

Diplomová práce

2016

Nela Rybová

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Katedra filosofie a religionistiky

Diplomová práce

**Kulturní relativismus:
jeho filosofické kořeny, současné debaty
a kritické zhodnocení**

Vedoucí práce: PhDr. Vít Erban, Ph.D.

Autor práce: Nela Rybová

Studijní obor: Filosofie

Forma studia: prezenční

Ročník: čtvrtý

2016

Prohlašuji, že svoji diplomovou práci jsem vypracovala samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury.

Prohlašuji, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění, souhlasím se zveřejněním své diplomové práce, a to v nezkrácené podobě (v úpravě vzniklé vypuštěním vyznačených částí archivovaných Teologickou fakultou) elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce. Souhlasím dále s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. zveřejněny posudky školitele a oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby kvalifikační práce. Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

30. března 2016

Nela Rybová

Chtěla bych poděkovat těm, které jsem si v porodnici vybrala, aby mi byli rodiči, mým nezbedným bratrům a mému milovanému Kunisku za jejich lásku a podporu. Velké díky patří mému vedoucímu práce PhDr. Vítu Erbanovi, Ph.D. za jeho rady a trpělivost a Mgr. Janu Volkovi za ochotu a přátelství.

OBSAH

Úvod.....	5
1. Vymezení důležitých pojmů a jejich propojení.....	8
1.1. Relativismus.....	9
1.2. Konkrétní koncepce.....	13
1.3. Propojení.....	16
1.4. Kulturní relativismus jako protiklad etnocentrismu?.....	17
1.5. Pojetí kulturního relativismu.....	18
1.6. Shrnutí.....	26
2. Filosofické kořeny kulturního relativismu.....	28
2.1. Prótagoras.....	29
2.2. Hérodotos.....	30
2.3. William Ockham.....	31
2.4. Michel de Montaigne.....	35
2.5. René Descartes.....	36
2.6. John Locke.....	38
2.7. Prvky kulturního relativismu v 17. – 19. století.....	42
2.8. Kulturní relativismus v antropologii.....	44
2.9. Odkaz kulturního relativismu.....	47
3. Současné debaty a kritické zhodnocení.....	48
3.1. Cargo debata.....	48
3.2. Woodův imaginární svět a nerelativní relativismus.....	56
3.3. Debata o ženské obřízce.....	60
3.4. Kulturní relativismus v praxi.....	62
3.5. Argumenty.....	68
3.5.1. Etické argumenty.....	69
3.5.2. Metodologické argumenty.....	73
3.5.3. Teoreticko-epistemologické argumenty.....	75
Závěr.....	83
Použitá literatura a zdroje	86
Abstrakt.....	91

Úvod

V bakalářské práci jsme pojednávali o jednom z kontroverzních témat - ženské obřízce, na které lze nahlížet buďto prizmatem univerzálním, tedy spíše řečeno etnocentrickým, nebo z hlediska kulturního relativismu. To, jakým způsobem pak budeme k problému přistupovat, bude mít praktické důsledky, tedy zda se budeme snažit o vymýcení těchto kontroverzních praktik či zda pochopíme kontext, ve kterém jsou tyto praktiky užívány a ponecháme na dané kultuře rozhodnutí o budoucnosti toho kterého zvyku. Právě tyto jednotlivé zvyky a chování, které jsou v rozporu s naší kulturou, dávají podněty k debatám jak o těchto jednotlivých bodech a potažmo lidských právech, tak zároveň o širším teoretickém rámci. V diplomové práci bychom se chtěli zabývat právě tímto teoretickým rámcem, a rovněž jakýmsi jádrem debat, které pak akorát dostávají konkrétní podobu. Přesněji, budeme se zabývat kulturním relativismem. Kulturní relativismus v nejširším pojetí je podle nás momentálně jedním z teoretických stanovisek, které hýbe dnešní společností. Ačkoliv se jedná o odvěký problém „my a ti druzí“, tedy o zásadní otázku jak se vyrovnat s rozmanitostí lidských společností, neexistuje zatím žádná uspokojivá odpověď, která by byla schválena všemi. Kulturní relativismus je jednou z možností, jak se k tomuto problému postavit.

Co se týče působnosti kulturního relativismu, není jen záležitostí oboru kulturní antropologie. Ačkoliv je prvotně toto téma řešeno antropology, zasahuje i do jiných oborů, například filosofie, přičemž se jeho působnost neomezuje jen na akademické pole, ale i na praxi. Je samozřejmé, že se jedná o praxi kulturní antropologie, která kulturní relativismus uvědoměle užívá při výzkumu cizích kultur, zároveň zde však míníme i praxi normálního lidského života, neboť způsob, jak se vyrovnat s odlišností do lidského života neodmyslitelně patří. Možná právě proto je tento přístup takovým zdrojem kontroverzí.

Kulturní relativismus chápaný jako metoda není pouze nějakým praktickým návodem či pomůckou antropologa k vyložení odlišné kultury, ale jedná se především o otázku, jak porozumět jiné kultuře. Někaká metoda nemá sama o sobě filosofickou povahu, jak píše Stanislav Sousedík, ale otázka po porozumění ano.¹ Kulturní relativismus je v nejvlastnějším slova smyslu metodou porozumění. Nehledě na to, že pojem kultur-

¹ Srov. SOUSEDÍK, S., BETTI, E. *Úvod do rekonstruktivní hermeneutiky*, s. 19.

ního relativismu není zcela jasně vymezen, nýbrž se pod tímto termínem nalézá nejen metoda, ale i teorie a různé zavádějící důsledky, což vede k dalším filosofickým otázkám. Cílem naší práce bude odpovědět na některé základní otázky: Co je to vlastně kulturní relativismus? Kde se vzal? Proč je jedněmi kritizován a druhými zase obhajován? Odkud pochází spory a co je jejich příčinou? K čemu je kulturně relativistická koncepce dobrá? K čemu špatnému naopak může vést? A proč bychom vůbec měli o něčem takovém uvažovat?

Těmto otázkám, respektive snaze o jejich zodpovězení bude odpovídat i struktura práce. Ačkoliv podržujeme, že pod pojmem kulturní relativismus, je třeba si prvotně představit metodu, jakým způsobem nahlížet na jiné kultury, nevyhneme se obtížím, které z tohoto pojmu vyplývají. Pojem kulturní relativismus totiž odkazuje i k jinému pojetí než jen k metodologickému. Někdy se má za to, že kulturní relativismus implikuje relativismus etický, někdy se jedná o teorii, která je ztotožňována s jinými relativismy. A neustále je tento pojem vystavován konfrontaci s relativismem jako takovým. Z tohoto je patrné, že abychom správně pojednali o kulturním relativismu, musíme pojednat i o jiných koncepcích, které s kulturním relativismem souvisí. V první části tedy budeme čerpat především z článku Chrise Swoyera a různých slovníků. Dále pak ukážeme různost pojetí pojmu kulturního relativismu, přičemž ve shrnutí dojdeme k definici pojmu, kterou budeme nadále zastávat.

Druhou částí si přiblížíme filosofické kořeny kulturního relativismu, ke kterým připojíme ještě jakýsi exkurz do historie antropologie. Filosofické kořeny nám objasní nejen to, že kulturní relativismus není jen samoučelným přístupem, kterým se mají obhajovat politická rozhodnutí, ale zároveň nám tyto původní filosofické myšlenky umožní nahlédnout některé argumenty, které by bez náležitého vysvětlení pocházejícího z dějin filosofického myšlení nebyly správně pochopeny. Antropologický exkurz nám zase objasní důležitý krok od metody k teorii, což, jak bude vidět, se projevilo nejen v komplikovanosti pojmu, ale i ve zmatení debat. K tomuto úseku práce budeme používat jak primární literaturu, tedy díla jednotlivých myslitelů, tak dokreslující sekundární, především přehledy dějin filosofie.

Třetí část bude věnována debatám o kulturním relativismu. Jednou z hlavních ucelených debat, které uvedeme v práci je diskuze vyvolaná příspěvkem Jaroslava Skupníka v časopise Cargo, na níž reagovala řada autorů v následujících vydáních časopisu.

Nebude chybět polemika nad partikulárním kontroverzním tématem s jeho širšími implikacemi, které je často dáváno mezi jinými jako příklad nedostatečnosti kulturně relativistického přístupu. Ostatní příspěvky budou spíše jednotlivého charakteru, než součástmi rozvinutých debat, i ty však budou přispívat k rozšíření pohledu na kulturní relativismus a jeho filosofické problémy. Každý příspěvek budeme komentovat průběžně, neboť nechceme jejich kritické hodnocení ponechat na konec kapitoly a ztratit tak bezprostřední návaznost na jednotlivé problematické body. Po kritickém náhledu na současné debaty o kulturním relativismu bude následovat kapitola, jež by měla ukázat, jak si stojí kulturní relativismus v antropologické praxi, a zda se v praxi jedná o stejně problematický koncept jako na teoretické úrovni. V posledním úseku třetí části se budeme zabývat shrnutím argumentů týkajících se kulturního relativismu, které se v práci vyskytovaly, a které se již částečně kritice podrobily. V této části jejich kritiku rozšíříme, přičemž ještě přidáme argumenty jiné, které se nám zdály zásadní, ale v diskuzích se nevyskytovaly. Zde budeme pečlivě rozlišovat, zda se jedná o argumenty týkající se kulturně-relativistické teorie či pouze metody. Argumenty se tedy budeme snažit shrnout, zároveň k nim budeme kriticky přistupovat, hodnotit jejich adekvátnost a hledat jejich opodstatněnost a případně chybnost. Tato část by nám měla odpovědět na další okruh našich výše položených otázek, tedy na to, proč někteří autoři kulturní relativismus odmítají, kdežto jiní ho hájí a zastávají, a co je příčinou sporů mezi těmito autory. V této kapitole se tedy pokusíme nalézt takzvané „třecí plochy“ debat o kulturním relativismu.

V závěru kromě stručné rekapitulace práce a především závěrů, ke kterým jsme dospěli, bychom si chtěli rovněž zodpovědět naše poslední otázky týkající se kladů a záporů související s kulturně-relativistickou koncepcí.

Neslibujeme, že pojednání o tomto problému obsáhne všechno, ani neslibujeme, že každého odpovědi uspokojí. Kulturní relativismus je jeden z pojmenovaných způsobů toho, jak můžeme nahlížet na skutečnost, která se všem nejeví stejně. Na skutečnost, které je natolik složitá, že ji nelze vystihnout pouze jedním pojetím.

1. Vymezení důležitých pojmů a jejich propojení

Než přistoupíme z blízka k našemu tématu, je třeba podívat se na něj s určitým odstupem a vidět ho v širším kontextu. Dokonce si krátce nastíníme jiné teorie a náhledy, abychom si ukázali jejich vzájemné vztahy, určující spojení a zároveň rozdíly. Myslíme si, že kulturní relativismus není téma, které se dá vytrhnout ze souvislostí a zkoumat jako samostatný problém, bez jakéhokoli poukazu na spojitosti s jinými širšími okruhy tématu. V tomto případě je třeba upozornit na důležitost celostního náhledu pro správné pochopení pojmu a jeho zařazení do určitého rámce, bez kterého se nelze dobrat k náležitému porozumění.

Ačkoliv se zde tedy budeme zabývat kulturním relativismem, je důležité nastínit si relativismus jako takový, neboť „kulturní“ je diference, která odkazuje ke konkrétní oblasti. Relativismus je obvykle podle slovníkových definic vymezován jako teorie či doktrína, která popírá možnost nějakých jistých univerzálních pravd.² Můžeme jej postavit proti univerzalizmu, který naopak zastává existenci jediné a obecné pravdy.

Relativismus je většinou chápán v pejorativním smyslu jako něco, co znevažuje jakoukoli teorii, názor či tezi. V případě krajního relativismu, který by mohl být dobře vystihnout běžně užívanou větou, že „*vše je relativní*“, by mohla být kritika oprávněná, neboť jak se často odkazuje, takovýto typ relativizování může vést totiž k agnosticismu a nihilismu. Budeme-li souhlasit s tím, že krajní relativismus opravdu vede k agnosticismu a nihilismu, někdo by mohl namítnout, z jakého důvodu by to mělo být kritizováno, vždyť to může být postoj docílený poctivou úvahou. Kritika podle nás netkví (dle jiných možná ano) v samotném teoretickém postoji, tedy pochybnostech o poznatelnosti a smysluplnosti světa a odmítání hodnot. Je to spíš ten následný krok, na který by mohlo být ukazováno prstem. Jestliže se podíváme na pojem lidské osoby, jehož hlavními atributy jsou svoboda k jednání a zodpovědnost za ně, pak právě nihilismus a odmítání hodnot, podle nichž by měl člověk své jednání směřovat, vede k popření samotné podstaty lidské osoby. Neboť jak se zdá, lidské jednání je vždy poměřováno hodnotami společnosti, lze říci určitým společensko-morálním měřítkem. Navíc člověk je člověkem právě díky tomu, že žije ve společnosti. Pokud člověk žádné hodnoty neuznává, podle čeho bude řídit své chování? Člověk, který nevěří v žádné mravní hodnoty či nějaký smysl, může dělat cokoli, co se mu zlíbí, aniž by se cítil být zároveň zodpo-

² Srov. DUROZOI, G., ROUSSEL, A. *Filozofický slovník*, s. 252.

vědný, případně by se zodpovědně cítit mohl, ale neměl by čemu být zodpovědný. Takto smýšlející osoba, tedy spíše jednající, je také osobou, a mohlo by se říci, že osobou, která má hodnoty takové, že pro ni žádné hodnoty neexistují, a smyslem je, nemít smysl žádný. To je ale takové samo sebe popírající tvrzení, docíleno poctivou úvahou, ale dovedeno opět do extrému.

Vrátíme-li se k výše uvedené větě, musíme podotknout, že rezignovat na jakýkoliv postoj k životu s tvrzením, že „*vše je relativní*“, je podle našeho mínění nejen poněkud pošetilé, ale navíc významově špatně uchopená a vyložená teze. Ačkoliv v běžném životě si tuto slavnou větu může každý vyložit po svém, obrátíme-li se k opravdovému smyslu tohoto tvrzení, zjistíme, že do krajností zacházet netřeba. Smyslem není zdiskreditovat cokoli, na co si vzpomeneme, ale poukázat na to, že konkrétní věc se vždy vztahuje zase k něčemu určitému. Je třeba především upozornit z jakého úhlu je možno dané tvrzení o věci nahlédnout, k jakému rámci ho vztáhnout. V podstatě je to stejné, jako když máme troje dveře, stavíme-li například dům. Každé z nich patří někam jinam. Jedny na jižní stranu, kde je vchod, druhé třeba na sever, kde je vchod vedlejší a třetí patří do sklepa. Každé dveře náleží jiným zárubním.

Zkusme se na něj ale podívat z jiné perspektivy, a to jako na postoj, který umožňuje diskuzi, při níž je třeba respektovat jinou pozici než vlastní, a kdy lze nacházet společné body, přičemž je třeba si uvědomovat, že určité tvrzení se vždy vztahuje k něčemu konkrétnímu. Jde tedy o vidění světa prizmatem vztahovosti. Člověk je schopen nejprve si uvědomit, že jeho vidění světa není jediné možné, a tím pak vystoupit ze svého rámce a nahlédnout rámce ostatních. Vidí zkrátka svět jako neabsolutní, obsahující více realit či možností chápání reality, chceme-li. Neříká se zde ovšem, že člověk musí opustit a zdiskreditovat svůj pohled na svět, spíš by měl být schopný skrze tuto perspektivu nahlížet také světy druhých.

1.1. Relativismus

V této kapitole budeme čerpat především z pojednání amerického filosofa Chrise Swoyera, který vnáší do temnoty pojmu a významu relativismu světlo. Tolik potřebná systematizace vedoucí k projasnění našeho termínu bude tedy sestupovat od širokých a obecných tezí. Možná by nám mohlo připadat, že nemá cenu zabývat se takto povšechně relativismem, řešíme-li konkrétní typ. Bohužel si však musíme neustále uvědomovat

jaké problémy a nejasnosti naše téma má, a lepší než pak mlátit hlavou do zdi při objevování základních chyb a následnou snahou je řešit, budeme raději věnovat pozornost suchému členění, vymezení, definování a nastiňování významů hned ze začátku.

Centrálním obsahem relativismu je vždy vztah něčeho k něčemu jinému.³ Vzhledem k tomu, že jde vždy o nějaké dvě proměnné, které se k sobě vztahují, je tedy možné být relativistou ohledně jedné věci, ale nebýt v něčem jiném.⁴ Swoyer uvádí obecné relativistické schéma: „*Y je relativní k X*“

Y je zde závislou proměnnou na X, kdy X je tzv. konceptuálním rámcem, který ovlivňuje Y.⁵ Prozatím bude stačit jednoduchý příklad: vnímání je relativní ke kultuře, což znamená, že kultura ovlivňuje vnímání jednotlivce či skupiny žijící v daném kulturním okruhu, přičemž změní-li se kultura, změní se vnímání jednotlivce/skupiny. Zde samozřejmě můžeme prakticky namítnout, že budeme-li uvažovat o stejném individuu, nebude vliv změny kultury na dané individuum natolik určující, neboť jedinec v nějaké kultuře vyrostl, a tudíž byl v tomto rámci enkulturován, případně socializován. Aby se tedy dostalo schématu, že Y se mění s X, měli bychom vzít v úvahu, že člověk se v průběhu času mění, a právě v případě kultury bychom měli vzít v potaz jedince/skupinu, který/á se ve výše uvedených procesech nachází, a tím může na změnu kultury reagovat. Abychom museli vůbec takovýto případ řešit, musela by být změna kultury natolik náhlá, že by předmětu Y zabránila této změně přivyknout. Ale samozřejmě i takovéto případy se v historii objevily. V případě změny postupné (například u přirozené kulturní difúze) by schéma platilo i u enkulturované či socializované skupiny.

Chris Swoyer už na začátku svého pojednání píše, že relativismus vypadá lépe na abstraktní rovině, než když se aplikuje na praktické příklady.⁶ A podle našeho prvního příkladu má pravdu, na druhou stranu nám ale připadá, že jakákoli teorie snažící se o nějakou výpověď o světě je vždy konzistentnější na rovině abstraktní než praktické. Relativismus samozřejmě není výjimkou.

Základní dělení obecného pojmu relativismu je na deskriptivní a normativní, přičemž od tohoto fundamentálního rozdělení se budou odvíjet další, již konkrétnější poje-

³ Srov. SWOYER, CH. *Relativism*. [online]. ©2003. [cit. 2013-12-3]. Dostupné na WWW: <<http://plato.stanford.edu/entries/relativism/>>, úvodní kapitola.

⁴ Srov. tamtéž, kapitola 1.1.

⁵ Srov. tamtéž, kapitola 1.1.

⁶ Srov. tamtéž, úvodní kapitola.

tí. Deskriptivní relativismus se týká konceptů, pojmů, představ, pojetí, přičemž se definuje jako soustava empirických tvrzení, která popisuje principy a jednání dvou skupin. Obě tyto skupiny jsou správné svým způsobem, neboť zde neexistuje nic, podle čeho bychom je hodnotili. V deskriptivním relativismu se nehodnotí, pouze vypovídá o skutečnosti. Často tato deskriptivní tvrzení počítají s univerzáliemi, např. vědních principů. Jestliže je takovéto vymezení ušetřeno kontroverzí, proč se tímto typem relativismu filosofie vůbec zabývá? Swoyer na to odpovídá:

1. Řada filosofů shledává, že některé druhy kognitivních rozdílů je nemožné ve skutečnosti nalézt. Všichni lidé mají stejnou schopnost poznávat, ta ale může být ovlivněna některými věcmi jako třeba kulturou či jazykem. To však neznamená úplnou determinaci způsobů myšlení. Právě podle toho, jaký důraz se klade na vliv nezávislé proměnné, určuje, zda se jedná o silnější či slabší verzi deskriptivního relativismu.

2. Deskriptivní tvrzení hrají důležitou roli pro argumenty v debatách normativního relativismu.

3. Jeho výpovědi říkají podstatné věci o lidské přirozenosti a lidských podmínkách, a to především tím, že ukazuje na aspekty lidské přirozenosti, které se mění od skupiny ke skupině, a tak pomáhá oddělit to, co by mělo být neměnné.⁷

Normativní relativismus je soustava ne-empirických normativních nebo hodnotících tvrzení. Jeho tvrzení odkazují k pravdivosti, správnosti nebo k tomu, zda je něco dobré či špatné.⁸ V normativním relativismu se skrývají dva předpoklady, jeden je anti-realistic, který říká, že nic absolutního a objektivního není (př. morálka), druhý je realistic, přičemž cokoli relativizujeme, musíme připustit, že to existuje nezávisle na nás. Právě tyto dvě stránky způsobují v normativně-relativistické koncepci napětí, které je pak terčem kritických argumentů, neboť dává-li se na realistic předpoklad příliš velký důraz, může pak takováto pozice dojít do pluralismu. Naproti tomu, jestliže se klade příliš malý důraz na tento předpoklad, lze takovýto relativismus brát spíš jako solipsismus.⁹ Chris Swoyer k vyústění malého důrazu na realistic předpoklad přidává ještě idealismus. To nám ale nepřijde jako úplně adekvátní teorie, neboť u krajního sub-

⁷ Srov. SWOYER, CH. *Relativism*, kapitola 1.2.

⁸ Srov. tamtéž, kapitola 1.2.

⁹ Srov. tamtéž, kapitola 1.3.

jektivismu se prakticky nedá připsat jakákoliv nižší či vyšší hodnota tomu, co je spojováno se subjekty (stále podržujeme v mysli příkladu morálky). Jestliže tedy tři jedinci budou mít každý svá morální pravidla, ani jedno z nich nebude na hodnotící stupnici výš nebo níž, protože žádná stupnice není. Každý z oněch tří se totiž bere jako samostatná jednotka, která má jakýsi svůj svět. Naproti tomu idealismus připisuje právě ideálnímu světu hodnotu nejvyšší, zatímco věcem materiálního (vezmeme-li samozřejmě v potaz, že existuje) připisuje hodnotu nižší. To znamená, že už zde je vytvářena stupnice, a to taková, že čím více se daná věc přibližuje světu idejí, tím je lepší. Z tohoto důvodu raději neklademe idealismus jako teorii, která by z nezdůrazněného existenčního předpokladu normativního relativismu mohla vyplynout.

Další charakteristika osvětlující naše pátrání je Swoyerův pojem „centrality“, přičemž je jím míněn důraz, jaký je na daný koncept, víru, hodnoty aj. kladen v rámci skupiny, oblasti či jiného rámce, ke kterému se vztahuje. Centrální témata, jak je to v pojednání, ze kterého čerpáme souhrnně nazváno, souvisí s centrálními vírami, což jsou základní přesvědčení, jež nemohou být odloženy, bez toho aniž by s nimi nemusely být odloženy ostatní názory, víry a přesvědčení. Swoyer podotýká, že centralita je spíš funkční než přirozená. Hraje zkrátka svou roli v lidském myšlení a jednání, ona role ale není pro každého určující stejnou měrou, nýbrž je stupňovitá. To znamená, že pro různé skupiny může být dané téma centrální, kdežto pro ostatní může být sekundární a pro jiné zase není téměř hodné pozornosti.¹⁰

Pojem centrality se vztahuje k členění relativismu na lokální a globální. Lokální neodpovídá místnímu omezení, ale vymezuje určitý aspekt, který je relativizován. Případ kulturního relativismu bychom tedy mohli zařadit pod lokální, tedy omezující se na jeden aspekt, který je relativizován. Lokální relativismus často souvisí s nerelativistickými koncepty (logika, pravda, vědní principy). Jako globální relativismus bychom si mohli uvést takovou koncepci, která relativizuje poznání či pravdu jako takovou. Typickým příkladem je věta: „Vše je relativní.“ Globální relativismus má samozřejmě mnohem větší problémy se svým obhájením. Dochází ke svému popření. Výrok, který všechno vztahuje k něčemu konkrétnímu, nemůže obhájit sám sebe jakožto všeobsáhlou a všezahrnující výpověď.¹¹

¹⁰ Srov. SWOYER, CH. *Relativism*, kapitola 1.6.1.

¹¹ Srov. tamtéž, kapitola 1.6.2.

Centrální témata a centrální víry pak vyúsťují v další upřesnění relativismu. U centrálních témat se jedná o konceptuální relativismus, který se dále člení do dvou základních kategorií, normativní a deskriptivní. Konceptuální relativismus můžeme definovat jako názor říkající, že různé skupiny mohou mít různá centrální témata, což může vést k odlišným pohledům na svět. Deskriptivní konceptuální relativismus jsou empirická tvrzení, která sdělují, že rozdílné skupiny mají jiné nastavení centrálních konceptů. Normativní konceptuální relativismus jsou filosofická tvrzení, která obhajují názor, že jednotlivé nastavení nemůže být považováno za správné nezávisle na jakémkoli rámci, ale může být správné ve vztahu k určitému rámci.¹²

Důležitost této další difference tkví v tom, že koncepty nesouvisí jen s klasifikací skutečnosti¹³, ale vytvářejí nám obraz světa, neboť neexistují jednotlivě, bez toho aniž by se spojovaly s jinými koncepty. Právě spojování konceptů vytváří síť významů, ve které se člověk orientuje.

