

///// diskuse / discussion //////////////////////////////////////

KDO JE TADY V PASTI?

Diskusní článek věnovaný knize Martin Paleček, *Antropologové v pasti? Mezi přírodou a kulturou*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2017, 257 stran.

NIKOLA BALAŠ

Fakulta humanitních studií, Univerzita Karlova
U Kříže 8, 158 00 Praha 5
email / balas.nikola@gmail.com

Snad s výjimkou několika málo badatelů se sociokulturní antropologové programově nezabývají filosofií sociálních věd. Dojem, který od praktikujících antropologů mám, je, že většina z nich se ani moc nezaobírá tím, zdali existuje nějaké opodstatnění například pro metodu zúčastněného pozorování nebo pro přístup ke kultuře jakožto textu, a zastávají spíše pragmatickou pozici. Dokud to skýtá naději na řešení problémů a možná i přesvědčivě působí, nemá smysl se tím hlouběji zaobírat. A dříve než produkt posledního intelektuálního obratu stihne úplně vyblednout, přijde spása v podobě nějakého nového paradigmatu. Právě zde může být podnětný třeba pohled filosofa sociálních věd. Takový filosof může antropologům nabídnout kritický pohled zvenčí a mírnit některé jejich teoretické a metodologické ambice. Být podobným kritickým pohledem chce i kniha Martina Palečka *Antropologové v pasti?* s podtitulem *Mezi přírodou a kulturou*.

Palečkova kniha je vlastně takovým pokusem o interdisciplinární dialog; jako filosof přichází Martin Paleček mezi antropology tak trochu šířit osvětlu. Cílem jeho knihy je v první řadě zamyšlení se nad tím, nakolik hraje antropologický pojem kultury nějakou relevantní explanační roli. Úvahám o různých formulacích pojmu přitom Paleček věnuje zejména první dvě kapitoly své práce („Úvod“, 13–51, „Pojem kultury“, 53–88), v nichž kritice postupně podrobuje Durkheimovu sociologii, antropologický funkcionali-

Rád bych zde poděkoval redakci *Teorie vědy* za kritické připomínky k první verzi tohoto textu, které jej pomohly vylepšit. Odpovědnost za předkládané argumenty však nesu pouze já sám.



Toto dílo podléhá licenci Creative Commons Attribution 4.0 International.

smus, americké kulturní antropology, Geertzovu interpretativní antropologii a Bourdieuvu teorii jednání. V poslední, šesté kapitole Paleček nadto přidává kritiku ontologického obratu spojeného se jménem Eduarda Viveirose de Castra („Kultura nově?“, 167–224). V druhé části své knihy (kapitoly „Naturalismus a studium kultury“, 89–118, „Modularita a kultura“, 119–40, „Pravidla a normativita ve společenských vědách“, 141–66) se Paleček naopak snaží budovat pozitivní program pro záchranu pojmu kultury. Tu spatřuje v příklonu k filosofickému naturalismu a kognitivním přístupům. Zde mu jsou inspirací práce autorů, jakými jsou Pascal Boyer, Jerry Fodor, Steven Pinker, Daniel Dennett nebo Scott Atran.

Necítím se úplně povoláný hodnotit Palečkův vlastní program, který staví na myšlenkách kognitivních věd a jedné z odnoží současné analytické filosofie. Omezím se tak jen na konstatování, že snahu o aplikaci metod kognitivních věd ve společenských vědách nepovažuji za z principu chybnou, ani za kontroverzní. Naopak podrobně bych se chtěl v následujícím rozboru věnovat Palečkově kritice společenských věd, kterou čtenář nalezne v prvních dvou kapitolách knihy. Domnívám se totiž, že Palečkova kritika těchto věd ve svém poslání zásadně selhává a spíše než meze antropologie a sociologie ukazuje meze interdisciplinarit jakožto projektu.

Meze interdisciplinarit Paleček odhaluje jaksi mimoděk. Palečkova znalost sociálně vědního diskursu, která by měla tvořit základ jeho kvalifikované kritiky společenských věd, totiž není úplně vyhovující. Jestliže v druhé části knihy, v níž představuje vlastní pojetí naturalismu, Paleček řádně odkazuje na zdroje, nelze první část knihy týkající se kritiky antropologie co do citování zdrojů považovat za standardní. Je zkrátka cítit, že v případě sociálních věd nehraje Paleček na domácí půdě. V jistém ohledu je autorovo zacházení s antropologickými myšlenkami a texty podobné situaci v české filosofii v devadesátých letech, na kterou sám vzpomíná (9). Pokud tehdejší filosofové vytrhávali z kontextu myšlenky, které do Čech začaly rapidně proudit ze zahraničí, pak Paleček nedělá s antropologií nic jiného.

Faktické nepřesnosti

Celý rozbor bych rád začal poukázáním na řadu tvrzení, která jsou chybná, zavádějící, nepřesná nebo přinejmenším sporná. Není to otázka jen několika málo drobností, naopak.

Začněme nejdříve nedbalostmi. Americkou antropoložku Sherry Ortnerovou považuje autor za muže (32). Dvojici evolucionistů Turnera a Morgana (31, 32, 191) jsou pravděpodobně myšleni E. B. Tylor a L. H. Morgan.

Alfred Louis Kroeber je překřtěn na Kroeberga (60–61).¹ Není jasné, jak se dvě tvrzení podepřená citacemi z knihy Ernesta Gellnera *Rozum a kultura* (103, 120) vztahují k tomu, co v knize Gellnera rozvíjí.² Jiný, tentokrát již relevantní odkaz na Gellnera (183) zase neodkazuje na stránku v příslušném díle. Jasně není ani to, jak souvisí Weberovo odkouzlení světa s připsováním normativního rozměru nenormativním jevům (150).

