

Theories in anthropology and ‘anthropological theory’

Roy Ellen, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 16:2, pp. 387-404, 2010.

Lý thuyết trong nhân học và lý thuyết mang tính nhân học

Tác giả: Roy Ellen

Người dịch: Nguyễn Văn Sửu.

Tóm tắt: Điều gì tạo nên một lý thuyết mang tính ‘nhân học’ ngoài việc nó là một lý thuyết được nhà nhân học sử dụng? Giả thuyết về một khung để hiểu về nhân học theo nghĩa rộng nhất của nó, bài viết này kêu gọi chúng ta tự nhắc mình về vấn đề các lý thuyết thực chất là để làm gì. Làm rõ sự khác biệt giữa các lý thuyết dưới góc độ quy mô giả thuyết (presumption) như các lý thuyết này xác nhận, bài viết này lập luận về một mô hình kiểu kim tự tháp của các cấp độ giải thích. Khi chúng ta chuyển dịch từ đáy lên đỉnh của kim tự tháp, thì các lý giải và diễn giải về tài liệu của chúng ta phải trở nên đơn giản hơn để thích nghi với các hình thức đo đếm mà mỗi cấp độ lý thuyết đặt ra. Trong trường hợp mô hình này, làm thế nào mà các lý thuyết tiến hóa dựa trên những ứng xử cá nhân chuyển sang sự sinh tồn và tái sản xuất được hòa hợp với các lý thuyết có thể giải thích tốt nhất những bất ổn của ‘các hệ thống chủ đạo’, hay là xem xét làm thế nào mà, đến lượt nó, các hành động cá nhân bị giới hạn bởi các hệ thống của nó? Bài viết kết luận rằng nhân học luôn đạt được tính chân xác của mình bằng việc phải mang tính thời vận cao và cuối cùng phải là và cần là một sự thỏa hiệp lý thuyết xuyên ngành mang tính chiến lược.

Những ý nghĩa mà chúng ta gán cho từ ‘lý thuyết’ (theory) rất đa dạng. Các nhà Creationists nói về tiến hóa rằng đó chỉ là ‘một lý thuyết’, nghĩa là nó không thể tin cậy một cách toàn bộ. Các sinh viên đại học thường phàn nàn rằng ‘quá nhiều lý thuyết’, nghĩa là nó khó hiểu và họ muốn có thêm dân tộc chí (ethnography). Một đồng nghiệp tham dự một lớp học buổi tối vào những năm 1980 thấy thật là kinh ngạc khi sau hơn một nửa giờ đồng hồ người giảng viên hướng cả lớp học của mình lên bảng để biết về cái mà ông gọi là ‘lý thuyết’. Việc này bao gồm cả việc đưa ra các phác đồ phân biệt ‘English bond’ với ‘Flemish bond’. Đó là lý thuyết – theo nghĩa ‘tên gọi của các thành tố/bộ phận’ – hơn là thực hành vật chất. Trong số các nghiên cứu sinh cùng thời với tôi, vào cuối những năm 1960, London là người mà mọi người cảm thấy thiếu lý thuyết vì anh ta ‘không có một lý thuyết’ và những người khác diễn hành các lý thuyết của mình xung quanh các vấn đề như totems: anh là một nhà Marxist hay là một nhà cấu trúc luận, hay anh có thể có cái bánh và ăn nó nữa và trở thành một nhà

Marxist cấu trúc. Tôi luôn luôn cảm thấy không thoải mái với cách định vị như thế và với ý tưởng rằng bằng cách nào đó có một thị trường sắp đặt (mix-and-match market-place) về các ý tưởng mà trong đó anh có thể đạt được một sự kết hợp tư tưởng và thẩm mỹ một cách đúng đắn. Các lý thuyết dường như đáp ứng nhiều mục đích và dĩ nhiên là giúp chúng ta nhiều hơn là tạo nghĩa cho các tài liệu của chúng ta: lý thuyết xác định chúng ta là những nhà khoa học, các học giả, nhà nghiên cứu và các cá nhân và cả về chất lượng mà chúng ta nhận thức được về công việc của chúng ta. Theo ý kiến cá nhân tôi, lý thuyết không nên là cái gì đó giới hạn và khùng bố mọi người, mà là cái gì đó phục vụ và giải phóng chúng ta. Tôi không có ý định tái tạo lại một lịch sử khác về các lý thuyết trong nhân học, hay phân hạng các lý thuyết theo bất kỳ một trật tự nào, hoặc là đánh giá vị trí bá chủ của một lý thuyết nào so với một lý thuyết nào khác. Hiện không thiếu các sách giáo trình, các sách nhập môn về lý thuyết, về lịch sử và các hợp tuyển tài liệu tham khảo; mà trong đầu tôi cũng không có một cuốn sách nào về lý thuyết hậu thuẫn cho và thúc đẩy một dự án lý thuyết nào cao hơn tất cả các lý thuyết khác. Hơn thế, tôi muốn thảo luận về việc xây dựng lý thuyết (theorizing), để hỏi xem chú ta ngụ ý điều gì đối với ‘lý thuyết nhân học’ trong mối quan hệ với các lý thuyết mà nhà nhân học sử dụng. Tôi sẽ cố gắng đạt được mục đích này trong khuôn khổ một diễn ngôn để hiểu về nhân học một cách rộng theo cả góc độ khoa học xã hội và sinh học. Tuy nhiên, trước hết, cho phép chúng ta xem xét các nhận thức về lý thuyết trong những năm giữa 1965 và 2007, một giai đoạn đủ dài để cho phép nhận dạng được một số điểm hạn chế cơ bản.

Những đại diện dân gian về lý thuyết

Trong một bài bình luận về cuốn *The rise of anthropological theory* (1969) của [Marvin Harris](#), [Lucy Mair \(1969\)](#) đã trau chuốt cách tiếp cận của ông bằng việc nghi ngờ tính gắn kết của lý thuyết nhân học chủ đạo. Cuốn sách đồ sộ của Harris thực chất là một *magnum opus* của tất cả các lý thuyết nhân học tồn tại từ thời kỳ Khai sáng, mà trong đó, từ góc độ chủ nghĩa vật chất văn hóa, mỗi lý thuyết được đánh giá ở khía cạnh thành công và thất bại, khác với điểm phát triển lý tưởng cuối cùng về vấn đề mà sau này Jonathan [Friedman \(1974: 444\)](#) mô tả là mục tiêu ‘chủ nghĩa vật chất tầm thường’ của Harris. Cách tiếp cận đơn giản và chọn lọc này cho phép Harris mang đến cho chúng ta một lý giải không đơn nhất về lý thuyết tiến hóa và mặc dù vậy thì còn có các khác biệt trong điểm nhấn và trong trật tự, những lịch sử chuẩn về lý thuyết nhân học giữa những năm, ví dụ như 1850 và 1970, nhìn chung được trình bày theo cách này. Nhìn tổng thể, một bài học mà chúng ta có thể học được từ những lịch sử mới về chủ đề này được [Stocking \(1968\)](#) khởi xướng là những cố gắng hồi cố của các nhà nhân học ‘trình bày’ (‘presentist’ anthropologists) để phân kỳ lịch sử trí thức như kiểu nhiều

dạng thức liên tiếp và loại trừ lẫn nhau (tiến hóa luận, đến khuyến tán văn hóa, đến chức năng luận, v.v.) không mấy thuyết phục khi xem xét một cách cẩn thận.

Nếu chúng ta xem xét lý thuyết từ những năm 1960 thì sẽ thấy một bức tranh hoàn toàn khác làm cho Harris chán nản. Giai đoạn sau những năm 1960 trước hết là một sự bùng nổ lý thuyết trong khoa học xã hội và nhân văn, một sự đa dạng hóa trong xây dựng lý thuyết và là giai đoạn có cảm giác là việc xây dựng lý thuyết có chất lượng cao nhất. Nhóm Khảo cổ học Lý thuyết (The Theoretical Archaeology group) được thành lập năm 1977 là một sự đáp lại việc bị quy kết là thiếu tính lý thuyết của ngành học vào giữa những năm 1960 và là một cố gắng hàn gắn và tranh đua với nhân học văn hóa – xã hội vốn có các bậc tiền bối được trích dẫn nhiều. Nhưng sự chuyển đổi này, như [Bruce Trigger](#) đã nhận xét, có xu hướng làm tái sinh tính vật và chủ nghĩa bè phái trong các lý thuyết nhân học văn hóa – xã hội, với các nhà lý thuyết ‘bị bẫy trong các cuộc diễn ngôn tách biệt, thiếu tính trao đổi’ (2006 [1996]: 484; cf. [Hodder 1999](#): 12) và sự hoài cổ dường như có xu hướng kiểm soát chú ý mang tính bút chiến và sự tôn sùng một cách cẩn trọng đối với chủ nghĩa di giáo hơn là về việc thử nghiệm một cách nghiêm túc các ý tưởng lý thuyết mới. Cả trong Nhân học và Khảo cổ học đều tồn tại một bữa tiệc thực sự nhiều món của lý thuyết, mà hầu hết không thể tiêu hóa, dẫn đến việc Shelly [Ortner \(1984](#): 126) và sau đó là [Lowie \(1920](#): 33) đã phác họa đặc điểm của nó là ‘một thứ loang lổ’ (‘a thing of shreds and patches’). Đó là một thứ béc đờng và bất chấp mọi thứ, một sự hỗn loạn về các ý tưởng này với những niềm tin chắc chắn về tư tưởng xung đột nhau dường như để phản ánh một sự bế tắc nghiêm trọng đối với sự đói nghèo về tư tưởng trong các chủ đề tương ứng.

Sự phát triển có nhiều ảnh hưởng mang tính nhận thức luận vang xa và rõ ràng nhất trong cuộc khủng hoảng về việc xây dựng lý thuyết đầy mâu thuẫn này, làm giảm uy tín và hủy hoại các dạng thức ‘ổn định’ và dẫn đến ‘sự mất đi tầm nhìn’, như chúng ta có thể nói, là một sự thất bại của chính bản thân ‘dự án khoa học xã hội’ về kiểu ‘vật lý xã hội’ nhân quả và quy luật thực chứng. Sự phát triển này đạt được một phần thông qua phê bình hậu hiện đại, nhất là khoa học giản đơn với các ý kiến chống lại khoa học, trong đó khoa học trở thành một ‘đại tự sự’ (metanarrative) cần phải xem xét với nỗi hoài nghi và lý thuyết với một sự ngờ vực ([Reyna 2001](#): 10 and fn. 1). Nhiều người đã được thuyết phục để tránh hẳn lý thuyết, hay là ít nhất thì cũng giấu nó trong một cái gọi là một ‘dân tộc chí như là lý thuyết’ (‘ethnography as theory’) hay là một cách tiếp cận ‘thói quen’ (‘praxis’). Tuy nhiên, cũng có thể là một kết quả không thể tránh khỏi của sự mâu thuẫn nội bộ về một cuộc tìm kiếm một ‘ngành khoa học tự nhiên trong khoa học xã hội’. Thật dễ để xem, với một cách thức ngấm, xem chủ nghĩa hậu hiện đại và cuộc khủng hoảng tính đại diện đưa đến một sự tái hệ thống hóa các thực hành nhân học, một sự cự tuyệt lý thuyết vĩ mô, một sự định nghĩa lại khái niệm lý

thuyết và một ‘cuộc rút lui vào trong’ dân tộc chí và kể cả một cuộc rút hẳn khỏi nhân học; nhưng như [Henrietta Moore](#) quan sát, cuộc tranh đua ‘giữa những người cho rằng dân tộc chí/ethnography là sự hư cấu và những người cho rằng nó là khoa học’ (1999: 6) là bức biếm họa theo kiểu nhiều nhà nhân học lúc đó cố gắng xây dựng lý thuyết.

