

JAZYKOVÁ INTERAKCE

Peter Auer

SOCIOLINGVISTICKÁ EDICE
Jazyk, společnost, Interakce

Z němčiny přeložil a do českého
kontextu adaptoval autorský
kolektiv pod vedením
Jiřího Nekvapila
(Petr Kaderka, Marek Nekula,
Vít Dovalil, Ivo Vasiljev,
Marián Sloboda)



NAKLADATELSTVÍ
LIDOVÉ NOVINY

Recenzenti

Martin Hájek (Institut sociologických studií, Fakulta sociálních věd Univerzity Karlovy v Praze)

Jana Hoffmannová (Ústav pro jazyk český Akademie věd České republiky)

Publikace vychází s finanční podporou Výzkumného záměru

Ministerstva školství, mládeže a tělovýchovy České republiky MSM 0021620825.

© Peter Auer, 1999, 2013, doslov Petr Kaderka a Jiří Nekvapil, 2014

Translation © Jiří Nekvapil, Petr Kaderka, Marek Nekula, Vit Dovalil,

Ivo Vasiljev, Marián Sloboda, 2014

Cover © Jan Procházka, 2014

Cover illustration © Eduard Ovčáček, 2014

Typo © Marie Tvrdá, 2014

Všechna práva vyhrazena

ISBN 978-80-7422-268-9

Obsah

Poznámka překladatelů	7
Úvod	9
1. Komunikace: Claude Elwood Shannon	15
2. Exprese – apel – reprezentace: Karl Bühler	24
3. Funkce jazyka: Roman Jakobson	36
4. Metakomunikace: Paul Watzlawick	44
5. Výpověď („énonciation“): Émile Benveniste	51
6. Užití jazyka: Ludwig Wittgenstein	63
7. Performativ: John Langshaw Austin	71
8. Mluvní akt: John Rogers Searle	79
9. Konverzační maximy: Herbert Paul Grice	89
10. Jednání: Max Weber	99
11. Každodennost: Alfred Schütz	110
12. Indexikálnost/reflexivnost: Harold Garfinkel	120
13. Sekvenčnost: Harvey Sacks	129

14. Řád interakce: Erving Goffman	140
15. Kontextualizace: John Joseph Gumperz	154
16. Komunikační žánry: Thomas Luckmann	165
17. Performance: Dell Hymes	176
18. Kultura: Clifford Geertz	186
19. Ideologie: Valentin Nikolajevič Vološinov	198
20. Intertextualita: Michail Michajlovič Bachtin	207
21. Diskurz: Michel Foucault	216
22. Jazykový trh: Pierre Bourdieu	223
Transkripční konvence	234
Ze slovníku překladatele	235
Doslov – Jazyk v sociální interakci: Nad českým překladem knihy Petera Auera <i>Jazyková interakce</i>	237
<i>Petr Kaderka – Jiří Nekvapil</i>	
Résumé	249
Linguistic Interaction	
Речевая интеракция	
Seznam literatury	253
Věcný rejstřík	289
Jmenný rejstřík	302

Kultura

Clifford Geertz

Clifford Geertz (1926–2006) byl profesorem antropologie mj. na univerzitě v Chicagu a od roku 1970 působil v Ústavu pro pokročilá studia v Princetonu. Empirický výzkum prováděl na Jávě a Bali a v Maroku.²⁴³ Je považován za nejdůležitějšího představitele interpretativní antropologie čili antropologie orientované na jednání, kterou rozvinul v opozici ke kognitivistickému přístupu tzv. nové etnografie Warda Goodenougha a Charlese Frakea. Při tom se opíral jak o Weberovu a Schützovu sociologii (viz kap. 10 a 11), tak o Wittgensteinovu pozdní filozofii jazyka (viz kap. 6).

Geertzovy teoretičtější práce jsou shrnuty v knihách *Interpretace kultur: Vybrané eseje* (*The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York: Basic Books, 1973; česky Praha: Sociologické nakladatelství, 2000a, s doslovem Hany Červinkové) a *Lokální vědění: Další eseje z interpretativní antropologie* (*Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York: Basic Books, 1983). Novější monografie k teorii a praxi antropologie jsou *Díla a životy: Antropolog jako autor* (*Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford: Stanford University Press, 1988), *Ex post: Dvě země, čtyři desetiletí, jeden antropolog* (*After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Cambridge – London: Harvard University Press, 1995) a *Dostupné světlo: Antropologické úvahy nad filozofickými tématy* (*Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton: Princeton University Press, 2000b).

V češtině lze stručně informace o Geertzovi a symbolické (interpretativní) antropologii nalézt např. v příručce Václava Soukupa *Přehled antropologických teorií kultury* (2000, s. 178–185) a pak hlavně v souvislosti s publikováním českého překladu *Interpretace kultur*. (Viz zejména doslov Hany Červinkové (2000) a recenzi Josefa Kanderta (2003), který upozorňuje na podobný výzkumný program u Petra Bogatyreva (1936, 1971), dobře známého z meziválečné činnosti Pražské lingvistické školy, a recenzi Petra Kaderky (2003), který zdůrazňuje význam Geertzových esejů pro lingvistickou antropologii.) Geertzovou kritikou Clauda Lévi-Strausse se kriticky zabývá Martin Kanovský (2001). Nejnověji o Geertzovi

²⁴³ Více k životopisu v doslovu k českému vydání Geertzovy *Interpretace kultur* (Červinková, 2000, s. 505–510).

a o reakcích na jeho dílo viz knihu Hany Horákové Kultura jako všelék? Kritika soudobých přístupů (2012, zejm. s. 139–149).

