

DISKUSIA / DISCUSSION



ANTROPOLÓGIA A ARCHEOLÓGIA – DVE STRANY JEDNEJ MINCE ALEBO DOBRÝ SLUHA VIE BYŤ ZLÝM PÁNOM?

Panelová diskusia z konferencie ARCHEOLOGIE & ANTROPOLOGIE IV.

21. 11. 2019, Národní muzeum Praha

**Jiří Macháček¹ – Marek Hladík² – Martin Kuna³ – Martin Paleček⁴ –
Daniel Sosna⁵ – Katarína Hladíková⁶**

1 Ústav archeologie a muzeologie Filozofická fakulta Masarykovy Univerzity, Brno, machacek@phil.muni.cz

2 Archeologický ústav Akademie Věd České republiky, v. v. i., Brno, hladik@arub.cz

3 Archeologický ústav Akademie Věd České republiky, v. v. i., Praha, kuna@arup.cas.cz

4 Katedra filozofie a společenských věd Filozofické fakulty Univerzity Hradec Králové, Hradec Králové; Martin.Palecek@uhk.cz

5 Etnologický ústav Akademie Věd České republiky, v. v. i., Praha; sosna@eu.cas.cz

6 Katedra archeologie, Filozofická fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave, Bratislava, katarina.hladikova@uniba.sk

<https://doi.org/10.46283/musarch.2020.1.07>

Úvod

Dňa 21. 11. 2019 sa konal už IV. ročník konferencie Archeologie & Antropologie, ktorej hlavnou organizátorkou je už tradične Lucie Véllová z pražského Národního muzea. Pozvánku na spoluorganizáciu IV. ročníka prijala tentokrát Katedra archeológie FiFUK v Bratislave v zastúpení Katarínou Hladíkovou. Miestom konania bola Praha, konkrétne novozrekonštruované priestory Národního múzea. Konferencia Archeologie & Antropologie je organizovaná každý druhý rok a je koncipovaná ako stretnutie zamerané na medziodborovú diskusiu predovšetkým v rámci archeológie a antropológie. Súčasťou programu IV. ročníka, ktorého nosnou témou bola „*Sociální marginalita v minulosti. Na okraji společnosti tehdy a/ nebo na okraji zájmu dnes?*“, bola prvýkrát aj panelová diskusia (*obr. 1*) s titulom „*Antropologie a archeologie – dve strany jedné mince alebo dobrý sluha vie byť zlým pánom?*“. Panelová diskusia bola audiovizuálne zdokumentovaná a jej nahrávku je možné nájsť na webovej stránke Archeologie na dosah – www.archeologienadosah.cz.¹

Primárnou poháňkou pre zorganizovanie tejto panelovej diskusie bola komplexnosť problematiky teoretických východísk archeológie, antropológie či histórie, s ktorou sme neustále konfrontovaní počas našich výskumov. Pričom cieľom nášho stretnutia bolo pokúsiť sa aspoň čiastočne rozprúdiť debatu o vzťahu archeológie a antropológie či o vzťahu archeologickej praxe k teórii súčasného vedeckého myslenia vo všeobecnosti.²

Ako nosnú tému panelovej diskusie sme zvolili problém mechanizmu transferu kultúrnych fenoménov medzi jednotlivými populáciami. Komplexnosť tohto problému nám umožnila rozvinúť diskusiu na ďalšie parciálne problémy (*obr. 2*).

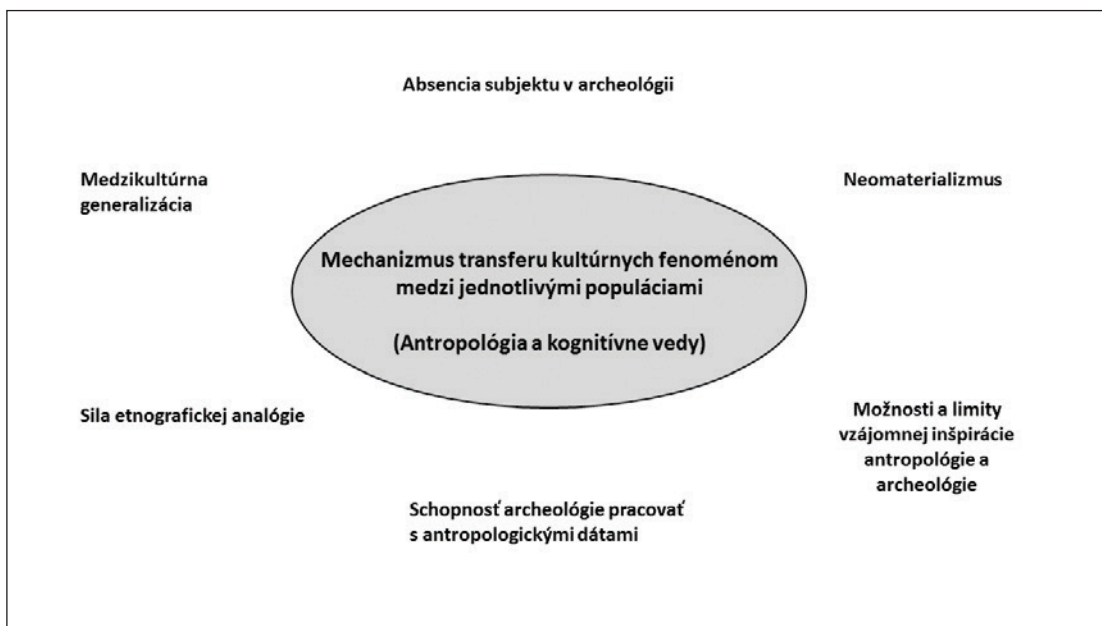
¹ Za jazykové korektúry prepisu diskusie ďakujeme Lucii Véllovej a Marianovi Mazuchovi. Diskusia bola pri prepise štylisticky a formálne upravená. Zároveň boli niektoré časti doplnené z obsahovej stránky jednotlivými diskutujúcimi. Tieto dodatky sú v texte zvýraznené kurzívou.

² Práca vznikla v rámci inštitucionálneho výskumu RVO:68081758 Archeologického ústavu AV ČR Brno, v.v.i. a ako súčasť riešenia grantového projektu VEGA 1/0100/19.



Obr. 1. Účastníci panelovej diskusie (zľava Marek Hladík, Martin Paleček, Martin Kuna, Jiří Macháček, Daniel Sosna).

Fig. 1. Participants of panel discussion (from left Marek Hladík, Martin Paleček, Martin Kuna, Jiří Macháček, Daniel Sosna).



Obr. 2. Hlavné tematické okruhy panelovej diskusie.

Fig. 2. Main thematic topics of panel discussion.

Archeológia počas svojho historického vývoja vždy reflektovala prirodzene vývojové štádiá vedy a hlavné myšlienkové smery v archeológii prevládajúce v tej ktorej dobe vo svojej podstate reagovali na vývoj vo filozofickom myslení či spoločenskovednom myslení vo všeobecnosti. Archeológia však vo svojom historickom vývoji prinášala a prináša určité špecifiká. Jedným z týchto špecifik je skutočnosť, že vývoj archeologického myslenia nie je jednoznačne priamočiary, v tom zmysle, že by sme mohli pozorovať na časovej osi archeologického myslenia jednoznačné zmeny paradigiem v pravom slova zmysle. Je evidentné, že koncepty výskumu v archeológii nie je možné definovať striktné ako fenomény, ktoré nie sú merateľné a ktoré sa v časovom zmysle navzájom substituujú. Čo sú jedny z vlastností vedeckej paradigmy, tak ako ich definoval Thomas Kuhn (*Kuhn 1982*).

Táto skutočnosť vyplýva z reality archeológie ako takej, kedy viaceré teoretické koncepty (paradigmy či módy) koexistujú súčasne. Táto realita je okrem iného dôsledkom skutočnosti, že archeológia vo svojom vývoji neustále rieši problém definovania seba samej na pomedzí sociálnych, humanitných a prírodných vied (*Hladík 2019*).

Pri uvažovaní nad teoretickým konceptom, ktorý by nielen reflektoval myslenie doby, ale aj predstavoval funkčnú bázu archeologického výskumu, ktoré nás priviedlo na myšlienku zorganizovať túto panelovú diskusiu, sa na začiatku objavila otázka, čo je rozhodujúce pre definovanie základných parametrov výskumu? Ponúka sa jednoduchá a rýchla odpoveď, vedecká paradigma doby, v ktorej výskum realizujeme. Oveľa zložitejšie je už však odpovedať na otázku, aká je vedecká paradigma v súčasnosti. Aký je spoločenský výklad skutočnosti, teda názorový systém, ktorý prevažuje v našej vedeckej obci v súčasnosti? Pri pohľade na postmodernú realitu, v ktorej sa nachádzame, môžeme dospieť k záveru, že nie je možné jednoznačne definovať hranice vedeckého myslenia a takto definovať úzus doby.

Situáciu vo vývoji vedeckého myslenia zjavne ukazuje, že sa v súčasnosti nachádzame v období, kedy sledujeme tichý kolaps donedávna dominantného postprocesualizmu (postmoderny), ale pritom už nie je možné oživiť procesualizmus (modernu). Súčasnosť je charakteristická teoretickým a metodickým experimentovaním a preorientovaním sa (*Kristiansen 2014*, 14). Tichý kolaps postmoderny resp. jej prerod na novú situáciu je pozorovateľný aj v prácach filozofov, ktorí sa zaoberajú súčasnou situáciou na poli filozofie, spoločenských vied aj umenia (napr. *Hanser 2012*). Je viac ako zjavné, že ide o celospoločenské smerovanie, ktoré pozorujeme nielen vo vede, ale napríklad aj v kultúre (literatúre, divadle a pod.).

Nachádzame sa teda v období reflexie postmoderného pohľadu na archeologický a historický výskum a pokúšame sa nájsť cestu zo situácie, ktorú F. Ankersmit (*1994*, 180) popisuje ako nesúlad medzi prítomnosťou a minulosťou, medzi jazykom, ktorý v súčasnosti používame na hovorenie o minulosti a minulosťou samotnou.