Có một số nhận xét mà chúng ta có thể đưa ra đối với những bước phát triển này, mà tôi có thể nhóm thành hai hướng đối lập nhau một cách rõ rệt: một là (chống lý thuyết và chống khoa học) chuyển dịch khỏi các ý tưởng thực chứng và các ý tưởng có nền tảng khoa học về toàn bộ lý thuyết và một xu hướng khác (hậu thuẫn lý thuyết, nhưng không nhất thiết là ủng hộ khoa học theo nghĩa hẹp) than khóc về sự lãng quên của nó. Về xu hướng thứ nhất, cuộc rút lui vào dân tộc chí, mặc dù là mập mờ, ít liên quan nhất, thì ít nhất cũng thúc đẩy việc xây dựng lý thuyết lên một cấp độ hiểu biết mới, diễn giải khác và ép chúng ta suy nghĩ một cách nghiêm túc về các thực hành nghiên cứu định lượng cũng như việc viết lách của chúng ta. Lý thuyết vĩ mô, trừ trường hợp quan trọng là Chủ nghĩa Darwin theo nhiều cách diễn đạt khác nhau, không còn hợp một nữa, trong khi đó kể từ khi tổng luận đầy ảnh hưởng của [Ortner \(1984\)](#), thì chính các lý thuyết trở nên đa hợp, vụn vặt và chiết trung, thì người ta có thể nói là ‘mơ hồ hơn’. Có đầy đủ lý do để chúc mừng sự đa dạng này, song điều mà một số người phác họa như là ‘sự biến đổi lý thuyết’, đặc biệt là trong vòng hơn bốn mươi năm qua, trong thực tế là sự chuyển dịch ‘các ẩn dụ khái niệm’ với những mảng màu nâu rộng lớn trùng lặp và mơ hồ giữa các dạng thức khác nhau. Đối với [Moore](#), mục đích của một phép ẩn dụ mang tính khái niệm là để ‘duy trì sự mập mờ và một căng thẳng mang tính sản xuất giữa những sự xác nhận phổ quát với các hoàn cảnh lịch sử cụ thể’ (2004: 71), chẳng hạn ‘toàn cầu/global’, ‘giới/gender’, ‘cái tôi/self’, ‘cơ thể/body’, hay (trong khoa học) ‘tâm trí/mind’, ‘tự nhiên/nature’. Đây là những ‘cam kết tiền lý thuyết không’ trung dung lắm, một kiểu tư duy vẫn tất đầy tính kích thích; chúng ‘có vai trò của một thuật ngữ mô tả hay định vị các tác lực mang tính nguyên nhân vẫn còn chưa được nghiên cứu [và] cơ bản là còn chưa được lý thuyết hóa’ (2004: 80). Ai đó có thể lập luận rằng, với thể loại này, thì cái gì được tính là lý thuyết trong các ngành khoa học xã hội và nhân văn. Chẳng hạn, suy nghĩ về những gì chúng ta hàm ý ‘lý thuyết về nghệ thuật’ (the theory of art).

Xu hướng thứ hai, bắt đầu từ khoảng cuối những năm 1980, đi ngược với xu hướng thứ nhất. Cuộc rút lui vào dân tộc chí, chủ nghĩa thực nghiệm và chủ nghĩa đặc thù ngụ ý rằng cả nhân học và khảo cổ học đều ‘theory-lite’ và thiếu những sự nghiêm khắc phù hợp. Đó chính là trạng thái đưa đến sự đòi hỏi của ‘Nhóm thảo luận lý thuyết nhân học’ (Group for Debates in Anthropological Theory) vào năm 1987 (xem [Ingold 1996](#)) và một khối lượng lớn sách về lý thuyết trong khoảng thời gian này. Đây cũng là lúc chứng kiến sự xuất hiện một tạp chí mới, vào năm 2001, đó là *Anthropological*

Theory. Trong khi việc xây dựng lý thuyết đi xa hơn các mô hình khoa học tự nhiên thông thường và thường thù địch với nó, thì ở một số khía cạnh, sự phát triển của các cách tiếp cận dựa trên nền tảng khoa học có thể được xem là một phần của sự phản kháng này.

Chính vì thế, các xu hướng được mô tả ở đây trong vòng bốn mươi năm lại thúc đẩy một cách nghịch lý cả sự phá hoại lẫn sự sinh sôi nảy nở của lý thuyết. Những vấn đề về việc hậu thuẫn một cách rõ ràng đối với các lý thuyết phổ quát cộng với sự nghi kỵ của hậu-hậu hiện đại cũng khích lệ cuộc rút lui vào dân tộc chí (hơn là chủ nghĩa thực nghiệm). Trong thực tế, có lẽ ‘không còn có một ngành nhân học đơn nhất’, trong khi đặc tính về ‘tính lý thuyết’ chính nó lại đang còn bị nghi vấn. Lý thuyết đã trở thành ‘một số các chiến lược đầy tính phê phán bao hàm trong nó một sự phê bình về địa bàn, vị trí và các mối quan tâm của nó’ (Moore 1999: 9, 18). Tùy thuộc vào khẩu vị của bạn, đây chính là một thế giới mới đầy dẫy cảm của sự tạp hôn lý thuyết, hay là một sự chối bỏ lý thuyết, hoặc là một sự bế tắc.

Lý thuyết làm gì?

Do có các xu hướng trái ngược nhau, một số lượng dồi dào các ý tưởng mới và sự trôi dạt của sự chống lại lý thuyết, tôi nghĩ rằng chúng ta cần tự nhắc mình về việc các lý thuyết trong thực tế là để làm gì.¹ Thứ nhất, lý thuyết cung cấp cho chúng ta một khung phân tích (a framework) để chúng ta có thể lý giải và diễn giải tài liệu và chúng nên làm thế một cách dè dặt. Vậy, chúng ta định nghĩa lý thuyết là ‘một giả thuyết hay một số giả thuyết được thiết kế để giải thích hiện tượng hay tài liệu’ (Ellen 1984: 9), nhưng các nhà khoa học cũng nhìn chung đồng thuận rằng ‘các lý thuyết’ có phạm vi và độ trừu tượng cao khi mang ra so sánh với các loại khái quát có phạm vi và độ trừu tượng thấp, có nguồn gốc từ các quan sát và từ những gì nó được cô đọng (Moore 1999: 19 fn. 1). Một số lý thuyết chỉ đơn giản là các phép ẩn dụ mang tính khái niệm và chúng ta chắc không gặp khó khăn gì với vấn đề này. Hầu hết ‘các lý thuyết’ trong nhân học văn hóa – xã hội không dễ gì tạo ra các giả thuyết có thể kiểm chứng hay các mối tương quan định tính, một phần vì các nỗ lực trước đây trong việc tạo ra sự tương quan của các sự vật hiện tượng tỏ ra rất phức tạp. Vậy, nếu chúng ta so sánh sự tương quan giữa ‘mẫu hệ/matriliny’ với địa vị của nữ giới, thì cuối cùng chúng ta có thể phát hiện ra rằng mẫu hệ không phải là một ‘sự vật/thing’ và các biên giới của nó rất mập mờ. Thực tế này cảnh báo chúng ta về sự nguy hiểm của việc lượng hóa và cách tính đếm giản đơn cũng như các biểu thị thống kê lớn hơn đối với những công việc so sánh rộng hơn, chẳng hạn như *Ethnographic atlas* (e.g. Murdock 1967).

Thứ hai, cho dù tồn tại dưới hình thức nào, các lý thuyết khác nhau cho phép chúng ta xem xét cùng một loại tài liệu theo những cách khác nhau và về bản chất chúng có giá trị đại diện như nhau cho đến khi được kiểm chứng bằng tài liệu. Các lý thuyết có thể hoàn toàn là trực giác (intuitive), nhưng thường thì các lý thuyết hữu ích nhất khi phản trực giác (counter-intuitive), mang lại cho chúng ta một quan điểm không mong đợi đối với những tài liệu quen thuộc, như trong trường hợp các phiên bản tờ bản đồ nổi tiếng bị treo ngược, hay trong trường hợp câu cách ngôn của Samuel Butler về một con gà là cách sản sinh ra trứng của một quả trứng. Cho dù chúng ta chọn một lý thuyết này hay lý thuyết khác, cơ học lượng tử hay lý thuyết sóng ánh sáng (wave theory), lý thuyết trao đổi hoặc hành động vị tha phụ thuộc lẫn nhau, thì nó sẽ quyết định sự đại diện hoặc sự diễn giải của các tài liệu này, song – để phù hợp với lý thuyết mà biết chắc đầy mâu thuẫn – cả hai lập trường có thể đều đúng. Ví dụ xem xét trò chơi hình ảnh nổi tiếng liên quan đến các tác động con số mập mờ ([Hilgard et al. 1979](#): Fig. 4), trong đó tùy thuộc vào sự diễn giải mối quan hệ giữa cùng một sự kích thích hình ảnh, một chiếc bình trở thành hai khuôn mặt người nhìn vào nhau, hoặc là xem xét về nghệ thuật đồ họa động của Maurits Escher. Đây chỉ là một số phiên bản khác của ý tưởng về hình khối Necker cube. Hoặc là, xem xét sự chứng thực và phản chứng cùng lúc của Paul Cohen về giả thuyết Riemann (Riemann hypothesis) ([Davis & Hersh 1983](#)), hay nguyên tắc bất định của Heisenberg. Trong thế giới thực của toán học đương đại, mọi thứ có thể đúng và có thể sai một cách đầy nghịch lý, có thể chứng minh và bác bỏ, tùy thuộc vào phương pháp mà chúng ta sử dụng, một vấn đề mà Edmund [Leach \(1968](#): 78-9) đã bắt đầu khám phá trong các bài giảng đầy khiêu khích của mình vào năm 1967 và đó chính là vấn đề đã trở lại ám ảnh ông trong những năm trước khi mất ([Tambiah 2002](#)). Vậy, các lý thuyết không phải loại trừ nhau, không đúng tuyệt đối, chỉ tốt hơn, kém hơn, hoặc là những sự đại diện và giải thích khác nhau về tài liệu của chúng ta.