* * *

Pojem kontextu a myšlenka kontextualizace (kap. 15) mají k tématu kultury hned dvoji vztah. Za prvé je jasné, že také ‚kultura‘ se může stát kontextem pro jazykové jednání (srov. Geertz, 1973, s. 14; 2000a, s. 24: „kultura [...] je [...] kontext“²⁴⁴), a to nejspíš kontextem, který všechny ostatní kontextové faktory (jako jsou žánry, konstelace účastníků, místo a čas) zahrnuje a prostupuje. Jak lidé mluví a jak mají mluvit, které žánry mají při mluvení k dispozici a jak je realizují, to všechno se liší od kultury ke kultuře – tak nám to alespoň říká naše každodenní zkušenost s „cizinci“ a se situacemi, v nichž jsme sami „cizinci“. Za druhé např. Gumperz konkrétně předpovídá, kdy může komunikace v interkulturních setkáních selhat: totiž tehdy, když se liší kontextualizační prostředky zúčastněných kultur (srov. příklady v kap. 15). Kontextualizační prostředky, které indikují, jak je určitému obsahu promluvy třeba rozumět, jsou tedy samy důležitou součástí kultury. Rozdíly v dostupnosti a významu těchto prostředků se nemusejí shodovat s jazykovou rozdílností, tj. rozdíly nejsou vázány na jazyková, ale na kulturní společenství.

Mnozí odborníci považují za smysluplné podívat se důkladněji na samotný pojem kultury a přesněji určit, v jakém smyslu je relevantní pro jazykové jednání a jeho výzkum, než se vůbec začnou zabývat interkulturní komunikací. (Tento krok ovšem není samozřejmý, jak si ukážeme na konci kapitoly: někteří antropologové a sociologové tvrdí, že koncept ‚kultury‘ je potřebný a prožitelný teprve tehdy, když jsme v komunikaci jako cizinci nebo v komunikaci s cizinci konfrontováni s tím, že naše způsoby jednání, které jsme považovali za všeobecně platné, narážejí na nepochopení nebo vedou k nedorozuměním, tedy když se stávají problémem. Teprve ve zkušenosti s ‚jiným‘ se relativizuje to, co až dosud bylo samozřejmé, a teprve v tomto okamžiku ‚je‘ kultura.)

(Kulturní) antropologie, kterou lze obecně považovat za vědu o rozdílech mezi lidskými kulturami, po celou dobu své existence rozvíjela nejrůznější představy o této jinakosti.²⁴⁵ Přitom prošla dlouhou cestu od pojmu kultury v 19. století, který kulturu ztotožnil s vysokou kulturou a tu zase ztotožnil s evropskou kulturou a s kulturami Přední Asie a Dálného východu, takže tzv. primitivní kultury ‚divo-

244 Odkazujeme na anglický originál i jeho český překlad – tak jako v jiných kapitolách k překladu sice přihlížíme, ale rozhodující byl pro nás anglický originál a kontext celé Auerovy knihy. Tato obecná strategie platí i pro citace z jiných jazyků než z angličtiny.

245 V souladu s tím je obsáhlá i literatura k tomuto tématu. Jako přehled se mj. hodí Kroeber – Kluckhohn (1952), Kluckhohn (1962), Keesing (1974) nebo Sarangi (1995); z pozice lingvistické antropologie Duranti (1997), z pozice pragmatiky stručně Goddard (2010). Český Soukup (2000) nebo Horáková (2012).

chů' byly nakonec popsateľné jen podle svého odstupu od rozvinutých kultur, až k relativistickým teoriím kultury ve 20. století, které se zřikají jakéhokoli hodnocení. Otázku, co má vlastně člověk rozumět kulturou, však antropologie dodnes definitivně nezodpověděla. V dobách, v nichž pojem kultury inflačně užívají neantropologové (nejen v souvislostech jako ‚multikulturní společnost‘, ‚multikulturní identita‘, ‚multikulturní výchova‘ atd., ale také v novotvarech jako ‚mladá kultura‘ / ‚kultura mladých‘, ‚knížní kultura‘, ‚diskusní kultura‘ nebo ‚podniková kultura‘), se zdá, že mnozí antropologové se s tímto pojmem už úplně rozešli. (Od Johna Gumperze pochází rčení, že antropolog je člověk, který se zdráhá vypustit z úst slovo ‚kultura‘.) Přesto se zde pokusím načrtnout některé důležité diskusní linie.

Raní misionáři, účastníci expedic a cestovatelé stejně jako zpočátku antropologové (a folkloristé) chápali kulturu jako sbírku artefaktů určitého národa (etnika); evropská národopisná muzea jsou sbírkami takových artefaktů, které vznikly z prvotní potřeby dokumentovat cizí kultury. Z návštěvy takového muzea je ale brzy jasné, že prohlížení loděk dinghi z Jihočínského moře nebo stínových panelek z Jávy může sice vyvolat estetický zážitek, že nám ale tyto věci neřeknou nic o rybářské nebo divadelní kultuře v těchto zemích, natož abychom poznali, jaké představy o ‚bohu a světě‘ s nimi lidé v Jihočínském moři nebo na Jávě spojují. Čítíme sice, že shromážděné artefakty na tyto představy tím či oním způsobem odkazují, avšak předmět, který údajně evokují – totiž kulturu, o níž mají podat svědectví –, není pro nás, západní pozorovatele, identifikovatelný. Jsou to jen předměty bez kontextu užití a bez znalosti o tom, jak je lze užívat a co lze jimi vyjádřit; jsou nesmyslné jako šipka, která na nic neukazuje.