V tejto situácii je jedným z významných fenoménov, ktorý determinuje postoje medzi archeológmi a zásadným spôsobom určuje charakter výskumnej metodiky, vzťah medzi archeológiou a antropológiou. V rámci vyššie položenej otázky o charaktere vedeckého myslenia v súčasnosti a v rámci problematiky prerodu postmoderny na „novú modernitu“ je diskusia o tomto vzťahu významná pre skutočnosť, že jedným z centrálnych problémov je existencia či neexistencia subjektu, ktorému v procese tvorby interpretačných modelov pripisujeme agenciu.

Obidve disciplíny sa vo svojej podstate snažia porozumieť ľudskej rozmanitosti a pochopiť spôsoby ako ľudia žijú a ako interagujú v rôznych svetoch (*Fablander 2017*, 69). Zásadným rozdielom však je absencia subjektu v archeológii (*Lucas 2010*). Táto absencia subjektu (teda možnosť priamo skúmať konkrétne fenomény v živej kultúre medzi ľuďmi) vytvára markantnú asymetriu medzi archeológiou a antropológiou. Archeológia je odkázaná na prácu s artefaktami či ekofaktami a so stopami po jednaní ľudí v minulosti. Pri takomto uchopení objektu výskumu je ako hlavné ontologické východisko chápané oddelenie ľudí a vecí do dvoch rozličných sfér kultúry a prírody.

V súčasnej archeologickej teórii či všeobecnejšie v humanitných a sociálnych vedách sa však stále častejšie stretávame s konceptom neomaterializmu (*Fablander 2017*, 69; *Witmore 2007*), ktorý redistribuuje agenciu (akciu) medzi obidve sféry, teda medzi ľuďmi aj veci. Čo v konečnom dôsledku znamená, že interakcia medzi vecami a ľuďmi je obojsmerná a tak isto ako ľudská aktivita smeruje k tvorbe vecí, veci tvoria a ovplyvňujú kultúru a v konečnom zmysle človeka.

Druhý veľmi výrazný vývojový smer v teoretickom myslení archeológie a antropológie tak isto reflektuje tichý kolaps postmoderny. Za najslubnejší smer vývoja teoretického myslenia týchto disciplín však považuje koncepty, ktoré čerpajú z veľkých modernistických teórií, avšak ich transformujú v novej historickej konštelácii súčasnosti. Ich signifikantným znakom je akcentovanie explanačnej sily kultúry, kultúrno-biologickej koevolúcie, v rámci ktorej sa hľadajú mechanizmy transferu kultúrnych fenoménov medzi jednotlivými populáciami, alebo zameranie pozornosti na kognitívne procesy (*Paleček 2017*).

V predchádzajúcich riadkoch veľmi stručne naznačená komplexnosť problematiky teoretických východísk archeológie, antropológie či histórie nás priviedla na myšlienku zorganizovať panelovú diskusiu.

Diskusia

Marek Hladík:

Nápad zrealizovať túto panelovú diskusiu vznikol v podstate z viacerých diskusií s prof. J. Macháčkom v súvislosti s výskumom Veľkej Moravy, ktorému sa obidvaja venujeme. Povedali sme si teda, prečo sa o tom nebavit' aj verejne. Keďže mnohé z metodických sporov a metodických problémov súvisia so vzťahom archeológie a antropológie oslovili sme diskutérov, ktorí tu sedia. Sme strašne radi, že prijali naše pozvanie a prišli, menovite teda dr. M. Kuna, doc. M. Paleček a dr. D. Sosna. Som si istý, že prejavia svoj názor k danej téme. Keď sme navrhli túto tému, vymysleli základné sylaby a následne prebehla diskusia. Jej hlavným motívom bolo aby sme problém nejakým spôsobom uchočili, aby to bolo za krátky čas zvládnuteľné. Bolo jasné, že sa nemôžeme bavit' o všetkom a tak sme sa v podstate dopracovali k hlavnej téme, ktorá ako keby zastrešuje všetky skôr zmieňované problémy alebo, ktorá s nimi viac či menej súvisí, a ktorá súvisí práve aj s prácou doc. M. Palečka, ktorý nám odprezentuje základné myšlienky. Ide teda o tému mechanizmu transferu kultúrnych fenoménov medzi jednotlivými populáciami a o vzťah antropológie a kognitívnych vied. Dôležitá je tiež otázka ako s antropologickými modelmi pracovať v archeológii. O týchto témach sa budeme bavit' po úvodných poznámkach doc. Palečka. Ja mu preto predám slovo, nech to nezdržujeme, aby nám vytvoril fundovaný základ našej debaty.

Martin Paleček:

Přeji vám dobrý den, je mou velkou ctí, že zde mohou mezi vámi vystoupit. Jsem povoláním především filozof společenských věd a vedle toho se věnuji kulturní antropologii. Napsal jsem knížku *Antropologové v pasti? Mezi přírodou a kulturou* (Paleček 2017). Pokud by se vám ji nechtělo někomu číst, tak je možné přečíst si kritiku, která vyšla v *Teorii vědy* a moji následnou odpověď, pak článek *The Evolution of 'Culture': Juggling a Concept* (Paleček 2020). Za sebou mám i terénní výzkum v Ugandě. Jsem také členem redakční rady *Journal of Philosophy and Social Sciences* a člen RAI (*Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*) a jsem součástí výzkumného týmu *Geography of Philosophy* (2018 – 2021 – *Templeton Foundation*), což je ovšem otázka experimentální filozofie a netýká se tedy tématu, o kterém budu mluvit. Protože jsem hlavně filozof společenských věd a my, filozofové, jsme rádi, když máme jasno v pojmech, rád bych právě některé termíny blíže objasnil či vysvětlil. I v těch v předchozích příspěvcích jsem v některých momentech „nadsakoval“, protože se mi zdálo, že některé pojmy nejsou úplně přesně definovány, nebo se zaměňují. Nejdříve bych chtěl ukázat, jak se v minulosti pracovalo s pojmem „kultura“, jak vznikl, kdy a jak byl definován, a ve kterých případech o něm můžeme mluvit v tom slova smyslu, že má explanační sílu. To znamená, že jím můžeme vysvětlit nějaký soubor jevů. A naopak, kdy žádnou explanační sílu nemá. Kdy kulturu sledujeme jako přibližný rámeček. Kdy dáme dohromady několik (dejme tomu v případě archeologie) artefaktů a řekneme: „Tohle dohromady tvoří něco, o čemž můžeme přibližně mluvit jako o nějaké kultuře.“

Koncept kultury byl silně kritizován v 80. letech. Antropologové jej nemají vůbec rádi. Můj kamarád Mark Risjord vykládá takovou anekdotu. Byl svědkem, když dvě doktorandky obhajovaly antropologickou práci a ta první říká: „Já jsem v celé práci vůbec nepoužila pojem kultura.“, hrdě to říká. Ta druhá říká: „Já jo (zahanbeně). Ale jenom v předmluvě!“ Antropologové se pojmu kultura svým způsobem vyhýbají. Na tuto situaci odpovídá něco, čemu se říká *Cultural Evolution Sciences* (CES). Tento směr přichází s novými modely kultury a mě zajímá, jestli by nové modely kultury mohly přinést obnovenou explanační sílu kultury. CES postulovaly teorii, které se říká geneticko-kulturní koevoluce nebo také teorie duální dědičnosti (Richerson – Boyd 2006; Henrich 2015). V tomto případě bych si dal velký pozor. Mám totiž dojem, že autoři opakují některé chyby, které byly vytýkány antropologům v 80. letech. Druhým modelem, který CES vyvinuly, je tzv. epidemiologie (Sperber 1996), která, myslím si, vypadá v této souvislosti nejslibněji.

Nejdřív se podíváme na explanační roli kultury v prvním období svého vzniku, to projdeme velmi rychle, protože vám to, jako archeologům, bude připadat jistě známé. Budu se snažit naznačit, jak antropologie s archeologií vlastně kráčela vedle sebe. První definice, kterou představil Edward Tylor (1871), hovoří o kultuře jako o celku, jenž zahrnuje

vědění, víru, umění a mravy atd. Tzn. že existují jednotlivé prvky, které shrnujeme dohromady, přibližně vymezujeme a říkáme jim kultura. V tomto případě pojem kultura nemá žádnou explanační sílu. Vedle toho byla vytvořena definice kultury Emilem Durkheimem, který ji chápe jako specifický vzorec, kterým je možné osvětlit jedincovo chování, a zde už určitou explanační sílu pocítujeme. Pokud bychom si všimli vývoje archeologické teorie, tak v případě Durkheima je možné vysledovat stopu ke kulturně-historické definici kultury, ve které hraje slavně neslavnou roli archeolog Kossinna, který podal první definici kultury, jakožto něčeho ohraničeného na nějakém území, tedy tu definici, která byla mnohokrát později kritizována. Jde o klasickou definici v kulturní antropologii, která předpokládá, že kultury jsou homogenní entity, které jsou sdílené jedinci, a to systematickým způsobem. I když tady existuje určité napětí, neboť v této době existovala rozsáhlá kritika tohoto pojmu jak mezi etnografy, tak i mezi archeology. Např. Franz Boas byl žákem Virchowa a Virchow silně kritizoval a nesnášel Kossinnu právě pro jeho definování kultury. Abychom si v tom udělali přehled, tak zjednodušeně v přístupu ke kultuře můžeme rozlišovat mezi antropology realisty a idealisty. Realisté jsou ti, kteří navazují zhruba na Tylora, kultura je pro ně pouze souborem znaků, které je třeba vysvětlit. Idealisté naproti tomu definovali kulturu jako jev, založený na sdílených pravidlech, normách a přesvědčeních. Z toho vycházejí dvě teoretické skupiny, které na to navazovaly (funkcionalisté, strukturální funkcionální, strukturalisté, etno-věda, symbolická antropologie), ale vymezovaly se proti vazbě na biologickou stránku člověka, izolovaly se od biologie, od přírodních věd. Nedůvěra vůči přírodním vědám panovala zejména proto, protože v této době v přírodních vědách dosud existovaly rasové teorie. Kdybychom chtěli vidět vztah s dalším vývojem archeologie, můžeme mluvit o materialismu třeba u Marvinu Harrise, který byl sice inspirován hlavně marxismem, ale kulturu především chápe jako něco, co je určeno vnějšími okolnostmi a technologiemi. Tady můžeme vidět vztah s procesuální archeologií. Symbolická antropologie, jejímž vrcholným představitelem je Clifford Geertz, vnímá kulturu jako systém pravidel, který je manifestován v interakci individuí. Nejdůležitější je interpretace, nikoli vysvětlení, ne kauzální vztahy, ale chápání symbolického významu. A tady je cítit vztah k postprocesuální archeologii.