V knize lze dále narazit na neopodstatněná zobecnění. Například: „Postupně totiž ve společenských vědách sílil názor, že tento pojem [kultury] ztratil svou sílu a přehlednost a že by vůbec bylo lepší jej jako takový neužívat.“ (13) Nebo: „k takové rekonstrukci zřídka kdy použijí [historikové] něco víc než osobní zkušenost s vlastní introspekci (Alespoň donedávna tomu tak bylo).“ (146). Kdo to tvrdil, kdy, kde a proč? Z čeho autor čerpá své domněnky? Ani v jednom případě nenalezneme relevantní zdroj tvrzení.

Bez podepření relevantními doklady se do textu dostala i některá tvrzení konkrétnějšího rázu. A ne vždy tato tvrzení souvisí s argumentem knihy. Paleček například tvrdí, že evolucionismus Tylora a Morgana byl ovlivněn hegelianstvím a novohegelianstvím, protože jak evolucionisté, tak hegelianci pracovali s doktrínou pokroku (30). Není samozřejmě vyloučeno, že evolucionisté jako Tylor a Morgan byli ovlivněni nějakou variantou Hegelova učení. Minimálně v případě prvního jmenovaného je možné posoudit případný vliv britského hegeliana T. H. Greena. Jenže o Greenovi ani Hegelovi jakožto o formativním vlivu na evolucionismus nehovoří třeba Stockingova kniha *After Tylor*, která se britskými evolucionisty zabývá dost obšírně. Spíš se zdá, že Tylor měl k Hegelovi daleko.³ V souvislosti s evolucionismem Greena zmínila třeba Mary Douglasová, nicméně ani ta jeho myšlenky s Tylorem úplně nespojuje.⁴

Palečkovi musí být samozřejmě jako filosofovi známo, že doktrínu pokroku nenajdeme jen u Hegela a jeho následovníků. Najdeme ji už mezi osvícenskými mysliteli, od nichž se rozšířila mezi filosofy dost odlišných názorových proudů.⁵ Najdeme ji v různých podobách i u pozitivistů typu

¹ V rejstříku jsou jména posledních tří uvedena správně s výjimkou Kroebera, kterému bylo křestní jméno Louis zkráceno na Luis.

² Srov. Ernest Gellner, *Rozum a kultura: historická úloha racionality a racionalismu* (Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999), 64, 76.

³ George W. Stocking, *After Tylor: British Social Anthropology 1888–1951* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1995), 164.

⁴ Mary Douglas, *The Purity and Danger: An Analysis of Concept of Pollution and Taboo* (London: Routledge, 2002), 17–18.

⁵ K historii ideje pokroku viz Daniel Špelda, *Pravda – dcera času. O původu ideje pokroku poznání* (Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2016).

Augusta Comta, Herberta Spencera nebo Johna Stuarta Milla,⁶ k nimž to měl Tylor rozhodně blíže než k Hegelovi.

V knize se setkáme s Émilem Durkheimem a Franzem Boasem, přičemž ten první je líčen jakožto odpůrce rasové teorie (42). Nicméně by to měl být pravděpodobně Boas.⁷ U Durkheima si nejsem jist, nakolik hrála v jeho kariéře důležitou roli kritika rasismu. Znamé je, že se angažoval v Dreyfusově aféře a jako protiválečný pamfletista během první světové války.⁸

Na stranách 31 a 32 jsou Boas, jeho kolegové a žáci líčeni jako odpůrci přírodních věd v antropologii. Jak se ale Paleček vyrovná se skutečností, že Boas prosazoval kulturní antropologii jakožto „four-field discipline“, jejíž integrální součástí je biologická antropologie?⁹

K tomu se váže ještě jedna mylná informace. Paleček tvrdí, že pro Boase a jeho žáky nepřicházela v úvahu Freudova teorie jakožto inspirace pro promýšlení pojmu kultury (58). Přitom Paleček cituje knihu *The Rise of Anthropological Theory* od Marvinu Harrise, v níž se může dočíst jak o Abramůvi Kardinerovi, který byl žákem Boase i Freuda,¹⁰ tak o koketování slavnější Boasovy žáčky Margaret Meadové s Freudovou teorií.¹¹

Boasův kolega Benjamin Lee Whorf je Palečkem líčen jako náboženský konzervativce. Doslova: „Whorf, jehož odpor k biologii a přírodním vědám byl živěn jeho náboženským konzervativismem.“ (42) Opět není uveden zdroj tvrzení. Když Maurice Bloch, na jehož autoritu Paleček spoléhá někdy až přesprátiš, o Whorfovi píše, že se v jeho díle „odmítání vědy stává základem typicky amerického spojenectví s křesťanským fundamentalismem,“¹² ještě z toho nevyplývá, že by byl Whorf nábožensky konzervativní. Bloch

⁶ John N. Gray, *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age* (London: Routledge, 2007), 184.

⁷ Srov. Marvin Harris, *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture* (New York: Thomas Y. Crowell Company, 1968), 292.

⁸ Steven Lukes, *Émile Durkheim: His Life and Work. A Historical and Critical Study* (New York: Harper & Row, 1972), 332, 549.

⁹ Ačkoliv není vyloučené, že v praxi toto integrální pojetí zahrnující sociální i biologické vědy často nefunguje. Viz např. Robert Borofsky, „The Four Subfields: Anthropologists as Mythmakers,“ *American Anthropologist* 104, no. 2 (2002): 464.

¹⁰ William C. Manson, „Abram Kardiner and the Neo-Freudian Alternative in Culture and Personality,“ in *Malinowski, Rivers, Benedict and Others: Essays on Culture and Personality*, ed. George W. Stocking (Madison: The University of Wisconsin Press, 1987): 74.

¹¹ Harris, *Rise of Anthropological Theory*, 432–34.

¹² Maurice Bloch, *Anthropology and the Cognitive Challenge* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 84. Překlad autor.

odkazuje na předmluvu Johna B. Carrola k *Language, Thought, and Reality*. Tu ale Paleček necituje.