Thứ ba, các lý thuyết hàm ý phương pháp luận nhưng chúng không phải là một. Vậy thì một vấn đề chúng ta đối mặt là ở cấp độ trừu tượng này thì làm thế nào để chúng ta tách biệt được lý thuyết và phương pháp luận, khi mà thật không may là thuật ngữ ‘lý thuyết’ và ‘phương pháp luận’ thường xuyên được sử dụng để nói về những thứ khác nhau với những người khác nhau ([Holzner 1964](#): 425-6). Theo một nghĩa nào đó, phương pháp luận là nghiên cứu một cách có hệ thống về các nguyên tắc dẫn dắt (trong bối cảnh này) các khảo sát nhân học và là những cách thức trong đó lý thuyết tìm được sự ứng dụng của nó. Chính vì thế, chúng ta nói phương pháp luận Marxist, phương pháp luận dân tộc học (ethnomethodology) hay thậm chí phương pháp luận Darwin (Darwinian methodology). Nó vừa là một nhánh của triết học phân tích về các nguyên tắc và các quy trình nghiên cứu trong một ngành học cụ thể cũng như hệ thống các phương pháp được sử dụng trong một ngành học cụ thể

([Moore 2004](#): 75). Thật không may, thông qua một quá trình chuyển dịch khái niệm, đối với nhiều người, phương pháp luận cũng trở thành đồng nghĩa với ‘các phương pháp’ hay ‘kỹ thuật’ cụ thể; và trong bối cảnh phương pháp luận nhân học thì đôi khi được quy nạp về quan sát tham gia. Tôi đã cố gắng phân biệt những ý nghĩa khác nhau của phương pháp luận trong phần giới thiệu của tôi vào năm 1984 cho tập sách đầu tiên trong ‘ASA Research Methods series’, xác định rằng các phương pháp là ‘những cách thức tạo ra tài liệu’, ví dụ như phỏng vấn hay xem xét lịch sử cuộc đời ([Ellen 1984](#): 9). Nhưng, thậm chí sau đó, tôi lại thất bại trong một cuộc chiến, vì một phần ‘phương pháp luận’ đã trở thành một đề mục bắt buộc trong các mẫu xin tài trợ của các hội đồng nghiên cứu. Chính vì thế, tôi đã ngay lập tức cảm thấy hài lòng với việc xem xét sự bảo vệ về sự khác biệt giữa phương pháp và phương pháp luận và chính vì thế ngụ ý sự khác biệt giữa phương pháp luận với lý thuyết trong phần kết đầy xung khí của Pete Vayda trong cuốn sách nhiều tác giả mang tính chúc mừng có tựa đề *Against the grain* (2007). Do vậy, phương pháp luận và phương pháp khác nhau về mặt khái niệm, song có sự trùng lặp và đồng hành về mặt thực tiễn và ý nghĩa.

Vậy, lý thuyết là một khung lý giải, một hệ thống các giả thuyết có nguồn gốc từ quan sát, một số nghi ngờ với việc kiểm định các giả thuyết hơn một số khác, nhìn chung một trong số những sự lựa chọn có thể sử dụng đối với đánh giá việc sử dụng để giải thích và ngụ ý một phương pháp luận chứ không phải một phương pháp. Hơn thế nữa, quan điểm nền tảng của cách tiếp cận này – và là quan điểm rất quan trọng đối với lập luận ở đây – cũng là lý thuyết không thể quy nạp thành một chuỗi các nhận định có trước: đó là điều đã được chọc lọc một cách kỹ lưỡng trong mối quan hệ đang được trao đổi và chỉ bởi vì tính mới lạ trước mắt của nó có thể bị giảm đi nhưng không có nghĩa là vứt bỏ nó một cách hoàn toàn. Lý thuyết tốt được xây dựng trên nền tảng quá khứ hơn là phá bỏ nó một cách máy móc hoặc ngụy biện.

Thế nào là một lý thuyết nhân học?

Nhưng nếu như chúng ta có thể đồng thuận về cái tạo nên ‘lý thuyết’, thì chúng ta vẫn cần hỏi: điều gì làm cho một lý thuyết mang tính nhân học? Theo một nghĩa – cả theo quan điểm Foucauld và chủ nghĩa mục đích – nó phải là một lý thuyết đã được đề xuất hay sử dụng bởi những nhà khoa học mà chúng ta gọi là nhân học và nó phải trở thành một phần trong cuộc tranh luận về chủ đề cũng như của ngành học và các thực hành có nguồn gốc lịch sử. Đúng là cuối cùng thì chúng ta tương tác như là các nhà nhân học, vì những vấn đề mà chúng ta muốn lý giải, chứ không phải vì nhân học có những yêu sách vốn tồn tại từ trước. Các lý thuyết nhân học rõ ràng phải là sự độc đáo đối với nhân học và có một trong các đặc tính sau đây được liệt kê – văn hóa, nguồn gốc loài người, so sánh xã hội, ‘cái

khác’ – là một lĩnh vực độc nhất của nhân học. Tuy nhiên, cùng động tác đó, nhân học đã xuất khẩu cũng như du nhập các ý tưởng, cũng như thúc đẩy ‘mô tả dân tộc học’ thông qua các biểu thị của các ngành khoa học xã hội. Quá trình hấp thụ và gắn kết chưa bao giờ là mới. Tôi thật sự không đồng ý với nhận định cho rằng ‘lý thuyết nhân học’ không thể tồn tại ‘bởi vì nhân học vừa là tất cả vừa không là gì cả’ ([Moore 1999](#): 4) và muốn khẳng định rằng nhân học thực sự có các mục tiêu tìm hiểu cụ thể, mà trong khi chúng có thể không bao hàm, kết hợp theo những cách và với những hệ quả khác với các ngành học khác.

Tuy nhiên, trước khi chúng ta khám phá các đặc tính làm cho lý thuyết nhân học là cần thiết và khác biệt, chúng ta cần nói qua về lý thuyết là gì. Xét về mặt lịch sử, ý tưởng về ‘lý thuyết’, ít nhất là trong nhân học xã hội và theo truyền thống Anh nói riêng, đã là một câu hỏi hắc búa, vì nó hoặc là được coi là một loại xã hội học so sánh (làm cho nó có nguồn gốc từ lý thuyết xã hội chung), hoặc là nó định nghĩa lý thuyết trong mối quan hệ với những loại xã hội và cấp độ tổ chức cụ thể (‘rõ ràng nhất là xã hội ‘nguyên thủy’, song cũng là ‘quy mô nhỏ’, phi phương Tây, v.v. [Kuper 1988](#)). Trong bối cảnh của sự bao quát rộng hơn về lịch sử tri thức, đó chính là sự làm lạc của thế kỷ XX, vì nhân học rõ ràng không đề cập đến một không gian địa lý hay dân tộc học cụ thể nào, trong khi chúng ta tất cả đều là ‘những kẻ khác’ của một số hoặc rất nhiều các mô tả. Một khả năng khác là nó tự định nghĩa dưới góc độ cách tiếp cận chủ đạo của nó đối với việc thu thập tài liệu thực nghiệm: quan sát tham gia hay ‘mô tả dân tộc học’. Tôi đã chỉ rõ sự bẽ tắc của tôi về cách thức trong đó phương pháp luận đã được hạ xuống thành phương pháp, nhưng ở đây chúng ta thấy điều ngược lại: một phương pháp được nâng lên thành một cách tiếp cận lý thuyết và tệ nhất là sự quy nạp của nó về những ghi chép đầy sắc thái của dân tộc chí. Điều này có ảnh hưởng đến việc phá vỡ khả năng khái quát và so sánh, mà như tôi đã gợi ý ở phần trước, được biết đến một cách rộng rãi như một sự chệch hướng đáng ngờ thành một lập trường phi lý thuyết và thậm chí thành một sự biếm họa ([Giddens 1996](#)). Thật may, một số khác đã nổi lên thách thức sự phát triển này. Ví dụ, tài liệu nghiên cứu lịch sử liên quan đã được [James Urry \(2006\)](#) phân tích một cách cẩn thận, trong khi [Tim Ingold \(2008\)](#) đã nắm giữ quan điểm về một căn cứ tầm trung đối với một ngành nhân học thống nhất, chia tách nó với sự mô tả về nó chỉ như là nghiên cứu về ‘kẻ khác’ ở xa và từ những người tìm kiếm thay thế nó với một phiên bản về nghiên cứu văn hóa ([Kapferer 2007](#)). Hơn thế nữa, ý tưởng về so sánh các hình thức văn hóa và xã hội thực chất là có vấn đề ([Holy 1987](#)), vì những gì chúng ta so sánh nhìn chung là những sự khái quát ở cấp độ thứ hai, thường có nguồn gốc từ những sự phân chia giản đơn và mang tính vị chủng đầy tranh cãi về sự đa dạng văn hóa – xã hội của con người. Dù chúng ta đều sử dụng những thuật ngữ ‘văn hóa’ và ‘xã hội’ như thể là chúng là các đơn vị phân tích cụ thể, mà nhiều

người thuộc các khuynh hướng lý thuyết khác nhau đều chia sẻ, như Kapferer và các nhà phylogenist văn hóa, tôi hy vọng chúng ta nhìn chung thực hiện điều này chỉ như một công cụ hùng biện hoặc một kiểu viết tắt.

Ngược lại, có một xu hướng trong nhân học Anh đương đại đã dịch chuyển từ ‘dự án của nhân học xã hội’ đến việc bao hàm khái niệm mang tính hợp nhất, toàn diện và liên ngành về cái mà nhân học tìm hiểu, trong đó – cho đến tận gần đây – [Ingold](#) (ví dụ 1992) có lẽ là một nhà tiên tri và là một ví dụ điển hình (xem thêm [Carrithers 1992](#); [Layton 1997](#)). Đây là một sự dịch chuyển quan trọng, không còn là một quan điểm của số ít, như đã được phản ánh trong sự thay đổi của British Academy Section S3 từ ‘Nhân học Xã hội/Social Anthropology’ sang ‘Nhân học/Anthropology’. Với một số người thì xu hướng này hướng tới một ngành nhân học bao quát hơn nhưng không bao hàm sự gắn kết với sinh học và là một sự tái cấu trúc các ý tưởng trong khuôn khổ của các ngành khoa học xã hội và nhân văn, có lẽ để bao quát phân tích tâm lý (như trong trường hợp của Henrietta Moore) hoặc phụ hệ (như trong trường hợp Danny Miller); đối với một số khác, thì đó chỉ là sự thay đổi về tên gọi và những sự quan tâm hiện tại của các nhà nhân học xã hội vẫn giống như trước kia. Nhưng khó có thể xem xét xem liệu cái được gọi là lý thuyết nhân học, vốn được hiểu là tìm kiếm câu trả lời cho những câu hỏi lớn và trung tâm về sự đa dạng và nét khác biệt, có thể là nhân học mà không gắn kết với (chứ không quy phục về) sinh học. Với Ingold, trong thực tế đó là một sự gắn kết cơ bắp; với những người khác thì đó có vẻ là một sự chấp nhận đối với các cấp độ khác nhau của các phiên bản khác nhau về học thuyết Darwin chính thống. Một lý thuyết được cho là nhân học cũng phải hoạt động ở một cấp độ gắn kết với và lý giải những sự tương đồng không chỉ giữa con người, mà còn giữa con người với các giống loài liên quan khác và lý giải cho cái độc đáo của con người so với các giống loài khác. Tôi nghĩ rằng dường như chúng ta đang di chuyển giữa các cấp độ của tính bao gồm hệ thống sinh đang ngày càng suy giảm, vậy thì những biến đổi lý thuyết phù hợp dù ít hay nhiều liên quan đến học hỏi và chuyển phát văn hóa cho phép mức độ lớn hơn trong việc ‘tạo dựng chỗ thích hợp’ thông qua tính phức tạp xã hội và kỹ thuật và bằng cách đó thì sự ra đời của các hệ thống văn hóa – xã hội đủ phức tạp để hậu thuẫn một cách hiệu quả cho các tài sản nổi bật không phụ thuộc vào chuyển tải sinh học cá thể.