Při shromažďování a prohlížení artefaktů (zejména počítáme-li k nim abstraktnější věci jako beletrii nebo hudbu) totiž navíc vždycky hrozí nebezpečí, že se kultura bude nazírat jako jakási emanace světového ducha, jako něco, co existuje nezávisle na lidech, žijících v určitém kulturním prostředí, a co se vlastně rozvíjí tajemně samo od sebe. Takto pojatá kultura sice komplexním způsobem určuje život a jednání lidí, takže se jí není možné vyhnout, sami lidé se ale jeví spíše jako poddaní než ‚nositelé‘ (nebo lépe ‚tvůrci‘) kultury.

Antropologie proto už dlouho rozvíjí jiné představy kultury, přičemž předmět svého bádání postupně přesunula nejprve do hlav členů společnosti. Ve shodě s tím se musely změnit antropologické metody: od sbírání věcí z určité oblasti světa k etnografickému výzkumu mezi příslušníky cizího etnika, tedy k pokusu poznat je víceméně komplexně tak, že mezi nimi badatel žije. K tomuto vývoji patří také paradigma, které v 60. letech 20. století určilo podobu antropologie a dodnes zaujímá důležité místo v teoretické diskusi, totiž *kognitivní antropologie*. Své kořeny má v pozdním 19. století – třeba když Edward B. Tylor (1871, s. 1) definuje kulturu neboli civilizaci, chápanou v široce etnografickém smyslu, jako „komplexní celek, který zahrnuje vědění, víru, umění, morálku, zákony, obyčeje

a všechny další schopnosti a zvyky lidí jako členů společnosti“; ale teprve pracemi Warda Hunta Goodenougha (např. 1956) a Charlese Frakea (např. 1975) se vyvinula v dominantní teoretický rámec antropologie. Podle kognitivního přístupu se kultura skládá z vědění, myšlení a citění členů nějaké společnosti nebo etnika. Podle Goodenoughovy výstižné formulace je kultura všechno, co člověk musí vědět a čemu musí věřit, aby pro ostatní lidi ve společnosti akceptovatelně „fungoval“; tedy všechno, co člověku není vrozené, ale co se učí v rámci socializace. Kultura se nedá přímo pozorovat, neboť nespočívá ve věcech nebo jednání, ale v kognitivních modelech, které členové určitého etnika mají v hlavě, aby rozuměli věcem ve světě kolem nich a aby je vyhodnocovali.²⁴⁶ Cílem antropologického popisu je proto sestavení systému pravidel, tedy jakéhosi etnologického algoritmu, který modeluje kognitivní vzorce, jež generují konkrétně pozorovatelné, v nějaké kultuře akceptovatelné chování.²⁴⁷

Vysvětlit takové kulturní modely (zvláště mají-li být homologické s kognitivními reprezentacemi „v hlavách jednajících“) je v praxi dost obtížné, neboť často fungují zcela jinak než obvyklé vědecké modely; mohou být rozporuplné, nelogické, víceznačné a redundantní. Kognitivní antropologové byli nejméně úspěšní tam, kde se každodenní kulturní vědění ve své struktuře nejméně liší od vědeckých modelů; tady se mohli opřít o lingvistické metody tzv. komponentové analýzy²⁴⁸ a s jejich pomocí vysvětlit relativně striktně organizované oblasti vědění. Existuje např. řada prací o příbuzenských termínech, o etnomedicínských pojmových systémech, o kategoriích, jimiž lze pojmenovat části domu, aj., tedy o *etnoterminologiích* k pojmenování věcí nebo jednání.²⁴⁹ Daleko méně úspěšná byla kognitivní antropologie při zachycení hodnotících kategorií, které členové kultury mají k dispozici, neboť ty lze bez kontextu popsat jen stěží.

Clifford Geertz proti kognitivnímu přístupu staví jiný přístup, který kulturu nehledá v lidských „hlavách a srdcích“ (Goodenough), ale v jednání, tedy ve skutečně užívaných symbolech, které si mezi sebou vyměňujeme. Tyto symboly mohou být významuplné věci (artefakty jako dárek při návštěvě), hlásky nebo gesta. Jestliže kultura nějakého etnika propůjčuje charakteristický ráz typickému jednání svých členů, pak musí být také možné ji z těchto reálně užitých symbolů rekonstruovat.

246 Srov. Goodenough (1964).

247 V tomto bodu, stejně jako v mnoha jiných bodech, se ukazuje příbuznost kognitivní antropologie s generativní lingvistikou, která jazyk (gramatiku) chápe jako algoritmus uložený v hlavách lidí (avšak ani ne tak jako výsledek učení, jako spíš důsledek biologického programu) a která – stejně jako Goodenough – tvrdí, že se objekt zkoumání nedá uchopit ani pochopit pozorováním skutečného (jazykového) chování.

248 Srov. např. Nida (1975).

249 Srov. Berlin (1978) o rostlinách, Frake (1975) a Bourdieu (1972) o částech domů, Frake (1969/1972) o jazykových označeních jednání (k tématu „hádky“), Goodenough (1956) a Wallace – Atkins (1962) o příbuzenských termínech; ke kritice etnovědy (*ethnoscience*) srov. Frake (1977), Eglin (1980) a především Hester – Eglin (1997), kteří jádro své kritiky antropologického kognitivismu formulují v titulu své knihy jako *culture in action*.

