie a obnovení její relevance pro současný svět. Oba volají po vnímavém popisu dění a oba se obávají deduktivních teoretických rámců. Jejich řešení diskuse o struktuře a volním jednání jsou však odlišná a vedou k zásadním rozdílům v přístupu ke zkoumání světa.

Metafory sítě a síťoviny tyto rozdíly dosti jasně odhalují (viz schéma č. 2). Domnívám se však, že když do naší úvahy přidáme koncept měřítka tak, jako to učinil např. Knappett (2011) ve své práci archeologa, původní rozpory mizí do pozadí a otevírá se nám úžasný vhled do utváření současného světa. Když se díváme z dálky, vidíme tvrdé objekty propojené v komplexní síť tvořící problémy typu globální změny klimatu, které jsou ze své podstaty politické, a které, jak ukazuje Latour (2004), jsou záležitostí jedné a jediné – naší, celosvětové – společné kolektivity. Když se však podíváme zblízka, vidíme uzlíky linií/příběhů (horníky kutající uhlí, topiče v elektrárně, manažery sledující vývoj cen na uhlí na burze na svých noteboocích, řidiče automobilu s nohou na plynovém pedálu atd. atd.), které můžeme studovat s ojedinělou vnímavostí vnesenou do antropologie Ingoldem. Tak budeme moci lépe pochopit, jak mohou tyto jednotlivé uzlíky přispívat k něčemu tak komplexnímu, jako je globální oteplování. A jak můžeme případně jako antropologové k efektivnímu řešení takových problémů alespoň trochu přispět.

#### ANI PŘÍRODA, ANI KULTURA

Jak ukazují Latour a Ingold, rozlišování přírody a kultury nám brání v porozumění světu.



Nikoliv jejich hlubší pochopení a systematictější studium, ale jejich překonání je podmínkou k tomu, aby se antropologie opět vrátila mezi čelní vědy o člověku a světě, v kterém žijeme. Žijeme v zajetí pojmů hluboce strukturujících naše sebeporozumění, které vytváří diskontinua v kontinuu světa a které proti sobě v bojovém ryku pudí ty, kteří by ve skutečnosti měli, ve svém vlastním zájmu, spolupracovat.

Domnívám se, že sdílené lidství – pokorné, vnímavé a reflektované – se nabízí jako velmi užitečný styčný bod zpochybňující etnické, rasové, genderové či jakékoliv jiné hranice. Ač se nám zatím mnohdy nedaří to lidské v tom druhém nacházet (viz současné debaty o uprchlících), neznamená to, že bychom na toto hledání měli proto rezignovat. Nikoliv kulturní rozmanitost, ale právě toto lidství je totiž to nejcennější, co máme. A jedním z hlavních úkolů antropologie by mělo být neopájet se (exotickou) jinakostí, spíše toto sdílené lidství neustále připomínat a aktivně problematizovat všechny formy vyčleňování a vylučování, ať už je jejich strůjcem kdokoli. Není to samozřejmě úkol k dokonání. Jediné, co můžeme dělat, je konat v naději, že budeme schopni na každou novou diskontinuitu uvnitř lidské společnosti eliminovat

alespoň jednu tu starou a držet tak krok s ubíhajícím horizontem před námi (Laclau 1996: 57). Avšak i to je úkol nadmíru náročný a vyžadující velkou míru odvahy a dobré vůle, a já mohu jen doufat, že se nám těchto kvalit bude nadále dostávat.

Tento svět však neobýváme sami. Sdílíme jej s obrovským množstvím bytostí, procesů a sil a v komunikaci s nimi samozřejmě nikoliv sdílené lidství, ale sdílené bytí a proměňování by mělo být platformou pro širší mezidruhové a „mezientitní“ porozumění a soužití. Konec konců, jak ukazuje Ingold, tento svět nesdílíme s ostatními bytostmi jen jaksi formálně, vedle sebe. Jsme ponořeni ve stejných médiích, utváření ze stejných materiálů a přetváření stejnými silami. Jedno jsme. Přál bych si proto, aby se antropologie otevřela světu v jeho plnosti, pestrosti a proměnlivosti a věnovala pozornost skutečně všem souputníkům, kteří nás, lidské bytosti, tímto světem doprovázejí a díky nimž se můžeme stát tím, kým jsme – lidmi.

#### LITERATURA

- Bath, F. (1969). Introduction. In BARTH, F. (ed.). *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. Boston: Little, Brown and Co. 9–38.
- Bělohorský, V. (1999). Antinomie globalizace: vzdělanostní společnost 2000. In Bělohorský, V. et al. *Eseje o nedávné minulosti a blízké budoucnosti*. Praha: G plus G, 31–79.
- Brubaker, R. (2004). Ethnicity without Groups. In May, S., Modood, T. & Squires, J. (eds.). *Ethnicity, Nationalism and Minority Rights*. Cambridge: Cambridge University Press. 50–77.
- Descola, P. (2013). *Beyond Nature and Culture*. University of Chicago Press.
- Eriksen, T. H. (2002). *Ethnicity and Nationalism*. London: Pluto Press.
- Escobar, A. (1999). After Nature: Steps to an Antiessentialist Political Ecology 1. *Current anthropology* 40(1). 1–30.
- Fabian, J. (1983). *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Glacken, C. J. (1967). *Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Gupta, A. & Fergussan, J. (1992). Beyond “Culture”: Space, Identity, and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology* 7 (1). 6–23.
- Ingold, T. (2011). *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. London and New York: Routledge.
- Ingold, T. (2013). *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*. London and New York: Routledge.
- Ingold, T. (2015). *The Life of Lines*. London and New York: Routledge.
- Keesing, R. M. (1994) Theories of Culture Revisited. In Borofsky, R. (ed.). *Assessing Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill, Inc. 301–310.
- Knappett, C. (2011). Networks of Objects, Meshworks of Things. In Ingold, T. (ed.) *Redrawing Anthropology: Materials, Movements, Lines*. Farnham and Burlington: Ashgate Publishing Ltd. 45–65.
- Kuper, A. (1999). *Culture. An Anthropologist's Account*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Laclau, E. (1996). Universalism, Particularism, and the Question of Identity. In Wilmsen, E. N. & Latour, B. (1993). *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, B. (2004). *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Librová, H. (2001). Kulturní krajina potřebuje náš smír s divočinou. In Kol. autorů. *Tvář naší země – krajina domova. Sborník příspěvků na konferenci konané 21.–23. února 2001 na Pražském hradě a v Průhonicích. Lomnice nad Popelkou: Studio JB, 129–133.*
- McAllister, P. A. The politics of difference: Ethnic premises in a world of power. *University of Chicago Press*. 45–58.
- Mitchell, D. (1995). There's No Such Thing as Culture. Towards a Reconceptualization of the Idea of Culture in Human Geography. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 20 (1). 102–116.
- Todorov, T. (1999). *The Conquest of America. The Question of the Other*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3). 469–488.