Căng thẳng, dù giữa ‘nhân học diễn giải’ và khoa học nhân học, hay khoa học sinh học và khoa học xã hội, tạo nên một đặc điểm hợp nhất (có lẽ là quan trọng nhất) của bất kỳ một lý thuyết nào cho rằng là nhân học theo nghĩa rộng nhất và cơ bản nhất của nó. Một điểm khác là nó bàn luận về ‘văn hóa’ ở một hình thức nào đó. Như một số nhà nhân học đã chôn cất khái niệm này, vì lý lẽ rằng bản sắc của nó mãi mãi là không rõ nghĩa và vì nó chỉ là một cách nói khác về xã hội, vậy nên chung

chung và mập mờ như thể chẳng giải thích gì cả, do vậy tiêu chí này có thể là một vấn đề lớn ([Kuper 1999](#)). Tuy nhiên, cho dù tôi chối bỏ vì nó không hữu ích, thì xu hướng sử dụng ‘văn hóa’ để ám chỉ bất kỳ một thứ gì đó mà con người làm (ví dụ như ‘văn hóa kinh doanh’, ‘văn hóa dự tính thấp/culture of low expectations’, v.v.), tôi muốn bảo vệ sự khác biệt mang tính khái niệm và sự cần thiết đối với bất kỳ một sự hiểu biết nào về ứng xử của con người và các hệ quả của nó. Trong khi đúng là văn hóa là biến đổi, nảy nở và đa dạng, đó chính là yếu tố làm cho chúng ta là con người và tại sao và như thế nào mà văn hóa nổi bật ở con người vẫn còn là một câu hỏi lớn đối với nhân học. Từ khía cạnh sinh học và tiến hóa, học hỏi văn hóa và văn hóa biểu tượng rõ ràng không hiện hữu trong tất cả các ứng xử của loài vật và vì thế cần được định nghĩa mang tính khái niệm, lý giải và thậm chí đo đếm, giống như bất kỳ một hiện tượng nào khác. Như [Sahlins](#) đã quan sát, khái niệm về văn hóa – hay cái gì đó giống nó – sẽ luôn tự tái tạo: ‘Không có “văn hóa” có thể biến mất như một đối tượng cơ bản của nhân học – hoặc đối với vấn đề như một sự quan tâm cơ bản của tất cả các khoa học về con người’ (2000: 158).

Một trọng tâm lý thuyết có thể thỏa mãn các điều kiện lý thuyết nhân học độc đáo là một nhân học nhận thức mới hoặc nhận thức văn hóa. Để hiểu xem tiềm năng này có thể được chuyển dịch như thế nào dưới các điều kiện sinh thái cụ thể đòi hỏi chúng ta phải xem xét các lý thuyết thảo luận những cái chung giữa sinh học và văn hóa, cấu trúc não và các lý giải tiến hóa (ví dụ [Reyna 2002](#); [Samuel 1990](#)) và khám phá một khái niệm hiện thân của nhận thức và khu vực khó khăn mà sự khác biệt theo thuyết Cartesian giữa vật chất và tâm lý bắt đầu biến mất ([Varela, Thompson & Rosch 1993](#)). Tuy nhiên, để lý giải thông tin tiếp biến trong não như thế nào và tại sao nên biến đổi thêm theo thời gian và có tác động đến khả năng tái sản xuất của con người đòi hỏi các nguồn lực lý thuyết của một dạng khác, những lý thuyết kết hợp các yếu tố một cách hợp lý và mạnh mẽ nhất của sinh thái tiến hóa, tâm lý học nhận thức và chọn lọc văn hóa.

Vậy, lý thuyết nhân học, khác với lý thuyết xã hội học và tâm lý học, là một lý thuyết quan tâm đến văn hóa một cách nghiêm túc. Các công trình nghiên cứu nhân học nhìn chung thúc đẩy quan điểm hiểu biết các hình thái văn hóa – xã hội phức tạp đương đại chỉ có thể đạt được thông qua việc xem xét tất cả các biến số lịch sử trong hệ thống ứng xử của con người trong quá khứ và hiện tại. Chính vì thế, nhân học xem xét chiều rộng của văn hóa – xã hội và tìm cách giải thích sự đa dạng và cái khác biệt. Ngược lại, các công trình nghiên cứu xã hội học nhìn chung xem xét các xã hội phức tạp đương đại nhằm tạo ra những suy luận cho các xã hội khác. Cho dù đặc tính của văn hóa về bản chất mang tính kích thích tò mò, sự chuyển dịch của nó đóng vai trò nòng cốt mang tính cấu trúc đối với hiểu biết của chúng ta về điều kiện con người và do đó nó trở thành không chỉ một vấn đề trung tâm của

nhân học, mà còn là một nghiệm vụ trọng tâm kết nối các loại lý thuyết khác nhau. Như một quá trình mà nó quan tâm đến các cơ chế theo đó tri thức và các thực hành có được từ các chu kỳ sống trước đó được học hỏi, tái học hỏi, thương lượng, tái thương lượng, điều chỉnh và tái diễn giải để cho phép các cá nhân hành xử mang tính xã hội và sinh thái trong các bối cảnh khác nhau và với các thể hệ kế tiếp nhau. Sự quan tâm chính của chúng ta, với tư cách nhà nhân học, là lý giải các đối tượng, ý tưởng, hình thức tương tác, các mối quan hệ tiếp tục được chuyển tải như thế nào một cách đủ chính xác, có hiệu quả để cho phép sự tiếp nối tái sản xuất, chứ không chỉ là mỗi đơn vị của ‘văn hóa’ hay ‘xã hội’, mà là của mỗi nhóm cư dân. Câu hỏi là chính câu hỏi quan trọng nhất theo quan điểm Darwin, song lại đòi hỏi tất cả những việc xây dựng lý thuyết khác nhau ở cấp độ trung để trả lời nó.

Các loại và nhóm lý thuyết

Tôi đã nêu ra câu hỏi là cái gì làm cho một lý thuyết mang tính nhân học, giờ đây chúng ta bắt đầu tập hợp các lý thuyết theo nhóm dựa trên tiêu chí phạm vi giả thuyết của nó. Tôi nghĩ việc này giúp phân biệt ba cấp độ theo nghĩa phạm vi không gian, thời gian và cấp độ trừu tượng của lý thuyết. Thứ nhất, có một số lý thuyết cung cấp những giải thích chung bao hàm tất cả các yếu tố ứng xử của con người. Chúng tôi gọi đây là những lý thuyết (hay khung) ‘lớn’ vì các lý thuyết này quan tâm đến những nguyên nhân cuối cùng và xuất hiện với một kiểu giả thuyết về tính loại trừ. Đó là các lý thuyết Cấu trúc luận, Chủ nghĩa Marx, v.v.

Thứ hai, ở cấp độ các lý thuyết giải thích các đồng biến số trong các tài sản của các kiểu hệ thống văn hóa, xã hội hay văn hóa sinh học, những gì chúng ta có thể gọi là những lý thuyết cụ thể hay tầm trung. Các lý thuyết này quan tâm nhiều hơn đến những nguyên nhân trực tiếp hoặc gần nhất. Cấp độ xây dựng lý thuyết này luôn gắn kết với các nhà nhân học xã hội Anh. Thuật ngữ ‘lý thuyết tầm trung’ lần đầu tiên được [Merton \(1968\)](#) giới thiệu, cho dù chúng ta có thể tránh sự lẫn lộn bằng việc chỉ ra rằng đối với [Binford \(1981\)](#), trong khuôn khổ tiền sử, ‘lý thuyết tầm trung’ là lý thuyết cố gắng giải thích bằng việc nhận dạng ‘các dấu hiệu mang tính chẩn đoán’ của các hệ thống sống có thể sử dụng để diễn giải các tài liệu khảo cổ học. Không hoàn toàn giống như vậy. Tuy nhiên, một trong các mối hiểm nguy của lý thuyết ở cấp độ này – cho dù trong khảo cổ học hay trong nhân học văn hóa – xã hội – là chúng thiên về xu hướng trở nên mang tính loại hình (typological): nghĩa là các lý thuyết này giả sử rằng một sự phân loại các loại hình văn hóa – xã hội khác nhau ở nơi nhất thiết thể hiện một cấp độ phi thực tế về tính gián đoạn trong biên giới của chúng. Những loại hình của các kiểu nối dõi khác nhau là một sự minh họa hay về kiểu tư duy này. Cụm lực phê phán kiểu ‘bắt

bướm' này, [Leach \(1961\)](#) đã cố gắng chuyển hướng cuộc thảo luận về phía các mô hình phân loại, song các nhà nhân học vẫn tiếp tục đấu tranh để phát triển một cách nghĩ về lý thuyết có thể phân biệt được các khung chung, mà trong đó tất cả các lý thuyết được gắn kết hay có thể được liên kết, từ các lý thuyết cụ thể để giải thích về các hiện tượng mang tính chủ đề hay tương đối cụ thể.

Thứ ba, ở cấp độ thấp nhất là các lý thuyết soi sáng các tình huống văn hóa cụ thể. Ở đây là cái rất cụ thể, cô đọng, phức tạp và mang tính địa phương của tài liệu, thường loại trừ việc áp dụng việc kiểm tra sử dụng các phương pháp thống kê, song lại tăng cường giá trị của các tiếp cận định tính và 'mô tả sâu' theo kiểu Geertz. Ngoài thực tế khó có thể phủ nhận rằng chúng có thể đóng góp đáng kể vào hiểu biết của chúng ta, theo cả góc độ ứng dụng và học thuật, thì các tiếp cận định tính như thế có thỏa mãn các điều kiện của khoa học hay không. Các lý thuyết ở cấp độ này không chỉ giới hạn ở các lý giải mang tính diễn giải đa tầng và chúng ta có thể cũng phải bao quát cả những phân tích nguyên nhân thực chứng, như trong sinh thái học sự kiện của Vayda, cố gắng xác định cụ thể một cách có hệ thống chuỗi các yếu tố địa phương chịu trách nhiệm đối với diễn biến cụ thể của vấn đề nào đó.

Dĩ nhiên, các cấp độ này trùng lặp nhau. Ví dụ, các lý thuyết ở cấp độ một và hai có thể cho rằng có thể làm sáng tỏ ứng xử ở cấp độ ba, trong khi tài liệu được tạo ra qua việc sử dụng lý thuyết thông thường gắn kết với cấp độ ba có thể cung cấp những đầu mối hữu ích cho việc phát triển lý thuyết ở cấp độ một và hai. Trong thực tế, một số như trong khái niệm về chủ nghĩa bối cảnh tiến bộ của Vayda cung cấp một sự hướng dẫn có hệ thống về việc chúng ta có thể dịch chuyển từ cấp độ ba sang những sự xác nhận chung như thế nào. Nhưng có một cách khác để chúng ta có thể cắt chiếc bánh lý thuyết đó là liệu các lý thuyết mang tính quy nạp hay các lý thuyết đề cập đến các vấn đề của tính hệ thống và tính phức tạp, hoặc liệu các lý thuyết quan tâm đến phân tích lịch đại lâu dài hơn là sự phân tích đồng đại ngắn hạn. Nhưng sự phân loại xuyên suốt như thế không phải là độc nhất hay toàn diện.

Các lý thuyết tương quan giản đơn

Các lý thuyết mang tính quy nạp thường được thể hiện dưới hình thức các giả thuyết tương quan bao hàm một số biến số, song các lý thuyết này cũng có thể được trình bày ở các cấp độ rất khác nhau về tính khái quát. Nói cách khác, các lý thuyết đó xuyên qua cả ba sự khác biệt đầu tiên của chúng ta. Các lý thuyết này mang tính quy nạp ở chỗ chúng tìm cách quy nạp số lượng các biến số nhằm tìm ra con số nhỏ nhất có thể lý giải một số tài liệu cụ thể. Một mặt, các mối tương quan của giống loài: tăng trưởng của chất neocortex (một chất chỉ có trong não của loài có vú-ND) được kết nối với một sự gia tăng về tính phức tạp của đời sống xã hội (được đo bằng việc sử dụng một biến số được chọn

lọc cẩn thận). Mặt khác, các cố gắng của giống loài được Vayda trình bày nhằm cung cấp các nguyên nhân cụ thể cho các sự kiện cụ thể: chẳng hạn, chúng ta có thể lý giải một cách hệ thống như thế nào đối với mối quan hệ nhân quả giữa các yếu tố dẫn đến một sự bùng nổ của một đám cháy cụ thể trong một đồn điền cọ/rừng ở khu vực Bắc Sumatra.