Rozlišení relativismu zohledňující centrální víru by se událo stejně jako předešlé, tedy na normativní a deskriptivní, s tím, že deskriptivní opět poukazuje na odlišnost mezi různými skupinami, co se ústředních přesvědčení týče, přičemž se jedná o empirické teze. Normativní relativismus s ohledem na centrální víry, je hodnotící a vidí centrální víry jako správné, jsou-li vztahované ke konkrétnímu rámci.¹⁴

1.2. Konkrétní koncepce

Abychom mohli následně ukázat propojení jednotlivých koncepcí, je nejprve třeba si konkrétní typy relativismů, které spolu souvisejí, definovat a charakterizovat. Pro nás jsou důležité tyto: kognitivní, etický (popř. morální), a kulturní.¹⁵ Kognitivní relativismus, někdy nazýván také epistemologický či vědecký¹⁶ tvrdí, že systémy znalostí růz-

¹² Srov. SWOYER, CH. *Relativism*, kapitola 2.1.

¹³ Srov. tamtéž, kapitola 2.1.1.

¹⁴ Srov. tamtéž, kapitola 2.2.

¹⁵ Zde je zajímavé, že Louis P. Pojman rozděluje relativismus na dva hlavní typy – kognitivní a etický. Etický relativismus je charakterizován dvěma tezemi, kde první je teze diverzity, která říká, že to, co je pokládáno za správné či špatné, se v různých společnostech liší, tedy neexistují žádné morální principy, které by byly přijatelné pro všechny skupiny. Druhá je teze závislosti, která stanovuje, že platnost morálních principů je odvozena od jejich vlastní kultury. V tomto pojetí je kulturní relativismus ztotožňován s první tezí relativismu etického. A jak dále uvádí, kulturní relativismus je akceptován jak etickými relativisty, tak i ne-relativisty. (Srov. AUDI, R. (ed.) *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, s. 690.)

¹⁶ Podle jiné definice „*vědecký relativismus má za to, že ve vědách pravda není definitivní, nýbrž si postupně rozumem vytváříme pochopitelnou konstrukci světa, neustále uváděnou v pochybnost.*“ (Viz DUROZOI, G., ROUSSEL, A. *Filozofický slovník*, s. 252.)

ných kultur či dějinných epoch jsou nesouměřitelné, tedy neporovnatelné, a neschopné přeložení do jiné kultury. Lidé podle kognitivních relativistů žijí v odlišných stejně pravdivých „světech“.¹⁷ V rámci kognitivního relativismu lze odlišit relativismus historický a lingvistický. Historický prohlašuje, že veškeré pravdy se během času mění, jsou tedy vztažené vždy ke konkrétnímu momentu dějin. Pravda je jakýmsi historickým konceptem. Historický relativismus se jinak nazývá historicismem. Lingvistickým relativismem je myšlena teorie, která zastává tezi, že pravda je něco, co je vytvořené, reflektované a podle některých je čistým produktem jazyka. Podle Sapir-Whorfovy hypotézy, která je typickým příkladem lingvistického relativismu, je způsob vidění světa určen strukturou jednotlivého jazyka, kterým daná skupina hovoří.¹⁸

Etický relativismus říká, že etický či morální úhel pohledu a praktiky jednotlivců, skupin či kultur jsou všechny stejně platné, dobré a pravdivé. V této koncepci nemůže existovat škála hodnocení dobré-lepší-nejlepší, neboť neexistuje žádné privilegované hledisko nebo základ, podle kterého bychom mohli soudit, není zde tedy místo pro nějakou absolutně správnou transcendentální realitu nebo nějaké univerzální morální hledisko platné v celém vesmíru.¹⁹

Kulturní relativismus je teorie a nástroj užívaný antropology a sociology k rozpoznání přirozených tendencí k posuzování ostatních kultur v porovnání s kulturou vlastní. Tento přístup se snaží o adekvátní sbírání a analyzování informací o jiných kulturách, aniž by tato práce byla těmito přirozenými tendencemi ovlivněna. Podle této metody jsou si všechny kultury rovnocenné, neexistuje tedy nějaká nadřazená kultura, podle které by se všechny ostatní měly posuzovat.²⁰ Veškeré praktiky a názory ostatních mohou být nejlépe pochopeny z hlediska každé jednotlivé kultury, do níž patří.²¹

Kulturní relativismus byl formulován v protikladu k etnocentrismu, jenž se chápe jako kulturní univerzálie, neboť každá lidská skupina věří, že jejich zvyky, normy a hodnoty jsou ty správné.²² To ukazují i jména kmenů či společenství a označení ostatních. Kmeny se samy nazývají „lidé“, kdežto všichni kolem jsou „ne-lidé“, nepřátelé

¹⁷ Srov. BARNARD, A., SPENCER, J. (eds.) *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, s. 480.

¹⁸ Srov. GAIRDNER, W. *The Book of Absolutes: A Critique of Relativism and a Defence of Universals*, s. 25-26.

¹⁹ Srov. tamtéž, s. 27.

²⁰ Srov. BIRX, H. (ed.) *Encyclopedia of Anthropology 2*, s. 631-632.

²¹ Srov. BARFIELD, T. (ed.) *The Dictionary of Anthropology*, s. 98.

²² Srov. SOUKUP, V. *Přehled antropologických teorií kultury*, s. 18.

apod. Příkladem může být označení „barbar“, čímž byl označován každý, kdo nepatřil do vyhrazené skupiny lidí většinou se stejným jazykem a stejnými zvyky.²³ Právě etnocentrismu odpovídají výše uvedené přirozené tendence. Etnocentrismus poznává a posuzuje odlišné kultury, jejich zvyky, tradice a hodnoty z perspektivy kultury vlastní. Z toho pak vyplývá, že ostatní společenství jsou považována za horší, primitivní, zvrácené či barbarské. Takovéto vymezení vůči okolním kulturám je jakýsi mechanismus, jak si zachovat integritu a identifikaci, a zároveň je to způsob, jak se vyhnout kulturnímu šoku, který je definován jako psychický stav dezintegrace a dezorientace vyvolaný náhlým střetem s extrémní kulturní odlišností.

V rámci teorie kulturního relativismu se uplatnila „pluralistická koncepce dějin“, která tvrdí, že jednotlivé kultury se vyvíjejí různým směrem, a tudíž není možnost stanovit stádia celosvětové kultury lidstva. Pluralistická koncepce dějin byla postavena proti stávajícímu evolucionistickému pojetí, které souvisí s etnocentrismem, přičemž v tomto pojetí všechny kultury krácejí ve stejném vývoji od primitivních počátků směrem k civilizaci. Právě pluralistická koncepce dějin umožnila pojímat jiné kultury jako jedinečnou entitu s vlastní historií.²⁴

Ještě je zde třeba si ukázat místo kulturního relativismu v oboru kulturní antropologie, kde kulturní relativismus patří mezi tři hlavní metodologické principy. Vedle něho stojí mezikulturní komparace, která odkazuje na nutnost výzkumu mnoha materiálů z odlišných kultur předtím, než se něco obecného prohlásí o člověku. Třetím principem je holistická perspektiva neboli holismus, který tvrdí, že žádný kulturní prvek nemůže být pochopen bez souvislostí, je zde tedy zdůrazňován kontext, celek kultury.

Sám kulturní relativismus jako princip metodologie výzkumu v oboru kulturní antropologie se rozděluje na dva přístupy. A to na emický a etický. Emický přístup je takový, který se dívá na pozorovanou kulturu z jejího pohledu. Etický je pak ten, který se snaží o vystoupení jak ze své pozice, tak se zároveň nezačleňuje do pozice pozorované kultury.

²³ Srov. SOUKUP, V. *Přehled antropologických teorií kultury*, s. 9.

²⁴ Srov. tamtéž, s. 49-50.

1.3. Propojení

Vyjdeme-li z analýzy definice kultury jako „*systemu sdílených společensky předávaných vzorců chování, myšlení a vnímání*“²⁵, pochopíme důvody, které nás vedou k zastávání propojenosti těchto tří koncepcí, tedy kulturního, etického a kognitivního relativismu. Vzorce ukazují na to, že se jedná o věci zvykové, které jsou stále kopírované dalšími generacemi a zároveň i současníky, tedy jsou společensky předávány pomocí socializace a enkulturace jak vertikálně, tak horizontálně. Což znamená, jak z generace na generaci, tak v rámci jednotlivců mezi sebou. Tyto dva způsoby předávání předpokládají, že se už s danými kulturními znalostmi narodíme, ale nabýváme je v procesu učení. Navíc vzorce nejsou individuální, ale společné všem v daném kulturním okruhu, to znamená, že je sdílejí všichni členové. Přejdeme k tomu, jaké vzorce jsou předávány:

- Vzorce chování – zahrnují výrobu, činnost, téměř vše, co jde od člověka směrem „ven“
- Vzorce myšlení – zde je zahrnuto myšlení, vědění, čemu lidé věří, veškerá přesvědčení, mezi něž patří věda, filosofie, estetika, etika, náboženství, gramatika
- Vzorce vnímání – znamenají způsoby, jak zpracovat okolní svět, jak vstřebat vše, co k nám přichází z vnějšku, kultura ovlivňuje prožívání událostí, bytostí, věcí, se kterými se setkáváme, ovlivňuje dokonce i naše smysly a vůbec fyzickou stránku člověka, neboť kultura nás směřuje k tomu, co je vhodné vnímat a co za to nestojí, jak máme používat naše tělo (např. oční kontakt, vnímání doteků, vzdálenost lidí mezi sebou při různých situacích aj.)

Jak zde můžeme vidět, obsah kulturních vzorců souvisí jak s poznáváním, tak i s etikou. Abychom tedy mohli zastávat kulturní relativismus, měli bychom si uvědomit, že jsou v něm implicitně zahrnuty i obsahy etického a kognitivního relativismu.²⁶ Avšak

²⁵ Viz ERBAN, V. Způsob myšlení jako kulturní vzorec. In BAUMAN, P. (ed.) *Kritické a tvořivé myšlení: není to málo? Rozvoj myšlení ve filosofických, teologických, psychologických a pedagogických souvislostech*, s. 28.

²⁶ Podle amerického antropologa Melforda Elliota Spira se v rámci kulturního relativismu rozdělují tři typy: deskriptivní, normativní a epistemologický. Deskriptivní je představován jako nejmírnější, s tím, že vypovídá o vytváření obrazů reality, jež jsou podmíněné rozmanitostí kultur. U normativního typu dochází opět k dělení, tedy na morální a kognitivní. Morální popírá nějakou univerzální platnost etických a estetických soudů, kognitivní tvrdí, že jakýkoli výrok o světě je pravdivý, ne však obecně, nýbrž v rámci určitého kulturního okruhu. Poslední typ rozlišení uvnitř kulturního relativismu je epistemologický, který

to, že kulturní relativismus zahrnuje tyto obsahy, neznamená, že z používání metody kulturního relativismu vyplývá relativismus etický. Musíme zde zdůraznit, že kulturní relativismus považujeme za metodu, nikoli za postoj, znamená to tedy, že kulturní relativismus chápeme jako nástroj, kterým se má nahlížet na jiné kultury, kdežto další relativismy jsou považované pouze za normativní teorie. Právě tato propojenost obsahů jednotlivých relativismů vede často ke zmatení vedoucí k záměně kulturně-relativistické metody za morálně-relativistickou teorii.

1.4. Kulturní relativismus jako protiklad etnocentrismu?

Jak bylo napsáno výše, a nyní je třeba to zdůraznit, kulturní relativismus byl formulován jako opak etnocentrismu. Ačkoliv bychom se mohli spokojit s tímto konstatováním, zdá se nám toto vyjádření, i když historicky zdůvodněné, nepřesné a zavádějící. V Eriksonově *Úvodu do sociální a kulturní antropologie* je jasně řečeno, že tyto dvě koncepce si opaky nejsou. Eriksen to, co relativismu chybí, nazývá „morálním principem“²⁷, my bychom tomuto ponechali širší pojem, a to „hodnotící charakter“, který zahrnuje morální, pravdivostní a třeba i estetické soudy. Samozřejmě zde můžeme opět uvíznout na mělčinách vymezení kulturního relativismu, kde se budou vyskytovat koncepce, které je možné pod tímto pojmem chápat (ale již s další určující diferencí), ale které pro nás momentálně nejsou relevantní. Kulturní relativismus jakožto jedna ze základních antropologických metod, k níž patří holismus a komparace, snad ani přímý opak nemá. Možná bychom zde mohli uvést univerzalizmus, ale připadá nám, že univerzalizmus už je spíše postojem a přístupem, zkrátka celostní teorií vysvětlující a nahlížející skutečnost jako takovou, nikoli metoda. Pravděpodobně jediné, co připadá jakožto protiklad v úvahu je hledání kulturních univerzálií.

Abychom nastínili naše další úvahy v obširnějším rozsahu, zkusíme najít správné protiklady k souvisejícím koncepcím.

Co se týče univerzalizmu jakožto koncepce, v jejímž základu je myšlenka jedné všeobecné pravdy a univerzálních hodnot, lze mu připsat jako opak pluralismus, který zastává tezi o existenci různých pravd a hodnot na sobě nezávislých. Myslíme si ale, že takto jednoduše by to nestačilo, neboť tyto dvě teorie nezahrnují všechno. Tato dvě po-

je kombinací představ o neomezené kulturní rozmanitosti a toho, že neexistují obecně platná kritéria. (Srov. BUDIL, I. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*, s. 39.)

²⁷ Srov. ERIKSEN, T. H. *Sociální a kulturní antropologie*, s. 18.

jetí by tedy nebylo dostačující postavit vedle sebe a namalovat mezi ně křížek. Domníváme se, že je třeba je postavit každé na jednu stranu trojúhelníku, a na vrchol této pyramidy dát relativismus, který nezaznamenává ani jednu jedinou pravdu, ani mnoho nezávislých pravd a světů, ale chápeme jej jako pojem, který říká, že pravda záleží na tom, k čemu se vztahuje, tudíž je na něčem závislá, proto jej nelze zredukovat ani na jedno.

U etnocentrismu bychom do protikladu mohli postavit také pluralismus. Přístup hlásající nesouměřitelnost, naprostou různost a mnohost, případně i multikulturalismus jakožto teorii zachování kulturních odlišností ve společném soužití v jednom státě. Přičemž etnocentrismus vidí hodnotu a objektivitu v jedné kultuře, tedy své vlastní, kdežto pluralismus připisuje, jak hodnotu, tak pravdivost všem kulturám. Je možné zde vytvořit obdobný trojúhelník jako u předchozího, s tím, že bychom na vrch vložili normativní kulturní relativismus, který dává hodnotu tvrzení v rámci vztahu Y, X, které se vztahují k sobě, tudíž hodnota není dána sama o sobě jako u etnocentrismu či pluralismu, ale uvnitř tohoto vztahu. Tudíž je zásadní rozdíl ve srovnávání, neboť u normativního relativismu srovnávání s jinými entitami (v našem případě jinými kulturami) vůbec neprobíhá.

I přesto, že jsme si nyní představili pro nás souměřitelné variace protikladů, nevyhneme se polemice mezi kulturním relativismem v různých pojetích a etnocentrismem či univerzalizmem. Debaty se točí okolo takovýchto pojetí a nechceme tomuto unikát, ale postavit se tomu čelem, a případně poukázat na to, jak a proč vznikají rozpory, a tím i na nekonečnost takovýchto debat. Avšak zde musíme upozornit, že rozhodně neaspírujeme na jejich ukončení, ale na jejich jisté objasnění a určité shrnutí argumentů různých stran.

1.5. Pojetí kulturního relativismu

Kulturní relativismus je pojem, který nemá jednoznačný význam. U různých myslitelů se objevují různá pojetí. Někdy je jeho status viděn jako metodologická pozice, někdy jako doktrína a jindy jako filosofický postoj. Jeho vymezení se mohou lišit celou svou podstatou, nebo jen částí, která má však posléze odlišné důsledky. V tomto ohledu záleží na autorovi, jak kulturnímu relativismu rozumí, v jaké souvislosti se jím zabývá a zároveň k čemu mají dospět výsledky badatelova zkoumání. Všechny tyto faktory, a

možná i mnohé další, ovlivňují obsah pojmu. Je samozřejmé, že daný význam má vliv na propojení s jinými koncepcemi i na to, jaký protiklad může být ke kulturnímu relativismu postaven, což je zase důležitý aspekt pro diskuze, během nichž často dochází k vymezení se vůči opaku pojmu a následné argumentaci. Běžně je proti kulturnímu relativismu stavěn etnocentrismus, to je však možné pouze v případě, vymezí-li se pojetí kulturního relativismu jakožto normativní teorie. Například Alexandra Howson vidí protiklad v realismu, který je ale podle Chrise Swoyera nutným předpokladem pro jakékoli pojetí relativismu, tudíž nelze tyto dva pojmy vidět jako opačné.

Tato kapitola má ukázat alespoň zlomek z oné různorodosti pojetí, přičemž se bude zabývat jak koncepcemi současných myslitelů, tak koncepcemi klasiků antropologie z počátku 20. století.

Britská socioložka Alexandra Howson ve své eseji popisuje kulturní relativismus jako metodologickou pozici, která nahlíží různé kultury a jejich produkty, ve smyslu nejen materiálním, v jejich vlastních termínech a z hlediska jejich vlastního kulturního kontextu, bez toho aniž by byla zkoumaná kultura hodnocena.²⁸ Kulturní relativismus má dva základní aspekty společné s jinými typy relativismů. Zaprvé, je to předpoklad, že každá věc je vztažena ke konkrétnímu rámci, a za druhé, odmítnutí teze, že existuje jeden postoj, který je nadřazený všem ostatním.²⁹ Dalším rysem kulturního relativismu je jeho propojení s kognitivním relativismem, jež souvisí s filosofií vědy definující vědu a poznání jako závislé na prostředí, ve kterém se nachází. Neexistuje tedy objektivní poznání, pouze poznání, které spadá do určitého okruhu a prostředí, a je konstruováno z tohoto hlediska. Stejně tak kulturní relativismus, lidská realita je závislá na kultuře, ze které vyrůstá, a v dané kultuře je vyjádřena.³⁰

Jack Donnelly zabývající se nejen mezinárodními vztahy a lidskými právy napříč kulturami, definuje kulturní relativismus jako doktrínu, která zprošťuje možnosti kulturní a historické odlišnosti oprávněně z vnějšku kritizovat, přičemž tato doktrína silně podporuje společenskou autonomii a vlastní determinaci.³¹ Jeho pojetí kulturního relati-

²⁸ Srov. HOWSON, A. *Cultural Relativism*. [online]. ©2009. [cit. 2014-1-23]. Dostupné na WWW: <<http://www.ebscohost.com/uploads/imported/thisTopic-dbTopic-1247.pdf>>, s. 4.

²⁹ Srov. tamtéž, s. 2.

³⁰ Srov. tamtéž, s. 3.

³¹ Srov. DONNELLY, J. *Cultural Relativism and Universal Human Rights* [online]. ©2009. [cit. 2014-1-23]. Dostupné na WWW: <<http://www.jstor.org/discover/10.2307/762182?uid=2&uid=4&sid=21103390026903>>, s. 400.

vismu je silně propojené s relativismem etickým, dokonce se nám zdá, že je téměř totožné, a to z důvodu jeho definování radikálního kulturního relativismu a radikálního univerzalizmu. U prvně jmenovaného je kultura jediným zdrojem morálky, kdežto naopak u radikálního univerzalizmu je role kultury nepodstatná, neboť etická pravidla jsou univerzální. Donnellyova definice kulturního relativismu je značně zaměřena na etiku, neboť autorovým cílem je obhájit tezi o relativní univerzálnosti lidských práv, což bychom mohli zkráceně vysvětlit tak, že univerzalita lidských práv je zde vyvozena z faktu, že každý je lidskou bytostí, ale bytostí, jejíž přirozenost je vázána kulturně. Donnelly se snaží prosadit slabý kulturní relativismus do univerzálních lidských práv. Slabý ve smyslu toho, že kultura hraje důležitou roli v platnosti morálních práv a pravidel, nikoli roli hlavní jako u silného kulturního relativismu.³²

Z počátků antropologie jakožto vědy byl opravdovým průkopníkem kulturně-relativistického přístupu Franz Boas (1858-1942), který sice explicitně kulturní relativismus neformuloval, ale užíval ho při svých výzkumech. Jeho pojetí je metodologické, kulturní relativismus měl nahradit způsob zkoumání evolucionisticky smýšlejících antropologů, kteří srovnávali normy a hodnoty jiných kultur s normami a hodnotami kultury evropské. V Boasově pojetí jde o snahu pochopit kulturní prvky v kontextu té které kultury, přičemž by se mělo hledět na danou kulturu z její vlastní perspektivy, neboť jedině tak lze najít její smysl.³³ Zkoumání kultury pro Boase mělo mít ten samý princip jako zkoumání indiánských jazyků, tj. uchopit jejich vnitřní systematizaci, nahlédnout jejich jedinečnou charakteristiku a tudíž je nestudovat na základě kritérií pro evropské jazyky.³⁴

Boasův žák Melville J. Herskovits (1895-1963) definuje kulturní relativismus takto: „*Soudy jsou založené na zkušenosti, a zkušenost je vysvětlována každým individuem v termínech jeho vlastní enkulturace.*“³⁵ Přičemž u kulturního relativismu rozlišuje tři různé aspekty: metodologický, filosofický a praktický. První jmenovaný aspekt je jedním z nejdůležitějších antropologických principů. Jedná se o požadavek optimální objektivity při analyzování zkoumaných kultur, což znamená, že se antropolog musí vyhnout hodnocení chování těch, které studuje. Metodologický aspekt kulturního relati-

³² Srov. DONNELLY, J. *Cultural Relativism and Universal Human Rights*, s. 400-403.

³³ Srov. SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*, s. 340.

³⁴ Srov. BUDIL, I. T. *Za obzor Západu*, s. 664.

³⁵ Viz HERSKOVITS, M. J. *Man and His Works: The Science of Cultural Anthropology*, s. 63.

vismu je snahou vymanit se z etnocentrického pohledu a vyhnout se tak interpretaci na základě antropologovi vlastní kultury. Hodnotící slova „lepší“ a „horší“ pak mohou být pouze v mysli pozorovatele, jenž nevyhnutelně reflektuje cizí hodnoty na pozadí svého vlastního hodnotového systému a na základě svých zvnitřněných zkušeností.³⁶

Filosofický aspekt se zabývá podstatou kulturních hodnot a epistemologií, pro kterou z kulturně-relativistického hlediska, tedy díky podmínění enkulturací vyplývají důsledky pro rozvíjení myšlení a chování.³⁷ Prizmatem enkulturace dokonce poznáváme fyzický svět, tj. kategorie času, prostoru, délky, váhy a jiných. Vnímáme skrze konvence, které jsou dány skupině, do které jsme se narodili. Tuto tezi Herskovits následně zjemňuje tvrzením, že žádná kultura však neformuje všechny členy společnosti úplně. A to z toho důvodu, že enkulturace je v důsledku spíše psychologický pojem. Ačkoliv u něho hraje důležitou roli kultura, je to metaforicky jen pečeť, která se má vtisknout do vosku – jedince. Tudíž se jedná o určitý obsah, kterému může být porozuměno i jinak, než jak je předáván. Je faktem, že bez takového předpokladu by nebyla možná jakákoli změna, i jakákoli revize poznatků.³⁸

Enkulturační ovlivňuje vše, co člověk dělá a jak přemýšlí. Všechny úsudky jsou kulturně podmíněné, neexistuje tedy platnost mezikulturních úsudků, které mají již daný obsah.³⁹ Naproti tomu důležitou myšlenkou, která Herskovitsovi umožňuje postulování alespoň něčeho transkulturního, je rozlišení mezi pojmy „absolutní“ a „univerzální“. Tak jak odmítá absolutní normy, hodnoty, konvence aj. z důvodu jejich neměnnosti a invariability (kulturní i dobové), tak zastává univerzálie jako společné jmenovatele pro různé jevy, kdy tyto univerzálie existují napříč kulturami jako jakési formální kategorie, přičemž konkrétní podobu dostávají až obsahovým naplněním v té které kultuře. Jako univerzálie Herskovits uvádí například morálku, potěšení z krásy, právo a výchovu.⁴⁰

Praktický aspekt kulturního relativismus by měl ústít v toleranci, respekt, pokoru před hodnotami jiných kultur, důraz na to, že každý způsob života má svou hodnotu. Nikoli jen jeden způsob žití, a to ten západní kultury, což je začleněno i do Listiny zá-

³⁶ Srov. TENNEKES, J. *Anthropology, Relativism and Method. An inquiry into the methodological principles of a science of culture*, s. 8-9.

³⁷ Srov. tamtéž, s. 9.

³⁸ Srov. HERSKOVITS, M. J. *Man and His Works*, s. 64.

³⁹ Srov. TENNEKES, J. *Anthropology, Relativism and Method*, s. 10-11.