Obdobně nepodložené tvrzení se týká již vzpomínaného Durkheima, který prý odmítal přírodní vědy z konzervativních pozic. Mluvit tak o autorovi, který mj. napsal, že „Koperník rozptýlil již před několika stovkami letů přeludy našich smyslů o pohybech hvězd,¹³ a odmítal teze svých mystičtější zaměřených kolegů,¹⁴ je celkem překvapivé. Stejně jako Whorf je Durkheim Palečkem obviněn z konzervativismu. Ačkoliv Durkheimovo dílo má jistý konzervativní rozměr, obrázek, který lze získat při čtení Durkheimovy biografie, je mnohem komplexnější – kromě konzervativního aspektu jeho díla i jeho postojů lze u něj najít i rozměry republikánské, liberální, anti-klerikální a socialistické.¹⁵ Ostatně v konzervativismu se zračí jakási autorova obsese. Konzervativní motivace připisuje také antropologickým difuzionistům, ani v tomto případě ale své tvrzení ničím nedokládá (31).

Dále není jasné, odkud Paleček bere tvrzení, že azandské čarodějnictví je spojené s existencí orgánů za prsní kostí,¹⁶ když přitom Evans-Pritchard ve své klasické studii, na kterou Paleček odkazuje, hovoří o tenkém střevu.¹⁷ Stejně tak Paleček neuvádí zdroj tvrzení o tom, že Evans-Pritchard připisoval Azandům nižší schopnosti abstrakce (42). V souvislosti s čarodějnictvím u Azandů zmiňuje Paleček ještě Petera Winche, který odmítal magii posuzovat z pohledu západní vědy a považoval ji za podobnou tomu, čemu říkáme nešťastná náhoda (42). Domnívám se, že Winchův pohled na magické praktiky byl poněkud důmyslnější.¹⁸

Není X jako X

V knize však objevíme také nedostatky závažnějšího rázu. Jedná se o nedostatky, které už zásadním způsobem souvisí s ústředním argumentem knihy. Myšlenky badatelů, které jsou terčem Palečkovy kritiky, jsou velmi často

¹³ Émile Durkheim, *Pravidla sociologické metody* (Praha: Masarykova sociologická společnost, 1926), 48.

¹⁴ Lukes, *Émile Durkheim*, 75.

¹⁵ *Ibid.*, 77, 320, 474.

¹⁶ Je pravděpodobně myšleno *sternum*, které je v českém jazyce spíše známé jako hrudní kost.

¹⁷ Edward Evan Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande* (Oxford: Oxford University Press, 1937), 40.

¹⁸ Slov. Peter Winch, „Understanding a Primitive Society,“ *American Philosophical Quarterly* 1, no. 4 (1964): 320–21.

zjednodušený za hranice únosnosti, přičemž z kritiky takto redukováných teorií, jak uvidíme, Paleček vyvozuje zavádějící důsledky. Například o amerických antropolozích Georgi Murdockovi, Marvinu Harrisovi a Leslie Whiteovi tvrdí:

v jejich pojetí však pojem „kultura“ zahrnoval pouze shrnutí určitých vykazatelných znaků, a postrádal tak explanační sílu. Jinými slovy, „kultura“ byla jen shrnujícím pojmem pro souhrn určitých typů chování a artefaktů. Neexistovala mimo to. Proto tímto pojmem nebylo možné nic vysvětlit. Říkejme tomuto přístupu *materialistický*. (64, zdůraznění původní)

Načež Paleček v poznámce pod čarou za slovem *materialistický* uvádí: „Stejně tak sám sebe označuje Marvin Harris ve své knize *The Rise of Anthropological Theory*.“ (64)

Je to stejně mylný vývod, jako bych Palečka označil za redukcionistu právě proto, že redukuje myšlenky autorů, se kterými polemizuje, na několik málo tezí.¹⁹ Důvod, proč se Harris označuje za (kulturního) materialistu, se týká vlivu marxismu a ekologických přístupů a s Palečkovým odůvodněním spíše nesouvisí.²⁰ To, co Paleček nazývá kulturou u Harrise, je v duchu marxistické inspirace spíše důsledkem, nikoliv příčinou, protože pojem kultury postrádá explanační sílu.²¹ U Murdocka a Whitea není jejich zařazení spolu s Harrisem do jedné skupiny teoretiků opřeno o žádnou argumentaci.

Vůbec se zdá, že Paleček, pro kterého jsou pro dělení společenskovedních teorií důležité tři základní osy (naturalismus × interpretativismus, metodologický holismus × metodologický individualismus, symetrická × asymetrická vysvětlení, srov. 15–22), ignoruje ještě čtvrtou osu, která byla minimálně pro řadu antropologů mnohem důležitější a která by se dala shrnout pod hlavičkou materialismus × idealismus.²² V zásadě jde o to, zdali je pro jednání lidí určující kultura jakožto ideační systém (což může zahrnovat i kognitivní přístupy, jejichž je Paleček stoupencem), nebo nějaký systém „materiální“, ať už jde o strukturu společnosti, subsistenční strategie, ekonomické vztahy, technologie nebo o přírodní prostředí.

Pokud jde o naturalismus ve smyslu hledání kauzálních souvislostí, tak ten lze najít jak na straně antropologických idealistů, kdy se jako lidské

¹⁹ Navíc se Paleček sám za redukcionistu označuje!

²⁰ Srov. Harris, *Rise of Anthropological Theory*, 5–6.

²¹ Roger Martin Keesing, „Theories of Culture,“ *Annual Review of Anthropology* 3 (1974): 76.

²² Více v Keesing, „Theories of Culture.“

bytosti můžeme považovat za otroky vlastního jazyka,²³ popř. vidění světa, tak na straně antropologických materialistů, kdy jako aktéři jen slepě reprodukuje sociální strukturu, přičemž to, co považujeme za vlastní důvody jednání, se dá výstižně označit termínem falešné vědomí, které je jen důsledkem příčinného působení materiálních struktur. Řada antropologů sdílela pátrání po zákonitostech vývoje lidských společností bez ohledu na to, zdali tábořili mezi idealisty nebo materialisty a bez ohledu na to, jak sami svou příslušnost k tomu či onomu táboru zdůvodňovali. Kognitivní přístupy nejsou výlučnými představiteli naturalismu v antropologii.