V 80. letech proběhla kritika pojmu kultury, která je spojena zejména s knihou *Writing culture* (Clifford – Marcus 1986). Jenom shrnu základní výtky v této knize obsažené: Kultura, jako teoretický pojem se silnou explanační funkcí, vyžaduje jasně definované hranice. Etnografové přitom říkají, že žádné zcela jasně vymezené hranice nemůžeme určit. Vytvářejí vlastně pouze iluzi jednoho homogenního souboru pravidel a norem, protože etnografové se vždycky ptají na to nejlepší možné chování, takže jde vlastně o jakousi umělou konstrukci. Jedinci nejsou pouhými pasivními „vehikly“ pravidel. Všichni máme pocit, že máme svobodnou vůli. Nepředstavujeme si sami sebe jako nějaké kulturní zombie. A chápání pravidel a norem jako páteře každé kultury nás činí slepými vůči jiným problémům. Výzkum kultury konstruujeme, místo abychom ho objevovali, a poznání a racionalita je „opresí vedenou jinými prostředky“. Na okraj této kritiky bych poznamenal, že je nutné ji projít znovu s ohledem na nové poznatky, které máme. Domnívám se, že část této kritiky budeme moci odmítnout. Tato kritika musí být přečtena znovu, protože názory v ní formulované jsou kontaminovány tím, čemu říkáme postmoderna. A postmoderna je slepá ulička, je vnitřně rozporná a mezi filozofy snad není nikdo, kdo by postmodernu bral skutečně vážně. Zajímavé ovšem je, že jsme svědky toho, jak se dostává vliv postmoderního myšlení se zpožděním do dalších sociálních věd a někteří filozofové jsou z toho zmatení a překvapení, že se tak děje.

Přesně ve chvíli, kdy je část antropologie úplně devastována a zkorumpovaná postmodernou, se na „uvolněné místo“ dostávají poměrně zajímavé věci, které přicházejí s myšlenkou evoluce kultury – se znovuzrozením tohoto pojmu. V první řadě jde o Wilsonovu sociobiologii, která je ovšem hodně naivní a je snadným terčem etnografů, kteří ji dokážou rozcupovat doslova na cucky, takže tento proud vlastně dále nepokračuje, nějak se přetváří. V dnešní době můžeme mluvit o třech podobách, ve kterých objevujeme myšlenku kulturní evoluce. Myšlenka čisté kulturní evoluce, která přichází s memy, jako obdobou genů v genetické oblasti. To je ovšem nepřilíživá představa. Memy snad můžeme chápat jen metaforicky. U genů víme přesně, k jakému procesu tam dochází, ke kopírování, u memů nic takového nemáme. Domnívám se, že více méně tuto teorii zastává již jen R. Dawkins a D. Dennet.

Pak je tu historický přístup, není tak úplně zajímavý (myšlenka kultury jako dědičné negenetické dědičnosti všech prvků, které mají vliv na reprodukci jedinců).

Pak existují kulturně-evoluční vědy (CES), a to je buď epidemiologie (Sperber 1996) nebo teorie duální dědičnosti (Henrich 2015; Richerson – Boyd 2006). Základní princip duální dědičnosti říká, že negenetické evoluční procesy jsou schopny produkovat komplexní adaptační změny (Henrich 2015, 34). Nejznámějším příkladem je schopnost konzumovat mléko, konzumovat alkohol, ale i schopnost oblíbit si pálivé koření. Všechny tyto příklady souvisí s tím, jak

kultura změnila i samotnou genetickou výbavu člověka.

Vedle toho tedy existuje myšlenka kulturní epidemiologie. Rozdíl mezi duální dědičností a kulturní epidemiologií spočívá v tom, že jinak chápe proces učení se. Oba směry vycházejí z experimentů, které potvrzují, že člověk je schopný napodobovat dospělého jedince, kterého vidí, zejména ve skupině, ale otázka je, jakým způsobem se to děje.

Duální dědičnost předpokládá, že kopírujeme ideje, myšlenky, chování toho druhého. Otázka však je, co vlastně kopírujeme. To můžeme chápat zase jenom metaforicky. Epidemiologie je teorie, která se domnívá, že lidský jedinec místo kopírování viděné spíše rekonstruuje. Jedinec vidí, co se děje, a rekonstruuje kognitivní proces. Pomocí inference z viděného odvozujeme a snažíme se dosáhnout stejného výsledku. To je vlastně Sperberova myšlenka (*Sperber 1996*). Kultury jsou chápány jako mentální reprezentace. Neučíme se kopírováním, ale rekonstrukcí. To má však další zádrhel, protože to předpokládá specifickou představu lidské mysli.

Kulturně-evoluční vědy předpokládají specifický obrázek lidské mysli. Že mysl sestává z mentálních modulů, že naše racionalita není univerzální nástroj, ale že je určena k selektivnímu řešení specifických případů, zejména pak otázek spojených s naší sociabilitou. V tom jsme jako lidé velmi dobří, např. ve schopnosti odhalit nekooperujícího jedince. Jakmile se však jedná o abstraktní uvažování, naše mysl nás často systematicky zavádí, vznikají tzv. biasy (klamy). Jedním z takových kognitivních biasů je fakt, že v uvažování přeskakujeme a míříme rychle k výsledku, který neodpovídá statistickému nebo logickému uvažování (*Tooby – Cosmides 2004*). Předpokládá se, že naše sociální racionalita se stabilizovala zhruba před 200 000 lety, a sice, že se společnost mění, ale základní architektura lidské mysli nikoli. Modularita mysli je problematičtější věc. Vede se debata, jak máme modularitu chápat (*Paleček 2017a; Mercier – Sperber 2017; Prinz 2006; Smith 2020*).

Bez ohledu na povahu modularity ale faktem zůstává, že experimenty nám ukazují, jak jsme např. schopni naprosto bezpečně na nějaké úrovni folk-biologie určit, která mláďata patří ke kterému zvířeti, aniž bychom tuto informaci od někoho získali. Když totiž budete zkoušet malé děti a podrobíte je experimentu, nezmatete je, když pod prase dáte koťátka. Ačkoli ještě nikdy neviděly koťátka, tak vám nikdy neřeknou, že jsou to děti prasnice. Vypadá to tedy, že existuje nějaká geneticky, dědičně vrozená schopnost rozpoznávat šablony jednotlivých druhů. Dalším příkladem může být rozpoznávání tváří, to jsou přesně ty případy, které nám mohou poskytovat falešně pozitivní responzi. Jsme tak dobří v rozpoznávání tváří, která je pro nás klíčová, že jsme schopni tvář zachytit i někde, kde vlastně vůbec není; např. ji vidíme v mracích. Stejně tak je to i se sledováním konatele a tak podobně.

Kognitivní archeologie, která se tímto inspiruje, navazuje na procesuální archeologii. Nejznámější prací, kterou bych doporučil, je *The Prehistory of the Mind* (*Mithen 2002*). Je poněkud starší a jsem si jistý, že mnohé užité příklady jsou dnes již zastaralé, ale i tak jsem přesvědčen, že tato kniha stojí za přečtení.

Proč epidemiologie a teorie duální dědičnosti (kulturně-biologická koevoluce)? Teorie duální dědičnosti je založena na představě, že kultura vytváří tlak, který je schopen změnit biologickou stránku lidské existence. Např. objev ohně vedl k změně trávicího traktu, který se zkrátil a k zisku živin, které umožnily zvětšení mozku apod. Jednotlivé kultury tvoří skupiny s vnitřními normami. Mezi kulturami dochází k výběru: nemusí to být nutně pouze války, ale i např. pokud určitá kultura zvolí lepší strategii získávání potravy a je tak úspěšnější v přežití. Nebo pokud její vnitřní normy vedou k vyššímu množství potomků, než konkurenční kultury (tzv. demography swamping), pak je tato kultura úspěšnější. Zdá se, že dokonce můžeme stanovit množství jedinců, které je nejen nutné k přežití skupiny, ale i k udržení znalostí v kultuře. Jakmile počet jedinců klesne pod kritickou hodnotu, pak se znalosti z kultury vytrácejí (Henrich 2015). Příkladem by mohli být Tasmánci. Ti osídlili Tasmánii, která byla tak nehostinná, že Tasmánci vedla k rozdělení lidských skupin, jejich zmenšení a přechodu ze zemědělství zpět na sběračství. Podle archeologických nálezů lze dokumentovat, jak se horšila znalost technologií. A dokonce jedna z hypotéz říká, že Tasmánci nakonec přišli o schopnost rozdělovat oheň (Henrich 2015, 220; Gott 2002). Nicméně, proti teorii duální dědičnosti existují určité námitky, které vypadají zhruba následovně: Především je tu problém se skupinovým výběrem. Biologové tuto tezi neměli rádi a v 70. letech myšlenku skupinového výběru úplně zavrhlí. V současnosti je ovšem jejich postoj ke skupinové selekci postupně revidován. Námitky jsou ve zkratce následující:

1. Nejasná kritéria pro uznání úspěchu skupiny.
2. Mutace, které nejsou nahodilé, ale jsou výsledkem přijatých strategií.
3. Úspěchy, které nejsou chápány ve smyslu pokračovatelů skupiny, ale trváním skupiny samé. (Jako příklad může sloužit např. obecně chápáná kultura Říma. Jakým způsobem však vymezíme její hranice, koho budeme považovat za dědice této kultury apod.?).

4. Kultury jsou komplexní fenomény bez jasné struktury. Taková struktura je vždy *ad hoc* zaváděná samotnými evolucionisty. To je další námitka a když se podíváte do nějakých prací, tak se zdá, že je to námitka opodstatněná.