⁴⁰ Srov. HERSKOVITS, M. J. *Man and His Works*, s. 76-77.

kladní práv a svobod.⁴¹ Herskovits odmítá obecný relativismus jako teorii, která vidí etické normy jen jako záležitost osobních preferencí a tvrdí, že normy ani hodnoty naší vlastní kultury nejsou dotčeny kulturně-relativistickou tezí. Intrakulturní relativismus, jak jej nazývá, může vést k rozložení společnosti a její kultury, naproti tomu ale upřesňuje, že kulturní relativismus má mezi-kulturní obsah a rozsah, tedy jedná se o vztahy mezi kulturami, nikoli o vztahy uvnitř jedné kultury.⁴² Dále podotýká, že hodnocení vždy závisí na kulturním prostředí, ve kterém určitý jedinec vyrostl, a zároveň na kulturních vzorcích, jež udělují status normality či abnormality jednotlivým prvkům dané kultury.⁴³ K rozšíření významu pojmu kulturního relativismu přispívá svou kritikou přívlastku „primitivní“, který přišel do užívání s evolucionistickým přístupem, kde domorodé kultury byly považovány za primitivní, z pohledu vývojové kulturní linie zakončené euro-americkou civilizací. Jakési deskriptivní označení zpočátku však přešlo k hodnotícímu významu. Označení primitivní zahrnovalo posouzení toho, zda je daná kultura jednoduchá, prelogická, nesofistikovaná aj. Primitivní kultura v takovémto smyslu neexistuje, každá kultura je komplexním celkem.⁴⁴

Pojetí George Petera Murdocka (1897-1985) vychází z kritiky klasických koncepcí, přičemž ve své eseji navíc podotýká, že první, kdo formuloval koncept kulturního relativismu – on jej nazývá kulturní relativitou, byl sociolog William Graham Sumner (1840-1910) ve své knize *Folkways*, vydanou v roce 1906. Sumner odmítá etnocentrické hodnocení jiných kultur a absolutní platnost standardů pro hodnocení kulturních jevů.⁴⁵

Podle Murdocka by kultura a její prvky měly být vykládány v jejích pojmech a z hlediska zeměpisného, dějinného a společenského kontextu. Právě kvůli tomuto zpochybňuje Herskovitsovo tvrzení, že definování kulturního relativismu bylo největším přispěním antropologie, a přesouvá ono přispění do oblasti sociologie. Pojetí kulturního relativismu Ruth Benedictové (1887-1948) označuje jemně jako nesmysl a pojetí Melvilla Herskovitse jako sentimentální nesmysl. U první jmenované je to kvůli jejímu tvr-

⁴¹ Srov. TENNEKES, J. *Anthropology, Relativism and Method*, s. 13.

⁴² Srov. tamtéž, s. 15.

⁴³ Srov. HERSKOVITS, M. J. *Man and His Works*, s. 67.

⁴⁴ Srov. tamtéž, s. 70-71.

⁴⁵ „Na každém kroku nacházíme nový důkaz toho, že zvyky mohou určovat, co je správné. Děje se to tak, že zakrývají běžné způsoby oblékání, užívání jazyka, chování, mravy atd. pláštěm současných zvyklostí, a dávají těmto způsobům pravidla a hranice, uvnitř kterých jsou nezpochybnitelné.“ (Viz SUMNER, W. G. *Folkways: A Study of Mores, Manners, Customs and Morals*, s. 521.)

zení, že žádný kulturní prvek nemá významu bez svého kontextu. Murdock argumentuje tím, že tato teze by platila jen v případě, že by se jednalo o specifickou funkci. Za to ale vědecké zákony a předpoklady mohou vyvstat pouze abstrakcí a srovnáváním charakteristik, jež lze přirozeně pozorovat. Herskovitse kritizuje za jeho vyjádření, že všechny kultury jsou stejně hodnotné a právoplatné. Podle Murdocka je něco jiného uzнат například komplexnost nebo přizpůsobivost kultury, než říci, že každá kultura je stejně obdivuhodná nebo přizpůsobivá. Autor shrnuje, že všechny moderní verze kulturního relativismu obsahují „antropologickou sentimentalitu“, tj. jakási touha po státnosti původních kultur, které se před zraky antropologů mění, případně úplně mizí. Právě tato antropologická sentimentalita podle Murdocka ústí v zásadně chybný předpoklad kulturní relativity, což je teze, že „*to, co je, je dobré*“, přičemž kvalifikuje-li se tato teze jakožto morální soud, nemá to ve vědě co dělat, a když jako propozice, že „*to, co je, je*“ získá to status nic neříkající tautologie. Murdock nabízí řešení, které se nehlásí ani přímo k etnocentrismu, ani zcela neodkládá kulturní relativitu. Místo snahy o zaznamenání neměnné kultury navrhuje zkoumat kultury z hlediska změny (invence, difúze, vnitřní difúze od jednotlivce, integrace, selektivní eliminace, socializace). Skrze změnu a její procesy Murdock stanovuje, že definovat rovnost mezi kulturami není oprávněné, spíš se tímto ukazuje nadřazenost jedné kultury nad druhou a to minimálně na praktické rovině, neboť, jak tvrdí, každá kultura dá přednost ocelové sekyře před kamennou. Pro Murdocka je právě oblast změny, která se v jednotlivých kulturách děje, a to především kulturní difúzí, půdou pro vytvoření jistého měřítka pro srovnávání adaptivních hodnot, způsobů života a jejich dílčích elementů, dle kterého by se mohly stanovovat platné mezikulturní generalizace. Takovýto standard by mohl přinést systematické vědecké znalosti o tom, jak se udává změna při různých příležitostech, podle jakých kritérií dochází k rozhodnutí, zda nějaký kulturní element změnit či nezměnit, a jakými způsoby dojde k uskutečnění změny.⁴⁶

Jeden ze způsobů jak pojímat kulturní relativismus, je respektování rozmanitosti kultur, ale zároveň nacházení styčných mezikulturních bodů, tzv. kulturních univerzálií. Ačkoliv je možné teoreticky postavit kulturní relativismus a hledání kulturních univerzálií proti sobě jako dvě odlišné koncepce, jejichž podstatou jsou dvě nesouměřitelné věci, někteří antropologové spíše počítají s kulturními univerzáliemi jako nutným dopl-

⁴⁶ Srov. MURDOCK, P. G. *Culture and Society: 24 Essays*, s. 144-150, (kurzívou původní).

něním metody kulturního relativismu umožňujícím mezikulturní komparaci. Kulturní univerzálie bychom si mohli vymezit jako kategorie, které se vyskytují u každé kultury bez ohledu na čas a prostor. K rozpracování problematiky kulturních univerzálií přispěl jak Peter George Murdock, jenž viděl jako společnou kategorii především kulturní změnu, tak Clyde Kluckhohn (1905-1960), jeho manželka Florence Kluckhohnová, Robert Redfield (1897-1958) a jiní.

Clyde Kluckhohn tvrdí, že výchova, tanec, hudba, jazyk, osobnostní standardy, příbuzenství aj. existují napříč kulturami, přičemž jsou to jen kategorie, které mají různé konkrétní podoby. Tato možnost mnoha variací však evokuje zásadní otázku, a to, zda se nejedná jen o prázdné rámce. Právě proto, že kultura zahrnuje jak uspořádání, tak obsah, vidí Kluckhohn tyto rámce jako určité organizační složky, které jsou díky tomuto nedílnou součástí každé kultury. Důsledkem existence kulturních univerzálií je odmítnutí takového pohledu na jednotlivé kulturní skupiny jako na izolované entity, které nelze mezi sebou porovnávat. Důležitým předpokladem pro existenci univerzálií jsou podobnosti v lidských potřebách a možnostech, přičemž jsou-li rozdílné biologické, historické a environmentální podmínky, a přece lze najít univerzálie nebo blízké univerzálie (např. obecné morální principy jako například zachování života), jsou dány tyto obecnosti v něčem nevyhnutelném, v „pohybujícím“ či „podmíněném“ absolutnu⁴⁷. Avšak takovéto absolutno je myšleno v empirickém smyslu, nikoli metafyzickém, tedy lze říci, že je zakořeněno v lidské přirozenosti. Díky lidské přirozenosti, která vychází z lidské situace, že člověk vnímá, pozoruje a uvažuje, tedy že má společné biologické a psychologické stránky, je možné najít v lidském životě univerzálie. Podle Kluckhohna by měla být existence univerzálií nebo blízkých univerzálií uznána, protože každá výjimka z obecných pravidel je specifického rázu, a tudíž se jedná o problém nějakého jiného řádu. V lidské psychologii, sociálním životě a kultuře existují jak odlišnosti, tak podobnosti, a právě takovéto podobnosti bychom měli hledat uvnitř těchto rozdílností, avšak některé podobnosti mohou být pojaty jako univerzálie, ale jiné nikoli. Pro Kluckhohna je teorie kulturních univerzálií cestou, kterou by se mělo ubírat další

⁴⁷ Viz KLUCKHOHN, C. Ethical Relativity: Sic et Non. In KLUCKHOHN, R. (ed.). *Culture and Behavior: Collected Essays of Clyde Kluckhohn*, s. 277.

zkoumání, neboť relativismus by se ztrácel v konkrétnostech, a tudíž potřebuje vyvážit hledáním principů, kterým náleží vyšší úroveň obecnosti.⁴⁸

Florence Kluckhohnová dospěla k pěti oblastem, které jsou nezávislé na čase a prostoru, z nichž vyvodila otázky, jež strukturují základní existenční témata (jak se má chovat člověk k druhému člověku, orientace na časovou rovinu, preferovaný typ osobnosti, vztah mezi člověkem a přírodou, přirozenost člověka).⁴⁹

Robert Redfield stanovil, že obecným určujícím paradigmatem každé kultury je vztah mezi bohem, člověkem a přírodou, a že dvojice kategorií jako například lidské-nelidské, život-smrt, příroda-vesmír vyskytující se napříč kulturami stanovují pouze meze pro naplnění různými obsahy, díky nimž se pak kultury odlišují.⁵⁰

Naproti teoriím hledajícím kulturní univerzálie stojí pojetí Clifforda Geertze (1926-2006), který ve své knize *Interpretace kultur* přistupuje k tomuto problému specifickým způsobem. Geertz se vyhýbá jak „*bezkrvným univerzáliím, tak křečovitému kulturnímu relativismu*“⁵¹ v podání Ruth Benedictové, tj. jakékoli jednání nějaké skupiny si zaslouží úctu.⁵² Jeho přístup vychází z předpokladu syntetického pojetí vztahů mezi různými stránkami lidské existence. Tímto se vymezuje vůči „stratigrafickému“ pojetí, tedy takovému, které vrství jeden aspekt na druhý (biologický, sociální, kulturní), a odlupováním takovýchto jednotlivých úrovní se dospěje k základu, tj. lidské přirozenosti. Ačkoliv Geertz nemá za cíl popřít, že je možné vypovědět cokoli o lidské přirozenosti jako takové, rozhodně kritizuje, jakým způsobem se k těmto výpovědím docházelo, a tudíž i pravdivost takovýchto tvrzení. Teorie *Consensus gentium*, jak je sám nazývá, by podle Geertze měly splňovat určité požadavky, jež by jejich závěrům dodaly na platnosti. Tyto požadavky jsou: za první, aby univerzálie byly opravdu relevantní, ne jen prázdné kategorie, za druhé, specifčnost založení na biologických, psychologických nebo sociálních procesech, za třetí, obhájení zásadnosti takovýchto univerzálií pro definování člověka jako takového, přičemž následně ukázat druhořadost kulturních rozmanitostí, které jsou navíc mnohem četnější. První požadavek je nesplněn kvůli logickému rozporu, neboť budeme-li považovat například manželství za kulturní univerzálii, pak by se

⁴⁸ Srov. KLUCKHOHN, C. Ethical Relativity: Sic et Non, s. 274-285.

⁴⁹ Srov. SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*, s. 378.

⁵⁰ Srov. tamtéž, s. 379.

⁵¹ Viz GEERTZ, C. *Interpretace kultur*, s. 56.

⁵² Srov. tamtéž, s. 56.

mělo mít za to, že kategorie manželství bude mít stejný obsah, přičemž je základním faktem, že napříč kulturami má instituce manželství různé podoby. Navíc takovéto obecné definování, ztrácí pro Geertze jakékoli naplnění a sílu výpovědi, protože nám v důsledku neřekne o lidské přirozenosti vůbec nic. Co se druhého týče, problém tkví v rozdělení úrovní, tedy ve „stratigrafickém“ pojetí, neboť jedna kategorie se nevztahuje pouze k jedné úrovni (např. biologické), ale k více. Tudíž podle Geertze nelze funkčně propojit kulturní a nekulturní faktory, vzhledem k tomuto pojetí totiž není možné postihnout meziúrovňové vztahy, které jsou určující. Problém v nesplnění třetího požadavku je v podstatě vysvětlen nedostatečností prvního, přičemž hodnota výpovědi je ze strany univerzálií zcela prázdná oproti obsahové plnosti konkrétních projevů.

Geertzovo celkové odmítnutí obecných kategorií je z hlediska jeho přístupu ke studiu člověka a kultury zcela pochopitelné, neboť Geertz nevidí vyabstrahovaného člověka, tedy člověka, jenž se nevztahuje k žádnému času ani prostoru, jenž není utvářen vztahy a sám další vztahy nevytváří, ale vidí podstatu člověka právě tam, kde a v jakém čase se nachází. Antropologovo zkoumání by nemělo být zaměřeno na odkrývání a odhazování konkrétních vlastností a jiných určení, ale právě naopak na hledání lidskosti skrze jednotlivosti. Neexistuje lidská přirozenost, která by byla na kultuře nezávislá, neboť člověk je svou fyzickou stránkou nehotová bytost, která se dotváří ruku v ruce s kulturou. Stejně tak z hlediska jednotlivce jakožto již *Homo sapiens*, tak zároveň z hlediska evoluce člověka do dnešního stavu, tedy biologická evoluce člověka se odehrávala v interakci s kulturou.⁵³

1.6. Shrnutí

Velice často tkví v základu sporu to, že každá strana si představuje pod konceptem kulturního relativismu něco jiného. Od svého konceptu pak každý odvíjí a rozvíjí argumenty a protiargumenty, s tím, že se obvykle pak trefuje do něčeho, co nebylo zcela úplně předmětem debaty. Lidově řečeno: „jeden o voze, druhý o koze“. Někdy se v debatách stane, že jeden ví, že druhý mluví o koze, zatímco on sám hovoří o voze, ale vytýká odpůrci, že by neměl brát v úvahu kozu, ale vůz, a tedy, že vlastně to, co je kozou, by mělo být vozem a naopak. Tak jeden druhého začnou přesvědčovat, že koza není kozou a vůz není vozem. Jinak než „kozovatě“ a „vozovatě“ můžeme tento pro-

⁵³ Srov. GEERTZ, C. *Interpretace kultur*, s. 45-67.

blém vyjádřit tak, že každý má jinou definici toho, o čem je řeč. Jestliže zde jsou pak dva různé pojmy, i když mohou mít podobné aspekty, s různými definicemi a významy, ze kterých jsou následně vyvozovány různé premisy a nakonec i závěry, nelze se v debatách dostat dál než pár kroků od startu. Je tedy zřejmé, jak důležité je vymezení hlavního pojmu debaty.

Podle výše uvedeného lze vytyčit tři způsoby uvažování o kulturním relativismu:

1. Kulturní relativismus jako metoda.
2. Kulturní relativismus jako deskripce vyvozující empirická tvrzení.
3. Kulturní relativismus jako normativní teorie.

Tyto tři přístupy k našemu pojmu jsou jakési tři fáze, které ale nemusejí dojít až na konec, tedy do fáze třetí. Metodologický přístup lze tedy definovat „jako způsob nahlížení ostatních kultur emickým nebo etickým způsobem“, tj. buďto z hlediska kultury, která je objektem pozorování, nebo z hlediska nezúčastněného pozorovatele, jenž nenahlíží danou kulturu ani prizmatem své vlastní kultury ani prizmatem kultury pozorované. Kulturní relativismus jako metoda je základní fáze, která následně vyústí v popis dané kultury, jenž může docházet k odlišnostem nebo k tomu, co mají všichni lidé bez ohledu na kulturu společné, tedy k výpovědím o lidské přirozenosti jako takové.

Jak se zdá, z antropologické perspektivy jsou relevantní tyto dvě fáze, neboť brát kulturní relativismus pouze jako metodu zcela nedostačuje. Metoda je to, čím uchopíme daný objekt zkoumání, ale k čemu má toto uchopení dospět, tedy výsledek, může-li být různý (deskriptivní či normativní tvrzení), je třeba také definovat. Zvláště pokud ono nedostatečné rozlišení cíle zkoumání vede ke zmatení, což je případ kulturního relativismu. Tudíž, je-li antropologie brána jako empirická věda, je pro ni třetí fáze vyloučena. V tomto souhlasíme s Murdockem. Ovšem budeme-li antropologii vidět například jako interpretativní vědu, jejíž výklady si nárokují platnost na širší kontext přesahující rámec zkoumaného objektu, přičemž tyto výklady mají zároveň předepisující charakter, může mít kulturní relativismus hodnotící obsah spadající do oblasti normativní teorie. Možná teď připisujeme antropologii něco, co většina antropologů, ve svém oboru mít nechce, ale v tomto tvrzení se opíráme o historii vzniku koncepce kulturního relativismu, především od Boasových dob (viz níže). Ačkoliv v jeho pojetí byl kulturní relati-

vismus spíše metodou, jeho žáci se usilovně snažili aplikovat tuto metodu do běžného života v souvislosti s netolerancí a následnými násilnostmi první a druhé světové války. Stejně jako v personalismu, který reagoval na válečné období, jde o to vidět člověka správným způsobem, a to, ne jako barbara a něco cizího a vzdáleného, ale jako osobu, přičemž skrze toho druhého můžeme nahlédnout sami sebe, tak i v antropologii může dojít k posunu od toho „nejen správně nahlížet, ale i správně jednat“, tedy k posunu od metody k teorii s praktickými důsledky.

Co se týče vztahu popisné a normativní fáze, je popisná fáze základem, z níž se vyzývají tvrzení a závěry normativního charakteru. Tudíž bez objektivní antropologické metody nelze dojít k objektivním empirickým výsledkům, bez nichž jakožto materiálu by nebyla možná normativní nadstavba.

Historie kulturního relativismu vypovídá o všech třech přístupech, které jsme si zde uvedli. Zdá se, že to, co kulturní relativismus představuje, bude opravdu záležet na mysliteli, nebo na konsensu určité debaty. Na druhou stranu v základu, ať už pro kulturní relativismus jako deskripci empirických tvrzení nebo kulturní relativismus jako normativní teorii, stojí metodologický přístup. Z tohoto důvodu tedy dospíváme k základní definici kulturního relativismu jakožto *metody, při níž antropolog nahlíží jiné kultury z jejich vlastního hlediska nebo z hlediska nezávislého pozorovatele, tj. bez hodnocení na základě svého vlastního hodnotového systému*, přičemž bychom tuto definici doplnili: *a jejímž cílem je vytvoření souhrnu empirických tvrzení*. Domníváme se, že na základě předešlé analýzy pojmu kulturního relativismu bychom mohli takto definovat nynější pojem kulturního relativismu z hlediska antropologie, pročež z tohoto pojetí budeme v našich úvahách nadále vycházet.

2. Filosofické kořeny kulturního relativismu

Možná někomu přijde zbytečné hledat v historii myšlení náznaky a důležité mezníky, které, jak by se mohlo na první pohled zdát, nemají žádnou spojitost s vytvořením koncepce kulturního relativismu. Máme však za to, že je naopak třeba zdůraznit, že kulturní relativismus nevyrostl na zelené louce, ale že myšlenky o kulturní rozmanitosti vedoucí k možnosti jiného pohledu na svět, s tím, že není třeba na ostatní kultury nahlížet jako na něco či někoho z jiného světa, ale že tyto systémy mají ve svém celku logiku, vyrůstaly a vyvíjely se od filosofického počátku.

Nejde jen o to, že se kulturní relativismus postupně vyvinul do formy jasně definované antropologické metody nebo do formy filosofické teorie, ale o to, že právě kulturně-relativistický přístup je odrazem snahy o soužití s druhými. Lze říci, že významem kulturního relativismu je snaha vyrovnat se s rozmanitostí skutečnosti z hlediska kultur.

Úkolem této části práce je ukázání myšlenek, které vedly k vytvoření a postupnému vyjasňování koncepce kulturního relativismu. Jistě se nám nepodaří zachytit všechny kořeny, ale pokusíme se nastínit alespoň některé průkopnické myšlenky určitých myslitelů.

K této části pojednávající především o filosofických kořenech jsme přidali i kapitolku o ustavení kulturního relativismu v antropologii, což je ostatně důležitý odkaz pro následné události a budoucí debaty s těmito událostmi souvisejícími.

2.1. Prótagoras

Prótagorem, jehož život se datuje přibližně mezi roky 486/485 až 420 př. n. l., a sofistickou, se změnilo hlavní téma zkoumání tehdejší doby. Pozornost se odvrátila od kosmu a nasměrovala k člověku. Právě Prótagorem pronesená věta „*Člověk je měrou všech věcí, jsoucích, že jsou, a nejsoucích, že nejsou*“⁵⁴ je základním kamenem relativismu. Věta má, jak poukazuje Andreas Graeser, dvě různé interpretace, z nichž jedna pochází od Sexta Empirika a druhá od Platóna. Sextova interpretace je subjektivistická, to by znamenalo, že věta by tvrdila, že každý jev je pravdivý, kdežto Platónova interpretace by vypovídala o tom, že každý jev je pravdivý pro daný subjekt. Subjektivistická odporuje principu sporu, nelze vypovídat, že něco je a zároveň není. Relativistické chápání se tomuto vyhne, neboť to, že něco je a není, platí pro různé subjekty.⁵⁵ To, že dáváme přednost relativistickému výkladu věty před subjektivistickým, pramení i z toho, že Prótagoras rozlišoval mezi jednotlivým a kolektivním subjektem. Spravedlivé pro něj bylo to, co se spravedlivé zdálo obci, nikoli individuu.⁵⁶ Tento závěr usuzujeme z řeči Sókrata, který se v dialogu *Theaitétos* staví do role již zemřelého Prótagora, kterému vkládá do úst: „*Neboť jaké věci se každé jednotlivé obci zdají spravedlivými a dobrými, ty pro ni takové i jsou, pokud je za takové pokládá.*“⁵⁷ Věta je pro-

⁵⁴ Viz LAERTIOS, D. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, IX 51.

⁵⁵ Srov. GRAESER, A. *Řecká filosofie klasického období*, s. 28.

⁵⁶ Srov. RICKEN, F. *Antická filosofie*, s. 39.

⁵⁷ Viz PLATÓN. *Theaitétos*, I, 167 c.

nesena v rozhovoru s geometrem Theodórem a jeho žákem Theaitétem, jehož hlavní otázkou je, zda je vnímání to samé co vědění, což odkazuje právě k Prótagorovu výroku, že měrou všech věcí je člověk, přičemž Sókratés toto považuje za ekvivalentní. V Theaitétovi tuto myšlenku dokonce spojuje s neustálou změnou a vznikáním a zánikáním. Právě ve chvíli, kdy se tvrzení, že vnímání je to stejné co vědění, dostává do úzkých, nabídne se Sókratés jako obranář Prótagora.

„Sókratův“ Prótagoras tvrdí, že vnímání každého člověka je pravdivé, ale různá mínění, mohou být lepší či horší.⁵⁸ František Novotný to v poznámkách shrnuje tak, že je zde odmítána objektivnost pravdy, ale zastávána teze o objektivnosti dobra, pod kterým Prótagora vidí to samé jako prospěšnost.⁵⁹ Tudíž pravdivost či nepravdivost jakékoli výpovědi je určována vztahem k danému subjektu, který je buďto jednotlivý nebo kolektivní. Kolektivní subjekt je však Prótagorem upřednostňován, neboť ve své politické filosofii předpokládá nepostradatelnost práva a morálky, přičemž jedinec může zastávat vlastní názor, ale nesmí porušovat svým konáním platné normy a zákony obce.⁶⁰ Tato rozdvoulenost v aplikaci Prótagorova tvrzení v rovině praktické a teoretické pramení z tendencí doby, kdy eleatští filosofové zničili důvěru ke smyslovému poznání a vytvořili tak skeptickou atmosféru v teoretické oblasti. Na druhé straně okolo roku 440 př. n. l. za Perikleovy demokracie vládl pragmatický postoj k životu. Člověk s jeho rozmanitým chováním a charakterem se stal adekvátním předmětem poznání, víra v lidskou inteligenci a souvislý lidský pokrok, dala vzniknout humanistickému optimismu v oblasti praktické.⁶¹

2.2. Hérodotos

Ačkoliv Hérodotovo dílo nespadá do oblasti filosofie, považujeme jej za jeden z mezníků důležitých pro vývoj kulturního relativismu. Hérodotos (asi 484 př. n. l až 430/420) byl současníkem Prótagora a jeho velkolepé dílo *Dějiny* přispělo do značné míry k rozvoji znalostí o jiných kulturách, což pak samozřejmě mohlo mít za následek promýšlení a přehodnocení tradičních názorů, i když ne přímo pro Prótagora, ale pro pozdější myslitele, neboť kniha byla v Athénách uveřejněna asi do roku 425, o čemž

⁵⁸ Srov. PLATÓN. *Theaitétos*, I, 167 b.

⁵⁹ Srov. tamtéž, s. 114.

⁶⁰ Srov. GRAESER, A. *Řecká filosofie klasického období*, s. 37-38.