Důsledkem absence čtvrté osy je to, že Paleček vlastně nevidí, že má Harrisova materialistická sebeaskripce úplně jiný význam než ten, který jí Paleček připisuje. Paleček tu materialismus a idealismus pravděpodobně chápe v souvislosti s filosofickými debatami o lidské mysli. A jakkoliv mi jeho formulace nepřijdou úplně jasné, zdá se, že za idealisty považuje ty, kteří kulturu viděli jako celek nadaný vlastní, na jedincích nezávislou realitou. Za materialisty naopak považuje ty, kteří původ kultury viděli v individuálních lidských myslích (65). Když pak namítá těm, kteří chtěli zachovat jak metodologický individualismus (klíčoví jsou pro explanaci jedinci, ne nadindividuální celky), tak idealismus (klíčová je kultura jakožto ideační systém), že „měli problém vyhnout se ‚pádu‘ mezi teoretické materialisty,“ (65) asi tím míní, že kulturu jakožto ideační systém lze nakonec vždy redukovat jen na fungování individuálních „materiálních“ mozků.

Na tomto místě nebude od věci setrvat ještě u jedné osy, se kterou Paleček pracuje a která mu slouží pro podepření jak kritiky sociálních věd, tak k rozvíjení vlastního programu. Tou je opozice mezi metodologickým individualismem a holismem. Paleček tuto dvojici vidí jako jednu z ústředních opozic v sociálních vědách a tomu podřizuje i svůj výklad. Stejně jako s jinými pojmy však zachází Paleček s touto opozicí dosti volně. Lavíruje přitom mezi tím, že holismu a individualismu jednou připiše metodologický status (srov. 40–41, 51, 62–63), jindy to ale vypadá, že z nich vyvozuje i ontologické důsledky (srov. 16, 51, 62).

Připomeňme, že metodologický individualismus se zrodil v reakci na připisování aktérství různým kolektivním útvarům, jakými jsou státy, církve, korporace atd. Metodologický individualismus tvrdí, že chceme-

²³ Tady je proto diskutabilní, nakolik o amerických kulturních antropozích vždy platilo, že pro ně společenskovední fenomény byly součástí říše důvodů, a nikoliv říše příčin, jak jim to přisuzuje Paleček (57). Na jazykový systém lze v intencích Sapir-Whorfovy hypotézy nahlížet jako na systém, který kauzálně determinuje své mluvčí.

-li aktérství takovým celkům připisovat, pak ho musíme vysvětlovat jako výslednici jednání individuů a měli bychom se při vysvětlování zároveň opírat o individuální intencionální stavy.²⁴ Metodologický holismus, pojem, který dost pravděpodobně vešel ve známost až o třicet let později, naopak nepovažuje takový přístup za nezbytný – dobrá sociálně vědní explanace nemusí brát individuální aktérství a intencionální stavy vůbec v potaz. Badatel se navíc nemusí stát nutně metodologickým individualistou, nebo holistou; může si při vysvětlování lidského jednání vystačit se statistikami, s postulováním různých zákonitostí historických, sociálních, nebo přírodních, může odkazovat k nějakým pravidlům, jako jsou např. psané zákony, nebo k lidskému podvědomí.²⁵

Když Paleček píše, že podle holistů „chování individua mění zásadně směr i smysl, je-li jedinec součástí institucí,“ (40) samo o sobě to nemusí být v rozporu s metodologickým individualismem, pokud budeme vysvětlení zakládat vždy na intencionálních stavech a činech jedinců. Tady ale silněji vstupuje do hry právě Palečkův ontologický závazek. Podle Palečka totiž holisté považují ony kolektivní útvary a instituce za reálně existující entity. Je to zjevné z jeho holistického chápání církve jakožto entity (40), nebo z toho, co připisuje antropologickému pojmu kultury: „Připomínám, že chápání kultury jako explanačního nástroje spočívá v přesvědčení, že kulturu nijak nekonstruujeme, ale že reálně existuje ve světě.“ (71)²⁶ Není to tedy jen členství v církvi nebo kulturní příslušnost, je to církev nebo kultura sama o sobě, která jednání nějakým způsobem ovlivňuje a sama je něčím více než výsledkem jednání jednajících individuů.

Antropologové a sociologové, které Paleček kritizuje, se podle něj provinují právě svým metodologickým holismem a považují kulturu za o sobě existující věc, pro což vlastně nemají důkazy. Zdá se, že hlavním adresátem Palečkovy kritiky je neodůvodněné zavádění nadbytečných entit (kultura, společnost, církev, stát atd.) ve společenskovědní explanaci (44).²⁷ Navíc se zpronevřují ještě tím, že pracují jen s interpretativním modelem explanace

²⁴ Joseph Heath, „Methodological Individualism,“ *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, navštíveno 16. dubna 2019, <https://plato.stanford.edu/entries/methodological-individualism/>.

²⁵ Ibid.

²⁶ V této citaci sice Paleček metodologický holismus explicitně nezmiňuje, nicméně způsob, kterým svoji argumentaci staví, mě vede k závěru, že tu rovnítko je. Paleček by tu tak možná nevědomky navazoval na proud ve filosofii sociálních věd, který holismu připisuje ontologický rozměr. Více viz Steven Lukes, „Methodological Individualism Reconsidered,“ *The British Journal of Sociology* 19, no. 2 (1968): 119–29.

²⁷ Jako další členění Paleček nabízí rozlišení mezi sémantickým, ontologickým a epistemologickým redukcionismem, které ve vztahu k metodologickému individualismu a holismu

a odmítají kauzální a racionálně-intencionální modely. Co tímto zpronevřením Paleček myslí?

Paleček vedle sebe staví tři základní modely explanace ve společenských vědách – kauzální, racionálně-intencionální a interpretační model (17). Oproti prvním dvěma modelům je to interpretační model, který bere při explanaci v potaz specifické kulturní normy, pravidla, hodnoty a významy (19). Na rozdíl od kauzálního vysvětlení nehledá interpretativní model žádné obecné teorie a oproti racionálně-intencionálnímu modelu nepracuje interpretativní model s postulátem univerzální utilitární racionality (20).

