

Pojem nesouměřitelnosti ve společenských vědách.

Kulturní relativismus a idea nesouměřitelnosti

The Concept of Incommensurability in Social Sciences. Cultural Relativism and the Idea of Incommensurability

*Martin Paleček**

Filozofická fakulta
Univerzita Hradec Králové
Rokitanského 62, 500 03 Hradec Králové
martin.palecek@uhk.cz

Abstrakt/Abstract

Některé ze společenských věd spojuje myšlenka „tichého relativizmu“. Podíváme-li se totiž pozorně na práce kulturních antropologů a historiků, zjistíme, že ačkoli by váhali veřejně si to přiznat, prakticky sdílejí představu o odlišných, na sebe nepřevoditelných, pojmových schématech. To z nich činí podezřelé z relativizmu. Sdílejí také ideu, že pro toto přesvědčení – přes všechny námitky filozofů – nalézají dostatek empirických podkladů.

Ve svém příspěvku vysvětlím pozadí tohoto přesvědčení. Vysvětlím, proč je pro něj klíčová myšlenka nesouměřitelnosti, a pokusím se zvažít, zda Davidsonova základní námitka o „přeložitelnosti“ je dostatečně pevná pro to, abychom mohli odmítnout myšlenku nesouměřitelnosti jednou pro vždy. Uvedu příklady podporující podezření, že tzv. empirická zjištění podporující kulturní relativismus většinou obsahují metodologické či pojmové nepřesnosti či chyby.

Some social scientists share the ideology of cultural relativism. This is not to say that they overly subscribe to it, the commitment to it is rather implicit to their attitudes. That is, if we take a closer look at the works of many sociologists, anthropologists and historians, we can clearly discern relativistic patterns. They also share the idea that their approach, involving the relativism, has strong empirical foundations – despite objections of many philosophers. In my article, I am going to explain the motivation for such a cultural relativism. I will claim that that the key underlying idea is that of a certain kind of incommensurability. That is mean that the idea of relativism stay and fall with the idea of incommensurability.

I will discuss whether the Davidsonian approach to relativism via the problem of translability is viable. I will claim that without the possible existence of two distinct conceptual schemes or two distinct languages associated with them there is simply no issue of incommensurability. I will also claim that most of the so-called empirical proofs of cultural relativism are based on conceptual or methodological confusions.

* Práce na tomto článku byla podpořena grantem GA ČR č. P401/10/0146 "Člověk jako normativní tvor".

1. Relativismus ve zkratce

Samotná myšlenka relativizmu je trochu šokující. Lépe řečeno: často je předkládána se záměrem šokovat posluchače tvrzením, že to, o čem jsme si doposud mysleli, že je nezávislé na době a kontextu, je ve skutečnosti závislé až moc. Je-li naším záměrem shrnout různé varianty relativizmu a to tak, abychom si v nich udělali alespoň trochu jasno, pak pro začátek musíme uvést dvě základní možné varianty relativizmu: něco může být myšleno jako relativní na (a) jedinci či (b) na skupině. S ohledem na mnohem zajímavější a pro společenské vědy užitečnější druhou variantu, ponechám individuální relativismus stranou. Skupinový relativismus, pro který se často užívá termín *kulturní relativismus*, je velmi populární mezi kulturními antropology¹ a sociology a je jakousi tichou „magnou chartou“ zmiňovaných oborů. Idea kulturního relativizmu začala být velmi populární ve dvacátém století a chceme-li jít k samotným počátkům této myšlenky, pak nás zavede k Franzi Boasovi – zakladateli moderní antropologie – a jeho nejnadanějším žákům Ruth Benedictové, Margaret Meadové a Mellillovi J. Herskovitsovi². Podskupinu kulturního relativizmu tvoří *lingvistický relativismus* známý hlavně díky práci Edwarda Sapira a Benjaminu Lee Whorfa.

Historicismus pak můžeme jednoduše popsat jako zvláštní modifikaci kulturního relativizmu. To, co je závislé, nejsou kultury vzdálené v prostoru, ale sociální útvary vzdálené v čase.

Mezi sociology se stala naopak velmi vlivnou jiná verze relativizmu ponejvíce známá jako *sociologie vědění* („sociology of knowledge“), spojovaná se jmény jako Max Scheller a Karl Mannheim, která byla dále rozšířena a „zdokonalena“ Davidem Bloorem a jeho spolupracovníky na univerzitě v Edinburghu (Science Studies Unit, University of Edinburgh) a začala být známa jako *Silný program sociologie vědění* (*Strong Program in the Sociology of Knowledge*).