Protože symboly se vyskytují jen v textech,²⁵⁰ je podle Geertze kultura sémiotickým propletením takových textů (přičemž text se chápe v nejširším možném smyslu slova, zahrnuje texty psané i mluvené, „textace“ jazykové i nejazykové). Tyto texty se skládají z konkrétního nebo standardizovaně myšleného (ideálnětypického) chování účastníků, tedy podle Webera, jehož se Geertz výslovně dovoľává, se skládají z jednání. Význam nenabývají ze svého systematického ukotvení v jakémsi abstraktním mentálním systému pojmů, ale ze svého užití v konkrétních situacích.²⁵¹ Antropologové se proto nesmějí omezit na to, že budou chování dokumentovat v behavioristickém smyslu (např. měřením) – to by byl v Geertzově terminologii pouze „řídký popis“ –, ani se nesmějí v mentalistickém smyslu spokojit tím, že odhalí psychické a kognitivní postoje členů společnosti. Nutná je spíše rozumějící analýza jednání, které proběhlo v nějaké kultuře a které je nutně mnohonásobně kontextově zapojováno („do různých interpretačních rámců“). Geertz takovou analýzu nazývá „hustý popis“.

Geertzova kritika kognitivní antropologie čerpá z Wittgensteinovy námitky proti „soukromým teoriím významu“ (srov. kap. 6, s. 69) a z teorii britského filozofa Gilberta Ryla, ovlivněného Wittgensteinem, především z Rylovy knihy *Pojem mysli (The Concept of Mind, 1949)*, který propaguje „veřejný pojem myšlení“.²⁵² V tomto kontextu je třeba chápat Geertzův „veřejný“ pojem kultury. Od Ryla pochází také rozlišení mezi „řídkým“ a „hustým“ popisem.²⁵³

Ve srovnání s kognitivistickými teoriemi kultury má teorie kultury orientovaná na jednání několik zásadních výhod. Jen „veřejný“ pojem kultury je například s to vysvětlit, že kulturní vědění si lze osvojit a předávat. Dokud je kultura skryta jen v hlavách (a srdcích) lidí, osvojitelná není. (O východisku chomskyánů z tohoto dilematu – totiž o předpokladu, že jazyk si z velké části není třeba osvojovat, neboť se vyvíjí tak, že se „aktivují“ vrozené dispozice – kognitivní antropologové nikdy vážně neuvažovali.) Jinou předností je, že pro Geertzův pojem kultury – na rozdíl od kognitivního pojmu – nepředstavují nekonzistence problém. Podstatná část

250 Srov. Hartmann (1968, s. 212): „Mluví se jen v textech, pokud se vůbec mluví.“ K pojmu kultury jako textu srov. také Günthner (1993, kap. 1).

251 Pojem kultury, který je v Geertzově teorii radikálně vztahován k jednání, je však v jeho spisech ne vždy stejně intenzivně převeden do praxe antropologické práce. Například jeho raný článek *Osoba, čas a chování na Bali* z roku 1966 kulturu ještě chápe jako celek symbolických vzorců a antropologii v důsledku toho jako zkoumání „mechanismů, které jedincům a skupinám jedinců slouží k orientaci v jinak neprůhledném světě“ (Geertz, 1973, s. 363; 2000a, s. 401–402), což je formulace, v níž ještě zaznívá strukturálně-kognitivní výzkumné paradigma. Oproti tomu píše Geertz v úvodní kapitole knihy *Interpretace kultur*, že pokusu přistupovat ke kultuře „čistě jako k symbolickému systému [...] tak, že izolujeme jeho prvky a potom charakterizujeme celý systém nějakým obecným způsobem[.]“ hrozí nebezpečí, „že oddělí kulturní analýzu od vlastních předmětů jejího zkoumání, od neformální logiky skutečného života“ (Geertz, 1973, s. 17; 2000a, s. 27–28).

252 Podobností s Voľosinovou materialistickou teorií jazyka, která „ideologii“ – neboli kulturu – umísťuje do „dialogu“ – neboli jednání –, si asi nebyl Geertz vědom (srov. k tomu následující kapitole).

253 K pojmu „hustého popisu“ srov. také Denzin (1989, zvl. kap. 5).

evidence kognitivních modelů kultury spočívá v harmonizaci jednotlivých částí vědění, tj. jejich propojení musí dávat smysl. Algoritmy, které slouží rekonstrukci určité kultury, předpokládají logičnost a koherenci. Pro Geertze jsou taková – fakticky sotva splnitelná – kritéria irelevantní. Nic není tak koherentní jako přeludy paranoika, poznamenává k tomu, a koherence proto není nijak zvláště atraktivní aspekt pro posuzování laických teorií; antropologie se jen diskredituje, když se soustředí na „dokonalé vykreslení formálního řádu, v jehož reálnou existenci nemůže nikdo skutečně věřit“ (Geertz, 1973, s. 18; 2000a, s. 28).

Geertzův přístup si můžeme přiblížit na jednom z jeho příkladů – na osloveních užívaných v tradičních vesnických společenstvích na Bali. Uvidíme, že v tomto případě lze rozpoznat několik na sebe vztažených systémů oslovovacích prostředků, které mají rozdílné podmínky užití a které si někdy i protiřečí (pohromadě je podle Geertze drží hlubkový, obecnější rys, který reflektuje pojetí času na Bali).