5. A potom velký problém je „efekt srdcové královny“. Ten ve zkratce říká, že organismy se musí neustále adaptovat na prostředí, nejen aby zvýšily reprodukční výhodu, ale aby přežily v soutěži s jinými stále se vyvíjejícími organismy. Jako z Alenky: je nutné usilovně běžet, jen abyste se udrželi na místě. Ta námitka míří zejména na pan-evolucionisty, kteří si myslí, že všechno musíme vysvětlit pomocí evoluce. Je však důležité rozlišovat mezi skutečně evolučním tlakem a stochastickou změnou. Např. mnohoženství. Možné vysvětlení vytvořené pan-evolucionisty je formulováno tak, že dominantní (respektovaný) jedinec má přístup k většímu počtu žen. Pokud máte mnoho žen, můžete zachovat mnoho potomků, to znamená, že získáváte evoluční výhodu v rámci skupiny. Ale když se to spočítá v rámci matematického modelu, ukáže se, že v dlouhodobém horizontu se všechny rozdíly vyrovnají, že to nepřináší žádnou výhodu (*Andersson – Read 2016; Lansing – Cox 2011*). Takže evoluční výhodu díky mnohoženství nezískáte. Je proto důležité vycházet z nulové varianty: t. j. že v případě změny jde o změnu nahodilou. Evoluční výhodu je nutné vždy teprve prokázat.

Závěrem tedy chci jen říct, že původně odmítnutý model kultury byl znovu zaveden kulturně evolučními vědci (CES). Způsob, jak s pojmem kultury CES pracuje, slibuje, že pojem získá novou explanační sílu, ovšem jen částečně. Explanační sílu by mohl získat především v geneticko-evoluční podobě, ale jakkoli slibnou se tato teorie může zdát, přesto zbývá mnoho problémů, které je třeba vyřešit. Potřebovali bychom silnější explanaci. Velmi perspektivní je konkurenční kulturní epidemiologie, kterou lze úspěšně modelovat. To je ode mne asi všechno.

Marek Hladík:

Ďakujem za skvelé úvodné poznámky, ktoré nás určite nasmerujú správnym smerom, ale ešte než dám slovo ďalším rečníkom mám jednu otázku. Celý princíp prezentovaného teoretického modelu je postavený na predpoklade, že kultúra má explanačnú silu, že existuje akási podpora koevolúcie, kultúry a genetiky, že to ide spolu. Aký je silný v rámci antropologických diskusií koncept, ktorý ste prezentovali. My ako archeológovia, niečo takto vidíme, wau to je ono, ale nemáme ten širší vhľad do antropologickej diskusie. Či je to mainstream alebo nejaká okrajová záležitosť, myslím v momentálnej situácii.

Martin Paleček:

Ještě jednou, když řekneme explanační síla, tak to znamená, že tím pojmem bychom mohli něco vysvětlit. Něco vidím a můžu říct: „protože kultura.“ Toto je používáno v té tradici, která je kritizována, která odpovídá naší intuici, kterou máme. To znamená, že automaticky někoho rozpoznáme jako „jiného“, jeho chování vysvětlíme prostřednictvím toho, že je jiný. To odpovídá intuici, ne ale faktickému poznatku vědy a tato představa je prostě neudržitelná. Kulturní evoluce se v nějaké podobě snaží znovu obnovit ten pojem tak, aby měl explanační sílu, abychom právě věci, jako třeba střety dvou kultur, mohli vysvětlit pomocí samotného pojmu kultury. Ale já si myslím, že tam jsou základní chyby, že to sice vypadá slibně, ale opakují se tam některé chyby, které byly kritizovány mezi antropology už v 80. letech. Epidemiologický model se mi zdá nejslibnější. Nepracuje však s pojmem kultury jako s explanační silou, ale epidemiologa zajímá, jak to, že jednotlivé prvky jsou tradovány v rámci společenství; mluví se o atraktorech, tzn. že jde o jevy mající nějakou přitažlivost, a zkoumá se, čím to je, že něco nám v mysli uvízne a je traktováno dál a něco jiného je zapomenuto. S tím souvisí i to, že některé činnosti jsou pro nás velice lehké a jdou nám jakoby samy od sebe, na rozdíl od činností vyžadujících speciální úsilí. Náboženství je strašně jednoduché a věda je velmi těžká (*McCaughey 2013*). V podstatě vše, co souvisí se socialitou je velmi lehké. Když vám budu vyprávět příběh o tom, že jsem viděl ducha nebo, že v 30. letech někdo zavraždil moji pratetičku mlýnkem na maso, tak to je příběh, který je až pozoruhodně jednoduše zapamatovatelný, právě proto, že souvisí se socialitou a sociální kontrolou. Když požádám paní doktorku, aby nám vysvětlila klínové písmo, tak se můžeme vsadit, že pochopení nám dá strašnou práci, a po dvou hodinách budeme vědět 5 % z toho, o čem byla řeč.

V rámci antropologie existuje napětí mezi stoupenci postmoderny, to souvisí i s předchozí přednáškou, která byla nesmírně zajímavá a týkala se populismu, kde přednášející zmiňoval, že nikdo nikdy v podstatě neviděl onoho obávaného „ultraliberála.“ Nemyslím si, že je to pravda. Jde o jisté zmatení pojmů, které souvisí s tím, jak tyto pojmy volně přechází z angličtiny do našich jazyků. Očerňovaný ultraliberál existuje. U nás se pro něj používá termín neomarxista. Nejde pouze o nálepku. Na pozadí je skutečná myšlenková linie. V případě tohoto neomarxisty jde o spojení původního neomarxizmu (tzv. Frankfurtské školy) s postmoderním myšlenkovým proudem. Stoupenci postmoderního myšlení mají pocit, že věda je kulturním konstruktem (v silném slova smyslu). Kultura předchází vědu. Každá kultura

je rozložená v rámci mocenských vzťahů. Vždy jsou tady vztahy mezi těmi, kdo dominují, a těmi, kteří jsou na straně těch utlačovaných. To znamená, že i poznání je vždy ve službách těch, kteří jsou v kultuře dominantní. Tvrdí dále, že vztahy dominance a útlaku je potřeba neustále subverzivně napadat (podvracet). Na místo vědy nastupuje aktivizmus: je třeba se podle tohoto názorového proudu zasazovat o to, aby ti utlačovaní a jakákoli hierarchie zmizela. To se však nikdy nestane definitivně - je to proces, který musí neustále pokračovat. Celé toto myšlení je vlastně vnitřně rozporné. Devaluje myšlenku racionálního uvažování a vědy. A místo toho, aby společnost byla chápána jako komplexní systém vztahů, ji to rozkládá na vztah utlačované skupiny a skupiny, nad kterou je vykonávána moc. Pokud máme jmenovat autory, kteří jsou inspirátory tohoto myšlenkového proudu, pak je to zejména Lyotard, Foucault a Gramsci (*Lyotard 1984; Foucault 1978; Gramsci et al. 1971*).

Marek Hladík:

Ono to je v podstate obecný problém postmoderny. A teda aké je postavenie epidemiológie a teórie kultúrno-biologickej koevolúcie, v rámci ktorej sa hľadajú mechanizmy transferu kultúrnych fenoménov medzi jednotlivými populáciami, v antropologickej diskusii v súčasnosti?

Martin Paleček:

To je skupina, která není v oblíbě oněch postmodernistů. Když jsem byl na konferenci IACSR (*The International Association for the Cognitive Science of Religion*), bavili jsme se tweety, které konferenci komentovaly. Že jsme parta etnocentristů a evropocentristů. Já se naopak domnívám, že jde v současnosti o nejslibnější přístup v antropologii.

Marek Hladík:

No to tvrdíte vy.

Martin Paleček:

Jasně, domnívám se, že mám dobré důvody pro to, abych tvrdil, že v tomto případě jde o nejslibnější přístup v antropologii. Jako v biologii platí, že nic z přírody nedává dobrý smysl, pokud se na ni nedíváme prostřednictvím evoluční teorie, tak je, domnívám se, možné říci, že to samé platí o společenských vědách.

Marek Hladík:

Nedá sa to nejako kvantifikovať? Viem, že neexistujú konkrétne štatistiky, ale v rámci diskurzu, je to mainstream, nie je to mainstream?

Martin Paleček:

Tyto dvě skupiny se hluboce nesnáší a vzájemně se napadají, dokonce to vedlo ve dvou případech k rozpadu katedry antropologie. Na Standfordu se antropologie rozdělila na dvě katedry, které spolu nemluví, a znám ještě jeden případ ze Spojených států, kde se úplně totálně tyto dvě strany rozešly.

Marek Hladík:

Takže je to podobné ako v archeológii. *Aj keď možno nie v takej vybranenej podobe.*

Teraz by som rád predal slovo ďalším diskutujúcim. Poprosím nech začne prof. Macháček.

Jiří Macháček:

Já to chápu tak, že archeologie je synkretická věda, u níž vždycky velmi složitě vytváříme své vlastní metodologické postupy. A i když máme velké metodology typu Evžena Neustupného, mnohem častěji se tak trochu rozhlížíme po okolních vědách a hledáme inspirace nebo jiné možnosti, jak naši vědu posunout dál. Musíme být v tomto ohledu velmi aktivní. Právě když jsem narazil na myšlenky nebo práci pana doc. Palečka, uvědomil jsem si, že by to mohla být jedna z těch možností. Protože pokud je tato skupina v rámci antropologie tou perspektivní, tak nám to, myslím si, vyřeší spoustu problémů, na které narážíme i v archeologii. Jde například o přenášení analogií, protože v tomto ohledu nám strašně dlouho nebylo jasné, zda a do jaké míry jsme schopní používat např. synchronní analogie někde z Papuy Nové Guiney. Pokud se prosadí názor, že lidská mysl je do jisté míry univerzální nebo modulově budovaná, jak nám popisuje doc. Paleček, potom lidská kultura je v podstatě jenom jedna. Nebo další jev, u něhož by nám to mohlo velice pomoci, jsou tzv. vlivy, čili tzv. „vlivologie“. My s tím máme v archeologii obrovské problémy, protože to je termín neustále napadaný. Pokud získáme nástroje typu kulturní epidemiologie, tzn. můžeme počítat s kognitivními procesy lidské mysli, která dokáže přijímat behaviorální vzorce, ale na vyšší úrovni, než jenom prostou nápodobou jako takovou, pak nám to může pomoci řešit spoustu metodologických problémů. Já samozřejmě nevím, jestli to není slepá ulička, to se teprve ukáže, ale doporučoval bych sledovat tento směr antropologického myšlení. Třeba se dočkáme něčeho, co zase posune i archeologii paradigmaticky někam dál. To je můj názor na tento problém.