Podívejme se nyní na jednotlivé verze skupinového relativizmu trochu podrobněji. To, co je spojuje navzájem, je myšlenka *relativizmu* týkajícího se *racionality*. Základní idea spočívá v přesvědčení, že obojí – rozumná přesvědčení i racionální usuzování – jsou hluboce závislá na kontextu, času a tradici. Co by to mohlo znamenat? V jistém slova smyslu to znamená něco velmi triviálního. Je zdá se očividné, že např. moje vlastní názory, moje schopnosti úsudku jsou velmi závislé na osobních vlastnostech a schopnostech, vzdělání a dalších okolnostech, o kterých se u každého můžeme dočíst v jeho *curriculu vitae*. To však není to, co by bylo hlavním předmětem relativistických přesvědčení. Naopak, kulturní relativisté se snaží všemožnými způsoby naznačit, že relativismus týkající se racionality jde daleko dál a daleko hlouběji a znamená ve skutečnosti něco velmi podstatného pro naši představu o rozumnosti jako takové. Navíc

¹ Pokud v textu mluvím o kulturní antropologii, sociální antropologii či prostě antropologii, myslím tím vždy jednu a tutéž vědní disciplínu: sociální a kulturní antropologii. V žádném případě se moje tvrzení netýká tzv. fyzické antropologie.

² Jde mi především o formulování vědeckých přístupů zahrnujících relativistická přesvědčení. Samozřejmě bychom našli starší inspirace, týkající se relativizmu, jakými jsou například úvahy Pascalovy či de Montaignovy.

se domnívají, že pro takovou představu mají pádné důvody spočívající v empirické evidenci.

Tvrdit něco takového je samozřejmě velmi odvážné a není možné, abychom vystačili s poměrně vágním tvrzením, že jde o „podstatnější relativismus“ než triviální okolnosti utváření osobních schopností.

Ukažme si to na příkladě. Představme si, že přicestujeme do nějaké dosti vzdálené končiny a tam uprostřed místní komunity budeme pozorovat šamana, který praktikuje tradiční rituál spočívající na technikách extáze. Takto to popíšeme. Popis týkající se technik extáze se přirozeně v ničem neshoduje s popisem, který nám poskytne samotný šaman (je dokonce vysoce pravděpodobné, že ani sám sebe nebude vnímat jako „šamana“, tj. nebude používat kategorii šamanizmu jako takovou). Zpovídaný šaman nám bude vyprávět dejme tomu o cestě mezi bohy atd. My si samozřejmě poctivě zapíšeme jeho slova, ale v publikované studii uvedeme jeho tvrzení do náležitého kontextu tím, že budeme tvrdit ve zkratce něco takového, jako že „šaman vypovídá o cestě mezi bohy, *ve skutečnosti* se však jedná o techniky extáze, které mají funkce x, y a z“. Skutečnou otázkou pro relativisty je, co jsme to vlastně takovýmto přeformulováním šamanova tvrzení učinili.

Nyní si představme obdobnou situaci, ale v opačném gardu. Šaman navštíví Prahu a bude pochopitelně zvědavý. To, co bude svým krajanům pravděpodobně říkat, bude asi něco na způsob „viděl jsem opravdu silnou magii a spoustu těch, co magii ovládají, kam jsem se jen podíval“ a „tvrdili sice, že jsou to inženýři, ale *ve skutečnosti* nemohli mít na mysli nic jiného, než cestu mezi bohy a magii“. Relativista by rád z této situace učinil závěr, že vědecký popis se od šamanova v ničem podstatném neliší. Tj. nemáme žádná kritéria pro to, abychom jeden z nich označili za lepší či správný.

Běžná intuice nás vede k tomu, abychom takto podaný relativismus (který by se chtěl tvářit, že nemáme prostředky k tomu, abychom odůvodněně upřednostnili vědecké výpovědi před šamanstvím) odmítli. V pozadí takové intuice je ovšem skrytý tzv. *epistemologický realizmus* či *realismus ve vědě*. Taková pozice je (nejen) mezi vědci rozšířená a její stoupenci sdílejí následující přesvědčení:

- *Jistotu, že vědecká metoda je správná. Během vývoje se vědci prostřednictvím vědecké teorie čím dál tím víc úspěšně blíží ke skutečnosti takové, jaká je.*
- *Jistotu a důvěru v současnou podobu vědy. Ty nejúspěšnější z našich současných teorií jsou s největší pravděpodobností pravdivé.*
- *Důvěru v to, že současná vědecká ontologie – seznam entit, o kterých si současná věda myslí, že existují – je s největší pravděpodobností správný.³*

Taková pozice je sice velmi rozšířená, není ovšem sdílena zdaleka všemi a vyvolává i značné rozpaky a to tehdy, když chceme nějakým podrobnějším způsobem dát vědeckému realizmu smysl.

³ Brock a Mares (2011, s. 136).