Pro lidi na Bali existuje šest možností oslovení (Geertz, 1973, s. 368n.; 2000a, s. 407n.). Za prvé mají Balijsci své osobní jméno, které dostávají po narození. Je utvořeno z libovolných nesmyslných slabik, nedovoluje žádné soudy o nositeli nebo nositelce a jeho nositel/nositelka ani ostatní ho téměř neužívají. Osobní jména jsou extrémně soukromá a mají pro nositele jména minimální sociální význam: jak se ale ukáže, jsou důležitá pro pojmenování rodičů nositelů těchto jmen.

Za druhé mají Balijsci jména podle pořadí narození: *Wayan* je jméno prvorozené nebo prvorozeného, *Njoman* jméno druhorozené/druhorozeného, *Made* a *Nengah* jméno třetího a *Ktut* jméno čtvrtého dítěte. Protože cyklus u pátého dítěte začíná znovu od začátku (tedy jménem prvorozené/prvorozeného, které je zároveň jménem pátého dítěte v řadě atd.) a protože se počítají i potracené děti a děti narozené mrtvé, lze ze jména podle pořadí narození vyvodit relativně málo; sotva tedy má referenční význam. Ve snaze vyhnout se víceznačností bývají jména podle pořadí narození doplňována o osobní jména. Jmen podle pořadí narození se užívá tak dlouho, dokud někdo nemá sám děti; ukazují tedy, že nositelé tohoto jména zůstali v sociálním smyslu dětmi.

Za třetí se na Bali užívají příbuzenské termíny, které jsou organizovány podle generačního principu (havajský systém), tj. všichni příslušníci jedné generace mají, nezávisle na příbuzenské blízkosti, stejné příbuzenské označení (otec = strýc atd.). Kromě toho jsou termíny pro třetí nastupující a třetí odcházející generaci na Bali identické (pravnuke = prababička atd.). Příbuzenské termíny se užívají jen tehdy, když jimi lze referovat o někom třetím, tedy nikoli jako formy oslovení; podstatná sociální informace, kterou zprostředkovávají, se týká sledu generací.

Čtvrtý systém oslovení je pro každodenní užívání nejdůležitější; je to systém teknonym (z řeckého *téknon* ‚dítě‘ a *ónoma* ‚jméno‘). Každý otec a každá matka jsou pojmenováni podle osobního jména svého dítěte („X-ův otec / X-ova matka“), dokud nemají první vnouče; poté přijímají teknonymum „X-ův dědeček / X-ova

babička. Pomocí teknonym se tedy definuje vztah mezi mužem a ženou přes jejich společné děti. Jednotlivá životní stadia člověka neurčuje jeho biologický věk, ale jeho „rodinné stárnutí“, tedy postavení v reprodukčním systému. Přitom je zajímavé, že jednotlivec není pojmenováván podle svého postavení vůči svým *předkům* (jak to odpovídá systému patronymik, která jsou rozšířena v Evropě i jinde²⁵⁴), ale podle svého vztahu vůči svým *potomkům*.²⁵⁵ Tomu odpovídá, že předci jsou na Bali tabu.

Pátý systém oslovení představují statusové tituly. Jde o prestižní systém, který je důležitý především pro specifický jazykový systém zdvořilosti, který ale neodkazuje na moc, bohatství nebo pověst, ale na spirituální dispozice nositele. Systém byl importován z Indie (Bali je hinduistické). Úzce s ním souvisí šestý systém – veřejné tituly pro vykonavatele určitých společenských funkcí, které se v nejvyšších vrstvách šlechty mísí s tituly pro božstva.

Obecný princip, který podle Geertze funguje v pozadí tohoto způsobu oslovení, je princip anonymizace osob do skupin „současníků“ (v Schützově smyslu, srov. kap. 11). Nezdůrazňuje se individualita, ale postavení jednotlivců „uvnitř trvalého, skutečně věčného, metafyzického řádu“ (Geertz, 1973, s. 393; 2000a, s. 431), který spočívá v opakujících se dějích a generačním zařazování jednotlivce. Odosobnění osob jde ruku v ruce s detemporalizací času. Geertz svůj argument podporuje analýzou balijských časových výrazů, jež jsou v nejednom ohledu srovnatelné se systémem teknonym a jmen podle pořadí narození. Vedle lunárního kalendáře, který je důležitý pro zemědělství, má kulturně podstatně větší význam systém permutačního kalendáře, v němž se neustále opakuje deset cyklů jmen dnů. Tyto cykly obsahují jedno až deset jmen dnů a fungují souběžně. Hlavní cykly zahrnují pět, šest a sedm jmen dnů; všechny se tedy setkají po 210 dnech (což ale nemá zvláštní kulturní význam). Systém slouží k označování dnů, ale protože tento systém nemá začátek, konec ani vrchol, stěží může sloužit k měření času (ve smyslu západního kalendáře). Cykly „se neakumulují, nestupňují, nespotřebovávají. Neříkají, kolikátého máme, ale jaký druh času máme“ (Geertz, 1973, s. 393; 2000a, s. 435).

Pro Geertzův popis je podstatné, že nestaví jen na inventářích možností oslovení (sémantických polích typu příbuzenských termínů, titulů, teknonym atd.), ale že

254 Příkladem patronymika neboli jména, v jehož základu je jméno mužského předka, může být tzv. otčestvo v ruštině. V češtině jsou patronymická příjmení (příjmení vzniklá ze jména otce) běžná, i když nejsou z formálního (slovtvorného) hlediska tak vyhraněná, jako je tomu např. ve východoslovanských, jihoslovanských a germánských jazycích. Označování osob po otci bylo rozšířenou praxí u mnoha národů: Islandanů, Semitů, Řeků, Galů, Irů, Skotů, Angličanů, Rusů, Bulharů aj. (Beneš, 1962, s. 36).