Các lý thuyết về hệ thống chủ đạo

Nhóm hay cụm thứ hai hay bao gồm các lý thuyết về sự phức tạp và khả năng thuộc quan hệ nhân quả, vốn tìm cách lý giải các hệ thống của ba hay nhiều hơn các biến số khái quát chung các tài sản ‘chủ đạo’ như thế nào và cho thấy các tài sản (bao gồm các quá trình và chu kỳ của tái sản sinh văn hóa – xã hội) hơn là chỉ là tổng thể các bộ phận cá thể. Lý thuyết các hệ thống và những sự mô phỏng của nó trong nhân học mang tiếng xấu vào những năm 1960 và 1970, vì chúng tách biệt khỏi các cá nhân và trong một số trường hợp gắn kết nhiều với kiểu chủ nghĩa toàn diện mơ hồ hay với vật lý học xã hội, nên cả Geertz và Vayda đều bác bỏ. Tuy nhiên, những cố gắng phát triển các lý thuyết để giải thích về các hệ thống phức tạp trong thế giới sinh học và vật lý đã mang lại cả sự khích lệ và tính pháp lý trong việc áp dụng nhiều hơn các cách tiếp cận hay vào các hệ thống văn hóa – xã hội và sinh thái xã hội, bao gồm cả các phát triển trong lý thuyết về mạng lưới, những xử lý mang tính toán học đối với các bất ổn ([Mosko & Damon 2005](#)), lý thuyết về thảm họa ([Renfrew 1978](#)) và các nghiên cứu về những hệ thống thích nghi phức tạp ([Eriksen 2005](#): chương 3). Còn có các chiến lược chuyển dịch từ các lý thuyết về tính phức tạp sang các lý thuyết tương quan giản đơn: ví dụ những phân tích cách thức đánh giá khả năng chính xác của các mối quan hệ nhân quả khác nhau trong một hệ thống gồm bốn hoặc nhiều hơn các biến số (ví dụ [Goody 1973](#)).

Các lý thuyết về biến đổi và chuyển dịch văn hóa – xã hội

Cuối cùng, có những lý thuyết có nguồn gốc từ nhận thức cho rằng các lý giải về chuyển dịch văn hóa phải giữ một vị trí quan trọng trong việc nói về lý thuyết. Nhân học là một khoa học về lịch sử, nhưng các lý thuyết phù hợp với các hiểu biết về văn hóa gắn kết trong trí não như thế nào hay văn hóa được đổi mới, chuyển tải từ một cá nhân này sang một cá nhân khác không phải giống với các lý thuyết giúp chúng ta hiểu được các động năng về những gì diễn ra một khi các hình thái được thiết lập như thế nào và chúng có thể biến đổi ra sao qua thời gian mà không phụ thuộc vào thể xác. Sự chuyển tải tri thức, về lâu dài, như [Boyd and Richerson \(1985\)](#) đã chỉ ra, nhìn chung thích nghi tốt hơn đối với các nhu cầu tập thể so với những tính toán cá nhân. Ngược lại, những tính toán cá nhân

có thể tốt nhất trong mối liên hệ với những biến đổi ngắn hạn. Ví dụ, trong khi sự chọn lọc giống trong một năm cụ thể nào đó có thể phản ánh những tính toán của cá nhân một người nông dân, những hình thái lặp lại qua thời gian về việc sử dụng có xu hướng thiên vị những giải pháp tốt nhất – chẳng hạn như sự đa dạng của các loại giống trong các loài khác nhau.

Các nghiên cứu về sự khuyếch tán trong một thời gian dài không còn được ưa thích trong nhân học, trừ khảo cổ học, song giờ đây lại có chủ nghĩa khuyếch tán văn hóa – lịch sử mới, dựa vào các mô hình lịch sử tự nhiên về sự ngẫu nhiên của loài, được Stephen Jay Gould và Jared Diamond ưa chuộng và được xây dựng thành các mô hình chọn lọc văn hóa, đồng tiến hóa, các phylogenetics văn hóa, đa dạng văn hóa sinh học và ‘dịch tễ học về các ý tưởng’ ([Sperber 1996](#)). Các mô hình đó cố gắng giải thích cái gì đã xảy ra khi tổng hợp các tri thức văn hóa chuyển tải và thực hành cũng như tiềm năng cho tiếp biến văn hóa đáp ứng được các giới hạn về sinh thái (chẳng hạn như các hồ sơ đa dạng sinh học khác nhau, hoặc hạn chế đất khối). Cùng lúc, một lý thuyết như thế phải xem xét sự gắn gũi trong quan hệ (khác với sự gắn gũi trong sinh thái và gen) của hầu hết các cư dân trên thế giới ở bất kỳ một thời điểm nào – vì đây chính là điều kiện tối thiểu để chuyển tải có thể diễn ra ([Watts 1999](#)).

Tiến hóa như là một khung lý thuyết

Chúng ta có thể giải phóng những thứ tạp nham khỏi toàn bộ các lý thuyết lớn và theo nghĩa này thì các lý thuyết này về cuối đời đều yếu và chưa hoàn thiện. Chẳng hạn, phép đối lập nhị nguyên – một điểm trung tâm của cấu trúc luận – tái xuất như một đặc điểm kinh tế nhận thức của [Eleanor Rosch](#) (1977), trong khi phân tích hội thoại đã làm cho phương pháp luận dân tộc học độc nhất một cách thái quá và các khía cạnh thuận lợi của phân tích tâm lý được rút ra từ lý thuyết của Freud mang tính hợp nhất hơn và nhìn chung có nhiều tai tiếng hơn. Tuy nhiên, chỉ có một lý thuyết đủ mạnh để chống lại tất cả những thách thức như là một khung bao quát là phiên bản này hay phiên bản khác của chủ nghĩa Darwin dựa vào sự chọn lọc để tái sản xuất ra cái phù hợp nhất. Đây không phải là vì một sự lý giải theo kiểu Darwin luôn là cách tốt nhất để giải thích tài liệu, mà chỉ là vì chúng ta gia tăng phạm vi xác nhận giải thích của chúng ta, vậy nên toàn bộ các lý giải khác có thể nằm trong khuôn khổ của khung tiến hóa. Nói cách khác, tất cả các lý thuyết phải cuối cùng được hiểu trong khuôn khổ của các giải thích về nguồn gốc con người. Nếu chúng ta chấp nhận điều này, thì chúng ta không thể chối bỏ việc xem xét các lý thuyết về văn hóa và xã hội loài người trừ trong một bối cảnh rộng hơn của các ứng xử của các loài linh trưởng khác, bao gồm (và đặc biệt là) những loài liên quan đến các chiến lược tái sản sinh, theo nghĩa rộng nhất của nó, thậm chí kể cả nếu chúng ta là thành

viên của Hiệp hội các nhà Nhân học Xã hội. Nhân học đã được cung ứng một cách tồi tệ bởi những kẻ cung cấp một sự đáp lại kiểu phản xạ bánh chè đối với giá trị của các tiếp cận theo trường phái Darwin, hoặc là những người lãng quên chúng. Nếu không thừa nhận tất cả các lập luận về cultural phylogenetics, tâm lý học tiến hóa, memetics, hay sinh thái học tiến hóa, thì thật khó có thể không kết luận rằng những sự diễn đạt đương đại về nội dung và hình thái văn hóa là những biến thể của đổi mới đã diễn ra trong những khoảng thời gian khác nhau trong hơn 100,000 năm trước và đã lan tỏa và được duy trì và trau chuốt một cách chọn lọc. Trong thực tế, vấn đề nổi bật khác về con người là cách thức chúng ta có khả năng để làm mất đi và tái tạo các hình thái văn hóa – xã hội và sáng tạo ra các thực thể văn hóa tương tự song hành và các sắp xếp xã hội mà không cần thiết phải là chứng cứ của sự tiếp nối theo những điểm này. Tái phát minh một cách lặp lại của các thể loại giống nhau về tính phức hợp văn hóa – xã hội đã đưa một số người đi đến chỗ đề xuất rằng sự tồn tại của cái mà chúng ta có thể mô tả là ‘sự cốt lõi của tiền thích nghi về tiềm năng’. Với tiềm năng, thời gian và các điều kiện phù hợp, tất cả đều có thể được tái tạo trên cơ sở bản chất sinh học cơ bản của chúng ta trong một số thể hệ ([Tiger & Fox 1971](#): 14). Từ quan điểm tiến hóa, cho dù tiềm năng này như thế nào đi nữa, thì nó vẫn liên quan đến con người hiện đại đã tràn ra châu Phi, hoặc là vào thời điểm bất kỳ một hệ gen con người thần thoại sau đó đã đủ đồng nhất thông qua sự chọn bạn tình giao phối cùng loại để thừa nhận một tiềm năng văn hóa chung.

Vậy thì chúng ta nên nói gì về xu hướng quan điểm lý thuyết Darwin trong bối cảnh nhân học văn hóa – xã hội? Trong suốt sự nghiệp của tôi, câu hỏi này bắt nguồn từ phong tục học nhân văn của những năm 1960 (điển hình là nghiên cứu ban đầu của Robin Fox), tiếp theo là sinh thái học xã hội vào những năm 1970 (gắn với E.O. Wilson) và gần đây hơn là sinh thái học tiến hóa. Mặc dù sự đồng thuận về phong tục học nhân văn sau chiến tranh chẳng dính gì đến các lý thuyết mới về gen ứng xử, thì chính các lý thuyết này sau đó lại mang đến những lý giải khái quát về chúng một cách nghiêm khắc và cùng với những phát triển sau đó kết nối những sự hiện thân lịch sử khác nhau của các khoa học xã hội theo quan điểm lý thuyết của Darwin xuất hiện trong nửa sau thế kỷ XX. Một trong những vấn đề đối với các lý thuyết này là bất chấp sự ngụ ý về ‘quyết định luận gen’, thì còn có một khoảng cách trong sự hiểu biết của chúng ta về mối quan hệ giữa gene với những hành vi ứng xử (đặc biệt là văn hóa), một ‘hộp đen kinh điển’ mà nhà nhân học xã hội có thể luôn nhắm đến một cách chính xác. Với sự truyền bá của Dawkins về ý tưởng giống nhau và việc ứng dụng lý thuyết của Darwin vào chọn lọc và biến thể văn hóa mà không cần đề xuất mối liên kết giữa gen và meme, những ý tưởng này đạt được một sự chuyển dịch mới, mà chúng ta thấy được phản ánh trong tâm lý

học tiến hóa, memetics và cultural phylogenetics trong thập kỷ vừa qua. Trong bối cảnh đó, chúng ta có thể thấy sự xuất hiện của một nhân học nhận thức mới.