Klasickou ukázkou argumentu formulovaného ve prospěch vědeckého realizmu je tzv. **abduktivní argument** formulovaný J. J. C. Smartem a spolupracovníky⁴:

(P1) Současné vědecké teorie umožňují velmi přesné předpovědi týkající se pozorovatelných událostí. (empirický fakt)

(P2) Současné vědecké teorie postulují teoretické entity a zákony. (empirický fakt)

(C1) Pozorované jevy se chovají, jako kdyby teoretické entity postulované vědou skutečně existovaly a jako kdyby postulované zákony byly skutečné (či s vysokou měrou pravděpodobnosti skutečné). (z P1 a P2)

(P3) Nejlepší možné vysvětlení skutečnosti, že pozorované jevy se chovají tak, jako kdyby teoretické entity a zákony skutečně existovaly (či s vysokou měrou pravděpodobnosti se blížily skutečnosti) je to, že takové entity a zákony skutečně existují (či se s vysokou měrou pravděpodobnosti blíží skutečnosti).

(P4) Měli bychom zastávat ta přesvědčení, která obsahují nejlepší možná vysvětlení. (abduktivní premisa)

(C2) Měli bychom zastávat přesvědčení, že teoretické entity či zákony fyziky existují a že zákony postulované fyzikou jsou správné (či alespoň se s vysokou měrou přesnosti blíží správnosti). (z C1, P3 a P4)

Ačkoli tato intuice vyjadřuje naše nejběžnější intuice, při bližším pohledu vyvolává jisté námitky⁵.

Běžný stoupenec relativizmu, který většinou zastává anti-realistickou pozici, obvykle kontruje dvojím způsobem. V prvním případě jde o tzv. **Stanfordův argument proti abdukcii**⁶: Mějme teorii T , která je úspěšná v předpovědích, a alternativní teorii T^1 , která má stejnou prediktivní sílu, ale není kompatibilní s teorií T . Otázka zní: Jak zastávce vědeckého realizmu rozhodne (na základě čeho?), která teorie je pravdivá (či se s největší měrou přesnosti blíží skutečnosti)?⁷

Druhou možnou námitku zformuloval **Larry Laudan** a označuje ji jako „pesimistickou meta-indukci“⁸:

(P1) V minulosti zde existovalo mnoho teorií, které byly vysoce empiricky úspěšné, ale neblížily se skutečnosti. (empirický fakt)

(P2) Jestliže tu v minulosti existovalo mnoho vysoce úspěšných empirických teorií, které se neblížily skutečnosti, nemůžeme pouze z úspěšnosti současných teorií usuzovat, že jsou pravdivé (či se s vysokou měrou pravděpodobnosti blíží skutečnosti). (induktivní premisa)

⁴ Převzato z: tamtéž (s. 137).

⁵ Mezi nejznámější patří Fineova námitka proti samotné abdukcii. Srv. tamtéž (s. 137).

⁶ Tamtéž.

⁷ Uvádím tento argument zejména proto, že ačkoli je zaměřen proti abdukcii, tak ve svých důsledcích není pouze námitkou proti abdukcii, ale spíše argumentem pro anti-realistické pozice. Podrobněji viz Brock a Mares (2011).

⁸ V podstatné míře rozvádí Stanfordův argument. Převzato z: tamtéž (s. 139).

(C1) Nemůžeme usuzovat na základě úspěšnosti teorie, že taková teorie je jako taková pravdivá (či se s vysokou měrou pravděpodobnosti blíží skutečnosti). (z P1 a P2)

(P3) Pokud nemůžeme bez další evidence usuzovat pouze na základě empirické úspěšnosti na pravdivost nějaké teorie, nemůžeme vysvětlit úspěch takové teorie tím, že bychom řekli, že taková teorie je úspěšná, protože je pravdivá (či se s vysokou měrou pravděpodobnosti blíží skutečnosti).

(C3) Nemůžeme vysvětlit úspěch teorie tím, že bychom řekli, že taková teorie je úspěšná, protože je pravdivá (či se s vysokou měrou pravděpodobnosti blíží skutečnosti), bez další evidence. (z C1 a P3)

Ačkoli se Laudanova argumentace týká především sporu o povahu vědeckých teorií (Laudan sám na podporu svého argumentu uvádí příklad teorie elektromagnetického éteru a antickou teorii planetárního pohybu), je – domnívám se – taková pozice pohodlně aplikovatelná na podporu přesvědčení kulturního relativisty. Pro takový postoj stačí, pokud budeme chápat teorii v širším slova smyslu, než jak ji chápeme, pokud mluvíme pouze o vědecké teorii, a rozšíříme ji tak na širší soubory přesvědčení týkající se představ „jak se věci mají“. Navíc, pro kulturního relativistu představuje Laudanova námitka především přesvědčivou výhodu v tom, že nejen problematizuje otázku poznání, ale také ontologii. Tj. je aplikovatelná stejnou měrou na postulované teoretické entity, které nejsou běžné zkušenosti přístupné (jako elektrony, kvarky či DNA), jako na možné entity z alternativních ontologií (andělé, dévové či magické síly).