⁶¹ Srov. HUSSEY, E. *Presokratikci*, s. 133-155.

jsou doklady v jiných dílech této doby, jak píše Bořivoj Borecký v předmluvě překladu Jaroslava Šonka.⁶² Autor pocházející z maloasijského Halikarnassu totiž procestoval velkou část tehdejšího známého světa – Egypt, Sýrii, Makedonii, Sicílii, střední Itálii, pobřeží Černého moře a Řecko. Jeho práce se nezaměřuje nejen na historii, i když je ústředním tématem, ale široce se rozepisuje o tradicích a zvycích jiných kultur, na které buďto narazil osobně, případně se o nich dozvěděl z vyprávění ostatních. Dílo má tedy hodnotu jak historickou, tak etnografickou, přičemž se však Hérodotos neomezuje pouze na popisnou úlohu, ale často i hodnotí pravděpodobnost jednotlivých událostí a situací, s tím, že po argumentech pro pravdivost či spíše pravděpodobnost příběhů pátrá, jak v geografii, tak i v tom, co je pro daný kulturní okruh příznačnější. Takto pak z uvedených možností volí tu nejvíce pravděpodobnou.

I když měl Hérodotos proathénské tendence, jež mu byly ve starověku a v novověku vyčítány, byl i velice ovlivněn svými cestovatelskými poznatky.⁶³ Skrze ně a uvědomění si rozmanitosti lidských zákonů pak dospívá ke kulturnímu relativismu.⁶⁴

2.3. William Ockham

Ve filosofii a teologii Williama Ockhama (asi 1280-asi 1349) došlo k zásadnímu odmítnutí reálné existence obecných pojmů.⁶⁵ Proč si myslíme, že je to další přiblížení k

⁶² Srov. HÉRODOTOS. *Dějiny aneb devět knih nazvaných Músy*, s. 15.

⁶³ Srov. tamtéž, s. 11. (Hérodotos o šílenství perského krále Kambýsa, který znesvěcoval chrámy, hrobky a sochy božstev jiných národů: „Kdyby totiž předložil někdo všem lidem všechny obyčeje a přikázal jim, aby z nich vybrali obyčeje nejkrásnější, tu by asi po zevrubné prohlídce každý zvolil obyčeje své. Každý národ takto pokládá své vlastní obyčeje za nejlepší ze všech. Není tedy pravděpodobné, že by si z takových věcí mohl tropit smích někdo jiný než šílenec.

Že tak smýšlejí o svých obyčejích všichni lidé, je možno doložit mnohými důkazy. Jeden z nich je i tento: Dareios si dal za své vlády zavolat Řeky, kteří byli u jeho dvora, a ptal se jich, za jakou cenu by chtěli pojídat maso svých mrtvých otců; oni odpověděli, že by tak neučinili za žádnou cenu. Potom si dal Dareios zavolat několik Indů z kmene Kalatiů, kteří své rodiče pojídají, a v přítomnosti Řeků, kteří pomocí tlumočnicka rozuměli, o čem se mluví, se jich ptal, za jakou cenu by dovolili, aby jejich otcové po smrti byli spáleni. Oni vzkřikli velikým hlasem a vyzývali ho, aby se nerouhal. Tak tomu je s obyčejí a myslím, že správně pravil v básni Pindaros, že zvyk je králem všech.“ (Viz HÉRODOTOS. *Dějiny aneb devět knih nazvaných Músy*, s. 181.)

⁶⁴ Srov. BUDIL, I. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*, s. 49.

⁶⁵ Nechceme, aby vyznělo, že William Ockham byl jediným odpůrcem obecných pojmů, proto zde uvedeme v krátkosti některé myslitele podobného ražení. Jedinečnost Ockhama tkví v tom, že jeho filosofie je jakýmsi středem nominalismu, lépe řečeno konceptualismu. Jindřich z Harclay (1270-1317) tvrdil, že existují jen jednotlivé věci, které jsou ale chápány buďto distinktně (rozlišujeme mezi individui) nebo konfúzně (tj. všeobecně). Vnímání podle něj samo pobízí k vytváření pojmů. (Srov. LIBERA, DE, A. *Středověká filosofie*, s. 425-426). Jan Buridan (x-někdy po roce 1358) říká, že v přírodě neexistuje nic obecného, obecný je jen znak, který nerozlišeně zastupuje mnohost věcí, které se něčím shodují. Pro Petra Aureolu existují obecniny pouze v duši, extramentální předměty jsou pouze jednotlivého charakteru. Obecné je pro něj pouze obecné bytí. (Srov. tamtéž, s. 435.) Pierre Abaelard (1079-1142) Ockhamův

relativismu, pro nás kulturnímu relativismu, objasníme o něco později, nyní se podívejme, jakým způsobem k tomuto závěru Ockham dospěl.

Stěžejním bodem pro jeho úvahy je teze o stvoření z ničeho („*creatio ex nihilo*“), kde cílem Božího stvoření je stvoření jednotlivých věcí, které jsou svou podstatou konkrétní a svou existencí nahodilé. Bůh netvoří obecné principy, u nichž by se dalo nahlížet jednotliviny pouze jako zmnožení tohoto obecného principu, přičemž by musel k těmto mnohým obecným věcem přistoupit ještě individuující princip, díky němuž by následně vznikaly jednotlivé věci. Takto pojaté „*creatio ex nihilo*“, umožnilo připisat Bohu neomezenou svobodu. Avšak aby tato svoboda nebyla jen Boží libovůlí, která by odporovala dokonalé Boží podstatě, připisuje Ockham Bohu k „*potentia absoluta*“ ještě „*potentia ordinata*“. „*Potentia ordinata*“ je pak jakýmsi řádem ve stvoření, který však zřídil sám Bůh. Nejedná se o dvě odlišné potence Boží, ale o dvě hlediska jedné potence. Bůh může stvořit vše, co v sobě nemá spor. Pro Ockhama to znamená, že Boží stvoření není zakotveno ve věčnosti. Bůh je všemohoucí a absolutně svobodný, může činit více, než činí, přičemž mohl stvořit i jiný svět.⁶⁶

Od Boží všemohoucnosti a absolutní svobody při stvoření se Ockham dostává k teorii poznání, kde nastává problém o možnosti vědy, existují-li jen jednotliviny. Ockham totiž podržuje tradiční pojetí vědy, tedy, že za vědu lze považovat jen obecné a nutné poznání. Přičemž hlavním kritériem pro vědecké poznání je evidence. Skrze jeho vymezení vědy došel k rozlišení teologie od filosofie, neboť teologie není v tomto ohledu vědou, protože teologická tvrzení postrádají pro člověka důležitou evidenci. Odpověď na otázku jak dojít od konkrétních a kontingentních jednotlivin k obecnému a nutnému poznání zakládá Ockham v rozlišení intuitivního a abstraktivního poznání. Intuitivním uchopením předmětu (jednotliviny) se dochází ke zjištění, zda daný předmět existuje či neexistuje, následné abstraktivní poznání předmětu odhlíží od jeho existence a odkazuje pouze k termínu poznaného předmětu, který nevyjadřuje esenci předmětu, nýbrž znaky, jimiž se myšlení vztahuje k vnější skutečnosti. Tento termín („něco v duši“) jakožto mentální znak odkazuje na, od samotného termínu odlišnou, existující

předchůdce vymezil, že obecné neexistuje ve vnějších předmětech, nýbrž je jen věcí jazyka. U Abaelarda se jedná o obecné pojmy, které se vytváří abstrakcí, přičemž se abstrahuje z nezřetelného rozlišení jednotlivého a postihuje se ono společné více individuím. U pojmu, který se týká jednotlivého pojmenování, se zachovává jedinečná podoba individua. (Srov. HEINZMANN, R. *Středověká filosofie*, s. 185-186.)

⁶⁶ Srov. HEINZMANN, R. *Středověká filosofie*, s. 251-255.

věc. Věda je pak možná pouze na rovině těchto mentálních termínů – pojmů, o kterých mohou lidé vypovídat, neboť v této rovině se jedná o obecné pojmy. Podstatným znakem obecného je pro Ockhama právě to, že o něm mohou vypovídat mnozí lidé. V souhrnu to znamená, že všechny vědy probíhají na obecné rovině, jednoduše řečeno v duchu, tedy žádná věda neodkazuje bezprostředně ke skutečnosti. U Ockhama tímto dochází k radikálnímu oddělení mezi existencí a myšlením.⁶⁷

Odmítnutí reálné existence obecnin (univerzálií), tj. že není ve věcech nic, co by bylo společné určitému spektru předmětů, případně, že není žádný obecný vzor, na kterém by dané předměty participovaly, je jako první kroužek řetězce, na který lze navázat dalšími dílky. Popřeme-li totiž to, že existuje něco reálně obecného, totiž něco, co je něčemu společné, jak bychom pak mohli považovat za reálně existující cokoliv, co se obecného týká. Pokud odmítneme, že reálně existuje nějaké „lidství“, pak následně nemůžeme „lidství“ vymezovat, ani na „lidství“ aplikovat nějaké měřítko, nějakou hodnotu, zkrátka něco, co lze použít na množství jednotlivostí, s tím hlediskem, že to, co bychom použili na dané jednotliviny, skutečně existuje. Navíc to, že by toto obecné existovalo, by znamenalo, a to díky transcendentálním vlastnostem, tzv. transcendentáliím, které náleží každému jsoucnu, tedy tomu, co existuje, jinak „má“ bytí, že je zároveň i pravdivé čili poznatelné, dobré a jedno, což znamená, velmi jednoduše řečeno, nerozdělené. Jsoucnu náleží i další transcendentální vlastnosti, ale to zde není důležité. Do důsledku by odmítnutí reálné existence obecnin znamenalo, že o této neexistující obecnosti nelze nic reálně vypovídat. Tedy to, co bychom vypovídali o „tom společném“ by nemělo reálný základ, neboť by ve skutečnosti existovaly pouze jednotliviny, tedy naše výpovědi by, například dle Ockhama, byly možné jen v myšlenkové rovině.

Otázka po založení obecného samozřejmě nebyla výlučností Williama Ockhama, ale byla hlavním filosoficko-teologickým tématem období dvanáctého až sedmnáctého století. Nehledě na to, že tato otázka prochází napříč celými dějinami filosofického myšlení. Jedná se o tzv. „spor o univerzálie“, v jehož základu tkví rozdělení možností, kde se ono obecné nachází. Tedy, zda se obecné nachází „před věcí“ (*ante rem*), „ve

⁶⁷ Srov. HEINZMANN, R. *Středověká filosofie*, s. 257-265.

věci“ (*in re*) nebo „po věci“ (*post rem*).⁶⁸ Tato jednotlivá pojetí odpovídají teoriím extrémního realismu, realismu umírněného a nominalismu.

V extrémním realismu existují obecniny mimo tento svět. U Platóna se tyto obecniny nacházejí ve světě idejí, přičemž ono obecné inherující v jednotlivině je odrazem mimosvětského vzoru. Jednotliviny daného druhu participují na ideji onoho obecného.⁶⁹ U Augustína se jednalo o ideje mysli Boží.⁷⁰

Umírněnému realismu, nejvíce rozšířenému směru, odpovídá teorie, v níž ono obecné existuje v jednotlivinách, je v nich aktuálně přítomné, přičemž následně k tomuto obecnému přistupuje individuující princip, který dělá jednotlivinu jednotlivinou. Obecné zde tedy není pouze pojem, kterému neodpovídá žádná extramentální skutečnost, nýbrž ze skutečnosti vychází a k této skutečnosti pak odkazuje.⁷¹

Nominalismus říká, že obecným pojmům nic neodpovídá, že jsou to jen jména. Zastáncem tohoto teoretického extrému byl například Roscellin z Compiègne, který hlásal, že obecné pojmy jsou jen závan hlasu („*flatus vocis*“). Stejně jako realismus má ale i nominalismus svou umírněnou podobu, konceptualismus. Obecným pojmům odpovídá to, co je v mysli. Neodkazuje vyloženě k něčemu vně nás existujícímu, ale k našim mentálním pojmům. Konceptualismu bychom mohli přiřadit výše zmíněného Williama Ockhama.⁷²

Nominalismus a konceptualismus přispěly k jistému osamostatnění filosofie od teologie, jak můžeme vidět u Ockhama, což znamenalo možnost svobodnějšího bádání. Nemělo by se ale v teologii a křesťanství vidět jen omezující aspekt, nýbrž zároveň základní spojení mezi křesťanstvím a možností rozvinutí vědy v novověkém pojetí. Jak píše Carl Friedrich von Weizsäcker: „*Hmota v platónském pojetí, kterou je nutno „přemáhat“ rozumem, nebude matematické zákony poslouchat přesně: hmota, kterou Bůh stvořil z ničeho, se může naprosto přesně řídit pravidly, jež pro ni Stvořitel ustanovil.*

⁶⁸ Srov. HEIDER, D. Úvod do problematiky univerzálií v první a druhé scholastice. In HEIDER, D., SVOBODA, D. (eds.) *Univerzálie ve scholastice*, s. 11-27.

⁶⁹ Srov. MACHULA, T. *Nominalismus a realismus*. [online]. ©2011. [cit. 2015-12-26]. Dostupné na WWW: <<http://machula.bigblogger.lidovky.cz/c/201542/Nominalismus-a-realismus.html>>.

⁷⁰ Srov. HEIDER, D. Úvod do problematiky univerzálií v první a druhé scholastice, s. 14.

⁷¹ Srov. MACHULA, T. *Nominalismus a realismus*.

⁷² Srov. tamtéž.

V tomto smyslu jsem moderní vědy označil jako odkaz, dokonce bych mohl říci „dítě“ křesťanství.“⁷³

A ačkoliv Ockham ještě zastává aristotelské pojetí vědy, tedy že věda je o obecném a nutném, s rozmachem přírodních věd se klade větší a větší důraz na induktivní metodu zkoumání a experiment.

2.4. Michel de Montaigne

Druhá polovina šestnáctého století byla dobou, kdy Michel de Montaigne (1533 – 1592) psal své *Eseje*. Oproti prvnímu renesančnímu období spadajícímu mezi 14. a 15. století byl zásadní rozdíl v pojetí člověka. Jinak obě období byla charakteristická epikureismem, inspirací antických děl a jistým individualismem. První období se vyznačovalo antropocentrismem, který docházel až do stavu, kdy člověk byl „zbožšťován“ jakožto nejvyšší a nejdokonalejší tvor,⁷⁴ kdežto doba Montaignova chápala člověka jako součást přírody, který není ani níž ani výš než jiné stvoření. Montaignův člověk už nemá výlučné postavení v hierarchickém řádu existence, pro Montaigna navíc ani žádná hierarchie není.⁷⁵ Od tohoto zamítnutí antropocentrismu a dokonalosti člověka se odvíjí jeho názor na lidské poznání jakožto nikdy nekončícího procesu, který je sice velice ceněn, avšak jeho výsledky si nemohou nárokovat věčnou platnost a bezchybnost. Je třeba se tedy smířit s tím, že bude neustále docházet k revizím teorií a velkých myšlenek, a zároveň je možné doufat, že na otázky, které nyní nelze zodpovědět, bude možno nalézt odpověď v budoucnu. K tomuto Montaigne mimo jiné dochází skrze svůj skepticismus a požadavek, abychom nekriticky nepřijímali názory a tradice.⁷⁶ Dalším bodem jeho filosofie, jenž sloužil jako předpoklad pro kulturní relativismus, bylo jeho uvědomění si důležitosti zvyků a obyčejů, které ovlivňují jak náš praktický, morální, tak názorový postoj.⁷⁷

⁷³ Viz BUDIL, I. T. *Za obzor Západu*, s. 294.

⁷⁴ Srov. GORFUNKEL, A. CH. *Renesanční filozofie*, s. 54-55.

⁷⁵ Srov. tamtéž, s. 211.

⁷⁶ Srov. tamtéž, s. 223-228.

⁷⁷ „Návyk uspává zrak naší soudnosti. Nad barbary nežasneme o nic víc, než oni žasnou nad námi, a mají k tomu stejně mnoho důvodů: přiznal by to každý, jen kdyby se dovedl – až se poprocháží dalšími novými příklady – pozastavit nad vlastními a rozvážit je zdravým rozumem. Lidský rozum je přísada vmíšená přibližně v stejném množství do všech lidských názorů a mravů, ať mají jakoukoliv podobu: je nekonečný ve své látce, nekonečný svou rozmanitostí.“ (Viz MONTAIGNE, M. *Eseje*, s. 305.)

Nedílnou součástí takové myšlenky byla znalost rozmanitých zvyků z jiných kultur, kterým ve svém díle věnuje dosti pozornosti, a to napříč celou knihou.⁷⁸

V jeho *Esejích* se nalézá i samostatná kapitola nesoucí název *O zvyku, a že není záhodno měnit vžitý zákon*, kde Montaigne poukazuje na hlavní roli enkulturace, tj. proces srůstání do kultury, při dodržování vlastních kulturních zvyklostí a při pohlížení na jiné obyčeje než ty, které jsme si osvojili. Při procesu enkulturace probíhá interiorizace, zvnitřnění návyků kultury, ve které žijeme, a to natolik, že nad nimi už ani neuvažujeme. Právě díky těmto procesům považujeme to, co nás obklopuje, za správné, aniž bychom vše promýšleli. Ačkoliv Montaigne neužívá takovéto termíny, upozorňuje na to samé⁷⁹, přičemž díky takovéto analýze dochází k tezí své konzervativní politické filosofie, neboť podle něj, měl-li by se změnit jeden zákon, byla by narušena celá soustava, jež udržuje funkčnost celého společenství. Montaigne v tomto ohledu neříká nic o pravdivosti nebo správnosti zvyků či zákonů, jde mu jen o jejich význam v celém systému.⁸⁰

2.5. René Descartes

René Descartes (1596-1650) je myslitel, jehož bychom chtěli zařadit mezi autory, kteří ač nemají nic společného s jakoukoli verzí relativismu, zapříčinili možnost rozvíjet filosofii, z níž se postupně mohl koncept kulturního relativismu vyvinout.

Jeho filosofie se pokouší stanovit jasné východisko pro jisté a spolehlivé poznání, kterého chce dosáhnout díky správné metodě – metodické skepsi. Metodická skepse neznamená to samé co skepse samotná. Descartes nechce pochybovat o existenci vnějšího světa, snaží se pouze dát jasný základ pro odmítnutí takovéhoto pochybností.

⁷⁸ „Nuže abych se zase vrátil k věci, v oněch (objevených) národech, pokud mi byly vylíčeny, není podle mého názoru barbarského ani divokého nic, až na to, že každý nazývá barbarstvím vše, nač není sám zvyklý: jakož se vůbec zdá, že nemáme jiné měřítko pravdy a rozumnosti než příklad a představu názorů a obyčejů země, v níž žijeme. V té je vždycky domovem to dokonalé náboženství, dokonalá správa, dokonalý a dovršený způsob čehokoliv.“ (Viz MONTAIGNE, M. *Eseje*, s. 239.)

⁷⁹ „Avšak hlavní moc zvyku je v tom, že nás uchvátí a osedlá si nás tak, že stěží stačíme na to, abychom se z jeho objetí vymanili a soustředili se sami v sobě do té míry, abychom mohli rozvážit a rozumem prozkoumat jeho povely. Vskutku, nasáváme je od narození s mateřským mlékem, tvář světa se v této podobě nabízí již našemu prvnímu pohledu a zdá se tedy, že k údělu podřizovat se tomuto chodu věcí jsme se již narodili. A běžné představy, které nalézáme v našem okolí zakotvené a které nám do duše vlilo již sémě rodičů, nám pak připadají, jako by byly obecně platné a přirozené. Tím se stává, že co nemá oporu zvyku, nemá pro nás ani oporu rozumu...“ (Viz MONTAIGNE, M. *Eseje*, s. 309.)

⁸⁰ Srov. MONTAIGNE, M. *Eseje*, s. 302-320.

Obecné myšlenkové struktury totiž podle něj odpovídají struktuře skutečnosti, neboť skutečnost je uspořádaným celkem, který lze racionálně poznat.⁸¹

V proudu rozvoje přírodovědného bádání dané doby vychází Descartes z metod matematiky a geometrie, které se pokouší převést i do filosofie. Jeho pohnutky vyplývají z představy vědění jako stromu, kde větvím odpovídají mechanika, lékařství a morálka, které jsou potřebné k lidskému životu, kmenem stromu je fyzika a kořeny představuje metafyzika. Protože na kořenech je všechno závislé, je třeba zabývat se nejprve metafyzikou a založit tak nově její základy po vzoru přírodních věd. Začátkem jeho filosofování je nutnost odhodit všechna přesvědčení a uvést je v pochybnost, tzv. univerzální pochybnost, a vystavět tak poznání na nově vzniklých základech bez jakýchkoli předem daných opor. Prvotní věcí, kterou poznáváme jasně a rozlišeně, což je Descartův požadavek pro evidenci v poznání, je to, že člověk myslí, tedy „já myslím“. Ne, nějaký abstraktní člověk, nýbrž „myslící já“ je onen základ, od kterého se vychází. Toto tvrzení, nemůže být zmateno nějakým podvodníkem, kterého Descartes předpokládá ve svých úvahách, aby dospěl k tomu, co nemůže být klamnou představou. K tvrzení dochází skrze jeho hledání nejjednodušší podstaty sebe sama, toho, co nelze od této podstaty oddělit, a pro Descarta „*je to myšlení, jedině to se ode mne nedá odloučit. Já jsem, já existuji, to je jisté.*“⁸² Myšlení, ke kterému se dospívá z nitra, a které tak vylučuje možnost klamu, se tedy stává východiskem pro jakékoli další poznávání. Dále se pak Descartes zabývá důkazy Boží existence, které jsou v posledku garantem pravdivosti našeho poznání, neboť Bůh nás ve své dokonalosti nemůže klamat, odporovalo by to totiž jeho podstatě, protože klam je nedokonalostí, která Bohu nemůže být připsána.⁸³

Vztah duše a těla tvoří v Descartovo pojetí sice jakousi jednotu, ta je ale složena ze dvou esenciálně odlišných podstat. Mysl je to, co se těší nezávislé existenci, neboť právě mysl je substancí, kterou ze svého nitra bez pochyb postihují. Tento vztah a primát mysli je Descartovým odkazem novověku. Vědění záleží na jednotlivci a jeho mysli, která si sama sebe uvědomuje. Na rovině teoretické se od „já“ dochází k pravdivému poznání, jehož je „já“ posledním měřítkem. Na rovině praktické je pak ono „já“ poslední instancí, která rozhoduje o pravém náboženství a morálce. „Já“ se tak stalo výchozím bodem uchopování skutečnosti. První co do poznání už není vnější svět, který se nám

⁸¹ Srov. RÖD, W. *Novověká filosofie I*, s. 85.

⁸² Viz DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*, s. 41.

⁸³ Srov. CORETH, E., SCHÖNDORF, H. *Filosofie 17. a 18. století*, s. 30-60.

dává poznat skrze svou formu, poznání vnějšího světa nyní vychází od subjektivní podstaty konkrétního člověka. I když Descartovým záměrem nebylo založit poznání v subjektivistickém smyslu, nýbrž položit základy pro možnost objektivního na matematicko-geometrických principech vystavěného poznání, je od tohoto přelomu v oblasti epistemologie už jen otázkou času, kdy se dojde k možnosti uchopování extramentálního světa na základě přesvědčení lidských společností.⁸⁴

Jedním z pro nás zajímavých bodů Descartova myšlení je jeho nauka o afektech. Nebudeme si ji zde popisovat, pro naše účely bude stačit, když upozorníme na pojem lidské svobody ve spojení s ušlechtilostí. Úkolem mysli je ovládnout afekty (za základní afekty se považuje údiv, žádost, láska, odpor, radost a zármutek), jejichž původem je činnost těla. Právě díky afektům má spojení těla s myslí smysl. V rámci ovládnutí afektů je cílem dosáhnout ušlechtilosti, což je uvědomění si vlastní svobody, ze které pramení vědomí vlastní hodnoty a z toho pak následná úcta ke svým bližním. Neboť jen ten, kdo je seznámen s nezadatelností svobodné vůle ji může uznávat i u druhých.⁸⁵

Je třeba podotknout, že Descartes se řadí do racionalistické tradice, která zastává existenci vrozených idejí a vrozených schémat myšlení. Vrozené ideje se staly zásadním bodem sporu navazující tradice empirismu, do níž patří John Locke, o kterém chceme následně pojednat.

2.6. John Locke

John Locke (1632-1704) je dalším myslitelem, jenž se postaral o další krok směrem ke kulturnímu relativismu, a to hned v několika bodech.

První z nich lze nazvat epistemologický, kde Locke odmítá vrozené ideje a objasňuje, že *„všechny ideje přicházejí ze smyslového vnímání nebo z reflexe. – Předpokládejme tedy, že je mysl, jak se říká, bílým papírem⁸⁶ bez jakýchkoli tiskových typů, beze*

⁸⁴ Srov. CORETH, E., SCHÖNDORF, H. *Filosofie 17. a 18. století*, s. 55-65.

⁸⁵ Srov. tamtéž, s. 65-66.