Martin Kuna:

Myslím, že už v tomto okamžiku bylo zmíněno tolik témat, že bude velice těžké reagovat na všechna. Jsem celkově velice rád, že mě pořadatelé upozornili na knihu pana kolegy Palečka, protože jsem v ní našel spoustu zajímavých věcí. Na druhou stranu ovšem nesouhlasím se vším, co se v knize píše a co pan kolega zmínil i zde. Z těch pro mě polemických bodů bych se zastavil např. u postmoderny, o které si nemyslím, že by byla již docela mrtvá. Ona žije, byť jako součást jiných směrů, protože otevřela celou řadu témat, která dodnes rezonují a která jsou trvalým přínosem, a to nejenom v antropologii, ale i v archeologii, v té určitě. Pokud jsem kolegovy názory správně pochopil, jde mu především o určitou polemiku s přehnaným interpretativismem, se snahou vysvětlovat kulturní prvky jako text, pouze v pojmech či kódu dané kultury samotné.

Kolega se domnívá, že je třeba rozlišit proximální vysvětlení kulturních jevů, tedy to, které nám podávají samotní příslušníci dané kultury, od vysvětlení ultimátního, které nám říká, jak je to doopravdy. V rámci ultimátního vysvětlení se dobíráme podstaty, nalézáme to, k čemu je kulturní prvek vlastně dobrý, i když si toho jeho nositelé třeba ani nejsou vědomi. *Mám ale pocit, že tento přístup bude velká část dnešních antropologů i archeologů chápat jako nepřiměřeně „asymetrický“, nadřazující náš dnešní, západní pohled na svět nad pohledy „těch druhých“. To je něco, s čím by nesouhlasili ani postprocesualisté, ale ani dnes mnohem populárnější zastánci Latourovvy sociologie (actor-network theory a z ní vycházejících proudů, v současné archeologii stále silnějších).*

Rozlišení dvou rovin popisu či vysvětlení archeologických faktů se v archeologii objevilo už v 60. letech u Lewise Binforda, který ve svém programovém článku z roku 1962 odlišil rovinu explikace (popis historického jevu) a explanace (jeho vysvětlení v pojmech společenského systému). Binford byl přesvědčen, že archeologie nesmí zůstat jen u explikace (v případě archeologie např. u popisu artefaktů, rekonstrukce konkrétních událostí), ale musí hledat to, co je za tím – čili explanaci, určitou funkci daného kulturního prvku v systému. *V té době ovšem ještě nebylo běžné zacházet s archeologickými fakty jako se symboly či znaky, tento moment se poprvé výrazně objevil až u Wobsta (1977) a Hoddera (1982).*

Nepovažuji za vyloučené, že inspirace evoluční biologií může být pro archeologii užitečná. Nicméně mezi evolucí z biologického hlediska a vývojem kultury bych viděl řadu rozdílu, které budou podobnou inspiraci komplikovat. Třeba to, že kulturní prvky vždycky mají více funkcí než jednu, a to nejen praktickou, ale i tu, kterou zprostředkovává lidské myšlení a vnímání. Např. pohřbívání zemřelých má nějakou praktickou funkci (odstranit pozůstatky mrtvého člověka), ale zároveň má i celou řadu sociálních a symbolických funkcí (v pojmech Evžena Neustupného jde o jeho význam a smysl), a my nejsme většinou schopni rozhodnout, co v tom daném okamžiku bylo pro konkrétní formu pohřebního rituálu důležitější. Např. nález obří pohřební mohyly nebo květiny na hrobě rozhodně nevysvětlíme pouze praktickými důvody, i když i praktickou funkci mělo pohřbívání vždy.

Dále, kultura produkuje prvky a mechanismy, které mohou být v určitém okamžiku adaptační výhodou, ale postupně se mohou stát naopak rizikem, objevují se jejich nečekané důsledky. A populace, která prošla daným vývojem, o tom nějakou dobu ani neví, přestože se již pohybuje v pásmu rizika. Vezměme jako příklad třeba plastové výrobky, které se po několika desetiletích proměnily v osm miliard tun mikroplastů, které nás obklopují, stále přibývají a evidentně nás začínají ohrožovat.

Jiný rozdíl bych viděl v tom, že kulturní prvky nevznikají jen jako reakce na prostředí, ale i na sebe navzájem, kultura vždy reaguje na nějakou jinou kulturu, předchozí nebo současnou (*i v tomto smyslu jsou věci částečně nezávislémi aktéry, jednajícími či působícími mimo zájmy člověka; cf. Gosden 2005*). Vezměme si jako příklad třeba kulturu šňůrové keramiky a zvoncovitých pohárů. V podstatě nepochopíte podobu jedné z nich bez té druhé, protože jejich formy jsou evidentně návazné.

S tím souvisí i další moment. Genetická informace mizí se svými nositeli, zatímco kultura nikoli. Kultura zůstává, trvá, protože produkuje materiální pozůstatky, které jsou dále vnímány a reinterpretovány. Význam jednoho a téhož prvku se mění tím, jak přichází do nových kontextů a je reinterpretován (*to dnes zdůrazňuje „relational approach“ v archeologii diskutovaný např. u Jervise 2014 a mnoha dalších*). A proto si myslím, že pokud studujeme kulturu, nemůžeme se obejít bez určité míry interpretativismu, protože musíme napřed pochopit to, co za danými kulturními prvky viděli jejich nositelé, a teprve pak můžeme jít případně dál a podat nějakou explanaci.

Současná archeologie zdůrazňuje roli „věcí“ jako nezávislých aktérů ve složitých sítích, které člověk svou aktivitou vytváří a do nichž se postupně stále více zaplétá (viz pojem entanglement u Hoddera 2012, 2016). Explicitní snahou archeologie už není „vidět za artefakty člověka“ (jak tvrdil např. Wheeler a další klasikové), ale pochopit

roli materiálních, ne-živých aktérů kultury. Trend takto vidět archeologii je dnes velmi silný, a i když s ním nemusíme beze zbytku souhlasit, přináší řadu zajímavých hledisek. Nevím ovšem, nakolik jsou tyto podněty kompatibilní s evoluční biologii.

Martin Paleček:

Mockrát děkuji. To, o čem jste mluvil, bylo velmi zajímavé a poučné. Chtěl bych právě upozornit na to, že pokud se využívá myšlenka evoluce a kulturní evoluce, tak to znamená, že se snažíme do společenských věd vnést stejný mechanismus. Výhoda Darwinova spočívá v tom, že se pracuje s nahodilým výběrem, jakožto mechanismem, který můžeme modelovat. A v případě toho, na co jste narážel, to máte určitě pravdu, že interpretace a explanace jde ruku v ruce. Oni archeologové a antropologové byli a jsou ve vzájemném kontaktu a velká debata v rámci disciplín probíhala, jak jste říkal, zhruba od 70. let. Jde o to, že explanace a interpretace by se neměly vylučovat. Pokud mluvíme o vysvětlení (explanaci), pak nám jde o ultimátní příčiny jednání. **Pokud je řeč o interpretaci, pak mluvíme o proximálních důvodech jednání. Omlouvám se za technické filozofické názvosloví. Pokud mluvíme o vysvětlení (explanation), pak to znamená, že počítáme s kauzálními vztahy – s příčinou a následkem. Pokud mluvíme o interpretaci, pak počítáme s důvody.** Např. jestliže se vás zeptám, proč chodíte běhat, tak mi pravděpodobně nebudete vysvětlovat příčiny vašeho chování, ale sdělíte mi důvody: např., že si chcete udržet kondici, že chcete být zdraví a podobně.

My používáme interpretaci dnes a denně, a to především na běžné úrovni chování a jednání. To je postup, který se nezměnil od časů Aristotelových. Věda ale poskytuje výhody explikace – té jde o ultimátní cíle. V našem případě, kterému se zde v debatě věnujeme, jde o to, abychom byli schopni vysledovat vlivy kultur. Kultury se střetávají a jedna např. kolabuje, anebo dochází k nějaké symbióze a podobně a jde o to, jakou evoluční výhodu ten který přítomný kulturní rys přináší. A je samozřejmě otázkou, jestli přináší, nepřináší, je negativní, nebo může být zcela neutrální. A interpretace nám slouží pro pochopení daných významů.

Abych to přiblížil na nějakém názorném příkladu: tak třeba posvátné krávy v Indii. Když se budeme bavit o interpretaci a proximálních významech, budeme číst texty, dozvíme se, který bůh je reprezentován krávou a proč je kráva posvátná. Když nám půjde o ultimátní vysvětlení, budeme sledovat to, že v případě indického subkontinentu, hustoty jeho obyvatel, můžeme zvolit nějakou strategii k přežití. Jednou z takových strategií je vegetariánství a ekonomika založená na kravském trusu. Proto musí být nedotknutelnost krávy sankcionována. Kdyby Indové snědli své krávy, tak si v aktuálním okamžiku zajistí dostatek proteinů. Ale už následující rok je velmi pravděpodobně čeká hladomor (Harris 1974). Na tomto případě je vidět komplementarita interpretace a explikace (Lawson – McCauley 1993, 12–31).

Vy jste tedy říkali, že sledujete antropology. Antropologie archeologie sleduje velmi, protože těch příkladů, které archeologie nabízí, je velké množství. Napadají mě teď např. archeologické výzkumy Tasmánie a sledování toho, jak migrace z Austrálie do Tasmánie znamenala vlastně kolaps a úpadek místní kultury, kdy se dá vysledovat přechod od zemědělství zpátky k malým lovecko-sběračským skupinám a snad se i hovoří o zániku schopnosti získávat oheň. A stejně tak se mluví o dalších archeologických nálezech, hodně často je připomínáno např. Göbekli Tepe a pod., takže pozorné sledování je určitě oboustranné.

Daniel Sosna:

Děkuji všem předchozím mluvčím za jejich myšlenky. Já bych chtěl říct, že to, co tady pan doc. Paleček vzpomínal, myslím tím tu jakousi řevnivost uvnitř antropologie, že to možná není tak dramatické, jak to vypadá. Já jsem třeba typ badatele, který je docela tolerantní k různým epistemickým přístupům ke zkoumání. A vlastně, pokud jde o archeologii, můžeme dnes vidět, že inspirace z diskurzu, o kterém mluvíte, už docela dlouhou dobu v archeologii existují. V Americe jsou antropologové v podstatě archeologové, protože mají jiný model. L. Lyman, M. O'Brien dělají vlastně evoluční archeologii. V Londýně máme skupinu okolo S. Shennana atd. Určitě nelze zpochybňovat, že je to jeden z možných přístupů, jak vztah mezi antropologií a archeologií produktivně rozvíjet, a je možné, že to přinese zajímavé výsledky.