Pod hlavičku holismu a interpretativismu, z nichž je v knize učiněna doslova nerozlučná dvojice, Paleček zařazuje celou škálu naprosto odlišných badatelů, jako byli Durkheim, Malinowski, Geertz²⁸ a Bourdieu, přičemž kritéria příslušnosti k Palečkem postulované skupině jsou dosti triviální. Vysvětloval nějaký antropolog lidské jednání s ohledem na specifické kulturní normy? Pak to byl interpretativista a holista. Nic více, nic méně.

Durkheim, Malinowski a Bourdieu

Podívejme se nyní trochu blíže na některé autory, které Paleček považuje za interpretativisty a holisty. Způsob, kterým s těmito autory zachází, mi nepřijde úplně nejšťastnější. Paleček si z několika málo zdrojů vybírá vždy jen několik skoro až učebnicových tvrzení, na kterých posléze staví svůj výklad, jenž mu slouží jako základ pro odmítnutí těchto autorů.

Slabiny Palečkova výkladu se pokusím ukázat na příkladu děl tří sociálních vědců, proti kterým vystupuje. Jsou to autoři, kteří zrovna neměli malé teoretické ambice: jedná se o Émila Durkheima, Bronisława Malinowského a Pierra Bourdieuho. Rád bych se u těchto autorů zastavil a trochu školometsky suploval pochopení, kterému se jim v Palečkově knize nedostává.

Při zacházení se sociologickými klasiky s teoretickými ambicemi je samozřejmě zapotřebí brát v úvahu, že jejich díla byla často myšlenkově natolik bohatá, že zavdávají příležitost k řadě protichůdných výkladů, přičemž pro každý z konkurenčních výkladů lze nalézt silnou oporu v jejich textech. Nemyslím si, že by zde byla nějaká odlišnost od situace panující v analytické

nijak nevyjasňuje (42–44). Kromě toho se nezdá, že by pro Palečkovo pojetí metodologického individualismu bylo důležité brát v potaz intencionální stavy aktérů.

²⁸ Nezdá se, že by Paleček nějak odlišoval interpretativismus jakožto explanační model od programu Geertzovy interpretativní antropologie, když tvrdí, že interpretativní model explanace pracují s představou, že kultury lze interpretovat obdobně jako lze interpretovat literární texty (20).

filosofii,²⁹ jejímž je Paleček představitelem, nebo ve filosofii vůbec. Neupírám Palečkovi možnost nacházet nové výkladové možnosti, které budou sloužit jako výchozí bod jeho podnětné kritiky. Čekal bych ale, že si v takovém případě Paleček dá víc práce s autory, se kterými se jal polemizovat.

Následujícím tvrzením například Paleček zařazuje Malinowského mezi metodologické holisty a interpretativisty:

Kultura je něco, co formuje individuální mentální stavy, nikoliv naopak. Nadto je kultura jevem svého druhu, který není určován našimi mentálními schopnostmi. A konečně, kultura je chápána jako soubor pravidel. Kultura je vnitřně spojeným systémem. (62)

Holista je Malinowski proto, že kulturu považoval za nadindividuální celek, interpretativistou proto, že se snažil interpretovat aktéřské jednání z hlediska kulturně specifických norem (62). Jako protipříklad lze však uvést jinou citaci z Malinowského:

teorie kultury musí vycházet z biologických faktů. Lidské bytosti jsou přírodním druhem. Jsou závislé na základních předpokladech, jež musí být splněny, aby jedinec přežil, rod trval a organismus jeho i všech členů rodu byl udržen v provozu. Kromě toho ovšem celým svým vyzbrojením artefakty i schopností produkovat a ocenit je, vytváří si člověk sekundární prostředí. [...] Za prvé je jasné, že uspokojování biologických potřeb nebo základních potřeb člověka a lidského rodu vytváří základní soubor předpokladu každé kultury. Je třeba řešit řadu problémů s lidskou výživou, reprodukcí a hygienickými potřebami. Člověk je řeší vybudováním nového, sekundárního, nebo umělého prostředí.³⁰

Z této citace mi přijde, že Malinowski reprezentoval tendence úplně opačné – individualistické a naturalistické. Zatímco Paleček připisuje Malinowskému pohled na kulturu jakožto determinující lidské mentální stavy, Malinowski předkládá, alespoň ve své *Vědecké teorii kultury*, tezi opačnou. Mentální stavy člověka (když Malinowského trochu domyslíme) – například vědomí toho, že mám hlad – tu stojí na počátku lidské kultury, onoho sekundárního prostředí. Lidé se svojí biologickou výbavou a biologickými potřebami kulturu stvořili. Při té příležitosti není od věci osvěžit si, co stojí v základu Malinowského funkcionalistické teorie – kultura je reakcí na zá-

²⁹ Viz např. Tomáš Marvan, *Realismus a relativismus* (Praha: Academia, 2014), 20.

³⁰ Bronisław Malinowski, *Vědecká teorie kultury* (Brno: Krajské kulturně-osvětové středisko, 1968), 41–42.

kladní potřeby lidského organismu. Funkcí kultury je uspokojovat tyto fyziologické potřeby, jakkoliv se různé kultury v konkrétním provedení liší.³¹

Možná byl Malinowski větší naturalista, než si Paleček myslí. A byl Malinowski i holista? Tady to možná začne být ještě zajímavější:

Lidská skupina není koneckonců ničím jiným než shlukem jednotlivců, a takto musí být i definována – to abychom se vyhnuli bludům o existenci „skupinové mysli“, „kolektivního sensoria“ nebo nedozírného „Morálního Bytí“, které za nás promýšlí a vykonává všechny kolektivní události. Stejně tak ale nemůžeme chápat jednotlivce, osobnost, jáství nebo mysl jinak než skrze jejich příslušnost k nějaké skupině nebo skupinám – tedy pokud se nechceme ani v tomto případě nechat svést na scesti představou jedince jako nějaké samostatné a soběstačné entity.³²