⁸⁶ Pojem „bílého papíru“ je odkazem na Aristotela, který se sice nezmiňuje o bílém papíře, ale o nepopsané desce: *„A co se týče trpnosti na základě něčeho společného, bylo vyloženo již nahoře, že rozum v možnosti jest v jisté míře myslitelnými předměty, ale ve skutečnosti není ničím, dokud nemyslí. Jest třeba představit si to tak jako u desky, na které ve skutečnosti není nic napsáno. Tak je tomu i s rozumem. Též on je myslitelný tak jako myslitelné vůbec. Neboť u bytostí nehmotných myslící a myšlené jest totéž: vědění, získané zkoumáním toho, co vidíme, a předmět tohoto vědění jsou totiž totožné.“* (Viz ARISTOTELES. *O duši*, 429^b 30-430^a 5.) Tedy mysl podle Aristotela, aby se stala myslí, musí myslet, což se děje díky objektům, jejího myšlení, které se do mysli dostávají díky trpnému rozumu v poznávacím procesu, kdy se trpný rozum jaksi ztotožní s daným předmětem poznání. V rozumu pak zůstane tvar, jakýsi otisk,

všech idejí. Jak se jimi pak mysl vybaví? Odkud člověk nabude tu ohromnou zásobu idejí, které posléze do mysli vykreslí neklidná fantazie, neznající hranice, v téměř nekonečné rozmanitosti? Odkud má mysl veškerý ten materiál pro svůj rozum a své poznávání? Na to odpovídám jedním slovem: ze zkušenosti; na ní je veškeré naše poznání založeno a z ní je koneckonců odvozeno. Naše pozorování se zabývá buď vnějšími smyslovými objekty, nebo vnitřními činnostmi naší mysli, jak je vnímáme nebo jak o nich ve vlastním nitru uvažujeme, a takto je zásoben náš rozum veškerým materiálem pro přemýšlení. Toto jsou ony dva prameny poznání, z nichž povstávají veškeré ideje, které máme nebo které přirozeně můžeme mít.⁸⁷ Lockovo popření nějakých vrozených obsahů mysli je založeno na několika argumentech. Jedním z těchto důvodů je lidská schopnost dojít k poznání, tedy proč bychom měli mít vrozené obsahy mysli, když máme možnost a způsobilost dojít k takovýmto obsahům svými úvahami. Locke s odkazem na naše stvoření píše, „že by bylo nemístné předpokládat vrozené ideje barev u bytosti, jíž Bůh dal zrak a způsobilost přijímat je očima z vnějších objektů. A neméně nerozumné by bylo přisuzovat mnohé pravdy přirozeně daným vtiskům a vrozeným předlohám, když můžeme pozorovat přímo v sobě schopnosti vhodné k dosažení právě tak snadného a jistého poznání těchto pravd, jako kdyby tyto pravdy byly původně vtištěny mysli.“⁸⁸ Další Lockův argument odkazuje na nemožnost vypovídat o vrozených obsazích, pokud si jich mysl nebyla vědoma či je nepoznala, tudíž je nutné, aby k těmto teoretickým pravdám mysl nejdříve sama dospěla, a přeci, když je třeba použít tímto způsobem mysl, tedy logicky uvažovat, nemůžeme říci, že obsahy mysli, k nimž touto úvahou dojdeme, jsou vrozené. Jestliže totiž existují „vrozené pravdy, musí být vrozené myšlenky; nic nemůže být pravdou v mysli, o čem mysl nikdy nepřemýšlela“⁸⁹, a pokud by to takto bylo, mysl by nebyla ničím jiným než pasivním přijímačem, který se naladí na vlnu vrozenosti, což by popřelo možnost lidského uvažování a kreativního myšlení, z nichž

předmětu, který samozřejmě není hmotný, ale odhlíží od látky. Výše uvedené se týkalo předmětů myšlení. Odkud však tyto myšlené předměty pocházejí, Aristotelés rozepisuje dále: „Ježto pak, jak se zdá, žádná věc nemá samostatného bytí mimo vnímatelná tělesa, jsou myslitelné tvary v tvarech vnímatelných, jak ty, které nazýváme otažitými, tak i všechny stavy a vlastnosti smyslových předmětů. Proto bez vnímání nemůže nikdo nic poznati ani chápati; kdykoli přemýšlíme, je nutno přemýšleti zároveň s představou. Představy jsou totiž jakoby vjemy, jenže bez hmoty.“ (Viz ARISTOTELÉS. *O duši*, 432^a 5-10.) Základem pro poznání je pro Aristotela vnímání, tím se ale poznání nevyčerpává, neboť k vnímání jednotlivin, které díky trpnému rozumu vytvářejí v mysli obrazy, pak přistupuje rozum činný, který je principem vědění a poznání, tedy směřuje k obecnému a nutnému.

⁸⁷ Viz LOCKE, J. *Esej o lidském rozumu*, s. 74.

⁸⁸ Viz tamtéž, s. 43.

⁸⁹ Viz tamtéž, s. 50.

by se tak stalo pouze jakési platónské rozpomínání, a to samozřejmě Locke nechce připustit. V jeho úvahách o vrozených idejích hraje roli i Lockova zkušenost jako vychovatele, přičemž odkazuje na proces učení u dětí, kde se ukazuje, že děti jsou nejdříve schopny získávat jednotlivé ideje, které se stanou materiálem, ze kterého lze postupně, díky abstrakci, vytvářet obecné pojmy. Stejně tak se od jednoduchých výroků postupuje k výroků složitějším.⁹⁰

Druhý bod Lockova příspěví se týká praktické filosofie, tedy etiky. Etika se v jeho podání neodvolává na vrozené univerzální principy, které samozřejmě odmítá stejně tak jako vrozené teoretické principy či obsahy. Locke při popření vrozených obsahů argumentuje tím, že morální principy je nutné odůvodnit. Může totiž existovat člověk, který se setká s morálním pravidlem, jež nikdy neslyšel, proč se zajisté může otázat, proč by se takovýmto pravidlem měl řídit. Kdyby bylo pravidlo všem lidem vrozené, ptát by se pravděpodobně nemusel.⁹¹ Dále uvádí jako argument různost praktických principů, které se liší jak mezi jedinci, tak i celými národy, zároveň se zabývá i způsobem, jak k této rozmanitosti dochází. Tím se myslí proces inkulturace. Locke to sice inkulturací nenazývá, ale můžeme takto usuzovat, poukazuje-li dále na to, že člověk, který tímto procesem projde, není zcela ochotný pochybovat o svých zažitých zvnitřnělých přesvědčeních, případně se nechce postavit proti společnosti a být označován za blázna či jiná asociální stvoření, v oné době třeba ateistu.⁹² Jak praví Locke, „zvyk, který má větší vliv než přirozenost, zřídka se mine účinkem, když působí, aby uctívali jako božské, před čím je navykal sklánět svou mysl a pokořovat svůj rozum“⁹³, neboť taková pravidla, principy a zvyklosti vychovatelé „vlévají do nic netušícího a dosud bezpředsudečného dětského rozumu (neboť bílý papír přijme jakékoli značky) ony doktríny, které by děti měly podle jejich přání přijmout a vyznávat.“⁹⁴ V průběhu života jsou pak lidé utvrzováni autoritami i společenstvím o svých přesvědčeních, že „nepřipouštějí, aby se o takových výrocích hovořilo jinak než jako o základně a podkladu, na němž zbudovali své náboženství či své zvyky, získávají si pak ony doktríny tímto způsobem věhlas nepopíratelných, samozřejmých a vrozených pravd.“⁹⁵

⁹⁰ Srov. LOCKE, J. *Esej o lidském rozumu*, s. 43-52.

⁹¹ Srov. tamtéž, s. 54.

⁹² Srov. tamtéž, s. 52-60.

⁹³ Viz tamtéž, s. 59.

⁹⁴ Viz tamtéž, s. 58-59.

⁹⁵ Viz tamtéž, s. 59.

Ačkoliv Locke z hlediska popření vrozených praktických principů a tím, jakým způsobem je odmítá, připomíná etického relativistu, jeho etika je hluboce zakořeněná v křesťanství, které považuje za přirozené náboženství, jehož mravní příkázání vycházejí z rozumového poznání, přičemž Zjevení a zázraky jsou prokazatelné.⁹⁶ Právě skrze poznání Boha s jeho příkázáními docházíme k opravdovému morálnímu vědění.⁹⁷

Dalším velkým tématem je Lockova náboženská tolerance, která, jak se domníváme, pramení jednak z jeho odmítnutí vrozené ideje Boha a jednak z jeho politické filosofie, přesněji jeho představě o přirozeném stavu člověka a společenské smlouvě. Vrozenou ideu Boha odmítá na základě rozporuplnosti představ, případně žádných představ (u domorodých obyvatel) o Bohu, které se liší jak mezi národy, tak i mezi náboženskými skupinami v jednom státním celku. Ale ani všeobecná shoda nad koncepcemi a idejemi o Bohu by pro Locka nebyla důkazem o vrozenosti Jeho obrazu. Navíc dle Locka lze Boha a jiné božské záležitosti poznat díky našim přirozeným schopnostem, kterými nás Bůh obdařil. Tudíž by bylo jaksi zbytečné, kdyby lidem Bůh navíc vtiskl ideu sebe sama.⁹⁸

Co se týče jeho politické filosofie, je pro nás zásadní jeho pojetí přirozeného stavu člověka, ve kterém se lidé řídí rozumem. V přirozeném stavu platí přirozený zákon, což pro každého jedince znamená svobodu, rovnost a nezávislost a zároveň to, že druhému nesmí uškodit na životě, svobodě a majetku. Přičemž zabezpečení těchto tří věcí je příčinou vzniku státu, neboť v přirozeném stavu, protože každý je svým pánem, hrozí neustále válečný stav.⁹⁹

Pro pojetí náboženské tolerance u Locka vidíme v jeho úvahách tři aspekty. Prvním je předpoklad, že závisí na našich rozumových schopnostech, zda nahlédneme správnou ideu Boha, dále pak představa, že všichni lidé jsou si ze své přirozenosti rovni, a to i vzhledem k tomu, že každý jedinec se narodí jako nepopsaný list, přičemž třetím aspektem je, že účelem vytvoření státního společenství je především zaručení svobody, rovnosti a vlastnictví, a nikoli vměšování se do otázek víry.¹⁰⁰ Avšak současně z hlediska

⁹⁶ Srov. CORETH, E., SCHÖNDORF, H. *Filosofie 17. a 18. Století*, s. 125.

⁹⁷ Srov. RÖD, W. *Novověká filosofie II*, s. 69.

⁹⁸ Srov. LOCKE, J. *Esej o lidském rozumu*, s. 61-63.

⁹⁹ Srov. CORETH, E., SCHÖNDORF, H. *Filosofie 17. a 18. století*, s. 126.

¹⁰⁰ Několik krátkých ukávek z Dopisu o toleranci: „Tolerance k těm, kdo mají odlišné názory v otázkách náboženství, je natolik v souladu s Evangeliiem a rozumem, že je děsivé, jak v tak jasném světle mohou být lidé slepí.“ (Viz LOCKE, J. *Dopis o toleranci*, s. 46) „Aby jedni nemohli zakrývat pronásledování a ne-

jeho politické filosofie vylučuje z této tolerance ateisty a katolíky. To vysvětluje tím, že ateista odporuje každému státnímu uspořádání, protože víra v Boha a Zjevení je základem tohoto uspořádání, a katolíky proto, že ohrožují svobodu a klid svou závislostí na Římu.¹⁰¹

Celkový balíček Lockových úvah lze považovat za velmi významný krok, a to i z hlediska jeho, ač omezené, náboženské tolerance. I když by se mohlo zdát, že tolerance nemá moc souvislost s kulturně-relativistickým pohledem, je to naopak. Neboť právě tolerance je důležitým aspektem jak vůbec pro vznik kulturního relativismu, tak současně je i jeho produktem. Protože díky pochopení a nahlédnutí zvyků jiných můžeme alespoň tuto jinakost snášet.

2.7. Prvky kulturního relativismu v 17. – 19. století

V dílech osvícenských autorů se již poměrně běžně setkáváme s respektováním odlišného způsobu života cizích kultur. Mezi takové autory patří například:

Giovanni Battista Vico (1668-1744), který jako první formuloval teorii plurality kultur. Jednotlivé hodnotové systémy kultur se odlišují v čase a prostoru, přičemž každý národ postupuje od božské epochy, přes heroickou k epoše lidské, což odpovídá obdobím lidského života (dětství, mládí, zralost). Tyto epochy se připodobňují k barbarství, aristokracii a demokracii, po které přichází úpadek a tím návrat do barbarského stavu.¹⁰²

křesťanskou krutost tím, že předstírají starost o stát a o dodržování zákonů, a aby druzí nemohli ve jménu náboženství získat oprávnění pro svou nemorálnost a dosáhnout tak beztrestnosti pro své špatné skutky, jedním slovem aby nikdo nemohl nic vnucovat sobě nebo jiným lidem, ať jako věrný poddaný svého panovníka nebo upřímný uctívatel Boha, považují za nanejvýš nutné rozlišovat mezi záležitostmi občanské vlády a záležitostmi náboženskými a vyznačit spravedlivé hranice mezi církví a státem. Pokud se tak nestane, nikdy neskončí spory mezi těmi, jimž leží na srdci – nebo předstírají, že jim leží na srdci – buď spása duši na jedné straně, nebo bezpečí státu na straně druhé.“ (Viz LOCKE, J. Dopis o toleranci, s. 46.) „V následující úvaze chci dokázat, že veškerá jurisdikce, již vládne úředník, se vztahuje pouze na občanské blaho a že veškeré právo a vláda moci veřejné jsou vázány a omezeny výhradně na péči o toto blaho a jeho rozvíjení, a nikterak nemohou a nesmí být rozšířeny na duchovní spásu. Za prvé proto, že péče o duši nepřináleží státnímu úředníkovi o nic více než komukoli jinému. Bůh mu ji nesvěřil; nezdá se totiž, že by kdy svěřil jednomu člověku nad druhým takovou pravomoc, jež by mu dovolovala, aby nutil jiné lidi přijmout jeho náboženství. Ani lidé nemohou svěřit úředníkovi takovou moc, protože žádný člověk se nevzdá naděje na svou věčnou spásu a nepřijme pod nátlakem obřad nebo víru, jež mu předepíše někdo jiný, ať je vládce nebo poddaný. Žádný člověk totiž nemůže věřit pod nátlakem, i kdyby chtěl.“ (Viz tamtéž, s. 47.) Za druhé pak argumentuje tím, že úředníková moc je jen donucovací, náboženství je ale věcí vnitřního přesvědčení. Za třetí se Locke odvolává na různost vyznávání náboženství, které předepíše stát a vládci. Ale je-li jen jedna cesta, která vede ke spáse, pak by záleželo na tom, kde se člověk narodí, a je-li právě v tomto státě náboženství správně vyznáváno. (Srov. tamtéž, s. 48-49.)

¹⁰¹ Srov. CORETH, E., SCHÖNDORF, H. *Filosofie 17. a 18. Století*, s. 125.

¹⁰² Srov. SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*, s. 275.

Joseph François Lafitau (1681-1740) jezuitský misionář, který dlouhodobě působil mezi Irokézi v Kanadě, použil komparativní metodu pro srovnání zvyků a institucí starověkých národů s kulturou indiánů jako prvobytně pospolnou společností. Využil i poznatky Juliána Garniera (1643-1730), který strávil mezi Hurony skoro šedesát let. Podle Lafitaua indiáni přišli do Ameriky z Evropy, přičemž jejich vyspělá kultura během cesty zdegenerovala, vytratila se víra v jednoho boha, ale jednotlivé útržky lze v kultuře vysledovat, proto odmítal tvrzení, že indiánské kultury jsou společnostmi bez sociálních struktur, vlády, zákona a náboženství.¹⁰³

Charles Louis de Secondat Montesquieu (1689-1755) ve své knize *Duch zákonů* spojil sociální a geografický determinismus, který odmítl jako hlavní příčinu rozvoje a úpadku společenství osobní přesvědčení a vůli vládnoucích elit. Na místo toho stanovil jakožto příčinu těchto jevů souhrn vnějších společenských a přírodních podmínek. Z tohoto celku pak vzniká obecný duch národů, přičemž neexistuje ideální státní systém, nýbrž pro každý stát se hodí jiná soustava zákonů, která je odrazem povahy a stupně dějinného vývoje.¹⁰⁴

Anne Robert Jacques Turgot (1721-1781) byl ekonom a politik, který poukázal na kulturní determinaci. Podle něj nelze považovat výchovu za proces odehrávající se mezi učiteli, rodiči a dětmi, neboť k utváření jedince přistupuje vnější prostředí. Na základě kulturního determinismu dospěl k myšlence psychické jednoty lidstva, rozdíly mezi kulturami jsou dané výchovou, nikoli vrozenými mentálními dispozicemi.¹⁰⁵

Výše uvedení autoři patřili do osvícenského hnutí, následující myslitelé se hlásili k romantismu. Syntézou myšlenek těchto dvou novověkých směrů vzniklo moderní antropologické myšlení. Jak píše Budil: „*Zatímco inspirace pocházející z osvícenství směřují antropologii k univerzalizmu, generalizaci, všelidskému racionalismu a stadiálnímu sociálnímu evolucionismu, romantismus oslovuje autory, kteří zdůrazňují particularismus, estetismus, psychologismus a jedinečný charakter a historii lokální kultury.*“¹⁰⁶

Jean Jacques Rousseau (1712-1778) kritik osvícenského pokroku, civilizace a vědy, se zasadil o romantickou představu spojenou se společnostmi netknutými evropskou

¹⁰³ Srov. SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*, s. 275.

¹⁰⁴ Srov. BUDIL, I. T. *Za obzor Západu*, s. 350.

¹⁰⁵ Srov. SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*, s. 274.

¹⁰⁶ Viz BUDIL, I. T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*, s. 91.

civilizací a o hodnotu „divocha“. Rousseau poukazuje, že civilizace neznamená nutně šťastnější život, právě naopak. Čím vyšší vzdělanost, tím horší morálka. Necivilizované společnosti si díky zachování svého původního přirozeného stavu (naprostá svoboda omezovaná pouze strastmi a slastmi) udržely své hodnoty a ctnosti.¹⁰⁷

Johann Gottfried von Herder (1744-1803) kladl velký důraz na jazyk, kterým se vytváří síť významů lidských společenství. Z toho pak pramenil i jeho zájem o folkloristiku jako „poetického hlasu autentického národního bytí“. Zastával pojetí kulturních jevů jako jedinečných a vyskytujících se v určitém času a prostoru, přičemž pro pochopení těchto fenoménů je zapotřebí zkoumat je zevnitř. Lidská společenství nejsou však utvářena pouze na základě socio-kulturních faktorů, ale rozhodují i klimatické podmínky, geografie a politická sféra daného společenství. Herder je často považován intelektuálního průkopníka nacionalismu.¹⁰⁸

Tímto krátkým přehledem jsme chtěli poukázat na období postupných změn v přístupu k cizím kulturám. Ačkoliv představy o vývoji lidstva byly zakončeny vrcholem v podobě evropské civilizace, ustupovala myšlenka nelidskosti jiných kultur do pozadí a na její místo se postupně dostával požadavek tolerance a předpoklad jednoty lidstva. Díla, která popisovala a shrnovala vzestupný společenský, rozumový a morální vývoj lidstva ovlivnila spolu s Darwinovými a Lamarckovými spisy další vývoj společenských věd, což v antropologii vyústilo v klasický evolucionismus.¹⁰⁹

2.8. Kulturní relativismus v antropologii

Jak jsme upozornili v úvodu druhé kapitoly, je třeba přidat k filosofickým myšlenkám, které měly vliv na ustanovení kulturního relativismu, ještě vývoj v pojmu v antropologii. Tato kapitola bude určitým exkurzem do historie antropologie, přičemž bude sloužit nejen k pochopení různorodosti našeho základního pojmu, ale zároveň k pochopení filosoficko-antropologických debat, kterými bychom se chtěli zabývat ve třetí části práce.

Zakladatele „klasické“ antropologie Franze Boase (1858-1942) lze považovat za myslitele, který jako první uplatňoval metodu kulturního relativismu. Explicitní formulace se však dostalo až od jeho žáků. Kulturně-relativistický přístup se snažil Boas pro-

¹⁰⁷ Srov. BUDIL, I. T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*, s. 89-90.

¹⁰⁸ Srov. BUDIL, I. T. *Za obzor Západu*, s. 369-374.

¹⁰⁹ Srov. tamtéž, s. 353.

sazovat vůči evolucionistické antropologii, která vládla ve Spojených státech 19. století, mezi jejíž nejvýznamnější zástupce patřili Edward Burnett Tylor (1832-1917), Lewis Henry Morgan (1818-1881) a John Wesley Powell (1834-1902). Evolucionistická antropologie je první antropologií jakožto vědou o kultuře, jejíž ústřední myšlenka je v podstatě aplikace darwinistické teorie na vývoj kultury. Kultura je tedy podle tohoto přístupu unilineární, přičemž odlišné kultury jsou jen určitými vývojovými stupni, které předchází euro-americké kultuře, jež je brána jako závěrečný bod této přímky.

První pokus o změnu v pohledu na antropologii je dopis, který byl otisknut v časopise *Science* roku 1887, jenž otevřeně kritizoval uspořádání etnografických sbírek v Americkém národním muzeu. Etnografický materiál byl rozčleněn podle hypotetického vývoje univerzální kultury, pročež Boas argumentoval, že takovéto uspořádání nemožňuje pochopit konkrétní historii a původ jednotlivých kultur, a je třeba sbírky seřadit podle zeměpisného a dějinného kontextu.¹¹⁰ Ačkoliv musel ustoupit a jeho další snaha prosadit kulturně-relativistický přístup byla umírněnější, a dokonce se pokoušel i o začlenění určitých prvků evolucionistické teorie, nepřestával jej zdůrazňovat, společně s pluralitou a historicismem.¹¹¹

V roce 1896 při zasedání American Association for the Advancement of Science ve svém příspěvku vyzdvihl jedinečnost a různorodost kultur, a zároveň kritizoval tehdejší vládnoucí pojetí univerzálnosti kulturního a sociálního vývoje lidstva, což bylo následně pokládáno za program nového přístupu v antropologickém zkoumání.¹¹²

V souvislosti s kulturním relativismem je důležité zmínit kulturní determinismus, který stojí proti determinismu biologickému, jenž navazuje na novověký racionalismus s jeho vrozenými idejemi. Biologický determinismus zdůrazňuje vliv dědičnosti a podhodnocuje roli kultury a výchovy. Klade-li se jako zásadní faktor určující lidskou povahu, schopnosti aj. vzniká tím nebezpečí, při němž je člověk viděn pouze jako genetický materiál. Správná kultura by pak podle tohoto druhu determinismu tkvěla ve vyšlechtění správného jedince. Má blízko k rasismu a jeho přebujelá aplikace (ačkoliv s mylnými předpoklady a tvrzeními) vyústila k podpoře fašismu a nacismu. Naproti tomu kulturní determinismus je spojen s empirismem, kdy člověk je viděn jako „tabula rasa“, tudíž se klade velký důraz na výchovu. Problém extrémního kulturního determinismu tkví

¹¹⁰ Srov. BUDIL, I. T. *Za obzor Západu*, s. 659.

¹¹¹ Srov. tamtéž, s. 660.

¹¹² Srov. tamtéž, s. 662.

v nerespektování přirozených dispozic a v manipulaci, což se projevilo především v levicových totalitních režimech a jejich výchovných organizacích.

Na počátku dvacátého století převažoval biologický determinismus, což v Německu dospělo k tomu, že se zde široká oblast antropologického zkoumání omezila v zásadě jen na fyzickou antropologii. Právě Franz Boas patřil mezi ojedinělé hlasy, které brojily proti biologickému determinismu a evolucionistické teorii. Naopak po válce se zase upřednostňoval kulturní determinismus, který dospěl při jeho přeceňování do krajností stejně tak jako determinismus biologický.

Pro ustavení kulturního relativismu jakožto nového přístupu ke zkoumání jiných kultur měli zásadní podíl Boasovi žáci, kteří obsadili různé posty na akademické půdě a šířili tak tento přístup dále. Vzhledem k tomu, že Boas byl spíše nakloněn detailnímu popisu a partikularismu než obecným teoriím a abstraktním zobecněním, rozpracování metody kulturního relativismu připadlo na Boasovi následovníky.

Mezi nejvýznamnější šířitele kulturního relativismu patřila Ruth Benedictová, a to díky své knize *Kulturní vzorce*, která byla nejčtenější knihou vydanou v oboru sociálních věd. Právě čtivost knihy umožnila, aby se koncept kulturního relativismu dostal do povědomí široké vrstvy čtenářů. Stejně jako ostatní Boasovi žáci vzala vážně výzvu zprostředkovat přístupnější cestou odborné znalosti moderní společnosti.¹¹³

Ve své knize *Kulturní vzorce* Benedictová klade důraz na rozmanitost výběru kulturních prvků pro jednotlivé kultury. Různě zvolené kulturní prvky, pak jednotlivé kultury „konfiguruje“, a tím vytvářejí celek, který určuje jak vztah mezi těmito prvky, tak i jejich samotnou povahu. Jako příkladné ukázky odlišnosti mezi jednotlivými kulturami Benedictová zvolila popis tří kmenů, a to Pueblánů (Nové Mexiko), Dobuanů (severozápadní Melanésie) a Kwakiutlů (severozápadní pobřeží Ameriky). To, že si jedna skupina vybere něco jiného než druhá, vytváří odlišné celky, které by se měly také pokaždé jinak nahlížet. Benedictová v kapitole Povaha společnosti radí antropologům, jak správně provádět terénní výzkum, což shrnuje metodologickou pozici kulturně-relativistického přístupu:¹¹⁴

- Nedělat ukvapené závěry o kulturní integritě

¹¹³ Srov. HOLLINGER, D. A. Cultural Relativism. In PORTER, T. M., ROSS, D. (eds.) *The Cambridge History of Science Volume 7: The Modern Social Sciences*, s. 714.