255 V této souvislosti je zajímavé srovnání s arabským pojmenovávacím systémem, v němž je na jedné straně důležité stanovovat vztah k mužským předkům (zejména v úředním kontaktu), na druhé straně jsou ženy na arabském venkově oslovovány pomocí teknonym (utvořených přednostně podle mužského potomka) a jejich rodná jména jsou utajována (srov. výklad o arabských příjmeních na pozadí češtiny, Abou el Seoud, 1998).

také zahrnuje druhy (pravidla) jejich užití. Analýza balijské kultury vychází z užití znaků, nikoli z jejich existence v rámci systému pojmenovacích možností.

Tentýž postup při analýze kultury aplikuje Geertz ve svém známém článku o kohoutích zápasech na Bali (Geertz, 1973, s. 412–453; 2000a, s. 455–501). Není možné zde podat detaily tohoto fascinujícího popisu. Naznačím jen, jak kohout na Bali (a samozřejmě i jinde) funguje jako symbol mužnosti a mužských rolí, jak se pod vlivem kohoutího zápasu stává centrem (mužského) zájmu animalita, kterou lidé na Bali jinak pohrdají; dotkneme se toho, jak se v kohoutím zápase stýká divoké, nespoutané, nenávisť naplněné běsnění a dokonalá forma, ale také jak výše sázek v kohoutím ringu a v jeho okolí mění kohoutí zápas v nezajímavou nebo zajímavou („hlubokou“) kulturní událost, v níž jde o vliv, pověst a *tvář* (srov. kap. 14) a v níž se reflektuje balijská statusová hierarchie i struktura vesnického společenství. Ale jaký aspekt balijské kultury – balijského chápání sebe sama – se symbolicky reflektuje v kohoutích zápasech? Je to na jedné straně opět rytmická struktura života, která nastupuje na místo lineární časovosti v evropském smyslu („pulz' namisto ‚tok‘) – pokud jde o čas, kohoutí zápas odpovídá zhuštěnému, resp. hustému významu, typickému balijskému rytmu „krátkých vzplanutí“ (Geertz, 1973, s. 445; 2000a, s. 492), který alternuje s „prázdným“ časem bez signifikantních událostí. Svůj výraz ale v kohoutím zápase nalézá nejen „čas jako rytmus“, ale také sociální struktura, která se – navzdory všem konfliktům – nemění: na základě promyšleného sázkového systému není totiž sociální status účastníků sázek nikdy vážně ohrožen. V kohoutím zápase se statusová napětí v symbolické formě vyjadřují v takové intenzitě a agresivitě, která je Balijscům jinak zcela cizí: zatímco v každodenním životě jsou sociální hierarchie „zahaleny hávem etikety, hustým oblakem eufemismů a obřadnosti, gest a narážek, zde jsou vyjádřeny pouze v nejtencím přestrojení do zvířecí masky, masky, která je ve skutečnosti mnohem působivěji demonstruje, než skrývá“ (Geertz, 1973, s. 447; 2000a, s. 494). Tato statusová pnutí jsou ale žita jen „imaginárně“, aniž by byly ohroženy skutečné mocenské vztahy. Podle Geertze je tedy kohoutí zápas na Bali především výrazovou formou, skrz kterou si Balijsci mohou uvědomit latentně násilný charakter existujících statusových vztahů: „Neustále se opakující kohoutí zápasy umožňují Balijscům to, co nám umožňují opakované čtení *Macbetha* – uvidět dimenzi své vlastní subjektivity“ (Geertz, 1973, s. 450; 2000a, s. 498). Jsou však i jiné aspekty této subjektivity, které se vyjadřují jinými formami; společně tvoří „soubor textů“ (Geertz, 1973, s. 452; 2000a, s. 500), který se antropologové pokoušejí číst (a interpretovat).

Srovnáme-li Geertzovy empirické analýzy s jeho teoretickými výroky k pojmu kultury orientovanému na jednání, pak je nápadné, že téměř vždy pracuje s ideálními typy jednání nebo průběhy jednání; nikdy nepopisuje (nebo jen zřídka) specifčnosti konkrétního kohoutího zápasu nebo konkrétní formy oslovení, ale vždy zobecněnou formou, v níž se toto jednání odehrává. (V tomto bodě se výrazně od-

lišuje od Gumperze, Hymese, ale i Goffmana.) Geertz se také nezdráhá formulovat většinu svých výroků genericky a mluvit o ‚Balijských‘ nebo o tom, co platí ‚na Bali‘; balijská kultura se tak jeví jako vysoce homogenní.²⁵⁶ Kritické práce k pojmu kultury (Barth, 1989; Herzfeld, 1992) dávají k úvaze, že takoveto generické výroky jsou až příliš orientované na konsensus a že vytěšňují faktické zlomy, protiklady a variabilitu uvnitř společnosti. Že takové zlomy existují, se nám hned ukáže, jakmile se zamyslíme nad tím, jak problematické se nám zdají paušální výroky o ‚Česích‘, když na ně příležitostně narazíme (např. v zahraničním tisku). Je způsob, jakým laici (včetně novinářů) nebo specialisté (antropologové) mluví o kultuře, skutečně nezávislý na praktických cílech, které tyto výroky jako jazyková jednání sledují, nebo spíše kulturalitu *konstruují* právě tam, kde ji údajně jen popisují?