Zde se Malinowski snaží o střední pozici mezi tím, co by Paleček nazval metodologickým individualismem a holismem. Je zajímavé, že když ve stejném článku píše Malinowski o jedincích, dá se to považovat jak za příklad individualismu, tak holismu. Individualismu proto, že každý jedinec je jinak anatomicky a fyziologicky obdařen³³ nebo má jiné dovednosti, schopnosti, zájmy a preference.³⁴ Pro Malinowského: „Jednotlivec se svými fyziologickými potřebami a psychologickými stavy je výchozím i cílovým bodem veškeré tradice, aktivit a organizovaného chování.“³⁵ Nebo: „Jak v sociální teorii, tak v realitě kulturního života je jedinec výchozím bodem i konečným účelem.“³⁶

Rozhodneme-li se holismus v Palečkově duchu považovat za ontologický princip, otázkou by bylo, zdali by pod něj nespádaly i Malinowského naturalistické formulace typu: „man as a biological entity“,³⁷ nebo „the human organism“.³⁸ V naturalisticko-holistických formulacích je nadindividuální kultura nahrazena kolektivně sdílenou biologickou přirozeností.

Malinowski samozřejmě kulturu jako specifického činitele neignoroval, jenže kultura nehrála vylučnou roli, pokud jde o vysvětlení lidského

³¹ Ibid., 81–91.

³² Bronisław Malinowski, „The Group and the Individual in Functional Analysis,“ *American Journal of Sociology* 44, no. 6 (1939): 938. Překlad autor.

³³ Ibid., 943.

³⁴ Ibid., 944.

³⁵ Ibid., 962. Překlad autor.

³⁶ Ibid., 964. Překlad autor.

³⁷ Ibid., 940.

³⁸ Ibid., 941.

jednání (63). Malinowski nezavrhoval vysvětlení odkazující k biologické přirozenosti, ani vysvětlení odkazující k individuům. Kromě individualismu postaveného na biologickém základě se ještě zdá, že u Malinowského hrála roli i nějaká varianta metodologického individualismu v původním slova smyslu.³⁹

Malinowskému Paleček ještě připisoval odmítání evolucionismu (62). K tomu však neměl Malinowski tak jednoznačný vztah.⁴⁰ Pro srovnání stačí uvést: „Evolucionismus je v současné době poněkud nemoderní. Přesto jsou jeho hlavní předpoklady nejen platné, ale i nepostradatelné [...]“⁴¹

Vůbec Palečkův výklad Malinowského sedí spíše na strukturální-funkcionalismus Alfreda Reginalda Radcliffe-Browna. Malinowského a Radcliffe-Browna ale Paleček schová pod jednu střechu, aniž by mezi nimi činil nějaké významnější rozdíly (obejde se ostatně bez přímé citace jakékoli Radcliffe-Brownovy práce). Přitom není bez zajímavosti, že byl Radcliffe-Brown příznivcem hledání zákonitostí a zobecnění ve společenských vědách, což by jej řadilo k naturalistům.⁴²

Namnoze diskutabilnímu shrnutí se dostane i Émilu Durkheimovi.⁴³ Paleček představuje Durkheima jako holistu. Nejprve z *Pravidel sociologické metody* ocituje Durkheimovu definici sociálních faktů: „druhy jednání, myšlení a citění existující mimo jedince a nadané utlačivou silou, kterou se mu vnucují.“ (16) A jako příklad takových faktů uvede kulturu a církev. Při povrchním čtení Durkheima přitom nalezneme celou řadu formulací a tvrzení, které samozřejmě potvrzují Palečkovu čtení. Nalezneme odkaz k řadě kolektivních entit typu „společnost“, „realita *sui generis*“ nebo „kolektivní vědomí“. Jenže Durkheimova pozice byla o dost propracovanější. Když zasadíme Durkheimovo dílo do tehdejšího intelektuálního klimatu, pomůže to Durkheimovu pozici lépe objasnit.

Durkheim v první řadě polemizoval s individualistickou sociologií, kterou pro něj ztělesňoval Herbert Spencer. Pro tuto polemiku jsou klíčové dvě věci. První je kritika specifického druhu kontraktualismu. Společenský styk individuů a z toho plynoucí růst společenské komplexity není určen

³⁹ Srov. Edmund R. Leach, „The Epistemological Background to Malinowski's Empiricism,“ in *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Malinowski*, ed. Raymond Firth (London: Routledge & Kegan Paul, 1957), 127–28.

⁴⁰ Srov. Leach, „Epistemological Background,“ 124–25.

⁴¹ Malinowski, *Vědecká teorie kultury*, 20.

⁴² Srov. Alfred Reginald Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses* (Glencoe: The Free Press, 1952), 3.

⁴³ V rejstříku uveden pod hesly „Dürkheim“ a „Emil[sic] Durkheim“.

souhrnem všech zcela soukromých domluv dvou a více svobodných jedinců, jak se domníval Spencer.⁴⁴ Do jakéhokoliv uzavírání smluv, ať již smluv v původním slova smyslu, nebo smluv metaforických, vstupuje celá řada faktorů, které jedinec zpravidla nemůže ovlivnit. A i když nás tyto faktory zásadním způsobem omezují, jedinci mohou dokonce chovat i přesvědčení, že si je svobodně zvolili.⁴⁵ Když se například s kamarádem domlouváte na tom, kdy a kde si dáte na nádraží sraz, součástí domluvy zpravidla není to, v jakém jazyce se budete na setkání domlouvat. Že se budete domlouvat v českém jazyce, to je jakousi neviditelnou samozřejmostí, která ale už domluvu nějakým způsobem strukturuje a omezuje, a to mimo moc obou zúčastněných.