¹¹⁴ Srov. BENEDICTOVÁ, R. *Kulturní vzorce*, s. 173-174.

- Nesoustředit se zcela na typické zvláštnosti, což by pak mohlo vést k překážce správně pochopit danou kulturu
- Zachovávat si objektivnost
- Zaznamenávat chování
- Nepředpojatost – nesnažit se ověřovat nějakou hypotézu, neboť se pak nevědomě vybírají potvrzující fakta
- Vyvarování se dogmatismu a přílišnému zevšeobecňování

Napříč celou knihou Benedictová odsuzuje biologický determinismus a společně s ním i rasismus a etnocentrismus.¹¹⁵ Vyzývá k uznání různorodosti kultur a k toleranci.¹¹⁶

Kulturní relativismus se v této době, v návaznosti na události první a druhé světové války, posunul z metodologické roviny na rovinu doktríny. Teoretický přístup se měl stát běžnou praxí, která měla vést k toleranci, kosmopolitismu a humanitě.

2.9. Odkaz kulturního relativismu

Odkaz kulturního relativismu po druhé světové válce měl podle Hollingera čtyři oblasti. Hollinger, jak se zdá, vidí toto dědictví přinejmenším pochybně. Za prvé to bylo předání koloniálních území původnímu obyvatelstvu, přičemž ale zůstaly hranice jednotlivých území stejné, ačkoliv v nich byly zahrnuty kmeny, které mezi sebou před ustavením kolonií soupeřily. Za druhé vznikl směr ve filosofii vědy, který kladl důraz na situovanost vědeckých a morálních úsudků. Tato situovanost je nahodilá a historicky podmíněná pro každou lidskou skupinu. Za třetí to byl projekt multikulturalismu, který vznikl ve Spojených státech v šedesátých letech, jehož praktickým cílem byla možnost soužití různých kultur v rámci státních hranic, protože takováto kulturní diverzita je cenná jako obohacující faktor. Posledním, čtvrtým, odkazem je zrod mezinárodního fe-

¹¹⁵ „Nemáme důvod předpokládat, že jedna z kultur získala jednou provždy patent na rozum a vejde do dějin jako jediné správné řešení problému lidstva. Lepší řešení zná dokonce už příští generace. Věda nám dává pouze jednu možnost - naši vlastní kulturu považovat, pokud toho jsme schopni, jen za jeden z nesčetných příkladů rozmanitých konfigurací lidské kultury.“ (Viz BENEDICTOVÁ, R. *Kulturní vzorce*, s. 179.)

¹¹⁶ „Současná doba přivedla mnoho civilizací do těsného kontaktu a reakcí na tuto situaci je zpravidla nacionalismus a povýšenecký postoj k jiné rase. Ještě nikdy nebyli pro civilizaci tak potřební jednotlivci, kteří si jasně uvědomují význam kultur a dokáží sociálně podmíněné chování jiných národů vidět objektivně, bez obav a vzájemného obviňování.“ (Viz BENEDICTOVÁ, R. *Kulturní vzorce*, s. 23.)

ministického hnutí, které kritizovalo univerzální lidská práva z hlediska práva na kulturu. Etická nezávislost však byla v rozporu s právy žen v kulturách, kde jim byla upírána jiná práva, a kde se především vyskytovaly kulturní prvky násilného ražení (ženská obřízka, zneužívání dětí).¹¹⁷

3. Současné debaty a kritické zhodnocení

Ve třetí části práce se budeme zabývat debatami a jednotlivými názory a argumenty, které se vyjadřují ke kulturnímu relativismu. Průběžně budeme kriticky hodnotit argumenty ať pro či proti kulturnímu relativismu, které se v jednotlivých příspěvcích objevují. Dále se pokusíme tyto argumenty a protiargumenty vyskytující se v práci obecně shrnout a odpovědět si na jednu z našich položených otázek: Proč je některými mysliteli kulturní relativismus kritizován a jinými zastáván? Odkud tedy pramení spory? Na konci třetího tematického bloku nastíníme, jak funguje kulturní relativismus v praxi. To nám pak ukáže, zda je kulturní relativismus také takovým problematickým pojmem jako na teoretické rovině.

3.1. Cargo debata

„Cargo debata“ jsme nazvali souhrn článků vyjadřujících se ke kulturnímu relativismu, které byly otištěny v antropologickém časopise Cargo v letech 1999-2000. První článek, který tyto debaty rozpoutal, nesl název *O absolutnosti poznávací metody a relativitě poznávané reality* od Jaroslava Skupníka. V tomto článku autor reaguje na texty Ernesta Gellnera, v nichž se kritizuje přístup relativismu a náboženského absolutismu k poznání. Gellner sám zastává pozici „osvíceneckého racionalistického fundamentalismu“, pro který neexistují výlučné pravdy, namísto toho je třeba tvrzení důkladně prozkoumat a nebýt zaujatý vůči novým interpretacím. Problém vyvstává pro Skupníka v tom, že hodnocení správnosti metody se rovná hodnocení správnosti společnosti, do které metoda patří, přičemž správnou metodou bychom měli dojít ke správnému poznání. Metoda osvíceného racionalistického fundamentalismu je podle Gellnera univerzální, neboť postup poznávání, jenž nejprve člení data na jednotlivé prvky, od kterých se pak dochází ke shrnutí v obecně platné zákony, je správný v kterémkoli světě. Problém rovnice správnost metody rovná se správnost společnosti je pro Skupníka nepřijatelná,

¹¹⁷ Srov. HOLLINGER, D. A. Cultural Relativism, s. 718-720.

přičemž metoda odkazuje k nároku pravdivého poznání, tedy k možnosti jak pravdivě vypovídat o skutečnosti napříč kulturami. Navíc podle Skupníka Gellner ztotožňuje etický relativismus s kulturním relativismem, což by v praxi mělo za následek ne zrovna morální postoj v životě člověka ve společnosti. Skupník naproti tomu zastává rozdělení rolí, kde člověk může zkoumat skutečnost prizmatem kulturního relativismu a zároveň vést svůj život a rozhodovat se na základě hodnot své společnosti. Obrací se k metodě kulturního relativismu, která nepátrá po pravé a jediné skutečnosti, ale po tom, jak je svět zakoušen tou kterou společností. Důležitým poznatkem vyplývajícím z této metody jsou pak odpovědi na to jakým způsobem a proč, jsou stejné či podobné věci hodnoceny v různých kulturách různě.¹¹⁸ Skupník tedy tvrdí: „*Kulturní relativismus sám není hodnotovým postojem, ale teoretickým konceptem, který antropologovi umožňuje nazírat světy jiných ne jako logický vyšinuté, nepravdivé a prolhané, ale jako plně smysluplné. Jednoduše je umožňuje pochopit, místo abychom nad jejich „exotikou“, „specifikou“, či „svérázem“ kroutili nepochybně hlavou. Absolutizace metody, metody tohoto pochopení ale nutně neznamená uznání jejich absolutní platnosti - tyto hodnoty nemají absolutní platnost právě proto, že jsou kulturním produktem, tj. jsou jako hodnoty definovány samotnými aktéry sociálního života.*“¹¹⁹

Výše uvedené je shrnutí článku Jaroslava Skupníka, který inspiroval další autory k příspěví k tématu. Než se však obrátíme k následným článkům, zastavme se u postulátu, který zde byl vyřčen.

První bod se týká absolutizace metody. Gellnerův osvícenecký racionalistický fundamentalismus, jak svou metodu nazývá, nám nepřijde jako všeobecně platná, z hlediska toho, že její všeobecná platnost se odvolává na správnost. To, že se o nějaké teorii či metodě uvažuje jako o správné, ještě neznamená, že je univerzální. Navíc obrátíme-li se k faktickému užívání metody, rozhodně nebude běžně užívanou metodou poznání napříč kulturami. Nejenže různé kultury neanalyzují skutečnost důsledně na prvky, z nichž by pak vyvozovaly obecná tvrzení, ale spíše se podřezují základního předporozumění. Přičemž jednotlivé prvky jsou do tohoto předporozumění zařazovány. Příkladem budiž třeba příplutí bílých lidí ke břehům Austrálie, kdy v danou chvíli tato situace zapadala do jejich vidění světa, v němž se objevil zcela nový prvek, který neodpovídal

¹¹⁸ Srov. SKUPNÍK, J. O absolutnosti poznávací metody a relativitě poznávané reality. *Cargo*. 1999, č. 1, s. 64.

¹¹⁹ Viz tamtéž, s. 65.

v onom momentě ničemu jinému, než příchodu bohů. Stejně jako Gellner absolutizuje svou metodu poznávání a v jeho případě nám to nepřijde ani tak divné, Skupnik dělá totéž. Proč ale touží absolutizovat v příměru to samé, tedy metodu poznávání (ačkoliv ne absolutní pravdy o skutečnosti, nýbrž poznávání o chápání prožívané skutečnosti), která je taktéž produktem naší západní kultury, když kritizoval podobnou Gellnerovu snahu, nám nejde na mysl. Budeme-li totiž chtít absolutizovat kulturní relativismus, ačkoliv se jedná jen o metodu nahlížení na ostatní kultury, mívá se to účinkem, a to jen z hlediska samotného pojmu kulturního relativismu. Tato metoda může být absolutním metodologickým východiskem pro mě, pro antropology, případně pro určitou skupinu lidí. Tvrdit však o něčem, co je produktem západní kultury, že je to ono jediné a pravé pro všechny ostatní kultury, je skoro to samé jako tvrdit muslimovi, že vepřový řízek, je výborná bašta, kterou musí ochutnat. Nehledě na to, že ona metoda kulturního relativismu by mohla být absolutně používána pouze na poli antropologie, neboť nahlížet na ostatní kultury jako na stejně rovné, je poměrně ojedinělý úkaz. Jak je často zmiňováno, většina společností se vymezovala vůči ostatním samotným názvem své skupiny, který v překladu znamenal „lidé“, kdežto ostatní se zahrnovali pod pojem „ne-lidé“. Dodnes přemýšlet o jiných lidech z jiných kultur jako o sobě rovných je ojedinělým fenoménem. Z českého prostředí to dosvědčují i nedávno (1.7.2015) stavěné šibenice pro naše politické představitele, kteří schválili přijetí kvót na přerozdělování uprchlíků při „Demonstraci proti imigraci, proti kvótám a za vystoupení z EU“. Ačkoliv tedy souhlasíme s Skupnikovým definováním kulturního relativismu jakožto antropologické metody sloužící k možnosti pochopení kultur a kulturních jevů, nelze než nesouhlasit s jeho celkovým shrnutím článku, že: *„Kulturní relativismus, tedy uznání sociálního původu našich hodnot, nás tak chrání od hříchu etického relativismu i etnocentrismu a umožňuje nám přitom přijmout absolutismus metodický.“*¹²⁰

Yasar Abu Ghosh kritizuje Skupnikův článek z hlediska neuvědomění si, že spor relativismus versus Gellnerův osvícenecký racionalistický fundamentalismus se týká cílů jednotlivých metod. Tedy, že relativismus odkazuje na reprezentovanou realitu, kdežto fundamentalismu jde o dobrání se k Pravdě na základě jednoho objektivního rámce. Přičemž místo toho, aby Skupnik uvedl kulturní relativismus jako vhodnější metodu na zkoumání společenských jevů, opakuje vysvětlování pojetí kulturního relati-

¹²⁰ Viz SKUPNIK, J. O absolutnosti poznávací metody a relativitě poznávané reality, s. 66.

vismu. Neexistence objektivního referenčního rámce je pak důvodem ke konstatování logického rozporu relativismu.¹²¹

Domníváme se, že Skupnik si velmi dobře uvědomoval¹²², že se jedná o problém metod a jejich cílů, kdyby si toto neuvědomoval, rozhodně by nekritizoval právě Gellnerovu metodu z hlediska jejího nároku na správnost (pravdivost) jejích výsledků a kultury, ve které má svůj původ. To, že Skupnik definuje kulturní relativismus, nám přijde spíše jako poukázání na neexistenci jedné Pravdy a naopak na existenci různosti pojetí reality, přičemž se v této snaze o definici má nacházet argument vůči správnosti jedné metody a jedné kultury.

Další kritický bod se týká etiky, jejíž jednotnost je tak rozmělněna mezi kultury, přičemž Ghosh toto připisuje pouze západnímu světu.¹²³ Kulturní relativismus se totiž netýká všech kultur, které by připisovaly ostatním kulturám svébytnost, stejně jako se to snaží činit západní svět. Kulturní relativismus je produktem západního světa a tak promlouvá ke své vlastní kultuře. Kdybychom argumentovali jako Ghosh, tedy proč bychom my měli vidět vaši kulturu jako rovnocennou, když vy se tak nedíváte na naši, zjednodušeně když „vy ne, tak my taky ne“, nemuseli bychom se zabývat ani lidskými právy, ani tolerancí, ani jejich existencí. Jsme přece kultura nejsilnější, tak proč se zabývat ostatními.

Co se týče etického uvědomění si a postoje vůči svým hodnotám, Skupnik zde poukazuje na nutnost oddělení rolí, tj. jako antropolog zkoumat kultury metodou kulturního relativismu, avšak jako člen té které společnosti uznávat její hodnoty.¹²⁴

Námitkou, kterou u Ghoshe nacházíme, je postoj vůči jiným pohledům na realitu uvnitř té samé kultury: „*Relativisté hájí jejich právo mít takovou pravdu potud, pokud je kulturně vytříbená. Taková tolerance už ovšem ze strany relativistů neplatí ve vztahu k fundamentalistům v jejich vlastní kultuře; tam je třeba být eticky přímočarý a odsoudit ji jako netoleranci k ostatním pravdám. Je to v každém případě přístup, který je charak-*

¹²¹ Srov. GHOSH, Y. A. Metoda a její kontext: optický a politický klam kulturního relativismu. *Cargo*. 1999, č. 2, s. 150-151.

¹²² Dokladem budiž: „*Jak ale později uvidíme, hodnotový soud o správnosti metody vedoucí k poznání Pravdy je ze samotné metody rozšířen i na kulturní systém, jehož je tato metoda součástí.*“ (Viz SKUPNIK, J. O absolutnosti poznávací metody a relativitě poznávané reality, s. 64.)

¹²³ Srov. GHOSH, Y. A. Metoda a její kontext, s. 151.

¹²⁴ Srov. SKUPNIK, J. O absolutnosti poznávací metody a relativitě poznávané reality, s. 65.

*teristický uvědoměným politickým stanoviskem, spíše než teoretickou konstrukcí.*¹²⁵ Ačkoliv je tato výčitka jistým způsobem oprávněná, a to z hlediska toho, že kulturní relativismus implicitně zahrnuje i způsoby myšlení, tudíž zahrnuje i různorodost postojů k pravdě, hlavním úkolem kulturního relativismu je nahlížet různost mezi kulturami, případně subkulturami. Poznávací fundamentalismus je přece jen jednou z variant přístupu k poznání. Možná ale, kdyby tato skupina lidí (zastánci poznávacího fundamentalismu) poslouchala specifickou hudbu, měla svůj styl oblékání, případně náboženství, rozhodně by se na ni kulturní relativismus aplikovat mohl. Asi zásadní problém týkající se této námitky, je to, že tolerance je jakousi hodnotou západního světa, a tak kulturní relativismus jakožto metoda ruku v ruce se zodpovědným etickým postojem západní kultury tuto hodnotu zkrátka vyžaduje. Ovšem pokud bychom se oprostili od metody kulturního relativismu a ponechali toto tvrzení relativismu obecně, rozhodně by tato námitka byla platná, neboť by přímo odporovala relativistickému postoji.

Ghoshův článek nese název *Metoda a její kontext: optický a politický klam kulturního relativismu*. Tento klam je spatřován jednak v tom, že obraz té které kultury je podle Ghoshe v rukou mocenské skupiny, a jednak v tom, že kulturní relativismus hlásající nutnost tolerance vůči jiným kulturám a svébytnost oněch kultur, nepřináší žádoucí důsledek „vzájemného sebeuznání.“¹²⁶ Naopak tím, že se kultury uznají jako svébytné, dochází spíše k vytváření totalitní identity, namísto snahy o překonání rozdílnosti se kultury od sebe díky tomuto vzdalují.¹²⁷ Je možné, že může dojít k výsledku, který zamýšlen nebyl. Na druhou stranu, svébytnost jiné kultury lze uznat i tím, že na ni budeme nahlížet jako na zcela nepochopitelný celek, přičemž zbude prostor jen pro xenofobii a nepřátelství nebo pro podřadnost, kterou je třeba nahradit, změnit, ovládnout či zotročit.

Celou polemiku Skupnika s Gellnerem shrnuje Ghosh jako nepochopení Gellnera, kterému šlo o vymezení přístupu k poznání metodou osvíceneckého racionalistického fundamentalismu s odmítnutím možnosti poznání vycházejícího ze Zjevení a zároveň odmítnutí relativismu. Skupnik v této polemice obhajuje oprávněnost jiných konstrukcí světa, kterou lze nahlížet metodou kulturního relativismu.¹²⁸ Podle nás to není polemika

¹²⁵ Viz GHOSH, Y. A. *Metoda a její kontext*, s. 152.

¹²⁶ Viz tamtéž, s. 155.

¹²⁷ Srov. tamtéž, s. 155.

¹²⁸ Srov. tamtéž, s. 153.

zcela mimo mísu, jak si myslí Ghosh, ale spíše polemika, která vyzdvihla určité aspekty Gellnerových textů. Těmito aspekty byly odmítnutí relativismu, nárok na transcendentální platnost metody, která má docházet k jedné Pravdě s tím, že její správnost je rozšířena na kulturu, v níž metoda vznikla. Podle nás je ve Skupnikově článku jasně ukázáno, co mu přijde na Gellnerových úvahách sporné nebo přinejmenším podezřelé, a tudíž, proč argumentuje kulturním relativismem. Navíc Skupnikův článek dovedl rozpoutat alespoň nějakou diskuzi o tématu, které v českém prostředí jako by neexistovalo.

Martin Hříbek reagoval na Skupnikův článek úvahou nad možnostmi antropologa eticky nehodnotit. Jako problematické vidí rozdělení rolí člověka na antropologa, kdy je žádoucí etickému hodnocení se vyhnout, a na občana patřícího do určitého kulturního okruhu, který eticky hodnotit a jednat musí. Hříbek zastává názor, že antropolog se nemůže jen tak povznést nad jakoukoli etiku, neboť to, že stráví v rámci terénního výzkumu určitou dobu v odlišné kultuře, může ovlivnit jeho osobní život. Strávit část života v jiné kultuře, přičemž je nutné řídit se alespoň částečně jejími standardy a normami, je velmi osobní věc. Z tohoto důvodu se Hříbek domnívá, že antropolog se vystavuje hrozbě relativizace vlastních hodnot.¹²⁹ S textem Martina Hříbka nelze než souhlasit, avšak každé povolání má nějaké břemeno. Bude-li se jednat o výzkumníka jedovatých pavouků, hrozí nebezpečí, že při neuvědomělém zacházení bude člověk kousnut a otráven a v případě, že se bude bát, je vůbec sporné, že by se do výzkumu pouštěl. Podobné je to i s terénním výzkumem v antropologii. Antropologovi hrozí na jedné straně etnocentrismus a na straně druhé badatelská smrt, což je začlenění do zkoumané kultury, aniž by antropolog byl schopen reflexe dané kultury a uvědomění si přístupu, který aplikuje. Myslíme si, že v případě výzkumu záleží na antropologovi, jaké má hranice a kam až zajde, a je jen na něm, co dokáže snést. V rámci oboru existují také etické kodexy, které mohou poskytnout antropologovi záchytné etické body při působení v cizích kulturách. Je však samozřejmé, že se badatel dostává do různých kontroverzních situací, které se nelehko řeší. To je však ono oborové břímě, které si na sebe antropolog bere při volbě povolání.

Stejného problému, tedy etického hodnocení, se týká i kratičký článek Vojtěcha Novotného, který přímo navazuje na úvahu Martina Hříbka. Novotný rozšiřuje debatu o

¹²⁹ Srov. HŘÍBEK, M. Má antropolog privilegium eticky nehodnotit? (Poznámka k diskuzi o kulturním relativismu). *Cargo*. 1999, č. 2, s. 156-157.

otázku, jaký má vliv na výsledky výzkumu právě etické hodnocení antropologa. Jak vtipně píše: „Čím širší je spektrum jevů, ke kterým je antropolog eticky neutrální (tj. lhostejný), tím rozmanitější může mít pracovní náplň a jídelníček. (poznámka k příkladu lidojedství Martina Hříbka) Na studium antropologie se zjevně hodí lidé až bezbřezě tolerantní, spíše než moralisté, což vidím jako poklonu oboru, nikoli problém. (...) Tak jako horníci mají zhusta zaprášené plíce, antropologové budou mít asi často zrelativizovanou etiku. Pokud ne, může se snadno stát, že jejich výzkum bude formován jejich apriorními postoji více než je nezbytně nutno a zdrávo a bude tak více vypovídat o antropozích než o objektech jejich studia.“¹³⁰

Příspěvek Martina Kanovského nepolemizuje s ostatními články, ale snaží se o vložení vlastní pozice. Autor nejprve rozděluje relativismus na etický a kognitivní neboli kulturní, přičemž podle Kanovského však nestačí kulturní relativismus definovat jako Skupnik, tedy jakožto teoretický koncept, díky němuž je možné vidět světy jiných kultur jako smysluplné¹³¹. Kanovský začíná kritikou toho, že svět kultury má svůj smysl, pročež postuluje, že „světem“ je zde myšleno „poznatelný svět“, z tohoto pak vyvozuje, že „lidé různých kultur mají různé poznatky (což by bylo triviální), ale i různé způsoby získávání a interpretace těchto poznatků, teda různé kognitivní mechanismy.“¹³² Tuto tezi pak dále rozvíjí tím, že z různorodosti jevů nelze usuzovat na potvrzení kulturního relativismu. K tomuto vztahuje svoji úvahu o různorodosti procesů poznávání, která může vycházet jen z různorodosti „vstupů“, nikoli z uniformity, přičemž relativisté prý nemohou z jejich pozice zastávat uniformitu vstupů.¹³³ Otázkou zde je, co Kanovský vůbec myslí pod pojmem „vstup“, zda se jedná o vjem či materiál, tedy konkrétní věc. Z jeho výkladu si nemůžeme být zcela jistí, neboť mnohost světů (poznávacího materiálu) odmítl jako triviální nepravdu a zároveň tyto „vstupy“ nejsou součástí poznávacího procesu, protože jsou předmětem tohoto procesu. Podle nás však vjemy jsou již součástí procesu poznání, neboť k tomu, abychom měli nějaký vjem, musíme vnímat, což bereme jako nedílnou součást poznávání.

¹³⁰ Viz NOVOTNÝ, V. Může antropolog eticky hodnotit? Poznámka k článku Martina Hříbka (Cargo 2/99: 156). Cargo. 2000, č. 1, s. 46-47.

¹³¹ Srov. SKUPNIK, J. O absolutnosti poznávací metody a relativitě poznávané reality, s. 65.

¹³² Viz KANOVSKÝ, M. Koniec relativizmu. Cargo. 2000, č. 1, s. 49.

¹³³ Srov. tamtéž, s. 49-50.

Jeho další argument proti relativismu vychází z tvrzení, že nelze považovat za správné, že lidská mysl je tabula rasa. A to proto, že v mozku existují poznávací schopnosti, které jsou již vrozené, nikoli dané kulturou. Aby tvrzení o prázdnotě mysli byla podle Kanovského pravda, musel by mozek mít možnosti při rozvíjení poznávacích schopností, aby se tyto schopnosti rozvinuly různě, podle vlivu dané kultury. To však nestačí, musel by navíc existovat ještě další vrozený mechanismus, který by sám rozpoznal jakou možnost pro vývin poznávacích schopností, má aktivovat. Výše uvedené by znamenalo obrovské zmnožení vrozených principů, což je pro relativisty nepřijatelné.¹³⁴ Myslíme si, že Kanovský zde vychází z poněkud mylného pojmu „prázdne nádoby“, neboť tento pojem neznamena, že člověk nemá poznávací schopnosti už při narození, které se samozřejmě musí rozvinout (příklad vlčích dětí, které se nikdy nenaučily mluvit, neboť schopnost naučit se mluvit se aktivuje v určitém věku), ale jedná se o prázdnotu obsahů mysli, které se získávají v interakci se svým prostředím. Rozhodně si neuvědomujeme, že by relativismus něco takového tvrdil. Navíc to, že je mysl prázdny papírem, jinak řečeno, netvrdí relativisté, ale už Aristotelés, přičemž tuto tezi dále rozvíjí John Locke, a ti rozhodně relativisté nejsou.