To nás přivádí k tématu kulturního kontaktu a vymezení kultury, kterého jsme se dotkli na začátku. Zde je třeba rozlišit dvě roviny: jednak rovinu *interkulturního diskurzu* (uvnitř společnosti), tedy způsob, jímž společnost užívá kulturních ideologií, aby se vymezila vůči jiným společnostem; jednak je zde třeba odlišit rovinu *interkulturní komunikace* – tedy rovinu interakce mezi lidmi s různými kulturními kořeny.

Interkulturní diskurzy jsou zpravidla vymezovací (někdy vylučovací) diskurzy, které jsou produkovány v podstatě monokulturně (tedy uvnitř kultury). Když se například v Česku (mezi Čechy) mluví o kultuře, tak se tak děje většinou v opozici k něčemu: ‚česká kultura‘ se klade do opozice k ‚jiným kulturám‘, jež jsou v Česku zastoupeny.²⁵⁷ Odkaz na takové kulturní rozdíly může pak být argumentačně použit jako nástroj marginalizace jiné skupiny obyvatelstva anebo proto, aby se vysvětlily určité rozdíly v chování a aby se argumentovalo pro jejich pochopení. Interkulturní diskurzy mají tendenci formulovat generické výpovědi o jiných lidech, resp. o jinakosti. Specifičnosti pouze komplikují funkčnost takových výpovědí, a proto se obcházejí. Chceme-li z interkulturních diskurzů tohoto druhu udělat předmět lingvistického („diskurzivně kritického“) bádání, doporučuje se neklást si otázku, co nějaká kultura *je*, ale co (a kdo) kulturu *dělá*, tedy jaké cíle mluvčí a pisatelé sledují, když se argumentačně dovolávají kulturních rozdílů.

Jinak je tomu na úrovni faktického interkulturního jednání, které se po staletí odehrávalo především mimo tzv. první svět (protože jen tam se střetávala cizí

256 Geertzovy někdy velmi dalekosáhlé interpretace (např. spojení četby *Macbetha* s účastí na kohoutím zápasu) nejsou vždy formulovány z perspektivy aktérů kultury, ale spíše z perspektivy vševědoucího antropologa, což je v rozporu s jeho teoretickými výroky o „hustém popisu“. Srov. v tomto smyslu Denzinovu kritiku: „Jeho [tj. Geertzovy] interpretace jsou vypojené z kontextů, jsou nerelační a neinterakční. Jsou průhledně přestrojené za husté interpretace. Jsou monologické a potlačují hlas aktérů. Jsou nedialogické, protože Geertz podsouvá své interpretace aktérům a jejich zkušenostem. Jeho interpretace předpokládají věcně přesné podání formy a obsahu kohoutího zápasu (tj. propozice). Co schází, je lokální vysvětlení a interpretace kohoutího zápasu. To znamená, že máme jen Geertzovu teorii kohoutího zápasu. Nemáme možnost ověřit, zda je jeho teorie v souladu s interpretacemi samotných aktérů této události.“ (Denzin, 1989, s. 116)

257 Ke kritice tohoto typu diskurzu srov. Radtke (1992, 1993).

a vlastní kultura), ve 20. století se ale čím dál víc stávalo zkušeností, která je nevyhnutelná i ve společnostech tzv. prvního a druhého světa: „cizí“ přichází geograficky blíž. Problematika interkulturní komunikace v tomto druhém, přímém smyslu nás přivádí k přesvědčení některých antropologů, o němž už byla řeč, že kultura nakonec vždy „je“ (jen) tehdy, když (jako cizinci nebo v kontaktu s cizinci) zakoušíme cizost, když je pro nás něco v metaforickém smyslu „španělská vesnice“ (srov. třeba Agar, 1996). Každá kulturní zkušenost proto implikuje zkušenost odlišnosti „našeho“ a „jejich“ *samozřejměho* jednání v každodenním světě. Tato zkušenost by *uvnitř* jednoho kulturního rámce nebyla nutná ani možná.²⁵⁸ Zkušenost něčeho interkulturního jako selhání každodenních interpretačních vzorců a vzorců jednání ovšem interaguje s aktivními procesy kategorizace, tedy *konstruováním* vlastního a cizího. (Koncipujeme druhého člověka jako „jiného“ – a *děláme* z něho cizince.) Mezi aktivní kategorizací a spíše pasivní zkušeností selhání každodenních rutin tedy existuje těžko postižitelná vzájemná souvislost: často není snadné rozlišit mezi kategorizací v důsledku mezikulturních interpretačních divergencí (jiný člověk je vnímán jako cizinec, protože jsme s ním zažili selhání našich každodenních zdrojů udílení smyslu) a interkulturních neúspěchů v důsledku určitých kategorizací. Zde se tedy interkulturní diskurz přibližuje k prožívané interkulturalitě a naopak.

V dnes běžných přístupech ke zkoumání interkulturních komunikačních situací, v jejich teoretickém pozadí a praktických důsledcích, se můžeme opět setkat s rozlišením mezi kognitivním přístupem a přístupem zaměřeným na jednání. Jako kognitivní lze označit přístupy, které chtějí vysvětlit rozdílnost v zásobě vědění členů dvou rozdílných kultur – a na tomto základě například odlišný způsob provádění určitých jazykových aktivit. Z rozdílného vědění vyplývá předpověditelnost problémů v interkulturní komunikaci. Z této tradice vycházejí často dnešní kurzy interkulturní komunikace, jejichž cílem je zprostředkovat účastníkům kurzu vědění o cizí kultuře, v níž chtějí dosáhnout např. podepsání obchodního kontraktu.²⁵⁹ Účastníci si tak například osvojují minimální recept, jak se v Japonsku o něco žádá, jak se odmítá prosba japonského obchodního partnera apod.