Tuto snadno postřehnutelnou podobnost někteří současní **sociální antropologové formulovali** v tzv. „*ontologickém obratu*“, který podle jejich přesvědčení musí antropologie prodělat a který podle nich znamená nutný metodologický obrat⁹. Co však pod tímto obratem mají na mysli? Britský kulturní antropolog Joost Fontein, který se ve svém výzkumu zaměřuje především na pohřební praxi a s ní spojené vlastnické nároky na území v okolí jezera *Mutirikwi* v jižní *Zimbabwe*, ve svém článku *Graves, Ruins & Belonging: Towards an anthropology of proximity*, bere ontologický obrat zcela vážně. Fontein se odvolává na přední zastávce tohoto obratu (Scott 2007, Henare A., Holbraad M. a Wastell S. 2007) když tvrdí, že je nutné sdílet sympatie s těmi, kteří

„Plédují pro novou (etičtější) metodologii, která by byla jak esencialistická, tak i radikálně konstruktivistická, a která by artefakty a věci popsala z etnografické perspektivy bez toho, aby a priori předpokládala rozdíl mezi významy a věcmi; rozdíl mezi vnímáním a popisováním. Tak by antropologie byla připravená vytvářet nové analytické pojmy... a ,vrátila by se tak k (analytické) nevinnosti‘ či ,radikální lidskosti‘. (...) Nejprůzračnějším aspektem tohoto ,ontologického obratu‘ je obnovené a ,prohloubené‘ rozpoznávání možnosti ,radikální odlišnosti‘ či ,jinakosti‘, ačkoli tato ,odlišnost‘ je zpodstatňována (*reified*) ve zvláštním filozofickém

⁹ Rozsáhlá debata o „ontologickém obratu“ probíhala v roce 2008 na School of Social Science, University of Manchester a byla přetištěna v časopise *Critique of Anthropology*. Viz Carrithers M., Candea, M. Sykes, K. & Holbraad, M. (2010).

světě, než aby byla umístěna do konkrétní možnosti materiálního světa, jak by proponovaly odlišné teorie materiální antropologie. (...) **Za „ontologickou perspektivou“ se skrývá přístup, ve kterém bereme vážně možnost „jinakosti“ – možnost radikálně odlišných světů neredukovatelných na odlišné „světové názory“ – a to tak vážně, že tato jinakost musí být vztažena i na naše vlastní nejnítěrnější přesvědčení.**“ (zvýraznění autora tohoto článku)¹⁰

Domnívám se, že toto Fonteinovo tvrzení je pozoruhodné hned z několika důvodů: (1) Je málo srozumitelné a to díky patrnému vlivu tzv. postmoderní filozofie a velmi vágnímu užívání pojmů. (2) Je relativistické a to bez ohledu na to, že se relativismus snaží krýt používáním pojmů „konstruktivismus“ a „ontologie“. Ontologický obrat nás žádá, abychom suspendovali naše teorie, heliocentrickým systémem počínaje a elektrickým proudem konče, a chápali je jako důsledky ontologie, která má jen omezenou platnost. (3) Má pozoruhodně málo společného s jinak vynikajícími pozorováními z terénu. Pokud se Fontein drží etnografické metody popisu pohřebních praktik a představ týkajících se vlastnictví půdy v jižní Zimbabwe, potud nenastává žádný vážný metodologický ani filozofický konflikt. Ten se objeví až ve chvíli, kdy se Fontein pokouší o generalizaci svých pozorování prostřednictvím pojmů zavedených zastánci „ontologického obratu“ v antropologii.¹¹

Lze sdílet Fonteiny obavy, že se nejedná o zcela nový přístup. Při bližším pohledu domnívám se je zřejmé, že jde o pokus formulovat kulturní relativismus jinými prostředky, prostřednictvím tvrzení o radikálně odlišných světech, které jsou odlišné ve své ontologii a jichž se epistemologické námitky netýkají. To ovšem není předpoklad (odlišná ontologie a inertní epistemologie), který by dával dobrý smysl. Tato teoretická pozice pramení podle mého názoru více z antropologické intuice – z kombinace antropologické fascinace variacemi lidské praxe s nároky na zobecnění a z nevyjasněného užívání pojmů – než z precizní metodologie. Antropologové především činí tu chybu, že z množství různých a mnohdy zcela odlišných tvrzení – z jejich samotné existence – automaticky vyvozují, že neexistuje žádné kritérium, které by nám umožňovalo jedno nebo více takových tvrzení zavrhnout jako nesprávných. Dále se neopodstatněně obávají, že kdybychom to učinili, automaticky bychom různé variace lidské praxe zavrhlí. Obávají se, že kdybychom např. řekli, že přesvědčení o existenci krvesajných čarodějnic (*tlahuelpuchi/tlahuelpocmimi*)¹² v mexické oblasti Tlaxcala a s ní spojená praxe není z vědeckého pohledu dostatečně opodstatněná, tak bychom zároveň odsuzovali i praxi místních obyvatel. Proto raději i v zobecnění etnografické

¹⁰ Ačkoli s těmito návrhy Fontein sympatizuje, poznamenává, že si není příliš jistý, jak moc jsou tyto snahy skutečně „novátorské“. Viz Fontein (2010).