Tady do hry vstupuje pojem sociálních faktů.⁴⁶ Kdybych se se svým kamarádem začal znenadání domlouvat na našem setkání japonsky (za předpokladu, že on japonsky neumí), brzy bych se setkal s nějakým druhem odporu. Mohl bych se setkat s odporem u svého kamaráda, stejně jako bych sám pociťoval, že překračuji nějaká neformulovaná pravidla, ačkoliv jsem nikdy neslyšel o pravidle, že když se Čech domlouvá s jiným Čechem, musí mluvit pouze česky.⁴⁷ V tom spočívá ona utlačivost faktů, kterou zakouším vždy, když dojde k nějaké transgresi, jako když začnu s kamarádem mluvit japonsky, když si stoupnu na levou stranu eskalátoru nebo když někdo napíše kritickou recenzi na mou knihu. Sociální fakty se buď manifestují jako vnější (typicky represivní aparát, výtky, zvednutý hlas, oči v sloup), nebo jako zvnitřněné (pocity spojené s dodržováním morálky, pravidel, zákonů).

Smysl Durkheimových holistických formulací (odkazujících tu k právu, tu ke společnosti, tu k církvi a podobně) je v tom, že podle něj není žádné individuum samo tvůrcem svých sociálních faktů. V tomto ohledu nejsou sociální fakta subjektivní. Společnost tady byla před námi a my se do ní socializujeme.⁴⁸

Kdybych si byl nucen vybrat, zdali zařadím Durkheima buď k individualistům, nebo holistům, musím se přiznat, že bych byl trochu na vážkách.

⁴⁴ Émile Durkheim, *Společenská dělba práce* (Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004), 172, 179.

⁴⁵ Steven Lukes, *Power: A Radical View* (Houndmills: Palgrave Macmillan, 2005), 97. Srov. Lukes, *Émile Durkheim*, 12–14.

⁴⁶ Je záhodno upozornit na to, že v prvním českém překladu *Pravidel sociologické metody* od Ferdinanda Křatiny se hovoří nikoliv o sociálních faktech, ale o sociálních jevech.

⁴⁷ Zde vyniká metodologický holismus. Jednání lidí žijících v Česku můžeme vysvětlit například s ohledem na pravidla jazyka, kterým se tu mluví, aniž bychom museli brát v potaz individuální mentální stavy.

⁴⁸ Durkheim, *Pravidla sociologické metody*, 35–36.

Společnost jakožto realita *sui generis* je sice na jedinci nezávislý celek, nezdá se ale, že by zároveň byl nezávislý na jedincích. A kdybych chtěl rozlousknout problém naturalismu u Durkheima, ani tady bych si nebyl jistý. Durkheim nikdy netvrdil, že bychom nebyli ovlivněni něčím, co bychom mohli nazvat lidskou přirozeností.⁴⁹ Jeho sociologie se tím ale spíš nezabývala.

Situace není lepší ani u Pierra Bourdieu a jeho teorie jednání. Bourdieu je do Palečkova výkladu zařazen z toho důvodu, že se snažil lidské jednání vztáhnout k pravidlům, jejichž původ tkví v kultuře (70). Pomiňme fakt, že Bourdieuova teorie se netýká jen pravidel chování a že by bylo zajímavé zodpovědět otázku, nakolik se skutečně obejde bez nějakých naturalizujících vysvětlení. Pokud pro Malinowského představovala pravidla pevně dané normy chování (62), které si jedinci osvojují v průběhu socializace (69), Bourdieu nabízí lepší vizi, protože podle Palečka nevidí jednotlivce jako otroky pravidel. Lidé si mohou vybírat, zda se podle nějakého pravidla budou řídit, nebo jestli si od pravidla budou naopak držet odstup (70). I tak ale Paleček v teorii jednání shledává závažné nedostatky:

Nejčastější námitka spočívá v obtížích, do kterých se stoupenec teorie jednání dostane, jestliže se jej zeptáme, jakým způsobem si jedinci vybírají, zda nějakého pravidla použít, či nikoli. Zdá se totiž, že by měl existovat nějaký návod (či snad pravidlo?), který by měl jedinci umožnit se rozhodnout. Pokud stoupenec teorie jednání odpoví, že se tak děje díky výjimce ze vzorce chování (pravidla), tak ani tímto postupem námitku neodstraní. Teoreticky totiž existuje nekonečný počet takových situací, kdy si můžeme vybrat, zda pravidlo „aktivujeme“, nebo ne. (70)

Mám dojem, že tady se trochu Paleček mýjí cílem. Nezdá se mi, že jím chápané pojetí pravidel je totožné s tím, jak s pojmem pravidla zachází Bourdieu. Pokud jde Palečkovi třeba o to, jak se Bourdieu dívá na porušování, nedodržování nebo odchylování se od pravidel, lze jako příklad uvést situaci gaskoňského starosty, který při slavnostní příležitosti promluvil ke shromáždění v tamním dialektu a získal si přízeň shromážděných lidí tím, že porušil nepsaný zákon (resp. pravidlo), podle kterého náležitým jazykem francouzských úředníků při oficiálních projevech je jen francouzština. Pro pochopení této transgrese Bourdieu do analýzy zavádí různé prvky od jazykové politiky Francie přes vzdělávací systém až po vztah francouzského

⁴⁹ Srov. Émile Durkheim, „The Dualism of Human Nature and Its Social Conditions,“ in *On Morality and Society*, ed. Robert N. Bellah (Chicago: University of Chicago Press, 1973), 149–63.

státu k venkovským oblastem. Starostovu transgresi pak vidí jako logickou snahu o maximalizaci vlastní prestiže ve světle dané situace.⁵⁰

Paleček ale kromě zběžného odkazu na tři Bourdieuovy knihy Bourdieua necituje, nerozvádí, nevysvětluje. Nejsem si proto jistý, jaké důsledky má jím formulovaná kritika pro Bourdieuovu teorii jednání. Nemělo by zůstat bez povšimnutí, že řešení problémů vztahu mezi jednáním a pravidly, se kterým přišli Jonathan Haidt a Steven Pinker (155–56),⁵¹ nejsou příliš daleko od Bourdieuovy pozice.