Có thể hiểu là các nhà nhân học xã hội có xu hướng nhìn nhận sự xâm nhập của dạng thức sinh học chỉ đơn thuần là một chiều, với các tiếp cận theo quan điểm lý thuyết của Darwin, tìm cách để trở thành một quan điểm thế giới độc đáo và bao hàm tất cả, cái mà E.O. [Wilson \(1999\)](#) gọi là ‘sự trùng khớp’. Nhưng dĩ nhiên là không phải con đường giao thông tri thức chỉ hoàn toàn là một chiều. Trong cùng một giai đoạn mà tôi đang đề cập đến, xu hướng có vẻ như ngược lại đối với thuyết quy nạp gen và phân tử đã bị chống lại bởi một sự nhấn mạnh mới mang tính chống lại quan điểm bản thể luận (anti-essentialist emphasis) (liên quan đến tính phức tạp trong các hệ thống tổ chức sinh thái xã hội nhân văn) về giải cấu trúc của các khái niệm về tự nhiên và về sinh thái lịch sử, các mô hình đồng tiến hóa, các mô hình bối cảnh – tác nhân (context-agency models) tương tự như khái niệm về sự cấu trúc, khái niệm đa dạng văn hóa sinh học và toán học về sự bất ổn và tai ương và về ‘các hệ thống thích nghi phức tạp’ của Giddens (ví dụ xem [Ellen 2006a](#)). Đồng thời, Maurice Edelman và những người khác đã chứng minh ở cấp độ neuron sự tiếp biến của trí não (ví dụ [Ellen 2006b](#)), trong khi [Tim Ingold \(e.g. 2000\)](#) – cùng nhịp điệu với các xu hướng trong lý thuyết về các hệ thống phát triển – đã gia công lại một lý thuyết về các động năng tái sản sinh của các mối quan hệ xã hội, mà trong khi tràn đầy suy nghĩ về ảnh hưởng của sự trưởng thành sinh học và gắn kết cơ thể, lại tránh các mô hình đơn giản về quy nạp gen. Đây chính là bối cảnh, trong đó các quá trình tiến hóa diễn ra và mặc dù các hệ thống bối cảnh sản sinh ra biến thể và sự chọn lọc mà từ đó các quỹ đạo tiến hóa xuất hiện và đến lượt chúng tự biến đổi phần nào, thì những hiểu biết khoa học về chúng không thể bị giới hạn ở một sự hiểu biết về các quá trình đó.

Lý thuyết hợp nhất

Cách tôi đề xuất chúng ta có thể phân chia chiếc bánh lý thuyết thúc ép chúng ta đi xa hơn các giới hạn của lý thuyết như là khi nó được các nhà nhân học xã hội thuộc trường phái cũ vẫn thường hiểu (ví dụ [Gluckman 1964](#)). Có thể có rất ít nghi ngờ rằng chúng ta thật cần tìm ra những cách mà trong đó các lý thuyết tiến hóa dựa trên nền tảng ứng xử cá nhân thúc đẩy sự tồn tại trung gian và tái sản sinh có thể mang tính hòa giải với các lý thuyết giải thích tốt nhất các động năng hệ thống và bàn về việc các hành động cá nhân đến lượt chúng có thể bị giới hạn như thế nào bởi các hệ thống của nó và

cùng lúc cung cấp một bối cảnh cho các hành động cá nhân khác. Ở góc độ này, tôi lấy nguồn cảm hứng của mình từ một số các nghiên cứu, bao gồm cả chu trình phát triển ban đầu của [Leach \(1961\)](#), [Goody \(1966\)](#), cấu trúc hóa của [Giddens \(1986\)](#) và các kiến thức về sinh thái lịch sử. Chúng ta cần lý thuyết có thể cùng lúc thích hợp với cả các nguyên nhân thực nghiệm mạnh mẽ và những bất ổn trong các ‘hệ thống mới nổi’.

Có hai ví dụ, đều là từ năm 2007, trực tiếp thảo luận về vấn đề hợp nhất, song lại theo những cách rất khác nhau. Thứ nhất là một sự trao đổi giữa [Alex Mesoudi, Andrew Whiten và Kevin Laland \(2007\)](#) và [Tim Ingold \(2007a\)](#), trong *Anthropology Today*, theo sau một báo cáo của Mesoudi và các đồng tác giả ([2006](#)) trong *Behavioural and Brain Sciences*. Cuộc thảo luận này chuyển thành một cuộc chạm trán mô hình giữa một bên là cái mà chúng ta có thể mô tả là các lực ‘của sự trùng khớp’ và tâm lý học tiến hóa về một nhiệm vụ thực dân hóa các ngành khoa học xã hội và một bên là những người bảo vệ mạnh mẽ cho vấn đề đối tượng của nhân học xã hội và các phương pháp luận của nó. Trong khi nó có tác dụng thúc ép gợi mở các giả thuyết lý thuyết và các định kiến, nó không mang tính kết luận và cuối cùng không hữu ích. Có thể nói điều tương tự đối với sự lý giải về tình trạng hiện tại của ngành học của chúng ta trong một số tạp chí vào năm 2008 của *The Higher* ([Fearn 2008](#)). Trái lại, ví dụ thứ hai, bài giảng Royal Anthropological Institute Curl của Daniel Nettle năm 2007 ([Nettle 2009](#)) là một sự cố gắng đáng kể để lấp đi khoảng cách mà các nhận vật trọng yếu khác đang cố tìm cách làm doãng ra. Ở một cấp độ nào đó thì đây cũng là quan điểm phản ánh ý kiến của tôi.

Trong thực tế, Nettle, hơn là cố gắng vùi lấp các lý giải về các hình thái văn hóa – xã hội vào trong những kẻ đe dọa mang quan điểm Darwin, phải chọn lựa một kim tự tháp các lý thuyết gắn kết và các cấp độ giải thích gợi ra một số nét khác biệt trong các loại lý thuyết mà tôi đã đề cập. Ở một bên của dạng thức, tôi sử dụng những cái tên ‘Darwin’, ‘Radcliffe-Brown’ và ‘Geertz’ như những ví dụ điển hình phản ánh vai trò mang tính bái tổ của họ trong một số cuộc tranh luận nhân học. Tôi không phủ nhận rằng có thể có những lập luận về tính phù hợp chung của chúng và các nhà lý thuyết khác có thể phục vụ cho mục đích này tương đối tốt. Ở đây chúng chỉ là những thuật gọi nhớ.

Bất chấp những lời xác nhận khác nhau được đưa ra cho các cấp độ xây dựng lý thuyết khác nhau, tất cả đều dựa trên các giả thuyết phổ quát nhất định về cái mà chúng ta gọi là ‘bản chất con người’: ví dụ trong trường hợp của Geertz thì các giả thuyết về tính phổ quát của việc xây dựng ngôn ngữ hay là cái mà một thế kỷ trước đây đã được gọi là ‘đơn vị tâm lý của con người’. Tôi đồng ý với Nettle rằng các lý giải ở ba cấp độ này không thay thế cho nhau (theo nghĩa mà tôi đã sử dụng sự

diễn đạt Necker cube ở trên), song không cần phải đồng nhất về dài hạn hoặc với các hệ thống khác có thể sụp đổ.

Một lý thuyết ở trên đỉnh kim tự tháp không phải là một lý thuyết tốt hơn, mà chỉ là một lý thuyết đơn giản hơn cho rằng có thể giải thích một số lượng tài liệu rộng hơn, song ít có nhiều để nói về các trường hợp cụ thể. Khi chúng ta dịch chuyển từ đáy lên đỉnh của tháp, các lý giải và diễn giải của chúng ta về tài liệu phải trở nên đơn giản hơn để thích ứng với các hình thức đo đếm mà mỗi cấp độ yêu cầu và trong thực tế chúng giải thích ít hơn về sự đa dạng trong hành vi ứng xử văn hóa – xã hội của con người. Nếu bạn muốn, có một sự thâm hụt trong cách giải thích và chúng giải thích ít hơn và ít hơn các biến số ngẫu nhiên, mỗi biến số cần được ‘bình thường hóa’ để lý thuyết có thể vận hành. Toán học về gen dân số trong thực tế vừa tao nhã và mạnh mẽ, song chúng yêu cầu các cấp độ đơn giản hóa tài liệu có xu hướng loại trừ các đặc điểm khác không có giá trị đối với sự chú ý của các nhà nhân học chúng ta và trong thực tế chính chúng có thể đóng góp vào tính phù hợp kiểu Darwin bất chấp không hứng thú đối với việc đo đếm.

Là một người được đào tạo về nhân học xã hội, tôi đau đớn nhận thức được những hạn chế của điều đã ngăn hạn mang tính bề mặt đang gây bất lợi cho loại tài liệu làm cho các nhà sinh học tiến hóa vừa lòng và tôi hiểu những phê bình dành cho những người khẳng định rằng bất chấp tình thế và sự lượng hóa lý thuyết, những cách tiếp cận đó thường dường như ít mang lại cho chúng ta những gì mới hơn là việc khẳng định những gì chúng ta đã biết. Tôi ý thức được tác dụng của nhân học xã hội như là một cách tiếp cận sử dụng lý thuyết tầm trung và các phương pháp luận để tìm cách bối cảnh hóa và diễn giải hơn là chỉ đơn giản đo đếm mang tính định lượng và chiếm giữ cái mà [Herzfeld](#) vui vẻ gọi là ‘trận địa chiến đấu bậc trung’ (2001: x). Tôi cũng ý thức được rằng, bằng việc phân chia cấu trúc thành các đơn vị tài liệu để đạt được các lý giải ở cấp độ ứng dụng ngày càng cao hơn như thế nào, chúng ta đàn áp mạng lưới và các đặc điểm hệ thống của tài liệu mà chúng ta bắt đầu và đôi khi không đánh giá đúng tính nhân tạo của các biên giới giữa các đơn vị và các hình thái được tạo nên bởi các mối quan hệ giữa chúng không thể quy nạp lại theo cách giống nhau. Mặc dù một số nhà nhân học và nhà sinh học tiến hóa đang cố gắng bàn về những vấn đề giống nhau, hầu hết các nhà sinh học không chỉ quan tâm đến sự đa dạng của các câu hỏi tri thức hoàn toàn hợp pháp (và rất học thuật) mà các nhà nhân học tìm cách hỏi về tài liệu của họ. Nếu bạn muốn phát hiện một điều gì đó về một cư dân cụ thể với một quan điểm nhằm tạo nên một sự can thiệp thực tiễn, tôi nghĩ rằng bạn có thể trước hết ưa thích quyền lực chung của một nhà dân tộc học có nhiều kinh nghiệm, hơn là một quyền lực cụ thể của một lý giải học thuật xem xét một giả thuyết hẹp. Nếu tôi muốn tìm hiểu về các động năng của xung đột cộng đồng, chẳng hạn ở Moluccas, nhằm giải quyết một vấn đề, thì nó có

thể có nghĩa là đảm bảo an ninh cho các dịch vụ của một nhà sinh học tiến hóa, vì bất kể điều gì mà các nguyên nhân cuối cùng có thể thì nó là các nguyên nhân gần nhất cần được bàn đến.

Và sau đó là ‘văn hóa’. Các nhà sinh học và nhân học (và các nhà nhân học trong số họ) có thể không đồng ý về việc làm thế nào mà chúng ta định nghĩa văn hóa, cho dù nó có ích hơn khi chúng ta sử dụng một cách tiếp cận kép. Nói thế, ý tôi là, chúng ta đối xử với văn hóa đồng thời không chỉ như là thông tin phi gen được chuyển tải giữa các cá thể sinh học và những sự biểu lộ vật chất của nó, nhưng cũng là khi mạng lưới phức tạp theo kiểu Geertz về các biểu tượng trung gian ngôn ngữ. Hơn thế nữa, trong nghiên cứu về sự vận động của nó thông qua các mối quan hệ xã hội, ‘văn hóa’ không kém thực tế hơn các hạt nguyên tử hay các nân sóng cơ học lượng tử và – cùng với các lý giải về đa dạng văn hóa – nằm ở trung tâm của cái độc đáo về nghiên cứu nhân học và lý thuyết của nó. Mọi thứ cuối cùng đều giúp ích cho yêu cầu chuyển tải thông tin phi gen qua thời gian và đối với sự phát triển của nó thành các hệ thống phức tạp ngày càng gia tăng của các quan hệ xã hội, các mạng lưới về mối tương tác sinh học và trong thực tế là văn hóa sinh học mà chúng ta có thể được rất nhiều các hóa trị kiểu Darwin khác nhau.