Model interkulturní komunikace, na němž tyto kurzy staví a který je základem téměř veškerého sociálněpsychologického výzkumu k tomuto tématu, vychází z těchto předpokladů: (1) k interkulturní komunikaci dochází vždy, když spolu komunikují dva lidé, kteří pocházejí z rozdílných společností nebo etnik; (2) kul-

258 Alfred Schütz tuto zkušenost popsal už v roce 1944 během svého exilu v Americe v článku Cizinec: sociálněpsychologický esej (Schütz, 1944). Cizinec je konfrontován se situací, v níž postupy „přirozeného postoje“ ke světu nefungují: idealizace „zaměnitelnosti stanovišť“ a „kongruence systémů relevancí“ (srov. kap. 11) už nefungují; nemohu předpokládat, že to, čemu rozumím, bude prakticky identické s tím, čemu rozumí můj protějšek. Myšlení „jako obvykle“ se dostává do krize, „samozřejmě“ se stává „dobrodružstvím“.

259 K této tradici srov. např. Brislin – Yoshida (1994) nebo Gudykunst – Nishida (1994). Obdobně třeba k česko-německé interkulturní komunikaci srov. Nový – Schroll-Machl a kol. (1999), Schroll-Machl – Nový (2000).

tura je soubor vědomostí o tom, co je správné a špatné chování, a tento soubor lze prezentovat nezávisle na kontextu; (3) když se setkají dva jedinci z různých kultur, od svého protějšku očekávají, že se bude chovat jako příslušník/příslušnice své vlastní kultury; zároveň nejsou sami s to přizpůsobit své chování kulturním očekáváním interakčního partnera. Nutným důsledkem je selhání interkulturní komunikace; přesto se očekává, že (4) zprostředkováním vědění o jiné kultuře se zlepšuje šance na úspěšnou komunikaci.

V návaznosti na Geertzovu kritiku kognitivní antropologie, kterou jsme představili výše, není obtížné rozpoznat slabiny tohoto pojetí. Proti prvnímu předpokladu lze namítnout, že kultura jako relevantní kontext není – stejně jako každý jiný kontextový prvek – nezávislá na interakcích, které se v ni odehrávají; interakce – řekněme mezi českým inženýrem z české pobočky Toyoty v Kolině a japonským manažerem vyslaným do Kolína z tokijské centrály Toyoty – se interkulturní komunikací musí teprve stát. Skutečnost, že spolu manažer z Tokia a inženýr z Kolína mluví, ještě nic nevypovídá o tom, zda došlo k interkulturní komunikaci. Jsou tu jen *předpoklady* pro takovou komunikaci.

Ridíme-li se Geertzovými argumenty, je jasné, proč je neudržitelný i druhý předpoklad: kultura není uložena (jen) v hlavách lidí v podobě vědomostí, ale odehrává se v jednání. Vědomosti o „japonské, resp. české kultuře“ tedy nestačí. Spíše je třeba umět tyto vědomosti používat v kontextu; ten, kdo je akterem interkulturní komunikace, musí – více či méně vědomě – sám provádět „husté popisy“ situace, v níž se nachází.

Třetí předpoklad je neudržitelný v obou bodech. Nelze jistě vycházet z toho, že účastníci potenciálně interkulturních setkání svůj protějšek posuzují výhradně podle vlastních kulturních vzorců. Lze si představit, že dokonce i inženýr z Kolína, i kdyby se choval zcela ve shodě s japonskými normami, by mohl přinejmenším při prvním setkání svého japonského partnera poněkud iritovat, neboť všichni účastníci vstupují do česko-japonské komunikace s určitými očekáváním (stereotypy), tedy s předběžným vědáním, jak se chová typický Čech nebo Japonec, a těmito očekáváním se – třeba i chybně – řídí. Určité způsoby chování, které platí uvnitř nějaké kultury, se navíc v interkulturní komunikaci systematicky neuplatňují – například proto, že práce na tváři (*face-work*),²⁶⁰ kterou členové nějaké společnosti vykonávají, když jsou mezi sebou, není při takových vnějších kontaktech příliš relevantní.

Čtvrtý předpoklad je založen na chybné víře, že lidé v zásadě usilují o to, aby si porozuměli. Je ale vcelku dobře myslitelné, že minimálně jedna z obou stran v interkulturní komunikační situaci využívá konfliktní strategii namísto strategie konsenzuální, že se tedy neporozuměním nebo chybným porozuměním snaží udr-

260 Srov. kap. 14.

žet a potvrdit hranici mezi vlastním a cizím etnikem nebo společností. Takový případ karikuje reklama z 90. let na jeden severoněmecký pivovar, v němž tři Frísové trestají mlčením šviháckého surfaře z velkoměsta, který se jich ptá na cestu k pláži postupně spisovnou němčinou, dolnoněmčinou a fríštinou. Jakmile ve svém kabrioletu opustí s kroucením hlavy scénu, komentují vše slovy: „Jazyků uměl hodně, ale stejně mu to bylo k ničemu.“²⁶¹

261 Ke kritice kognitivistického pojetí interkulturní komunikace srov. také Blommaert (1991), Günthner (1993), Roberts – Sarangi (1993). Nověji o interkulturní komunikaci z perspektivy interpretativní sociolingvistiky viz di Luzio – Günthner – Orletti (2002) a z diskurzneanalytických a sociolingvistických pozic Piller (2011).