¹¹ Fontein se především odvolává na Scottovu knihu *The Severed Snake*, ve které se Scott pokouší generalizovat svá pozorování ze Šalamounových ostrovů prostřednictvím pojmu tzv. „onto-praxe“: „... organizování praxe jako situačního umístění sociálních aktérů v rámci určitých ontologických kategorií. (...) Tím mám na mysli něco širšího, než pouhý habitus a specifitějšího než (Bourdieuov pojem) *mytnopraxis*.“ Scott (2007, s. 20).

¹² Risjord (2000, s. 13 a dále).

analýzy sáhnou k tvrzení, že „ve světě“ obyvatel oblasti Tlaxcala čarodějnice existují, zatímco v našem nikoli. Takové tvrzení – přes nepřehlédnutelnou dobrou vůli antropologů – vede jen ke značným zmatkům.

Ponechme nyní stranou spory o vědecký realizmus a ontologický obrat v antropologii a podívejme se na možnost, jak si představu kulturního relativizmu zpřehlednit tak, aby byla základní myšlenka jasná a co možná zřetelná.

2. Myšlenka nesouměřitelnosti pojmových schémat

V předchozí části jsem představil základní myšlenku kulturního relativizmu a naznačil, jakým způsobem se tu mohou střetávat dvě intuice: jedna hovořící ve prospěch realizmu našich přesvědčení a druhá mluvící ve prospěch kulturního relativizmu. Ovšem pokud si pro relativistickou argumentaci vypůjčíme pouze představu teorií či světónázorů, popř. „radikálně odlišnou ontologii“ pak se viditelně zaplétáme do dalších a dalších obtíží.

Když jsem zmiňoval kulturní relativismus, řekl jsem, že představitelé kulturního relativizmu si představují nesoulad mezi naší kulturou a kulturou cizí, jako něco zásadního, co zasahuje hluboko do našich vlastních představ týkajících se racionality. To zní na první pohled možná vznešeně, přesto velmi vágně. Pokud chceme takovou představu vyjádřit explicitně, můžeme to učinit následujícím způsobem:

Kulturní relativista předpokládá, že zde mohou existovat dva navzájem odlišné systémy přesvědčení, které nejsou navzájem kompatibilní a ve kterých navíc není možné formulovat stejnou otázku, protože oba systémy se vykazují odlišnou ontologickou strukturou, odlišnou epistemologií a odlišnými morálními pravidly. O takových systémech bychom řekli, že jsou vzájemně *nesouměřitelné*. Protože takové odlišné ontologie, epistemologie a morálky jsou jazykově artikulovatelné, můžeme pro zjednodušení problém přeformulovat na představu *nesouměřitelných pojmových schémat*.

Otázka tedy zní: Dává taková myšlenka nesouměřitelnosti pojmových schémat smysl? Donald Davidson ve svém slavném článku¹³ zastává přesvědčení, že taková představa je neudržitelná a to z velmi prostého důvodu. Nesouměřitelnost je pro Davidsona problematickým pojmem. Protože však relativisté zastávají obecnou zásadu, že *propozice předchází objekt*, dovoluje nám toto přesvědčení *přeformulovat nesouměřitelnost na nepřeložitelnost*. Aby tedy dávala představa nesouměřitelných pojmových schémat smysl, *musela by být navzájem nepřeložitelná*. To ovšem ve výsledku dává pramalý smysl, protože pokud by propozice z jednotlivých pojmových schémat nepřeložitelné byly, pak bychom je nemohli jakožto propozice a tedy i odlišná pojmová schémata rozeznat. Žádné příklady z empirie na podporu nesouměřitelných pojmových schémat nemohou pomoci, naopak podkopávají samotnou představu o nepřeložitelnosti. Vždyť čím jsou jiným než dokladem poměrně úspěšného překladu

¹³ Davidson (1998).

cizích jazyků, přesvědčení, tužeb a intencí? Vezměme v úvahu např. Whorfovu snahu empiricky podložit svoje relativistické přesvědčení.¹⁴

angličtina

A I pull the branch aside.

B I ave an extra toe on my foot.

čeština

A ' Odtáhnul jsem větev stranou.

B ' Mám na své noze jeden prst navíc.

jazyk Šónů (Shawnee)¹⁵

ni-l'θawa- 'ko-n-a

I·forked outline·branch·by hand
action·cause

ni-l'θawa- 'ko -θite

I·forked outline·branch·pertaining to toes

jazyk Šónů (Shawnee)

Já·rozvětvení·větev·pohybem
rukou·příčina.

Já·rozvětvení·větev·týkající se prstů.