Một sống đồng nghiệp của tôi trong lĩnh vực nhân học xã hội vẫn phản ứng một cách đầy thù địch với những cách tiếp cận này, chối bỏ khái niệm nó có thể có bất kỳ mối liên hệ nào đó đối với dự án tri thức của họ. Đây là những phản ứng sống còn và nó quan trọng vì chúng ta phản ứng lại theo một cách tích cực và có thông báo nhằm tạo điều kiện cho chúng ta không chỉ cung cấp tài liệu văn hóa có tính chân xác cho các phân tích mang tính tiến hóa nhưng cũng đóng góp một cách tích cực các quy định mới về sự gắn kết. Trong thực tế, chúng ta có thể nghĩ rằng những câu hỏi thực sự lý thú trong nhân học là những câu hỏi không sẵn sàng tạo ra một giải thích hợp lý. Vậy, trong khi tôi không đề xuất rằng chúng ta gài ở một ‘sự tổng hợp mới’ can đảm trong khi sự trùng lặp sẽ thống lĩnh tất cả và chấp nhận rằng nó cũng không thể hoặc mong muốn cố gắng hợp nhất lý thuyết ở cấp độ cao tới mức nó giải thích tất cả ([Hodder 2003](#)), tôi không phát hiện một luồng gió thay đổi thúc ép chúng ta ít hướng nội và cùng lúc thách thức các tác lực của sự trùng hợp. Dạng thức Darwin là một lý thuyết lớn về quyền lực lớn, chẳng hạn như bất kỳ một cá thể người nào đều có giá trị tiềm năng có thể đo đếm được về tính chọn lọc và tính thích nghi, nhưng cùng lúc chúng ta sinh sống trong các hệ thống mà các tài sản của chúng có thể không bao giờ quy nạp về họ.

Tình trạng di thừa của tính toàn diện

Tóm lại, tôi muốn trở về khái niệm tổng thể/toàn diện (the notion of holism) đầy ẩn ý trong ý tưởng về lý thuyết nhân học ([Parkin & Ulijaszek 2007](#)) và xem xét các lý thuyết nhân học khác nhau trong

tác với nhau như thế nào. Dĩ nhiên, không có tính toàn diện nào đơn nhất, mà là chúng ta được ban tặng ‘a surfeit of lampreys’. Có một tính toàn diện đạt được thông qua các hệ thống ưu đãi về chủ nghĩa quy nạp nhân quả, tính tổng thể của những tính tổng thể dân tộc học, kiểu Tylor, văn hóa sinh học về loại hình sinh học lịch sử, chủ nghĩa phổ quát đồng nhất đối với chủ nghĩa tương đối ý nghĩa (cái mà Marvin Harris [1969] muốn chúng ta ủng hộ), tính tổng thể trong đó một đối tượng vật chất được biết đến như một trọng tâm cho các tiếp cận hợp nhất, tính tổng thể nhận biết rằng các hợp phần của xã hội con người là mang tính cấu thành và tính tổng thể lý thuyết đạt được thông qua những kiểu khác nhau về mô hình Darwin. Nhưng trong trường hợp này, chúng ta có thể hỏi rằng, với [David Parkin](#), liệu tính tổng thể chính vì thế có trở thành một quan điểm nào ‘bao hàm một quan điểm thống nhất về tính nhân văn không’ (2007: 3). Parkin dường như nghĩ rằng không, trong khi Ingold muốn một tính tổng thể mang tính quá trình về ‘một tính hoàn hảo đóng-mở’ đối với cái mà ông gọi một cách chán nản là ‘tổng thể hóa’. Dĩ nhiên, mục tiêu của bất kỳ một nhân học toàn diện nào ‘không nên xem xét một cách kỹ lưỡng toàn bộ các hợp phần của sự sống, chẳng hạn như tâm trí, cơ thể và văn hóa’ hay bao gồm ‘những cổ vũ một cách vô công đòi nghề cho tính liên ngành và đa ngành’ ([Ingold 2007b](#): 209). Bất kỳ tính toàn diện nào mà chúng ta theo, thì lập luận dường như là nó nên mang tính bảo vệ phương pháp luận, chẳng hạn như lấp đi những sự chuyên sâu khác nhau để giải quyết một vấn đề chung hoặc đối phó với kiểu thuyết chiết trung nhân học và chủ nghĩa đặc thù được một số nhà tâm lý học tiến hóa biếm họa. Trong thực tế, Parkin dường như tán dương tác dụng của một kiểu ‘tính tổng thể polythetic’ trong đó có những con ngựa khác nhau cho những trường đua khác nhau.

Giờ đây, Royal Anthropological Institute đã cố gắng thúc đẩy một nhánh nhân học bao gộp (inclusive anthropology) trong hơn một thế kỷ và trong thực tế có cam kết tri thức có lúc đứt đoạn giữa các lĩnh vực dưới sự đỡ đầu của nó. Mặc dù các bài giảng đôi khi ám chỉ những vấn đề lý thuyết, đôi lúc được đề nghị làm như thế. Trong số những người tôi đã đề cập thì tôi muốn tách riêng W.H.R. Rivers và Daryll Forde. Vào năm 1922, Rivers có một buổi nói chuyện về ‘Tính thống nhất của nhân học’ (The unity of anthropology). Thật buồn là buổi nói chuyện này lại được nhớ đến nhiều hơn bởi sự hậu thuẫn của nó đối với quan điểm vị chúng về khuyếch tán luận hơn là về bất kỳ một vấn đề nào khác, song nó cũng đáng để nhấn mạnh rằng nó có bao gồm một sự vận động đáng công nhận cho những gì chúng ta giờ đây gọi là ‘tính tổng thể dân tộc học’ (ethnographic holism) trước khi Malinowski đưa nó vào chức năng luận ([Rivers 1922](#): 12), một lời tuyên bố về những sự kết nối cần thiết giữa khảo cổ học với dân tộc học (ở đây có nghĩa là miêu tả dân tộc học về các cư dân lịch sử và đương đại), giữa tâm lý học và nhân học, giữa ngôn ngữ học (ở đây là môn ngữ văn), dân tộc

học và khảo cổ học và giữa khảo cổ học vật lý với dân tộc học, chủ yếu là từ một quan điểm lịch sử. Có lẽ mang tính chỉ dẫn nhiều hơn, vào năm 1948, [Daryll Forde](#) nói chuyện về ‘Tích hợp nhất của các nghiên cứu nhân học’ (The integration of anthropological studies). Trong di sản than khóc về Forde đối với vấn đề tích thống nhất của nhân học, mà Rivers đã kêu gọi 26 năm trước đó, sau đó đã trở thành phi thống nhất và chia rẽ hơn. Vào thời điểm đó, Forde – mặc dù ông đưa ra một số các lập luận đầy sức thuyết phục chống lại sự chia tách – thì cũng là một cuộc chiến bị thất bại. Vào thời điểm bắt đầu của thế kỷ XXI, chúng ta có thể nhận xét rằng quang cảnh thể chế và tri thức đã hoàn toàn thay đổi và ở một số khía cạnh là theo hướng mà Rivers và Forde có thể đã chấp thuận.

Trong khi có những người luôn cố gắng đấu tranh cho một nền nhân học hợp nhất, những người cố gắng xây dựng những chiếc cầu và những người chấp nhận rằng dự án của chúng ta phải đồng thời mang tính sinh học, xã hội và văn hóa, cũng như quan tâm đến cả khía cạnh lịch sử đương đại của con người, các phát triển trong hơn hai thập kỷ vừa qua đã mang lại cho những ước muốn này một số cơ sở quan trọng. Một kết quả quan trọng là một sự hiện thực hóa những sự phân ngành mới của nhân học chủ yếu được quyết định bởi loại lý thuyết mà chúng ta sử dụng cũng như bởi các đặc tính thực nghiệm của hiện tượng mà chúng ta nghiên cứu. Những khác biệt về lý thuyết không nhất thiết cản trở sự cộng tác không nhất thiết phải trở thành vấn đề. Có nhiều vấn đề mà các nhà nhân học xã hội nghiên cứu cùng với các nhà khoa học nhân văn khác và phải có ít nhiều hiểu biết về cách tư duy của họ nếu chúng ta muốn cộng tác có hiệu quả. Chẳng có lý do gì mà tại sao các nhà nhân học xã hội và các nhà nhân học nghiên cứu thời cổ đại và các nhà ngôn ngữ học lại không cộng tác với nhau để tìm hiểu về điều kiện của tính xã hội loài người thời sơ khai – trong thực tế có khá nhiều chứng cứ về điều này (ví dụ [Dunbar, Knight & Power 1999](#); [James, Allen, Callan & Dunbar 2008](#)). Tuy nhiên, cùng động thái, các nhà sinh học tiến hóa, các nhà nhân học xã hội và các nhà lý thuyết văn hóa có thể đóng góp vào những hiểu biết về tình mẹ ở tuổi niên thiếu đương đại mà không cảm thấy một cách tiếp cận này phải quy nạp về với cách tiếp cận khác và nên có khả năng chia sẻ tài liệu một cách xây dựng. Hy vọng rằng tất cả có thể có gì đó để nói một cách tập thể đối với thế giới những người làm chính sách nữa.

Có những nhà nhân học sinh học và văn hóa – xã hội cư trú trong cùng một không gian nghiên cứu, có lẽ cũng cùng với cả các nhà ngôn ngữ học và khảo cổ học, thúc ép chúng ta dịch các ngôn ngữ khoa học khác nhau, giúp chúng ta tránh bị rơi vào sự ủy mị và tự mãn và cần phải liên tục tự phản biện. Lý do tôi trở thành một nhà nhân học rõ ràng là vì nó không phải chỉ đơn giản là một ngành ‘khoa học xã hội’ khác. Trong thực tế, nó luôn có được sức sống lâu bền của nó (và tôi muốn lập luận rằng bản sắc khác biệt của nó) bằng việc ‘mang tính thời vận’. Bất chấp những tiên đoán có tính

giai đoạn về các di sản hoành tráng của nó, cái đã duy trì sự cam kết của tôi đối với nhân học, theo nghĩa rộng nhất, là nhận xét cho rằng nó không tồn tại thì ai đó phải tạo ra chúng. Nói cách khác, nhân học mang đến cho chúng ta một khung đặt ra sự khái quát hóa và những câu hỏi so sánh về nguồn gốc và tính đa dạng của loài người, cho dù là mang tính sinh học, xã hội, văn hóa hay (trong thực tế) văn hóa sinh học hoặc xã hội sinh học. Không có nguy cơ nhân học biến mất vì luôn có sự tương tác chung của lý thuyết để bàn luận. Những kỳ vọng của nó phát triển trên cả những khoảng cách bất đồng giữa các ngành mà không bị rơi vào chủ nghĩa sô vanh hẹp hòi của ngành học và những tính tự phụ, đối với tôi, là hoàn toàn cần thiết nếu chúng ta bàn luận một cách hợp lý những câu hỏi nhân học tối thượng và cuối cùng chúng ta có thể làm được việc này chỉ thông qua một sự thỏa hiệp lý thuyết mang tính chiến lược.