Přestože již bylo řečeno hodně, dovolil bych si připomenout, že ještě existuje jiná část příběhu, a to říkám i s respektem k tomu, co jste říkal. Myslím si, že jde v první řadě o to, co je cíl, co chceme, co projekt antropologie – archeologie zkoumá. Je to explanace? Chceme něco vysvětlit a zůstat v behaviorální úrovni (a opět – i v archeologii a antropologii o tom byly velké debaty), nebo půjdeme po rovině, kterou jste zde označovali jako interpretaci? Můžeme se bavit o tradici spojené s konceptem *verstehen*, která je v humanitních a společenských vědách také, a vy, jako filozof, k tomu máte nepochybně velmi blízko.

Myslím si, že je to obousměrné. Nezapomínejme na to, že i archeologie inspiruje antropologii. Neměli bychom to

podávat tak, že archeologie se rozhlíží a jakmile se zjeví něco sexy, jednou to jsou přírodní vědy, jednou multivariační statistika, tak to okamžitě použijeme v archeologii a bude to perfektní, protože se to lidem bude líbit. Doufám, že jsme z toho již vystřízlivěli. Inspirace vlastně funguje i tak, že archeologové mají velmi specifickou zkušenost s materialitou a tu lze přímo cítit. Jako třeba skandinávská archeologie, která mi připadá zajímavá. Lidé okolo Bjørnara Olsena rozvíjí představu, že materiál má vlastnosti, které lze vnímat. Tímto může archeologie inspirovat antropologii, protože se téma v sociokulturní antropologii dlouhou dobu příliš neřešilo. Chci říci, že inspirace je rozhodně obousměrná. Teď mě navíc napadá, že kdybych se archeologickými očima díval na antropologii, inspirativní by se mi zdála reflexivita. Mimochodem v naší předchozí e-mailové debatě toto slovo padlo.

Antropologie má zkušenost s určitou komplexitou interakce s lidmi. Sami to známe. Např. jak vysvětlíme to, že lidé volí tak, jak volí, jak to, že naši nejbližší příbuzní dělají věci, kterým nerozumíme? Obávám se, že úroveň, kterou tady představujete, tedy tu evoluční, behaviorálně-explanační, nám nestačí. Vždyť nejsem schopen pochopit lidi, které znám 20, 30 let.

Uvedu jednu klasickou věc. Archeologové vždy říkají: „Kdybychom tak měli stroj času! Přenesli bychom se do eneolitu nebo do Egypta, a to by bylo super!“ A víte, co bychom zjistili? Zjistili bychom, že tomu pořád nerozumíme. Měl jsem možnost pracovat archeologicky i etnograficky. I tak člověk zjišťuje, že má někdy obrovský problém porozumět lidem, mezi kterými se několik let pohyboval. Takže a co z toho plyne? Další úroveň propojení mezi archeologií a antropologií. Já bych to nazval reflexivní pokorou ke složitosti světa, v které žijeme my, i té, ve které žili lidé v minulosti. A nejde o to, že antropologie nám poskytne žádoucí analogie. Je to spíš příležitost k pokornějšímu způsobu dělání vědy. Takto bych to viděl já.

Martin Paleček:

Moc děkuji za váš příspěvek. Při tom, co jsem říkal, zřejmě zapadlo to, co inspirativního si vypůjčujeme z evoluční psychologie (ne z evoluční biologie), a to jsou kognitivní klamy (cognitive biases). A to je přesně to, na co jste narážel: proč někteří lidé dělají věci, které dělají. Protože naše mysl nás v některých případech systematicky svádí na scesti a vede nás nějakým evolučně nastaveným způsobem rozhodování, které neodpovídá současným podmínkám, protože bylo velice dobře funkční v období před 200 000 lety.

Např. ekonomie a myšlenka vzájemné výměny a spravedlnosti, která s tím souvisí ve smyslu justice, a to, co vlastně znamená vzájemná směna. *Folk-ekonomie (intuitivní chápání spravedlivé směny) velice dobře funguje právě na úrovni malé skupiny. Jenže my žijeme ve společnosti, kde ekonomika znamená agregaci velkého množství transakcí. Proto je pro nás tak obtížné trhu a globální ekonomice porozumět (Boyer 2018).* Nerozumíme tomu, jak trh na globální úrovni funguje. Intuice nám není nic platná v pochopení toho, co k nám v rámci trhu přichází. Ekonomiku vlastně nahlížíme myslí pravěkého člověka. A myslí pravěkého člověka soudíme, zda je to spravedlivé, anebo není. A když nechápeme původ nějakého jevu, přistupujeme k tomu jako k tzv. *windfall gain* – k neočekávanému zisku. To znamená, jako k jablku padlému ze stromu. *K pochopení intuitivních představ a jednání, jakými jsou folk-ekonomické intuice, nám pomáhají právě kognitivní klamy.* Nejznámější je asi Wasonův test (*Wason selection task*), kterým všichni studenti filozofie někdy projdou. Tento test je zajímavý v tom, že jakmile je nám předložena jednoduchá úloha na úrovni logiky prvního řádu, pak většina z nás tuto úlohu spontánně řeší chybně. A pikantní na tom je, že systematicky chybně ji řeší i profesionálové: matematici a logici. Jakmile je však stejná úloha převedena na nějaký společenský problém, t. j. jakmile ji uvedeme v sociálním kontextu, nepředstavuje pro nás najednou žádnou obtíž a rychle a spontánně ji řešíme správně. Škoda, že nemáme čas to zde vyzkoušet, je to velká legrace.

Já osobně se v antropologii pohybuji z pozice filozofie vědy, a proto mohu určitou bezradnost v teorii sledovat i mezi antropology. Když jsem studijně pobýval v Cambridge, účastnil jsem se interních teoretických a metodologických seminářů. Bylo nesmírně zajímavé sledovat, jak antropologové, kteří tam v té době přišli, opakovaně žádali ostatní: „Mám to a to pozorování. Poradte mi, jakou teorii mám použít!“, což je samozřejmě úplně špatně, co se týče vědeckého přístupu.

Ačkoliv mám velké výhrady vůči postmodernímu přístupu, jsem s to ocenit některé jeho podněty. Navíc jsem nebyl vůči postmoderně kritický vždy. Napsali jsme s Markem Risjordem článek o ontologickém obratu v kulturní antropologii (*Paleček – Risjord 2013*), který se týká oné části antropologie, která dává přednost interpretačnímu přístupu. Jen pro tento panel jsem záměrně zvolil vyhraněnější tón. Mám pocit, že tak je to zábavnější. Ale zcela vážně se domnívám, že v postmoderním přístupu jsou přítomny z vědeckého hlediska vážné problémy. Máte pravdu v tom, že pozice, která se vůči tomuto přístupu vymezuje je poučená postmoderní reakcí, je tam spousta postřehů, které se

určite nedajú zahodiť, ale vnútrne, čo sa týče vedeckej štruktúry, je to problém, pretože jde o vnútrne rozporný systém.

Ještě se musím omluvit za jednu věc. Protože jsem filozof, jsem si vědom toho, že jsem možná použil v mnoha případech specifický žargon, který nemusel být zcela jasný.

Marek Hladík:

Ak môžem do toho vstúpiť, odznelo tu strašne veľa zaujímavých a dôležitých predpokladov alebo teórií vo všeobecnosti. Mám záverečnú otázku skôr na archeológov. Sme schopní alebo máme možnosť metodicky korektne spojiť naše dáta s antropologickými teóriami a modelmi? Medzi archeológiou a antropológiou je výrazná asymetria spojená s absenciou subjektu v archeológii. Zatiaľ čo archeológia skúma materiálnu kultúru, antropológovia skúmajú živú populáciu. Vzniká tu problém, na ten problém už kolega Kuna narazil, keď hovoril o agencii vecí. V podstate postmoderna posunula predpoklad, že prenechávame činnosť na veci (agencie vecí) do diskusie o vzťahu archeológie a antropológie. Samozrejme, ide o diskutabilný pojem.

Neomaterializmus, ktorý zabíja koncept agencie vecí, nepredstavuje v archeológii striktné homogénne pole výskumu. Čo sa prejavuje aj v širokej škále terminológie súvisiacej s takto chápanou ontológiou (symmetrical perspectives, material turn, ontological turn, neomaterialism, object-oriented ontology, posthumanism) (Fablander 2017, 72). Spoločným menovateľom týchto prístupov je však práve redistribúcia agencie medzi ľuďmi a veci. Tu je však veľmi dôležité si uvedomiť, že chápanie agencie v týchto teoretických konceptoch prekračuje fenomenologický pohľad na agenciu ako niečo intencionálne, čo je pripisované len ľuďom. Posthumanizmus chápe agenciu ako zložitý koncept, v ktorom veci samozrejme nemajú vnútorné vlastnosti a apriórnu identitu. Sami o sebe nie sú sociálne. To, čo veci definuje, sú ich vzájomné vzťahy a vzťahy s ďalšími aktérmi skutočnosti. Otázka teda je, do akej miery takáto deantropocentrizácia ontologických východísk vyrieši problém absencie subjektu v archeologickom výskume či tento posun archeológiu a antropológiu priblíži alebo ešte viac vzdiali.

Možnosť spojenia archeologických dát s antropologickými modelmi je preto vec, ktorá je pre mňa ako archeológa veľmi zásadná v metodickej rovine. Ale to je otázka skôr asi na archeológov.

Martin Paleček:

Jenom posledná poznámka. Letos v listopadu na konferencii v Lublani (Evolution and Cultural Changes in Prehistory, University of Ljubljana 8. – 9. 11. 2019) se právě archeologové věnovali tomuto propojení. V jednom referátu byl uveden příklad, který vypadal nesmírně zajímavě, a to především proto, že jej patrně lze experimentálně ověřit. Když budeme mít figurku, která představuje něco, co vy z nedostatku dalších možností interpretujete jako rituální předmět a znáte jeho difuzi v nějakém prostoru, je možné experimentálně ověřit, jak taková difuze může probíhat, jak dobře jsou lidé schopni ten předmět kopírovat. Jakmile proběhne kopírování „jeden na jednoho“, t. j. jeden člověk předává vzor a druhý se pokouší o reprodukci, ztrácí se záhy původní tvar a není pravděpodobné, že by k difuzi takových předmětů vůbec došlo. Ale jakmile máme kooperující skupinu (a lze určit, jak velká skupina to musí být), která bude kopírovat takový artefakt, dojde k jeho poměrně přesné reprodukci.