Kanovský se též zabývá postulováním absolutní jinakosti a možnosti výpovědi o jiných kulturách. Tvrdí, že tyto rozdíly mezi kulturami sice existují, ale nejsou nepřekonatelné, neboť nežijeme v různých světech a můžeme se bavit s druhými lidmi. Z tohoto a výše uvedených argumentů Kanovský dochází k tomu, že: *„Relativismus je jen doktrínou zakrývající neochotu nebo neschopnost nastolovat a řešit skutečné vědecké problémy a uchylující se do pohodlí poutavých opisů a literárnosti. Nejsou teoretické argumenty, ani empirické fakty, které by ho potvrdzovaly. Tato doktrína je něco jako vědecký zombie – je mrtvá a neví o tom, a proto se ještě stále potuluje po antropologii. Třeba jen doufat, že to už nebude dlouho trvat.“*¹³⁵

František Vrhel ve svém článku stručně shrnuje předchozí debatu jako sled Skupnickovy vypjaté plné smysluplnosti, Ghoshova reprezentativního redukcionismu, Kanovského monotónnosti a aporetické polemiky Hříbkovy, která je Vrhelovi nejbližší. Jeho příspěvek se zabývá historickým relativismem, kořeny kulturního relativismu v antropologii 20. století, lingvistickým relativismem a nakonec i kulturním relativismem, ni-

¹³⁴ Srov. KANOVSKÝ, M. Koniec relativizmu, s. 50-51.

¹³⁵ Viz tamtéž, s. 53.

koli nepřímou, jako v předešlých bodech jeho článku. Vrhel vymezuje kulturní relativismus vůči univerzalizmu. Univerzalizmu přiřazuje jednu racionalitu, obecnost logiky, možnost soudit napříč kulturami a možnost o všech kulturách vypovídat, neboť v univerzalistickém pojetí existuje abstraktní lidstvo. Kulturnímu relativismu je připisována mnohost racionalit, případně její různé stupně, obtížnost souzení a jazykových výpovědí napříč kulturami, u tohoto pojem lidstva bez kulturních diferencí neexistuje, protože lidská přirozenost se ukazuje jen skrze jednotlivé kultury. Stojí tu tedy naproti sobě vize jedné kultury s jednou pravdou a vize mnohosti kultur s mnohými pravdami. Univerzalizmus se svou etnocidou a kulturní relativismus s genocidou, jak ukazuje Vrhel rozlišení Pierra Clasterse. Etnocida jako vyhubení kultur a nastolení kultury jedné a genocida založená na absolutní jinakosti, tj. do extrému dovedené mínění, že každá kultura je natolik jiná, že různost těchto kultur nemůže být připisována lidem obecně, tedy že v ostatních kulturách nejsou lidské bytosti.¹³⁶ Je zajímavé, že pokud by se kulturní relativismus měl dovést do takové krajnosti, dovršil by se opět etnocidou, jako by genocida byla prostředkem etnocydy. Ačkoliv z hlediska kulturního relativismu nahlížíme jinakost kultur, nesmíme zapomínat, že vytvoření a vytváření kultury je lidským specifickým. Fyzická evoluce člověka jde ruku v ruce s evolucí kulturní. Proto mělo-li by se dojíti do extrému kulturního relativismu, jak píše Vrhel, že vítězstvím relativismu bychom se vrátily do zoologických zahrad, dospělo by to k samotnému popření tohoto pojmu.

3.2. Woodův imaginární svět a nerelativní relativismus

Jedním z příspěvků, které se zabývají relativismem obecně a následně kulturním relativismem, je text Allena Wooda ze Stanford University. Autor se nejprve zabývá otázkou platnosti relativismu obecně, přičemž dochází k zásadnímu argumentu.

Wood začíná představou světa relativismu, kde každý člověk žije ve svém mikrokosmu, neexistují chyby v úsudcích, omyly o skutečnosti, neboť svět je takový, jak se jeví každému jednotlivému subjektu. V takovém světě neexistuje nic jako veřejná sféra, něco, co by bylo sdíleno všemi členy společnosti, nějaký objektivní svět. A protože v takovém světě není nic společného, jen to, jak se věci kolem jeví osobě jedné či druhé, není v takovém světě místo pro pravdu v pravém smyslu slova. Pravda v pravém smyslu

¹³⁶ Srov. VRHEL, F. Ke kulturnímu relativismu. *Cargo*. 2000, č. 2, s. 88-97.

slova existuje jen ve sdíleném světě, kde se jedná o úsudky o tomto světě a patřící do tohoto společného světa. V normálním světě, nikoli imaginárním relativistickém, považujeme naše osobní vnímání předmětů za veřejné, neboť věříme, že ostatní lidé okolní svět vnímají stejně nebo alespoň podobně. Pro relativistu je to samé říci „věřit, že *p*“ jako „*p* je pravda“. ¹³⁷ Pravdou tady je jen pravda v subjektivním slova smyslu, neboť ono tvrzení vyjadřuje vždy první osoba singuláru. ¹³⁸

Základní otázkou, která vyvstává, je pak, zda teorie je sama v sobě konzistentní a nepopírá sama sebe. Podle Wooda (a Platóna) je zásadní chybou tvrdit, že „relativismus je pravda“, neboť ti, kdo relativismus odmítají, zároveň podle této teorie mají pravdu. To znamená, že i odmítání relativismu je pravda. Nikdo totiž nemůže věřit v něco chybného. Relativismus může být ale pravdou pro relativistu, nikoli však pro antirelativistu. Relativismus totiž netvrdí, že něco je pravdou v absolutním slova smyslu, nýbrž pravdou pro daný subjekt, jak píše Wood: „*pravda pro*“. Jak bylo zmíněno výše, v relativismu neexistuje absolutní pravda. Co je tedy „*pravda pro*“? Dle Wooda, to znamená to samé jako „*podle mého názoru*“. Takto Wood uvádí, že „*p je pravdou pro mě*“, jestliže „*věřím, že p*“, je to samé, jako říct, že „*p je absolutní pravdou*“. Dalším problémem je, že relativisté nevidí rozdíl mezi slovy „*tvrdit*“ a „*věřit*“. Dle tohoto pak vyplývá, že není-li nic absolutně pravdivé, pak nemůžeme ničemu věřit, dokonce ani relativismu samotnému. Wood tedy tvrdí, že relativismus popírá sám sebe, protože výraz „*pravda pro mě*“ nedává smysl, aniž by výraz implicitně neobsahoval pojem pravdy absolutní. ¹³⁹

Zdá se nám však, že se zde vkládá do teorie to, co v ní není, totiž pojem absolutní pravdy. A připisovat větám uvozovaným, „dle mého názoru“, „podle mě“, „věřím“ smysl absolutní pravdy, která tkví někde mimo subjekt, který něco prohlašuje, je poněkud chybné. Zvláště, když si uvědomíme, že ať se podíváme na výrazy, jejichž užívání relativisty Wood kritizoval (tvrdit a věřit), výsledek výrazu je stejný (i když bychom mohli říci, že tvrdit a věřit je to samé, nebo dokonce, že abychom mohli něco tvrdit,

¹³⁷ Srov. WOOD, A. *Relativism*. [online]. ©2004. [cit. 2015-1-3]. Dostupné na WWW: <https://www.google.cz/search?q=www.+stanford.edu/~allenw/webpapers/Relativism.doc&ie=utf-8&oe=utf-8&gws_rd=cr&ei=4xaJVsHDEqPNygPfwSoCQ>, s. 2-4.

¹³⁸ Jelikož se Wood vůbec nezmiňuje o kolektivním subjektu, jak bylo popsáno výše (2.1. Prótagoras), ponecháme v argumentaci pouze subjekt jednotlivý, abychom nerozomělnily argumentaci v diferenciaci subjektů.

¹³⁹ Srov. tamtéž, s. 4, (kurzívou původní).

měli bychom tomu nejdříve věřit, nebo spíše řečeno, tvrdíme-li něco, zároveň tomu věříme), neboť nejde o to, zda v něco subjekt věří nebo zda to tvrdí, jde především o to, že to pronáší subjekt. Subjekt, ze své pozice, ze svého pohledu a ne někdo nebo něco od subjektu odlišného.

Aby bylo možné souhlasit s tím, že relativismus je sám sebe popírající, muselo by se předpokládat, že věta „vše je relativní“ jinak „je pravda, že vše je relativní“ je pronesena z absolutního hlediska, z jakéhosi „*pohledu Božího oka*“¹⁴⁰. Naopak ale tato věta je vždy vztažena k něčemu neabsolutnímu. Jaký relativista by tvrdil, že má patent na pravdu pro celý svět, když uznává, že svět se každému jeví jinak? Když vyřkne tuto větu relativista, nebo přinejmenším někdo, kdo nahlíží na věc z relativistického hlediska, nic ničemu neodporuje. Bude-li tvrdit něco takového anti-relativista, ať už je jakéhokoli filosofického „vyznání“, bude mít toto tvrzení v sobě spor. Pokud si nebudeme nárokovat to, že věta je absolutně pravdivá, tj. pravdivá pro všechny a všechno, ke sporu nedojdeme. Nehledě na to, že podle výše uvedeného (Woodův imaginární relativistický svět) v relativismu pojem absolutní pravdy neexistuje. Podle nás ani implicitně, neboť bez subjektu v relativismu neexistuje ani výpověď.

Kulturní relativismus Wood definuje takto: „*Různé kultury mají různé etické standardy, přičemž tyto standardy, kterými se jedinec řídí, jsou poměřovány zvyky společnosti, k níž tento jedinec patří.*“¹⁴¹ Kdyby se o kulturním relativismu uvažovalo jako o jakémsi návodu, jak jednat s lidmi z jiných kultur (tedy jako s lidskými bytostmi, s ohledem na to, že jejich zvyky se od našich liší, a že bychom o nich měli uvažovat pečlivě a citlivě nejen s opatrností a morální slušností) považoval by to Wood jako pravdivou doktrínu, která souvisí s morálním přesvědčením sociologie a antropologie. Wood se ale zabývá relativismem z hlediska toho, že jednotlivé jednání je správné nebo špatné podle toho, co daná kultura za správné nebo špatné považuje. Autor článku popírá ale konzistenci tohoto tvrzení a ukazuje, že kulturní relativismus popírá sám sebe s ohledem na nadřazenost západní kultury. Tato nadřazenost uplatňuje aplikování západních hodnot v ostatních kulturách, kde tyto hodnoty nejsou dodržovány, což je v zásad-

¹⁴⁰ „...jde o stejný pojem „*pohledu Božího oka*“, stejný epistemický ideál dopracování se pohledu z „*archimédovského bodu*“ – z bodu, ze kterého můžeme pozorovatele vidět tak, jako bychom to nebyli my sami, tak, jako bychom byli tak říkajíc venku ze svých vlastních kůží. Jde o tutéž představu, že ideální poznání je neosobní.“ (Viz PUTNAM, H., RORTY R. *Co po metafyzice? (Hilary Putnam a Richard Rorty o realismu a relativismu)*, s. 39.)

¹⁴¹ Viz WOOD, A. *Relativism*, s. 18.

ním rozporu s kulturním relativismem. Takže pro nás, tedy lidi patřící k západní kultuře, je toto argument pro to, že kulturní relativismus je teorie, které popírá sama sebe, přičemž z tohoto hlediska je to scestná teoretická obrana vůči etnocentrismu, rasismu a imperialismu, neboť kulturní relativismus by tyto postoje měl schvalovat.¹⁴²

Tento Woodův argument má několik problematických momentů, díky nimž daný argument nelze vzít v úvahu. Zaprvé dát za příklad nadřazenost západní kultury, je sám o sobě již postulát, který vychází z hodnocení. To, že západní kultura je široce rozšířena, nebo že vykazuje určité ekonomické výsledky atd., ještě neznamená, že musí být každým viděna jako nadřazená. Za druhé, co pro Wooda znamená „nás“? Jestliže pro Wooda znamená slovo „nás“ etnocentristy, rasisty a imperialisty především, bude se „nám“ samozřejmě kulturní relativismus špatně trávit. Jestliže budeme ale přemýšlet o „nás“ jako o lidech, kteří se vyznačují jinak než výše uvedeným, třeba jako o „tolerantních měkkých liberálech“¹⁴³ (řeceno s Rortym¹⁴⁴), neměl by pro nás být tento argument adekvátním důvodem k odmítnutí kulturního relativismu. Navíc to, že existují v západní kultuře teorie jako rasismus, imperialismus, nacionalismus aj. ještě neznamená, že z toho vyplývá, že hlavními hodnotami euro-americké kultury jsou hodnoty těchto jednotlivých teorií. Kulturní relativismus rozhodně není něčím, co by si nárokovalo cokoli schvalovat. Jde spíš o to nahlédnout, proč něco schvalují ti druzí.

Wood uvádí několik sporných témat a argumentů, které odporují akceptování kulturního relativismu. Jde například o chování nadnárodních korporací v zemích třetího světa, přičemž v rámci kulturního relativismu by toto chování mělo být povoleno jakožto součást víry západní kultury v maximalizaci zisku. Z tohoto pak vychází, že kulturní relativismus je nepřítelem jiných přístupů pocházejících z doby osvícenství, které by zaručovaly toleranci mezi kulturami a vzájemný respekt. Vůči příkladu s nadnárodními korporacemi na straně západní kultury staví Wood praktiky jiných kultur (satí, otroctví, pogrom, ženskou obřízku), jejichž původ je založen na pověrách a jejich užívání je ukotveno v tradicích a vychází z tlaku autority. Postoj západní kultury vůči těmto jevům má pak dvě možnosti. Buďto zasáhnout a stavět se tak do role soudce, který je nadřazen

¹⁴² Srov. WOOD, A. *Relativism*, s. 18-22.

¹⁴³ Viz PUTNAM, H., RORTY R. *Co po metafyzice?*, s. 77.

¹⁴⁴ Tento pojem dále rozvíjí jako vysvětlení pro Putnamovu kritiku: „Mezi zájmy a hodnotami, k jejichž vyznávání jsme teď dospěli, patří zájem na nepřípustnosti vtoukání do hlav a pozitivní hodnocení sečtenosti, liberálního vzdělání, svobodného tisku, svobodných univerzit a velkodušné tolerování sokratovských otrapů i feyerabendovských šejdířů.“ (Viz PUTNAM, H., RORTY R. *Co po metafyzice?*, s. 78.)

všem ostatním, nebo neudělat nic a ztrácet naši kulturní identitu. Další věcí je proces změn cizích kultur. Jak se stavět k tomuto jevu? Chránit cizí kultury jako kulturní dědictví nebo se z těchto změn těšit jako z vítězství nad pověrou a nevědomostí? A jak aplikovat kulturní relativismus, jestliže se nejedná o homogenní kultury, nýbrž o spletenec kultur a subkultur?¹⁴⁵ Je jasné, že toto jsou témata, která jsou obtížně řešitelná. Pokud však ponecháme kulturní relativismus jako metodu, jak nahlížet na ostatní kultury, přičemž by to splňovalo zároveň Woodův požadavek vidět členy jiných kultur jako lidské bytosti, těmto problémům kulturní relativismus nečelí, neboť v jeho kompetenci není cokoli hodnotit či soudit. Pokud jde však o využití kulturního relativismu jako teoretického návodu, jak jednat v mezikulturních otázkách, lze se zamyslet nad tím, že pokud se jedná o proces kulturních změn, jedná se o proces přirozený. Nic nezůstává stejné a zcela neměnné. Kultury se vždy vzájemně ovlivňovaly, ať už více či méně. Je však rozdíl mezi tím, když se kultura sama bez nátlaku mění nebo když je k tomu nucena, to ukázala již historie. Co se týče zasahování či nezasahování do jiných kultur, nemusí to znamenat ani ztrátu integrity kultury naší jako morálnímu zlu přihlížející, ani roli nadřazeného soudce. Je možnost ukázat mínění západní kultury a jejích hodnot kultuře praktikující například ženskou obřízku, sama kultura se pak může pod vlivem jiných informací rozhodnout. Pokud se jedná o spletenec kultur a subkultur, každá kultura se historicky vyvíjela a vytvořila nějakou soustavu zákonů, podle kterých se má člen té které kultury řídit, a protože hranice kultury by se daly ztotožňovat s hranicemi státními, které své geografické hranice mají, je určitým řešením se těmito hranicemi řídit.

3.3. Debata o ženské obřízce

Další příspěvek k debatám o kulturním relativismu pochází od Merrilee H. Salmon a Elliotta P. Skinnera, kteří se zabývají otázkou, zda by se antropologové měli snažit eliminovat ženskou obřízku. Ačkoliv je debata vymezena partikulární otázkou, má široké implikace vztahující se k tomu, zda lze obhájit kulturní relativismus tváří v tvář kontroverzním kulturním praktikám.

Salmon ve svém článku vychází z toho, že kulturní relativismus neznamená to samé co etický relativismus, a že existují určitá přesvědčení, která přesahují kulturu, v níž vznikla. Etický relativismus je podle autorky v rozporu s našimi nejhlubšími přesvědče-

¹⁴⁵ Srov. WOOD, A. *Relativism*, s. 23-26.

ními zakládajícími se na intuici. Právě etický relativismus je podle Salmon praxí antropologů, kteří zkoumají kulturu obsahující prvky, jež jsou v rozporu s antropologovou vlastní kulturou. Antropolog má tedy zkoumat cizí kulturu a zároveň zastávat a chránit svoje vlastní kulturní hodnoty, tedy brojit proti zvykům, se kterými nesouhlasí. Podle Salmon nelze vůči etickým problémům uhájit pozitivistický model hodnotově neutrální vědy o lidském chování.¹⁴⁶

Skinner naopak považuje snahu o vymýcení ženské obřízky za projev nadřazenosti Západu, přičemž důvodem pro ženskou obřízku podle něj není udržovat mezi ženami a muži nerovnost, na rozdíl od Salmon, ale naopak rovnost, která tkví v tom, že ženy mají také své iniciační rituály, stejně jako muži.¹⁴⁷

V příspěvku o ženské obřízce můžeme vidět přístup Skinnera z hlediska kulturního relativismu a Salmon, která postuluje univerzalizmus v podobě lidských práv. Problém, který vidíme v argumentaci Salmon, tkví v tom, že autorka vychází z ustanovení lidských práv, přičemž z jejího hlediska „*kulturní diverzita je morálně podřízena ochraně práv*“.¹⁴⁸ Existence garance lidských práv je výtvozem západní kultury, která vyplývá z pojmu lidské osoby, individua, kterému jsou dávány záruky, jež by mu mohly být odírány společností. Pojem lidských práv pochází z kultury, která je individualisticky zaměřena. V jiných kulturách nemusí být dáván důraz na osobu samu o sobě, nýbrž na osobu, jež je součástí té které společnosti, bez níž by existence oné osoby neměla smysl.

Zajímavou výtkou k antropologickým výzkumům, kterou Salmon uvedla, je hodnotově neutrální postoj, jenž antropolog zaujímá vůči zkoumané kultuře. Nemyslíme si, že antropolog by mohl bádát v cizí kultuře a zároveň se stavět do role misionáře. Pokud bychom nepodržovali hodnotově neutrální postoj ke zkoumanému objektu, ač jsou to lidé a jejich chování, a dále pak k získaným poznatkům, byly by výsledky antropologických výzkumů jen subjektivními názory jednotlivých antropologů, případně kázáními o špatnosti jiných lidí – barbarů. Ačkoliv kritika Salmon je oprávněná ve vztahu k člověku, není oprávněná ve vztahu k antropologovi při terénním výzkumu. V tomto

¹⁴⁶ Srov. SALMON, M. H. Ethical Considerations in Anthropology, and Archaeology, or Relativism and Justice for All. In WELSH, R., ENDICOTT, K. (eds.) *Taking Sides (Clashing Views on Controversial Issues in Cultural Anthropology)*, s. 344-352.

¹⁴⁷ Srov. SKINNER, E. P. Female Circumcision in Africa: The Dialectics of Equality. In WELSH, R., ENDICOTT, K. (eds.) *Taking Sides (Clashing Views on Controversial Issues in Cultural Anthropology)*, s. 353-360.

¹⁴⁸ Viz SALMON, M. H. Ethical Considerations in Anthropology, and Archaeology, or Relativism and Justice for All, s. 351.

ohledu je pravděpodobně třeba zastávat možnost rozdělení rolí. Člověk je sice antropologovi nadřazen, na druhou stranu je ale člověk vždy už s nějakou kulturou spojený, tudíž kdyby antropolog jako příslušník jedné kultury měl zasahovat do kultury druhé, měl by člen oné druhé kultury stejný závazek jako by měl mít podle Salmon antropolog. Badatelský záměr by pak mohl dopadnout jako boj o nadvládu toho, čí způsob života je lepší a oprávněnější. A tak by z antropologa nebyl už vědec, ale kolonialista.

3.4. Kulturní relativismus v praxi

Antropologie je holistická a komparativní věda. Holistická, neboť se při zkoumání člověka a jeho kultury přistupuje ke studovanému objektu v souvislostech a provázanosti jiných faktorů jako například faktorů biologických a individuálních. Ke správnému posuzování objektu je třeba vzít v úvahu veškeré možné vlivy a tak zařadit studovanou kulturu do správného kontextu. Jako komparativní se antropologie ustanovila především v jejích počátcích, kdy převládal evolucionistický pohled na kulturu, tedy myšlenka, že všechny kultury směřují k civilizaci v podobě západní kultury. Ačkoliv se od evolucionistického pojetí z většiny upustilo, alespoň v antropologii, komparativní metoda zůstala a jejím cílem je nadále docházet k zákonitostem o lidské kultuře a člověku.¹⁴⁹ Abychom však mohli dostát těmto dvěma základním požadavkům, musíme jaksi přelstít existenci kognitivního imperativu. Kognitivní imperativ je potřeba mentální kategorizace světa, do níž zapadá i rozlišení na „my a oni“. Navíc, jak jsme si popsali výše, toto základní rozlišení dokládá i označení „svého kmene“ jako lidé. Stejně jako „my jsme lidé“ a „ti druzí“, kteří nespádají do škatulky západní kultury, jsou „barbaři“, tak i domorodé kmeny mají názvy odkazující k tomu, že oni jsou lidmi, kdežto například sousední kmeny nejsou za lidi považovány.¹⁵⁰ Krásným příkladem etnocentrismu, který je jakýmsi celkovým pohledem na realitu pramenícího právě z kognitivního imperativu, je zážitek Richarda Scagliona, když se setkal s přítelem z Nové Guineje: „*Tento domorodec, oblečený v tradičním obřadním obleku s královskými znaky a ptačím peřím v nose, při prohlížení západního časopisu propukl v hlasitý smích. Rozveselila ho fotografie ženy v reklamě na alkohol. Na dotaz, co ho tak rozesmálo, odpověděl: „Tato žena má díry v uších a v nich zavěšené nějaké předměty.“ Když Scaglioni poznamenal, že také on*

¹⁴⁹ Srov. SOUKUP, M. *Terénní výzkum v sociální a kulturní antropologii*, s. 18-24.

¹⁵⁰ Srov. tamtéž, s. 29-30.

*má ve svém nose ozdobu, odpověděl: „To je něco jiného. Je to pro krásu a má to obřadní význam. Ale já nechápu, proč bílí lidé sami sebe poškozují.“*¹⁵¹

Vzhledem k tomu, že nejdůležitější etnografickou metodou pro získávání dat z cizích kultur je terénní výzkum, měl by se antropolog vymanit z okovů etnocentrismu a přistupovat ke zkoumané kultuře z jejího vlastního hlediska, případně z neutrálního bodu, který se nachází jak vně pozorované kultury, tak vně kultury pozorovatele. Ačkoli se nelze jen tak proměnit na někoho jiného a zcela se oprostít od zažitých předsudků (předsudkem zde nemyslíme nějaké pejorativní přesvědčení, ale spíše jakési předporozumění světu, které jsme nabyli v průběhu života díky našim zkušenostem a zejména pak díky socializaci a interiorizaci kultury, v níž jsme vyrostli), je třeba si neustále uvědomovat, jakým způsobem k dané kultuře přistupujeme.¹⁵² Samozřejmě nejen v rámci terénního výzkumu má kulturní relativismus své uplatnění. Zároveň výsledky zkoumání budou záviset na tom, z jakého hlediska a v jakém kontextu sebraná data hodnotíme. Tomuto odpovídá rozdělení přístupů ke zkoumání na emický a etický přístup, jejichž označení zavedl Kenneth Lee Pike (1912-2000). Krátký popis těchto postojů jsme si uvedli již výše, chtěli bychom je však trochu více přiblížit především v rámci konkrétnější metodologie. Emickému přístupu odpovídá zkoumání ideačních soustav, které jsou základem pro lidské chování, přičemž účelem emické analýzy je poznat vzorce, v jejichž rámci lze nalézt vztahy mezi jednotlivými kulturními prvky a zjistit, jak tyto prvky vytvářejí kulturní celek. V tomto přístupu je uplatňováno hledisko zkoumané kultury, kdy dané souvislosti mají specifický kulturní smysl a význam, s nimiž pak antropolog pracuje. Cílem této metody je porozumět a pochopit jedinečné uspořádání kulturních prvků v celku svého vlastního smyslu. Výsledky tohoto zkoumání jsou tedy platné pouze v rámci té které kultury. Etická perspektiva pozorování je odrazem spíše behaviorálního a materialistického pojetí kultury, kde se zkoumá kultura jako lidské chování s výslednými produkty tohoto chování. Úkolem etické analýzy je najít podobnosti a rozdíly, které mohou být porovnávány s jinými kulturami. U etického přístupu jde tedy především o vysvětlení kulturních jevů na základě kauzálních vztahů, jež pramení z obecných pravidel. Tento postoj předpokládá možnost objektivního pozorování a měření na základě předem stanovených vědeckých konceptů. Oba přístupy jsou v antro-

¹⁵¹ Viz SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*, s. 288.