Příklad sám vyvrací přesvědčení, které chce doložit. Ve snaze dokázat nepřeložitelnost (resp. prokázat odlišnou kategorizaci pojmů: Příslušníci kmene Shawnee spatřují podobnosti tam, kde my je nevidíme.), nám Whorf předkládá ukázkou výborné překladatelské práce, i když se jednotlivé kategorie od těch našich liší¹⁶. Převažuje tedy přesvědčení, že Davidsonova námitka proti nepřeložitelnosti odsouvá představu o nesouměřitelných pojmových schématech stranou.

Je však sám argument o nepřeložitelnosti dostačující? Nejedná se z Davidsonovy strany pouze o trik, díky kterému se vyhne obtížím spojeným s procesem, ve kterém věty „vystihují skutečnost“?¹⁷ V jeho námitce proti teorii alternativních pojmových schémat nezůstává z verifikace vůbec nic. A není právě odlišnost toho, co mají jiní za pravdivé, to, co nás zajímalo či udivovalo na příkladech z minulosti či etnografických záznamech jednání a smýšlení přírodních národů? Davidson se domnívá, že nikoli.¹⁸

„Všechna evidence, která existuje, je právě tím, co je potřeba, aby byly naše věty a teorie učiněny pravdivými. Avšak věty nejsou pravdivými činěny ničím, žádnou věcí: ani zkušenost, ani povrchová podráždění, ani svět nemůže učinit větu pravdivou. Že zkušenost postupuje určitým směrem, že je naše kůže zahřívána nebo dotýkána, že univerzum je konečné, tyto fakty,

¹⁴ Whorf (1941/1956, s. 234–5). Sapir-Whorfova teorie je sice staršího data, a proto ne zcela aktuální, ale některé příklady jsou mezi antropology (a nejen jimi) stále živé. Proto nám tato teorie pohodlně postačí jako příklad, na kterém můžeme demonstrovat základní problémy relativistického přístupu.

¹⁵ Jazyk Švanů či Šónů patřil do tzv. algonkinské jazykové skupiny.

¹⁶ V jeho případě se pochopitelně jedná o angličtinu.

¹⁷ Blackburn (2005, Kindle edition, lokace 2552–63).

¹⁸ Davidson (1998, s. 121).

chceme-li hovořit tímto způsobem, činí věty a teorie pravdivými. Tohle se ale lépe vyjádří beze zmínky o faktech. Věta „Moje pokožka je teplá“ je pravdivá tehdy a jen tehdy, je-li moje pokožka teplá. Tady se neodvoláváme ani na fakt, ani na svět, ani na zkušenost, ani na nějaký kus evidence.“

„Na vině“ je jeho „pravdivostní“ minimalismus.¹⁹ To znamená, že není možné říci cokoli *obecného* o pravdě jako takové. Budeme-li mít *konkrétní* větu, pak je možné říci, za jakých podmínek je pravdivá. V těchto podmínkách však „pouze“ zopakujeme slova, ze kterých se příslušná věta skládá. Pokud jde o větu v cizím jazyce, pak její pravdivostní podmínky vyjádříme v překladu. Německá věta „Schnee ist weiß.“ je pravdivá tehdy a jen tehdy, pokud je sníh bílý. Nic víc a nic méně.

Jak si však poradíme s příkladem, který udává Bar-On²⁰?

„Navažský slovník základních barev obsahuje tři pojmy (na rozdíl od českého jazyka²¹, který obsahuje šest základních barev...). Navažský výraz *doot'lizh* zahrnuje naši zelenou + modrou + fialovou.“

Zdá se, že věta „Moje kolo je *doot'lizh*“ je pravdivá tehdy a jen tehdy, když moje kolo je *doot'lizh*.“ Davidson se domnívá, že nemůžeme užitečným způsobem oddělit význam od překladu. Pak by to tedy znamenalo, že věta „Moje kolo je *doot'lizh*“ by byla pravdivá tehdy a jen tehdy, když by mé kolo bylo *zeleno-modro-fialové*.“ To je zřejmě nejlepší překlad, který můžeme do češtiny udělat. Antropolog-relativista by zřejmě namítal, že je to sice nejlepší možný překlad, který máme po ruce, ale že to není to samé, co míní Navahové výrazem *doot'lizh*, respektive, že v češtině spojení „zeleno-modro-fialová“ nedává dobrý smysl. A to je pro něj důkazem ne snad úplné, ale *částečné nepřeložitelnosti*.

Stejně postupuje i Bar-On. Podle ní nikdo nemá problém s Davidsonovou argumentací, pokud se soustředíme na úplnou nepřeložitelnost, pro niž argument vypadá následovně:

(P) Selhání vzájemné přeložitelnosti je kritériem pro předpoklad existence odlišných pojmových schémat.

Jenže

(Q) Žádné selhání vzájemné přeložitelnosti nemůže nastat.

Pak tedy

(C) Neexistují žádná odlišná pojmová schémata.