Zdá se mi, že proces směřuje ke spojování vědeckých disciplín. Ale nikdy to nebude asi takové, že bychom všichni měli k dispozici jeden jednoduchý návod. Ale třeba právě to navázání na evoluci umožňuje (kromě toho, co uvedl pan profesor Macháček) jak užití experimentů z evoluční psychologie, tak to, co známe z etnografie i z biologie. Pro mě je důležitá myšlenka, že humanitní nebo sociální disciplíny nejsou teoreticky izolované a stranou od těch přírodních.

Marek Hladík:

Ono to je asi všeobecný trend súčasnej vedy, spojenie disciplín do akéhosi „neprehľadného mraku“. Je to o to náročnejšie pre samotných vedcov ako takých, pre ich rozhľad a orientáciu v širokej škále problémov. *Avšak takýto vývoj je asi prirodzeným vyústením v kontexte spoločenského a technologického vývoja v súčasnosti.*

Martin Kuna:

Určité prejímanie inspiráci z antropológie do archeológie je jistě možné, mám na mysli třeba modely sociálních institucí apod. Nesmíme však zapomínat na jednu věc. Středoevropská archeologie se v 19. století „rozhodla“, že bude vědou historickou. Tato skutečnost mě vždy trochu mrzela, ale je třeba ji respektovat, protože to byla a stále je opodstatněná reakce na naši společenskou situaci a historický vývoj. A „historičnost“ archeologie přináší určitý způsob výběru a kladení otázek, důraz na poznání konkrétních událostí, nejen obecných rysů kulturních systémů minulosti. Tomu se nelze vyhnout, tak je nastaven oborový diskurz, zajímá to nás, zajímá to veřejnost atd. A tím se (s omluvou za tuto zkratku) dostávám k těm posvátným kravám v Indii, o kterých zde kolega hovořil. Z tohoto

příkladu totiž jasně vyplývá potenciální rozdíl mezi tzv. proximálním vysvětlením (zjednodušeně řečeno: krávy jsou uctívány, protože si to bohové přejí) a tím ultimátním (uctívání krav je subsistenční strategií). Ale v těchto ultimátních vysvětleních hrozí, že zmizí historie, konkrétní události a jejich příčiny, tedy to, co historiky i archeology také zajímá, ne-li ze všeho nejvíc. Představte si situaci, že někde v Indii někdo schválně zabije krávu, tento akt je vztažen na celou komunitu, z níž provinivší se osoba pocházela, a v rámci odplaty je jeho komunita vyvražděna. Vidíme událost, která může mít vážné důsledky. Proč jednali lidé tak, jak jednali? Bylo motivem jejich jednání porušení rituálních pravidel, nebo obava z budoucího nedostatku potravy? Zajímá nás, proč se ta událost stala. Neměli bychom vzít na milost proximální vysvětlení? Lidé to takhle chápali (jako porušení rituálních pravidel), a proto jednali, jak jednali. ***V sociologii se někdy uplatňuje tzv. Thomasův teorém, který říká, že za reálné je třeba považovat to, co má reálné důsledky: reálnými aktéry tedy mohou být nejen lidé a věci, ale třeba i nadpřirozené bytosti (Konopásek 2010).***

Martin Paleček:

Zajímavé na tom všem je to, že ve spoustě případů obecně jako lidé nejednáme podle toho, co si myslíme, že děláme. Právě jedním z příkladů, se kterým přichází evoluční psychologie, a na kterých je možné si to ukázat, je otázka morálních dilemat. Filozofové se často zajímali o to, jakým způsobem budujeme morálku, to znamená vytvářeli myšlenkové experimenty: morální dilemata, a ptali se lidí a sami sebe, co nás vlastně vede k tomu, co je mravné a co je nemravné. Hrubě zjednodušeně: vznikly dva směry, jeden je deontologický (navazuje na Kantovo myšlení) – vražda je vždycky vraždou, a to za každých okolností. Druhý směr je konsekvenalistický, to znamená, že v případě etického jednání zvažují důsledky (konsekvence). Pokud mám možnost zabít Hitlera, pak ušetřím 75 milionu životů – z toho vyplývá, že je správné zavraždit Hitlera.

Jenomže, když naformulujeme morální paradox experimentálně tak, že bude tzv. nikomu neubližující, to znamená, předložíme lidem etický paradox, ze kterého nikdo nevyjde poškozen, pak se přesto lidé rozhodnou rychle na základě intuice a bez velkého usuzování. Vypadá to, že etické rozhodování může dosahovat až na úroveň nějakého etického citu, takže nejprve zareagujeme, resp. rozhodujeme se, co je správné nebo ne, a pak přivoláme racionalitu, abychom si své rozhodnutí racionalizovali, abychom řekli, proč k tomu vlastně došlo. Ale dost možná jsou námi poskytnuté důvody až druhotné. Jestli můžu dát příklad takového nikomu neubližujícího dilematu, jehož autorem je Jonathan Haidt (*Haidt 2012*), pak by to byl tento: Pokusné osobě vyprávíme příběh, ve kterém bratr a sestra, Američané, cestují po celém světě, všechno spolu zažili, jednou jsou ve Francii, popíjejí víno a rekapitulují, co všechno spolu prožili a vyzkoušeli. A najednou přijdou na to, že to, co spolu ještě nevyzkoušeli, je vzájemný sex. A protože jsou oba dva zodpovědní, tak přestože ona bere antikoncepci, on použije kondom, vyspí se spolu, ráno si řeknou, že to bylo prima, ale už to nikdy nezopakují a nikomu to neprozradí. Kdybyste na tento příběh měli nějak automaticky zareagovat, většina z vás řekne, že to je „fuj záležitost“. Ale jak to, že je to fuj, když tam žádné reálné morální dilema neexistuje, protože v tom příběhu nikdo nikomu neubližuje? Přesto to podle výsledku výzkumů reakcí na tento příklad vypadá tak, že na otázku, co je v tomto příběhu správné a co ne, většina lidí odpoví, že je přece jasné, že ti dva sourozenci spolu spát neměli, a dokonce ještě dochází k obvinění výzkumníka, jestli by si neměl zajít k doktorovi, když vymyslí takovou „nechutnou“ věc. Takže v čem je to zajímavé? V tom, že se zdá, že naše jednání ve spoustě případů nesouvisí nebo jenom vzdáleně souvisí s tím, co si myslíme, že děláme. Je otázka, jak hluboko to sahá a jaké to má limity.

Jiří Macháček:

Já se možná vrátím k té původní otázce, která tady zazněla, je-li antropologie a archeologie jakýmsi způsobem provázaná a zda má to spojení další perspektivu. Já si myslím, že jiné cesty není. A tak můžu trošičku parafrázovat titul knihy pana docenta Palečka a říct – archeologie v pasti. Ono to bylo řečeno již v přednášce kolegy Bači: když dnes mluvíme například o časných Slovanech, jsme vehnáni do slepé uličky jakýchsi politických a ideologických potřeb, a archeologie se mimochodem v tom ocitla už mockrát, pak opravdu hledáme nové východisko – ale zároveň taky angažované, abych tak řekl. A tím může být třeba i zde vzpomínané záležitosti s přirozeným lidským myšlením, nebo základní kognitivní funkcí. Třeba oni Slované, jak tady tak trošku denunciačně zaznělo, jakože všichni museli dělat svého času ideologizovanou slovanskou archeologii, jsou naprosto fascinujícím tématem, právě z námi diskutovaného hlediska. Zrovna v jejich době došlo k snížení komplexnosti společnosti, oni se dostávají na jakousi bazální úroveň, která je daná. To je vlastně tribalismus v nás. Máme tendenci pořád se jakoby vracet zpět k ověřeným behaviorálním vzorcům. Ale ono to má implikace i pro dnešek – viz různé projevy nepotismu, komunikační bubliny, polarizace společnosti a podobné věci. My jsme vlastně svědky tribalistických tendencí v celosvětovém měřítku,

a práve archeologie podepřená antropologií tyto jevy může začít vysvětlovat ve spojení s kognitivní vědou. Tedy co se vlastně v lidském mozku odehrává a jaké to má důsledky pro globální vývoj světa v čase dlouhého trvání.

Daniel Sosna:

Já bych jen zareagoval na kognitivní inspirace. Existuje přístup, který v rámci antropologie razí Maurice Bloch. Nazval bych jej jako „měkčí“ přístup, i když on se taky vyvíjí. Kognitivní předpoklady strukturují způsob žití ve světě, ale Bloch ho zkoumá primárně prostřednictvím zúčastněného pozorování a snaží se kognici zachytit v rámci každodennosti. Můj problém s tím, co jste prezentoval, je obrovská dekontextualizace. Je to podobné jako u evoluční psychologie a podobně. Shodou okolností s tím mám zkušenost. Jednou jsem měl v Plzni na hostování kolegu Jamese Bostera, který tam sbíral data na klasické kognitivní projekty klasifikace barev, sekání, řezání. Viděl jsem takový výzkum naživo a je nepochybně zajímavý. Sami jsme s tím experimentovali ve výzkumu odpadu, když jsme nechali účastníky výzkumu třídit obrázky. Je to jedna z cest. Ovšem chybí jí komplexita běžné situace, kterou jste popisoval na příkladu morálních dilemat. Sám ve výzkumu například řeším dilemata každodenní etiky lidí, kteří okrádají svého zaměstnavatele, šmelí s kovovým šrotem apod. A nedokážu si představit, že by to bylo vysvětlitelné přístupem evoluční psychologie. To je tak nekonzistentní, proměnlivé, nejednoznačné. Dokonce se můžeme bavit i o tom, jestli přístup, který vnímá nejednoznačnosti a kontradikce jako základ lidského světa je ještě vědou. A to je jedna z důležitých otázek, která vlastně pořád visí nad dnešní diskuzí. Co pro nás věda znamená a kde má hranice? Je to netriviální otázka. Je to Popperovské vymezení vědy, jak by možná řekl kolega Macháček? Snad jsem mu nevložil do úst něco, co by neřekl.