NOTES

Đây là ‘the Royal Anthropological Institute Presidential address’ được trình bày tại Hội nghị ASA về ‘Anthropological and Archaeological Imaginations’, tại University of Bristol ngày 9 tháng Tư 2009. Bài viết nhận được những phê bình mang tính xây dựng của những người phản biện và biên tập viên, những người không nhất thiết phải đồng ý với tôi về những gì tôi nói. Tôi cảm ơn Daniel Nettle vì đã cho phép tôi sử dụng những tài liệu chưa xuất bản trong Curl Lecture của mình, ‘Nature versus culture, or how is human behaviour to be explained?’ Một phần của bài này đã xuất hiện trong buổi họp ở Paris tháng 11 năm 2007 và sau đó được in trên *Ethnologie Française* ([Ellen 2008](#)). Tôi muốn cảm ơn Martine Segalen, Andrés Barrera-González và Gisèle Borie vì đã cho phép tôi sử dụng tài liệu này.

Tôi tránh phân tích tổng thuật tài liệu trong ngành triết học và nhận thức luận về những gì tạo nên một lý thuyết ‘khoa học’. Điều này có thể đã đưa lập luận đi theo một hướng khác và những vấn đề đã được đề cập nhiều ở đâu đó. Tôi cho rằng luận điểm theo nghĩa thông thường của tôi là hầu hết các nhà nghiên cứu tự coi mình là nhà nhân học có các khái niệm về ‘khoa học’ và ‘lý thuyết’ được sử dụng một cách hiệu quả để chia sẻ nhằm phát triển các lập luận được tổng thuật lại ở đây. Nhìn chung, hầu hết những người thực hành khoa học hoặc nhân học không cảm thấy nhất thiết phải liên tục trở lại các cuộc tranh luận mang tính chất nền tảng trong triết học về khoa học và nhận thức luận. Một số làm vậy và họ làm thế rất tốt, hay rất tệ, hoặc là những phản ánh mang tính triết học của họ đại diện cho cách phân tích hiệu quả của họ.

Tài liệu tham khảo

- Binford, L.R. 1981. *Bones: ancient men and modern myths*. New York: Academic Press.
- Boyd, R. & P.J. Richerson 1985. *Culture and the evolutionary process*. Chicago: University Press.
- Carrithers, M. 1992. *Why humans have cultures: explaining anthropology and social diversity*. Oxford: University Press.
- Davis, P.J. & R. Hersh 1983. *The mathematical experience*. Harmondsworth: Penguin.
- Dunbar, R., C. Knight & C. Power (eds) 1999. *The evolution of culture*. Edinburgh: University Press.
- Ellen, R.F. 1984. Introduction. In *Ethnographic research: a guide to general conduct* (ed.) R.F. Ellen, 1-12 (Association of Social Anthropologists Research Methods Series **1**). London: Academic Press.
- Ellen, R.F. 2006a. Introduction. In *Ethnobiology and the science of humankind*, Special Issue of *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), S1-S22.
- Ellen, R.F. 2006b. Introduction: categories, classification and cognitive anthropology. In *The categorical impulse: essays on the anthropology of classifying behaviour*, 1-30. Oxford: Berghahn.
- Ellen, R.F. 2008. Anthropology and its subdivisions in relation to contemporary human science. *Ethnologie Française* **116**, 591-5.
- Eriksen, T.H. 2005. *Engaging anthropology: the case for a public presence*. London: Berg.
- Fearn, H. 2008. The great divide. *Times Higher Education*, 20 November (available on-line: <http://www.timeshighereducation.co.uk/story.asp?storycode=404341>, accessed 19 February 2010).
- Forde, D. 1948. The integration of anthropological studies. *Journal of the Royal Anthropological Institute* **78**, 1-10.
- Friedman, J. 1974. Marxism, structuralism and vulgar materialism. *Man* (N.S.) **9**, 444-69.

Giddens, A. 1986. *The constitution of society: outline of the theory of structuration*. Cambridge: Polity.

Giddens, A. 1996. The future of anthropology. In *In defence of sociology: essays, interpretations and rejoinders* (ed.) A.Giddens, 121-6. Cambridge: Polity.

Gluckman, M. (ed.) 1964. *Closed systems and open minds: the limits of naïvety in social anthropology*. Chicago: Aldine.

Goody, J. (ed.) 1966. *The developmental cycle in domestic groups* (Cambridge Papers in Social Anthropology 1). Cambridge: University Press.

Goody, J. 1973. Correlation and causal inference: a case study. In *The explanation of culture change: models in prehistory* (ed.) C.Renfrew, 711-16. London: Duckworth.

Harris, M. 1969. *The rise of anthropological theory: a history of theories of culture*. London: Routledge & Kegan Paul.

Herzfeld, M. 2001. *Anthropology: theoretical practice in culture and society*. Oxford: Blackwell.

Hilgard, E.R., R.L. Atkinson & R.C. Atkinson 1979. *Introduction to psychology*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Hodder, I. 1999. *The archaeological process: an introduction*. Oxford: Blackwell.

Hodder, I. 2003. Archaeology as a discontinuous domain. In *Essential tensions in archaeological method and theory* (eds) T.L.VanPool & C.S.VanPool, 5-9. Salt Lake City: University of Utah Press.

Holy, L. 1987. *Comparative anthropology*. Oxford: Blackwell.

Holzner, B. 1964. Methodology. In *A dictionary of the social sciences* (eds) J. Gould & W.L.Kolb, 425-6. London: Tavistock.

Ingold, T. 1992. Editorial. *Man* (N.S.) 27, 693-6.

Ingold, T. (ed.) 1996. *Key debates in anthropology*. London: Routledge.

- Ingold, T. 2000. *The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- Ingold, T. 2007a. The trouble with 'evolutionary biology'. *Anthropology Today* **23**, 13-17.
- Ingold, T. 2007b. Movement, knowledge and description. In *Holistic anthropology: emergence and convergence* (eds) D.Parkin & S.Ulijaszek, 194-211. New York: Berghahn.
- Ingold, T. 2008. Anthropology is not ethnography. *Proceedings of the British Academy* **154**, 69-92.
- James, W., N. Allen, H. Callan & R. Dunbar (eds) 2008. *Early human kinship: from sex to social reproduction*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Kapferer, B. 2007. Anthropology and the dialectic of Enlightenment: a discourse on the definition and ideals of a threatened discipline. *The Australian Journal of Anthropology* **18**, 72-94.
- Kuper, A. 1988. *The invention of primitive society: transformations of an illusion*. London: Routledge.
- Kuper, A. 1999. *Culture: the anthropologists' account*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Layton, R. 1997. *An introduction to theory in anthropology*. Cambridge: University Press.
- Leach, E.R. 1961. *Rethinking anthropology*. London: Athlone.
- Leach, E.R. 1968. *A runaway world? The Reith Lectures 1967*. London: British Broadcasting Corporation.
- Lowie, R. 1920. *Primitive society*. New York: Bonni & Liveright.
- Mair, L. 1969. Review of Marvin Harris, 'The rise of anthropological theory'. *Man* (N.S.) **4**, 144-5.
- Merton, R. 1968. *Social theory and social structure*. New York: Free Press.

- Mesoudi, A., A. Whiten & K. Laland 2006. Towards a unified science of cultural evolution. *Behavioural and Brain Sciences* **29**, 329-93.
- Mesoudi, A., A. Whiten & K. Laland 2007. Science, evolution and cultural anthropology. *Anthropology Today* **23**, 18.
- Moore, H.L. 1999. Anthropological theory at the turn of the century. In *Anthropological theory today* (ed.) H.L.Moore, 1-23. Cambridge: Polity.
- Moore, H.L. 2004. Global anxieties: concept-metaphors and pre-theoretical commitments in anthropology. *Anthropological Theory* **4**, 71-88.
- Mosko, M.S. & F. Damon 2005. *On the order of chaos: social anthropology and the science of chaos*. Oxford: Berghahn.
- Murdock, G.P. 1967. *Ethnographic atlas*. Pittsburgh: University Press.
- Nettle, D. 2009. Beyond nature versus culture: cultural variation as an evolved characteristic. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) **15**, 223-40.
- Ortner, S. 1984. Theory in anthropology since the sixties. *Comparative Studies in Parkin, D. 2007. Introduction: emergence and convergence*. In *Holistic anthropology: emergence and convergence* (eds) D.Parkin & S.Ulijaszek, 1-20. Oxford: Berghahn.
- Parkin, D. & S. Ulijaszek (eds) 2007. *Holistic anthropology: emergence and convergence*. Oxford: Berghahn.
- Renfrew, C. 1978. The anatomy of innovation. In *Social organisation and settlement* (eds) D.Green, C.Haselgrove & M.Spriggs, 89-117. BAR International Series (Supplementary) **47** (i).
- Reyna, S.P. 2001. Theory counts: (discounting) discourse to the contrary by adopting a confrontational stance. *Anthropological Theory* **1**, 9-29.
- Reyna, S.P. 2002. *Connections: brain, mind and culture in a social anthropology*. London: Routledge.

- Rivers, W.H.R. 1922. The unity of anthropology. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* **52**, 12-25.
- Rosch, E. 1977. Human categorization. In *Studies in cross-cultural psychology*, vol. 1 (ed.) N.Warren, 1-49. London: Academic Press.
- Sahlins, M. 2000. Sentimental pessimism and ethnographic experience; or why culture is not a disappearing 'object'. In *Biographies of scientific objects* (ed.) L.Daston, 158-202. Chicago: University Press.
- Samuel, G. 1990. *Mind, body and culture: anthropology and the biological interface*. Cambridge: University Press.
- Sperber, D. 1996. *Explaining culture: a naturalistic approach*. Oxford: Blackwell.
- Stocking, G. 1968. *Race, culture and evolution: essays in the history of anthropology*. New York: Free Press.
- Tambiah, S.J. 2002. *Edmund Leach: an anthropological life*. Cambridge: University Press.
- Tiger, L. & R. Fox 1971. *The imperial animal*. London: Secker & Warburg.
- Trigger, B.C. 2006 [1996]. *A history of archaeological thought*. Cambridge: University Press.
- Urry, J. 2006. The ethnographicisation of Anglo-American anthropology: causes and consequences. *SITES* **3**, 3-38.
- Varela, F.J., E. Thompson & E. Rosch 1993. *The embodied mind: cognitive science and human experience*. London: MIT Press.
- Vayda, A.P. 2007. Causal explanation as a research goal: a pragmatic view. In *Against the grain: the Vayda tradition in human ecology and ecological anthropology* (eds) B.Walters, B.J.McCay, P.West & S.Lees, 317-67. Lanham, Md.: AltaMira.
- Watts, D. 1999. *Small worlds: the dynamics of networks between order and randomness*. Princeton: University Press.

Wilson, E.O. 1999. *Consilience: the unity of knowledge*. London: Abacus.

Roy Ellen là giáo sư nhân học và sinh thái nhân văn tại University of Kent và làm Giám đốc của Centre for Biocultural Diversity. Những cuốn sách mới xuất bản của ông gồm có *On the edge of the Banda zone* (University of Hawai'i Press, 2003) và *The categorical impulse* (Berghahn, 2006). Ông được bầu là một Fellow of the British Academy năm 2003.