Nakonec mi není ani jasné, zdali Bourdieuova teorie vyžaduje řešení dvou problémů, které Paleček uvádí: odlišení správné praxe od nahodilého činu (70) a vysvětlení toho, jak je možná existence stabilní společnosti (71).⁵² Paleček příliš nespecifikuje, proč by to měly být problémy a jak souvisají s nedostatky Bourdieuovy teorie jednání.

Kritika společenských věd

Dosti neproblematické zacházení s autory umožňuje Palečkovi v jeho kritice společenských věd podniknout hned několik chybných kroků. První, jak jsme viděli, spočívá v tom, že Paleček vlastně všem sociologům a antropologům připisuje totožný přístup, aniž by mezi nimi činil nějaká zásadní rozlišení. V druhé kapitole nazvané *Pojem kultury* Paleček pod hlavičkou holistických a interpretativních přístupů hostí dosti rozmanitou společnost. Neznamená to samozřejmě, že není případně možné mezi díly kritizovaných autorů najít nějaké pojitko a odůvodnit, že k sobě měli blíže, než se zdá, a na tomto základě kritiku postavit. To ale není případ pojitka nabízeného Palečkem.

Druhým a úzce souvisejícím krokem je, že Paleček představí koncept kultury jakožto ústřední a jediný koncept sociokulturní antropologie vůbec; poukázáním na chybnost dosavadních formulací tohoto konceptu je tak odmítnuta celá dosavadní antropologie. Ale antropologie nikdy nebyla jen a pouze studiem kultury, ať už se pod tím pojmem skrývalo cokoliv. Antropologové zkoumali lidské jednání na celé řadě problémů a brali přitom v potaz celou řadu rozmanitých faktorů, jako jsou sociální vztahy a soci-

⁵⁰ Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power* (Cambridge: Polity Press, 1991), 68.

⁵¹ Na těchto stranách Paleček odkazuje na práce „(Bunge 2004; Bunge a Wallis 2008; Blais 2012)“, které chybí v závěrečném seznamu literatury.

⁵² Vzhledem k Palečkově formulaci: „Stabilita jakéhokoliv společenství by byla překvapením [...]“ (71) by rozhodnutí otázky vyžadovalo, aby Paleček minimálně specifikoval, co vůbec chápe pod pojmy *společenství* a *stabilita*.

ální mechanismy, technologie, subsistenční systémy nebo vliv přírodního prostředí.

Třetím chybným krokem je, že Paleček nabízí falešné dilema: buď antropologové přijmou dosavadní a chybné (protože holistické) pojetí kultury, nebo reformulují koncept kultury na naturalistické a individualistické bázi a přijmou kognitivní vědy. Dilema vyniká v závěru druhé kapitoly, ve které Paleček představí příklad kulturně antropologického popisu (76–84) a dokončí fiktivní rozhovor s entomologem: „Jako entomolog jsem se tedy vyjádřil v tom smyslu, že interpretativní (Geertzův) přístup je ve slepé uličce, a přiklonil jsem se k přijetí naturalismu plnou vahou.“ (87). Nic mezi tím neexistuje.⁵³

Paleček má pravdu v jednom. Bezpochyby existovali a možná ještě existují zastánci Geertzova interpretativního přístupu. Jenže si troufnu tvrdit, že v současné antropologii je to skutečně marginální skupina. Antropologie je v první řadě empirická věda. A její zásadní přínos spočívá v tom, že antropolog dlouhodobě žije v nějaké lidské skupině, účastní se jejího života a snaží se do dané skupiny co nejvíce socializovat. Antropolog se pak například snaží ukázat, jak spolu souvisí způsob obživy s příbuzenským systémem a s tabu uvaleným na nějaký zvířecí druh. Když se pak náhodou hovoří o domorodých významech, mobilizuje antropolog veškeré své poznatky k argumentaci – tedy nikoli, není to otázka větší nebo menší působivosti antropologické interpretace, jak se domnívá Paleček (86–87), ale otázka důkladného, nebo odbytého dokazování. A konkrétní popisná a vysvětlující nebo interpretační praxe dokazování se může lišit od mnohdy bombastických teoretických proklamací. Proto by pro jakoukoliv Palečkovu příští kritiku nebylo od věci, kdyby mnohem více pozornosti věnoval debatám o dílčích tématech. Zakládat kritiku jen a pouze na kritice formulovaných teoretických pozic má svá jistá omezení.

A aby toho nebylo málo, Paleček z toho všeho vyvodí ještě argument politický. Společenské a humanitní obory považuje za klíčové pro zdravý rozvoj demokracie. Jsou-li podle Palečka tyto obory v krizi, pak taková krize ohrožuje i demokracii: „Jakákoliv dlouhotrvající krize humanitních a společenských věd je proto celkově velmi nepřijemná.“ (93). V krizi jsou humanitní obory proto, že se upínají ke sterilním metodám, které nám nabízejí jen více, nebo méně působivou antropologickou interpretaci, ale žádné

⁵³ Ne vždy je Paleček úplně konzistentní v názorech. Na jednom místě kritizuje krajní interpretativisty (136), na jiném dokonce tvrdí, že je vhodné kombinovat interpretativní přístupy s kognitivní analýzou (116).

skutečné poznání. Chceme-li se z této krize dostat, pak nám pomůže pouze reformulace pojmu kultury a jeho založení na naturalistické bázi, která, jak čtu Palečkovu knihu, je schopná s pomocí dat získaných z přísně vedených experimentů dodat sociálním vědám nějaký tvrdý základ, na kterém mohou neochvějně stavět.

Palečkovu snahu o nápravu demokracie samozřejmě oceňuji. Kladu si jen otázku, zdali ke krizi demokracie nepřispívá třeba i to, že nevěnujeme dostatečnou pozornost argumentům našich názorových oponentů a že si obrázek uděláme na základě několika málo vybraných tvrzení. Neupírám Palečkovi možnost být k sociálním vědám kritický, naopak, vítám to. Jenže mám za to, že pro důmyslnou a kvalifikovanou kritiku je zapotřebí mnohem více, než ve své knize nabízí. Právě proto není snaha o interdisciplinární dialog snadnou disciplínou.