Mimochodem, dostaneme se k jedné z velkých postav dějin antropologie. Boas neměl žádné velké teoretické ambice, neprováděl testy, neprodukoval velké teorie. Generoval ale velké množství dat o historii různých kultur a byl deskriptivní. Deskriptci bych viděl jako další zajímavou rovinu komunikace mezi antropologií a archeologií, protože klasičtí autoři ještě v 19. i 20. století byli mistři v popisu. Stejně tak etnografové. Tam bych viděl zajímavý potenciál.

Martin Paleček:

Máte pravdu, to je nová záležitost a v tom je to zajímavé, že to děláme. Možná, že to zkolabuje, možná, že ne. Z toho, co známe z dějin vědy, tak to ve většině případů skutečně dopadne špatně, ale umožní nám to přijít na něco lepšího. Co se týče Boase: Franz Boas byl pozitivista a byl žákem Virchowa. A Virchow nesnášel evoluci. Od toho vede linka k Boasově odmítání spekulace. A v tom je možné spatřovat vliv teorie.

V případě vzpomínaného stanovení hranice mezi vědou a filozofií – ve filozofii vědy jde o součást tzv. demarkačního problému. Dlouho to vypadalo, že tato debata nikam nevede, ale teď se zdá, že se znovu obnovuje (Pigliucci 2016; Kyriacou 2019). Já bych v otázce rozdílů mezi vědou a filozofií byl poměrně benevolentní. Mám pocit, že mezi filozofií a vědou je plynulý přechod. Klademe otázky a ve chvíli, kdy se shodneme na určitém systematickém řešení, kde třeba jsme schopni operacionalizovat nějaké postupy, už získáváme vědu, protože nám shoda na metodě umožňuje testovat. Přechod mezi disciplínami je často velmi plynulý. Empirické výzkumy hovoří o tom, že i v případě nových objevů v lékařství inspirace z ostatních disciplín někdy hraje až 50 % úlohu.

Marek Hladík:

Ospravedlňujem sa všetkým diskutujúcim, ale obávam sa, že náš čas je na konci. Ďakujem za výbornú diskusiu. Je jasné, že sme toho povedali ani nie promile, z toho čo by sa povedať dalo, ale snáď po prepise a následnom autorskom doplnení toho bude viac. *Veľmi rád by som sa poďakoval všetkým zúčastneným. Myslím, že z toho čo tu odznelo je zrejmé, ako je archeológia previazaná s vývojom vedeckého myslenia vo všeobecnosti. Interdisciplinárny dialóg na úrovni epistemologických východísk jednotlivých disciplín je preto veľmi aktuálny či dokonca až nevyhnutný pri budovaní životaschopných teoretických konceptov, na ktorých je možné stavať konkrétny archeologický výskum. Ide o to, že pri interdisciplinárnej spolupráci je nevyhnutné brať do úvahy predovšetkým predpoklady jednotlivých vedných disciplín a až na základe ich poznania a pochopenia zdieľať a interpretovať výsledky výskumu. Len tak je možné sa vyhnúť situácii, pri ktorej by teórie a metódy rozdielnych oborov, ktoré spolupracujú, vychádzali z rozdielnych, často nekonzistentných východísk.*

Dúfam, že sme vás nenudili. Ospravedlňujem sa, že diskusiu s auditóriom musíme presunúť z časových dôvodov do kuloárov, ale určite tu pobudnú aspoň niektorí z diskutujúcich a určite vám budú k dispozícii, nech sa páči.

Bibliografia

- Andersson, C. – Read, D. 2016:* The Evolution of Cultural Complexity: Not by the Treadmill Alone. *Current Anthropology* 57 (3), 261–286.
- Ankersmit, F. 1994:* History and Tropology: The Rise and Fall of Metaphor. Berkeley: University of California Press.
- Bloch, M. 1998:* How We Think They Think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literacy. Boulder: Westview Press.
- Boyer, P. 2018:* Minds Make Societies. New Haven and London: Yale University Press.
- Clifford, J. – Marcus, G. E. 1986:* Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press.
- Dawkins, R. 1976:* The Selfish Gene. Oxford: Oxford University Press.
- Denet, D. 1990:* Memes and the Exploitation of Imagination. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 48 (2), 127–135.
- Fablander, F. 2017:* Ontology Matters in Archaeology and Anthropology, People, Things, and Posthumanism. In: Englehardt, J. – Rieger, I. (eds.): These “Thin Partitions”: Bridging the Growing Divide between Cultural Anthropology and Archaeology. Boulder: University Press of Colorado, 69–86.
- Foucault M. 1978:* The History of Sexuality. Volume I.: An Introduction. New York: Vintage Books – Random House.
- Geertz, C. 2017:* The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books.
- Gosden, Ch. 2005:* What Do Objects Want? *Journal of Archaeological Method and Theory* 12, 193–211.
- Gott, B. 2002:* Fire-Making in Tasmania: Absence of Evidence Is Not Evidence of Absence. *Current Anthropology* 43 (4), 650–656.
- Gramsci, A. et al. 1971:* Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci. [online]. B.m.: International Publishers. New world paperbacks. ISBN 9780717803972. Dostupné z: <https://books.google.cz/book?id=z4vFJ-3jh6sC>
- Haidt, J. 2012:* The righteous mind. New York: Pantheon Books.
- Harris, M. 1974:* Cows, Pigs, Wars and Witches: The Riddles of Culture. New York: Vintage Books.
- Hauser, M. 2012:* Cesty z postmodernismu. Praha: Filosofia.
- Henrich, J. 2015:* The Secret of Our Success: How Culture Is Driving Human Evolution, Domesticating Our Species, Making Us Smarter. New Jersey: Princeton University Press.
- Hladík, M. 2019:* On Theoretical Pragmatism in Archaeology. *Musaica archaeologica* 4 (2), 195–213.
- Hodder, I. 1982:* Symbols in Action. Ethnoarchaeological Studies of Material Culture. Cambridge: Cambridge University Press.

- Hodder, I. 2012:* Entangled. An Archaeology of the Relationships between Humans and Things. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Hodder, I. 2016:* Studies in Human-Thing Entanglement. Open Access book.
- Jervis, B. 2014:* Pottery and Social Life in Medieval England. Oxford – Philadelphia: Oxbow Books.
- Kristiansen, K. 2014:* Towards a New Paradigm? The Third Science Revolution and its Possible Consequences in Archaeology. *Current Swedish Archaeology* 22, 11–34.
- Kuhn, T. 1982:* Štruktúra vedeckých revolúcií. Bratislava: Pravda.
- Konopásek, Z. 2010:* V čem spočívá pravda náboženskej skutočnosti? Sociologický pohľad na mariánske zjavenie a démonické posedlosti. *Biograf* 52-53, 22 odst.
- Kyriacou, Ch. 2019:* Evolutionary Debunking: The Demarcation Problem. *Logos & Episteme* 10 (2), 175–182.
- Lansing, J. S. – Cox, M. P. 2011:* The Domain of the Replicators Selection, Neutrality, and Cultural Evolution. *Current Anthropology* 52 (1), 105–125.
- Lamson, E. Th. – McCauley, R. N. 1993:* Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lucas, G. 2010:* “Triangulating Absence: Exploring the Fault-Lines between Archaeology and Anthropology?”. In: Garrow, D. – Yarrow, T. (eds.): *Archaeology and Anthropology: Understanding Similarity, Exploring Difference*. Oxford: Oxbow Books, 28–39.
- Lyotard, J. F. 1984:* *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- McCauley, R. N. 2013:* *Why Religion is Natural and Science is Not*. Oxford: Oxford University Press.
- Mercier, H. – Sperber, D. 2017:* *The Enigma of Reason*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Mithen, S. 2002:* *The Prehistory of the Mind: The Cognitive Origins of Art, Religion and Science*. Thames and Hudson.
- O’Brien, M. J. – Lyman, R. L. 2000:* *Applying Evolutionary Archaeology: A Systematic Approach*. New York: Kluwer Academic/Plenum.
- Olsen, B. 2010:* *In Defense of Things: Archaeology and the Ontology of Objects*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Paleček, M. 2017:* Antropologové v pasti? Mezi přírodou a kulturou. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- Paleček, M. 2017a:* Modularity of Mind: Is It Time to Abandon This Ship? *Philosophy of the Social Sciences* [online]. 47b (2), 132–144. ISSN 15527441. Dostupné z: doi:10.1177/0048393116672833
- Paleček, M. 2020:* “The Evolution of ‘Culture’: Juggling a Concept.” *Anthropological Theory* 20 (1), 53–76.

-
- Paleček, M. – Risjord, M. 2013:* Relativism and the Ontological Turn within Anthropology. *Philosophy of the Social Sciences*, 43(1), 3–23.
- Pigliucci, M. 2016:* The return of demarcation. *The Philosophers' Magazine* (72), 91–92.
- Prinz, J. 2006:* Is the mind really modular. Contemporary debates in cognitive science In: Robert J. Stainton (ed.): *Contemporary debates in cognitive science. contemporary debates in philosophy*. Malden: Blackwell Publishing, 22–36.
- Richerson, P. J. – Boyd, R. 2006:* *Not by Genes Alone. How Culture Transformed Human Evolution*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Shennan, S. 2018:* *The first farmers of Europe: An Evolutionary Perspective*, Cambridge World Archaeology. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, S. E. 2020:* Is Evolutionary Psychology Possible? *Biological Theory* [online]. B.m.: Springer Netherlands, 15 (1), 39–49. ISSN 1555-5542. Dostupné z: doi:10.1007/s13752-019-00336-4
- Sperber, D. 1996:* *Explaining Culture*. Oxford: Blackwell Publishing Inc.
- Tooby, J. – Cosmides, L. 2004:* The Psychological Foundations of Culture. <https://doi.org/10.4324/9781410608994>.
- Witmore, C. L. 2007:* Symmetrical Archaeology: Excerpts from a Manifesto. *World Archaeology* 39, 546–62.
- Wobst, M. 1977:* Stylistic Behavior and Information Exchange. In: Cleland, C. (ed.): *For the Director: Research Essays in Honor of James B. Griffin*. Museum of Anthropology, University of Michigan, Anthropological Papers 61, 317–342. Ann Arbor: University of Michigan.