Jakmile však začneme uvažovat o částečné nepřeložitelnosti, pak musíme existující argument přeformulovat následujícím způsobem.²²

¹⁹ Viz Blackburn (2005, třetí kapitola). Blackburn poznamenává, že ačkoli Davidson sám označení „minimalismus“ odmítá, můžeme se přesto tohoto označení s jistou dávkou tolerance přidržovat. Srv. Blackburn (2005, lokace 2563–74).

²⁰ Bar-On (2010, s. 153).

²¹ Autorka v originále pochopitelně používá angličtinu, nikoliv češtinu.

(P') Jestliže dvě osoby užívají odlišná pojmová schémata, pak jsou jejich jazyky alespoň z části nepřeložitelné.

(Q') Žádné částečné selhání vzájemné přeložitelnosti nemůže nastat.

Tedy

(C) Neexistují žádná odlišná pojmová schémata.

O co se antropologové-relativisté celou dobu snaží, je prokázat plauzibilitu (P'). Davidson v částečné přeložitelnosti nevidí žádný problém, tedy alespoň nepředpokládá, že by z částečné nepřeložitelnosti vyplýval nějaký silný závěr.

„Protože znalost přesvědčení jde ruku v ruce se schopností interpretovat slova, je na počátku jedinou možností předpokládat v přesvědčeních obecně shodu. První přiblížení ke konečné teorii dostaneme tak, že větám mluvčího přiřadíme ty podmínky pravdivosti, které skutečně (podle našeho názoru) nastávají, právě když má onen mluvčí tyto věty za pravdivé. Strategií je jít v tom tak daleko, jak to jen bude možné, řídicí se při tom úvahami o jednoduchosti, představami o účincích společenského podmiňování a samozřejmě našimi běžnými či vědeckými znalostmi o vysvětlitelné chybě. Tato metoda není navržena tak, aby vyloučila nesouhlas, a to ani nemůže; jejím účelem je učinit smysluplný nesouhlas možným, a to zcela závisí na základu – na nějakém základu – v souhlasu. (...) Dokážeme-li vyvinout teorii, která smíří vstřícnost s formálními podmínkami kladenými na teorii, uděláme vše, co lze udělat, aby byla zajištěna komunikace. Nic víc nelze, a nic víc není potřeba.“²³

Větě „Moje kolo je *doot'lizh*.“ můžeme při nejlepším dát smysl tehdy, když pojem *doot'lizh* přeložíme jako *zeleno-modro-fialové* a větu „Moje kolo je *doot'lizh*“ budeme mít za pravdivou tehdy a jen tehdy, když moje kolo bude *zeleno-modro-fialové*.“ Překlad není dokonalý²⁴, to ale není na překážku. Důležité je, že podle Davidsona neztrácíme základ pro společnou komunikaci. Lexikální neshody (*lexical mismatches*)²⁵ nejsou žádnou opravdovou překážkou ani důvodem, proč bychom jim přisuzovali víc, než ve skutečnosti jsou: totiž lexikálními neshodami. Nebylo by nic divného na tom, kdyby se příslušník Navahů pokusil přeložit spojení „čtečka elektronických knih“ nějakým podrobným či zdlouhavým opisem, který by se neshodoval úplně s výrazy obsaženými ve spojení „čtečka-elektronických-knih“ a nikdo by se nepozastavoval nad faktem, že v řeči Navahů neexistuje pro tento relativně nový technický prvek jednoduchý překlad. Jedna věc je konstatovat neexistenci jednoduchého překladu, a jiná usoudit z této neexistence na „zaostalost“ života Navahů. Náš antropolog-relativista se

²² Uvádím pouze výslednou podobu Bar-On argumentu, proto užívám (P') tam, kde Bar-On používá (P''). Stejně tak pro (Q'), resp. (Q''). Podrobněji viz její článek Bar-On (2010).

²³ Davidson (1998, s. 123).

²⁴ V překladu bychom asi takový výraz opsali jako „barvu, která je něčím mezi zelenou, modrou a fialovou“.

²⁵ Označení Bar-On (2010).

chová, jako by obojí spolu souviselo, a tak ve snaze uchovat důstojnost života Navahů nad-interpretuje existující lexikální neshody.

Jinými slovy: přímá nepřeložitelnost neznamená, že by nám byl cizí pojem zcela nepřístupný. Naopak: museli bychom spolu s antropologem-relativistou předložit jako příklad výraz, který by nám nebyl pojmově dostupný (*conceptual inaccessibility*)²⁶, abychom tezi o odlišných pojmových schématech účinně podpořili.

Zdá se, že poslední pokus, který může antropolog-relativista učinit, je přijít s příkladem částečného selhání interpretace, které by zároveň vedlo k tvrzení o pojmové nedostupnosti příslušného příkladu.²⁷ Pro správné pochopení takového tvrzení je nutné zopakovat si, co Davidson přesně rozumí interpretací:

„Interpretace věty nějakého jazyka SL spočívá na stanovení pravdivostních podmínek v metajazyku TL, kde SL může být – ale zároveň nemusí – být totožný s TL. (...) Stanovení pravdivostních podmínek nemusí být vždy překladem věty jazyka SL.“²⁸

Antropolog-relativista by tedy měl přijít s příkladem, kdy bychom nebyli schopni stanovit pravdivostní podmínky nějaké věty jazyka SL v metajazyku TL, a kdy by nám zároveň tato věta byla i pojmově nedostupná.²⁹

Ani tento postup nemůže být v žádném ohledu úspěšný. Jakýkoli příklad je jen sebe-vyvracejícím se pokusem. Vezmeme-li příklady, které uvádí Fontein a které mají dokumentovat již výše zmiňovaný „ontologický obrat“ v antropologii, ani pak nemůžeme – přes všechnu exotičnost – uspět. Pokud pro udávané příklady vlastnění půdy nejsou zřejmé pravdivostní podmínky formulované v metajazyku, pak celý článek nedělá nic jiného, než že se snaží vysvětlit nám, co věty týkající se vlastnění půdy v okolí jezera *Mutirikwi* **znamena**jí. Tedy činí je srozumitelnými, tudíž pojmově přístupnými. A to prostřednictvím překladu, jak tvrdí Davidson.

Aby nedošlo k omylu. Davidsonova pozice – domnívám se, že dostatečně odůvodněná – neznamená v žádném smyslu „návrat“ k jakémusi absolutizmu. Na rozdíl od „absolutistů“ si Davidson neulehčuje práci tím, že by pojem pravdy vyňal z analýzy a prostě *předpokládal*, že existuje nějaká pevná půda pod nohama, na kterou není možné relativistické námitky vztáhnout. Davidson ve svém odmítnutí pojmového schématu dospívá k přesvědčení, že takovou pevnou půdu pod nohama si musíme volky nevolky vytvořit, aby jakákoli diskuze vůbec dávala smysl.

²⁶ Tamtéž.

²⁷ Tamtéž (s. 160).

²⁸ Tamtéž (s. 160).

²⁹ V plném slova smyslu jde o podrobné stanovení podmínek, které bychom běžně označili za příklad, kdy něčemu „zcela nerozumíme“.

Závěr

Ve svém článku jsem se snažil ozřejmit poněkud mlhavou představu o kulturním relativismu, kterou mnozí sdílejí. Vysvětlil jsem, na jakých přesvědčeních takový relativismus spočívá, a naznačil, proč nemůžeme některé z argumentů kulturních antropologů brát vážně. I když se mnozí ze společenských vědců brání veřejně ke kulturnímu relativismu přiznat, anebo jej přeformulovávají do jiné teoretické podoby (např. ontologický obrat v antropologii), přesto přese všechno jde o obdobu tvrzení o nesouměřitelných pojmových schématech. A v tom případě shledávám Davidsonovy námitky dostatečnými.

Odmítneme-li řeči o „jinakosti“ jako vágní – veskrze politické – komplimenty tolerantnímu přístupu k alternativním životním standardům, pak to neznamená odmítnutí antropologie jako takové. To, co nezanedbatelného antropologie činí, je zpřístupnění těchto alternativ, které jsou ovšem možné potud, pokud je tu v zásadě velká míra shody: svět a náš život v něm.

Literatura

- Bar-On, D. (2010): “Conceptual Relativism and Translation.” In G. Preyer, F. Siebelt, A. Ulfig. *Language, Mind, and Epistemology: On Donald Davidson’s philosophy*. S. 145–170.
- Blackburn, S. (2005): *Truth: A Guide*. Oxford University Press, Oxford.
- Brock, S. a Mares, E. (2011): *Realism and Anti-Realism*. Acumen, Durham.
- Carrithers, M., Candea, M., Sykes, K. a j. (2010): “Ontology Is Just Another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester.” *Critique of Anthropology*, June 2010: 152–200, dostupné na: <http://coa.sagepub.com/content/30/2/152.full.pdf+html>.
- Davidson, D. (2001): “On the Very Idea of a Conceptual Scheme.” In *Inquires into Truth and Interpretation*, 2nd edn, Oxford: Oxford University Press, p. 183. Odkazy k českému překladu, in J. Peregrin: *Obrat k jazyku: Druhé kolo*. Filosofia, Praha, 1998.
- Fontein, J. (2011): “Graves, Ruins and Belonging: Toward an anthropology of proximity.” *Journal of the Royal Anthropological Institute* (forthcoming).
- Scott, M. W. (2007): *The Severed Snake*. Carolina Academy Press, North Carolina.
- Whorf, B. L. (1956): “Languages and Logic.” In Whorf. *Language, Thought, and Reality*. Ed. by J. B. Carroll. MIT Press, Cambridge MA.