¹⁵² Srov. tamtéž, s. 287-292.

pologii důležité, neboť každý přístup slouží k získání jiného druhu dat, a tím pádem se vzájemně doplňují. Přehnaný důraz na emický přístup je základem pro doktrínu kulturního relativismu, která pak problematizuje možnost mezikulturní komparace získaných údajů. Naproti tomu, metoda kulturního relativismu obsahuje jak etickou tak emickou možnost pozorování, přičemž ale odmítá etnocentrický pohled na zkoumání kultury.¹⁵³

Rozdíly emického a etického přístupu.¹⁵⁴

Emické	Etické
Etnografický rozhovor v nativním jazyce	Pozorování
Významy	Vzorce chování
Ideační soustavy jako determinanty chování	Materiální determinanty chování
Indukce	Indukce a dedukce
Idiosynkratické	Nomotetické
Kulturně specifické	Mezikulturně validní
Porozumění	Vysvětlení

V základních příručkách antropologického výzkumu, konkrétně v *Research Methods in Anthropology* (H. R. Bernard) a v *The Professional Stranger* (M. H. Agar) se pojem kulturního relativismu téměř neobjevuje. V druhé jmenované je však pojednáno o fundamentálních podmínkách antropologického výzkumu z hlediska kulturního relativismu, tedy s důrazem, že nelze porozumět světu zkoumaných kultur (antropologických objektů), aniž bychom se zabývali kulturou z pohledu jejích členů a viděli tak jejich svět v jejích vlastních souvislostech. Jak uvádí Agar, je velmi důležité zúčastněně pozorovat, neboť právě při tomto druhu výzkumu můžeme dojít i k jakýmsi překvapením, na které bychom pouhým pozorováním bez zapojení se do života dané kultury jinak nenarazili. Jako příklad vykresluje jeho zkušenost s kouskem uhlí položeným na jídle, kdy uhlí v této situaci mělo význam ochrany proti posednutí duchy. Z toho pak vyvozuje, že nerozumí-li etnograf nějaké situaci, neznamená to, že „oni“ jsou nerozumní nebo že jsou zmatení, nýbrž to, že pozorovatel ještě není způsobilý dané jednání po-

¹⁵³ Srov. SOUKUP, M. *Terénní výzkum v sociální a kulturní antropologii*, s. 63-67.

¹⁵⁴ Viz tamtéž, s. 65.

chopit. Co se týče přístupu ke kontroverzním prvkům, rozděluje Agar antropologii na dva druhy – konvenční a kritickou. Konvenční by se dala zjednodušeně shrnout vymezením úkolu antropologa, kterým je shromáždit (popsat) data o cizí kultuře vyložená v jejich vlastním kontextu a jak tento kontext kultury jedné, může být v souvislostech pochopen kulturou druhou. Antropolog je tedy jakýmsi překladatelem mezi kulturami. Kritická antropologie se snaží získat antropologická data za účelem změny zkoumané kultury.¹⁵⁵

V *Research Methods in Anthropology* se Bernard zmiňuje o kulturním relativismu pouze v rámci antropologické etiky. Kulturní relativismus je v Bernardově pojetí vyjádřen rozdíly mezi kulturami, tedy, že to, co je považováno za dobré či krásné, se mění kultura od kultury, přičemž kulturní relativismus Bernard pokládá za protiklad přebujelého etnocentrismu. Zároveň je jaksí pokládán za to samé, nebo přinejmenším podobné co etický relativismus. Bernard společně se Salmon etický relativismus vymezují jako teorii, která připisuje stejnou hodnotu všem etickým systémům, právě proto, že jsou kulturními produkty.¹⁵⁶ Ačkoliv Bernard na jednom místě rozlišuje mezi oběma relativismy, zdá se, že obojí považuje pouze za teorii, kterou ale nadále směřuje do jedné. Neboť jak uvádí Salmon v *Taking Sides*, je podle Bernarda „*kulturní relativismus chudou filosofií, podle níž by se mohlo žít nebo dělat soudy ohledně účasti na jednotlivých výzkumných projektech.*“¹⁵⁷ Podle něj jde kulturní relativismus ruku v ruce s obhajobou genocid, kdy by například nacistická genocida mohla být obhájena jako kulturní bohatství německého národa.¹⁵⁸

Je zajímavé, že autoři základních antropologických příruček se obloukem vyhýbají jakémukoli užívání pojmu kulturního relativismu. Najít v nich tento pojem je jako hledat jehlu v kopce sena. Proč je ale jeden ze základních antropologických pojmů tak vyhýbavým způsobem užíván, když už je vůbec zmíněn? Odpověď můžeme nalézt jednak v debatách nad kulturním relativismem a zároveň v historických počátcích antropologie. Kulturní relativismus má řadu obtížných filosofických a etických implikací, které nemají jednoznačnou odpověď a pravděpodobně mít nikdy nebudou, neboť jejich složitost je

¹⁵⁵ AGAR, M. J. *The Professional Stranger. An Informal Introduction to Ethnography*, s. 19-37.

¹⁵⁶ Srov. BERNARD, H. R. *Research Methods in Anthropology. Qualitative and Quantitative Approaches*, s. 77.

¹⁵⁷ Viz SALMON, M. H. *Ethical Considerations in Anthropology, and Archaeology, or Relativism and Justice for All*, s. 345.

¹⁵⁸ Srov. BERNARD, H. R. *Research Methods in Anthropology*, s. 77.

dána sporem mezi základním rozlišením univerzalizmu a relativismu, jejichž boj se od počátků lidského myšlení přelévá do dneška. Zvláště námitky vůči kulturně-relativistické (ne)etice se považují za natolik závažné, že se raději stejný význam popíše jinak. Díky těmto těžkostem v pojmu kulturního relativismu se antropologové, jak se zdá, bojí pojem užívat. Navíc, co se týče historie, byl pojem aplikován v západní kultuře tak, že byla často viděna jako devastující a zotročující kultury cizí, kdy naopak cizí kultury měly status neposkvřených ostrůvků civilizací a obětí. Což bylo opřeno o fakt, že se obor kulturní antropologie vyvíjel ruku v ruce s kolonialismem. Antropologové se vydávali zkoumat cizí kultury do domů místních koloniálních úředníků, přičemž antropologická zkoumání byla často zneužívána ve prospěch těchto „dozorců“ pořádku v koloniích nebo k vojenským účelům. Stejně tak jako se dovedl do krajností biologický determinismus, jenž vyústil Druhou světovou válkou, dovedl se do krajnosti i determinismus kulturní, v podobě komunistických režimů. Kulturní determinismus, v jehož rámci se kulturní relativismus nachází, je prozatím poslední fází mezi oběma determinismy, který byl aplikován v extrémní podobě. Tudíž lze pochopit nedůvěru, s jakou se společnost, přinejmenším ta antropologická, staví vůči pojmu kulturního relativismu, který byl jeho značkou. K tomuto můžeme přidat ještě důsledky, které s sebou kulturní relativismus v podobě doktríny přinesl. Teď máme na mysli především multikulturalismus, jehož začlenění do politických snah s sebou nese nemalé problémy, a debaty, které se po válce začaly vyvíjet ve filosofii vědy. Tyto debaty, které se opírají do univerzálního vědeckého vidění světa jako objektivního a pokrok přinášejícího přístupu ke světu, tedy našeho západního worldview, podkopávají, možná už podkopaly společně s nastupující postmodernou, ideál vědeckého poznání vytvořeného modernou. Modernou, která je čistě západním výtvořem, úspěšnou etapou dějin lidstva, a která se svým „novověkým náboženstvím v podobě vědy“¹⁵⁹ přinášela jistotu a sebevědomí.

Ačkoliv se pojmu kulturního relativismu snaží antropologové vyhýbat, nemohou popřít důležitost jeho významu. Toto tvrzení se opírá o etický kodex Americké antropologické asociace (American Anthropological Association, zkr. AAA).

I když jsou si antropologové AAA vědomi, že teorie kulturního relativismu vede k zastávání pozice rovnosti všech morálních systémů, jak je psáno na webových stránkách AAA, je přesto kulturní relativismus považován za důležitý intelektuální postoj, který

¹⁵⁹ Srov. NEUBAUER, Z. *Přímluvce postmoderny*, s. 7-35.

umožňuje výzkumníkovi studovat, jak a proč lidé jednají, tak jak jednají. Přičemž mít předsudky týkající se morálky, tedy nahlížet na cizí kultury v rámci normativní etiky (to znamená, jakým způsobem by měli jednat, předtím než zjistíme, jaké je jejich jednání v rámci kontextu kultury), může zkreslovat výsledky výzkumu. Ačkoliv ale antropolog přistupuje ke zkoumané kultuře v rámci výzkumu nepředpojatě, neznamená to, že souhlasí s praktikami, které studuje. Navíc antropolog je stejně jako jakýkoli jiný člověk vázán morálním systémem své kultury. Přestože je například otroctví považováno za nemorální, může být pro antropologa (a nejen pro něj) hodnotným objektem výzkumu.¹⁶⁰

Nutnost etického kodexu v antropologii souvisí s tím, že etika je používána jako zbraň (moje přesvědčení je jiné než tvé, proto je to tvé neetické). Antropologové, kteří hovoří o etice v tomto smyslu, chtějí zlepšit nebo alespoň poopravit jednání ostatních. Etický kód je z jejich hlediska mechanismus, který má pomáhat regulovat chování, se kterým nesouhlasí. Jak již historikové a etnografové zdokumentovali, pokoušet se kontrolovat ostatní ve jménu morality vede spíše ke konfrontacím než k morálnímu zlepšení. Zkrátka přesvědčení, že existují univerzální lidská práva, by nemělo vést ke zneužívání tohoto názoru pro jakési abstraktní a univerzální blaho všech lidí, které pak může ospravedlnit dokonce i násilné jednání v jeho jménu. Při výzkumu by se mělo přistupovat k cizí kultuře nikoli jako k nějakému objektu, ale jako ke společenství lidských bytostí, jejichž autonomie musí být respektována. Etický kód v rámci antropologie by měl sloužit jako způsob reflektování antropologické praxe, který by mohl přispět k jejímu zlepšení, tedy zvýšení citlivosti profesního jednání, dále pak jako metoda regulující chování antropologa, tedy jako návod, jak přistupovat a chovat se k ostatním kulturám.¹⁶¹ Etický kodex je založen na kulturně-relativistickém přístupu k cizím kulturám, a to lze konstatovat i přesto, že výslovný důraz na důležitost kulturního relativismu se objevuje jen v *Prohlášení o konečné etické zprávě (The AAA Statements on Ethics Final*

¹⁶⁰ Srov. AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION. *Commission to Review the AAA Statements on Ethics Final Report*. [online]. ©2016. [cit. 2016-21-2]. Dostupné na WWW: <<http://www.americananthro.org/ParticipateAndAdvocate/Content.aspx?ItemNumber=1911>>.

¹⁶¹ Srov. CASSELL, J., JACOBS, S. E. *Handbook on Ethical Issues in Anthropology: Introduction*. [online]. ©2016. [cit. 2016-21-2]. Dostupné na WWW: <<http://www.americananthro.org/LearnAndTeach/Content.aspx?ItemNumber=12895&navItemNumber=731>>.

Report), přičemž v *Příručce (Handbook on Ethical Issues in Anthropology)* se náš pojem nevyskytuje přímo, ale pouze ve významovém vyznění.

Nejen v etice je kulturní relativismus jako bezpředsudečná perspektiva důležitým bodem v přístupu k antropologickému zkoumání cizích kultur. Zároveň, jak jsme již napsali výše, se jedná o postoj, bez kterého by se nedosáhlo adekvátního porozumění a vysvětlení jiných kulturních systémů ani jednotlivých kulturních jevů. Nynější praxe antropologů je vázána na kulturně-relativistický přístup, který je položen v základech oboru tak hluboko, že jej antropolog nemusí ani zmiňovat, aby si ho uvědomoval nebo jen užíval. Je nasnadě, že právě tato metoda se stala jednou z hlavních premis výzkumu. Jakým jiným vhodným způsobem bychom měli při výzkumu a následném zhodnocení dat postupovat? Jistě nepůjdeme cestou etnocentrismu. Ostatně by to bylo jako zkoumat brouky podrážkou. Každý obor a jeho předmět mají své metodologické předpoklady bádání. Antropologie pro svůj předmět – člověka má bezpočet konkrétních metod, které je možné uplatnit. Složitost předmětu a jeho komplexita je pak výrazem metodologie, která v sobě zahrnuje i svůj postupný vývoj. Metodologické možnosti se kultivují a rozšiřují, a ačkoliv kulturní relativismus od svých teoretických počátků a jeho aplikací také prošel vývojem, stále patří do základní antropologické výbavy.

3.5. Argumenty

V této kapitole se pokusíme dobrat shrnutí argumentů, které se v naší práci vyskytovaly. Na téměř každý argument lze nahlédnout jak z hlediska, které relativismus hájí, tak z hlediska, jež kulturní relativismus odmítá. Z tohoto důvodu nebudeme argumenty škatulkovat přímo jako argumenty pro ani jako argumenty proti. U takovýchto dvousečných tvrzení se budeme snažit nahlédnout obě strany mince, tedy proč je pro některé spíše příčinou odmítnutí, kdežto pro některé je stejné tvrzení důvodem k potvrzení a souhlasu. Přehled těchto argumentů nám ukáže, proč se nad pojmem kulturního relativismu vznášejí neustálé spory.

Jak jsme napsali výše, nebudeme argumenty třídit podle toho, zda vyjadřují spíše postoj pro či proti, ale vzhledem k lepší orientaci v práci je určitá kategorizace třeba. Z tohoto hlediska si rozdělíme argumenty do tří kategorií na etické, metodologické a teoreticko-epistemologické. Etické důvody samozřejmě vyjadřují spleť etické spory, které se převážně týkají teorie kulturního relativismu. Metodologické se obracejí k pře-

kázkám spojovaným s používáním kulturně-relativistické metody. Teoreticko-epistemologické vypovídají o předpokladech a pojmech, které stojí v základu kulturního relativismu. Je jasné, že spolu některé argumenty úzce souvisí. V těchto případech pak zařadíme argument podle toho, co nám přijde v rámci daného argumentu podstatnější.

3.5.1. Etické argumenty

Je samozřejmé, že etické argumenty jsou jedny z nejtěžších co se jejich obhajoby či odmítnutí týče. Jde o to, že tento typ důvodů je zaměřen na naše emoce, které jsou ovlivněny především prostředím, v němž jsme vyrostli a byli vychováni. Ačkoliv jsou emoce do značné míry závislé na individu a jeho prožitcích, nelze popřít, že jsou i kulturně podmíněné. Zděšení při hrůzném činu, lítost při katastrofě nebo jiném lidském neštěstí, znechucení nad úchytkami - už jen to, co považujeme za úchytky je zapsáno v individu skrze jeho kulturu. Ostatní argumenty se týkají především našeho rozumu a případně našeho prvotního předporozumění, které jsme ale často přinuceni a někdy i ochotni měnit. Toto však na etické rovině neplatí. Etická sféra je především praktická sféra, která se týká našeho života a nejnuitnějšího a základního přesvědčení. V tomto ohledu je jasné, že nelze podat jakkoli dostačující argumentaci, spokojíme se tedy s ukázáním některých hlavních tematických bodů, na které je třeba snažit se pohlížet z více hledisek než jen ze svého úhlu pohledu.

Kulturní relativismus nepřináší vzájemné uznání.

Nepřináší, a to z toho důvodu, že kulturní relativismus je teoretický koncept, ať už bychom měli na mysli metodu či normativní teorii, který je výplodem jedné kultury, a to naší západní. Přírozeným postojem k cizím společenstvím je etnocentrismus. Kulturní relativismus je tedy jeden z možných přístupů, jak se vyrovnat s jinakostí. Domníváme se, že tato koncepce šla ruku v ruce s prozkoumáváním světa a jeho rozmanitých pojetí, které mimo údiv a znepokojení zplodilo i toleranci. A to toleranci v pravém slova smyslu, tedy nikoli lhostejnost, ale jakési strpění, snášení či shovívavé posuzování toho, co nám vadí. Toho, co neznáme či nechápeme.

Je zřejmé, že ne každá kultura vychází z hodnoty tolerance a při nahlížení na ostatní kultury bere zřetel kulturního relativismu. Ačkoliv by to bylo hezké, kdyby se všechny kultury vzájemně uznávaly, byla by to přeci jen velmi naivní představa. Kulturní relati-

vismus je zkrátka produkt západního myšlení, ve kterém se mimo jiné zrodila myšlenka lidských práv, která i když také není prosazována všude a všemi, přesto se ji nesnažíme zdiskreditovat kvůli tomu, že všichni tuto představu nesdílí.

Podíváme-li se ale na věc z druhé strany, lze pochopit, že je znepokojující hlásat a snažit se aplikovat toleranci, rovnost, aj., když druzí vidí věc z jiné perspektivy. Je možné vzít si za své heslo „oplatky se pečou“.

Kulturní relativismus není obrana proti etnocentrismu, rasismu ani imperialismu, naopak by je měl schvalovat.

Jak bylo napsáno výše, záleží na tom, co člověk považuje za hodnoty západní kultury. Pokud je člověk přesvědčen, že je jednou ze západních hodnot rasismus, pak by kulturní relativismus jakožto teorie nahlížel rasismus jako kulturní hodnotu daného kulturního okruhu. Myslíme si ale, že se shodneme, že rasismus západní hodnotou není. Imperialismus byl hodnotou starověkého Říma a trendem v době zámořských objevů, ale s hodnotou bychom ho také neztotožňovali. To, že se v dané kultuře vyskytují různé jevy, které vyvolávají pochybnosti, ještě neznamená, že mají své místo mezi kulturními hodnotami. Nehledě na to, že kulturní relativismus by neměl hrát roli štítu před etnocentrismem, ale být alternativou etnocentrismu, tedy jiným postojem k cizím kulturám, přičemž účelem metody kulturního relativismu je zkoumání z nepředpojatého hlediska, s tím, že cílem je pochopit či vysvětlit různé kulturní jevy, případně celé kultury, nikoli něco schvalovat či neschvalovat.

Nelze schvalovat hodnotově neutrální postoj antropologů při výzkumu, neboť „kulturní diverzita je morálně podřízena ochraně práv“.¹⁶²

Začneme s tvrzením nadřazenosti práv nad kulturní diverzitou. Jaká práva budou nadřazená? Odpověď by zněla všeobecná lidská práva, což jak můžeme tušit, předznamenává problém. Navazující otázkou by pak bylo: Odkud tato práva pochází? Ze západní kultury. Stejně jako jiné kultury má i západní kultura svá specifika, jedním z nich je důraz na individuum a jeho práva a případné povinnosti. Tento trend je ale výdobytkem ekonomicko-kulturním. Individualismus by se nemohl rozvinout v takové míře

¹⁶² Viz SALMON, M. H. Ethical Considerations in Anthropology, and Archaeology, or Relativism and Justice for All, s. 351.

v prostředí, které k tomu nemá vnější podmínky. Můžeme začít třeba u klimatických podmínek. Mírné podnebné pásmo poskytuje úrodnou půdu, díky níž lidé nemusejí složitě shánět potravu a netrpí hladu. Dále pak ekonomické faktory, které umožňují pracovat, vydělat si a užívat volný čas. Sociální faktory nabízejí vzdělání a zábavu, a v případě nouze sociální sféra jedinci může vypomoci. Všechny tyto faktory jsou samozřejmě propojené a jejich souhrn poskytuje společnosti a jejím členům dostatek prostoru pro utváření sebe sama. Jak pravil Aristotelés, člověk musí mít vnější podmínky k tomu, aby mohl filosofovat a starat se o svou blaženost. Vzhledem k tomu, že v západní kultuře takové podmínky jsou, mohlo se dospět k filosofii jedinečnosti jedince. Odtud, zdá se nám, pramení myšlenka lidských práv. Jak bychom mohli uvažovat o nějakých právech pro jedince v takové míře, v jaké je přiznává západní kultura, v zemích, kde je nedostatek pitné vody, potravy, a tak i vzdělání a možnosti seberealizace? V kulturách, kde je ekonomická situace bídná, politická atmosféra nevalná a sociální oblast jako by vůbec neexistovala, nemůže být o nějakém individualismu ani řeč. V takovýchto kulturách převažuje důraz na společenství a jeho jednotu, kde vztahy mezi jedinci jsou pevnější a zvyky a společenská pravidla závaznější. Člověk je pak v takovém společenství brán za jeho součást jen díky roli, kterou má zastávat, a která mu často byla přisouzena, už když se narodil. Společnost převažuje nad individuem, a tudíž v takovýchto kulturách není aplikace všeobecných lidských práv samozřejmostí jako v západní individualizované kultuře.

Co se týče hodnotově neutrálního postoje při zkoumání cizích kultur, považujeme takovýto postoj za nutnost. Skrze brýle etnocentrismu bychom viděli ostatní kultury zkresleně, nemohli bychom je pochopit, protože by nám to naše kulturní předsudky nedovolily. Výsledky výzkumů by byly spíše osobním profilem badatele než etnografickými daty. Pokud by měl antropolog hájit svá přesvědčení při antropologickém výzkumu, stavěl by se do rolí, které vědci nepřísluší. Hlásit svou víru a morální přesvědčení je úkolem misionáře, nikoli antropologa. Lze namítnout, že antropolog je také člověk, který se nemůže nebo by se neměl stavět nad morálku, ani tím, že bude rozdělovat své role na nezaujatého výzkumníka a na člena své vlastní kultury, jejímiž pravidly se řídí. Každé povolání má své těžkosti, tohle je to antropologické. Člověk, který se rozhodl, že bude vykonávat povolání vědeckého dozorce nebo herce, také rozděluje své role.

Kulturní relativismus neobstojí tváří v tvář kontroverzním tématům.

Kulturní relativismus z hlediska normativní teorie opravdu neobstojí vůči výtkám, které pramení z kontroverzních, tedy etických témat. Stejně tak jako neobstojí univerzalizmus, případně etnocentrismus. Kulturní relativismus díky jeho tvrzení, že správné je to, co daná kultura za správné považuje, což se samozřejmě nebude líbit kultuře druhé, která může být ve styku s kulturou první. Univerzalizmus díky tomu, že není jasné, z jaké kultury se ono univerzální měřítko vezme, aby to zase nepoškodilo kultury, jejichž metr se za univerzální nepovažuje. To, co jedna kultura může považovat za špatné, druhá nemusí a samozřejmě naopak. Často se dávají k tomuto argumentu za příklad genocidy, které se odehrály v naší nedávné historii, jmenovitě Druhá světová válka se svým vyhlazováním Židů (a nejen jich), která by se pak podle oponentů relativismu měla odůvodnit kulturním bohatstvím německého národa. Podle nás je to špatný příklad, neboť genocida nebyla nikdy schvalována většinou a rozhodně nebyla brána jako položka na hodnotovém žebříčku, případně stanovena jako kulturní tradice, která se předávala z generace na generaci.

Obraťme se opět k metodě kulturního relativismu. Ta, jak bylo výše již tolikrát řečeno, nemá za cíl řešit morální dilemata, ale být nástrojem nepředpojatého antropologického zkoumání.

Kulturní relativismus ustanovuje totalitní identitu kultur, z čehož vyplývá, že kultury jsou zcela různé, což od sebe kultury vzdaluje a znemožňuje mezikulturní dialog.

Kulturní relativismus jakožto metoda nestanovuje identitu kultur, ale přistupuje ke kultuře jako ke společenství, které má svou kulturní identitu, přičemž tato identita je předmětem zájmu a snahy o její pochopení, případně vysvětlení a zprostředkování jiné kulturní identity. Metodologický přístup kulturního relativismu je právě nástrojem, který dává možnost vzájemného (i když tento vztah může být jednostranný) pochopení a tím i respektu mezi kulturami, což je podle nás základ mezikulturního dialogu. Naopak předpojatý pohled a případné snahy o přeměnu jiných kultur, tedy změnu jejich kulturní identity znemožňují dialog a vytváří mezikulturní neshody.

Postulování úplné odlišnosti kultur, ať už z pozice teorie kulturního relativismu či z pozice etnocentrismu, bude překážkou pro mezikulturní dialog vždy.

3.5.2. Metodologické argumenty

Etický relativismus je to samé jako kulturní relativismus.

Tento argument se vyskytuje velmi často, a to i přesto, že se tato teze ani explicitně nevyjádří. Někteří autoři ji berou jako samozřejmost, kterou uplatňují ve svých pojednáních, ačkoliv tyto dva druhy relativismu od sebe pojmově odlišují, někteří vycházejí ze systému rozdělení jednotlivých relativistických koncepcí, kde se přímo tyto druhy slučují, a to buď pod pojem etického, nebo pod pojem kulturního relativismu.

Co se týče teorie kulturního relativismu, je podle nás etický relativismus jeho součástí, neboť se vychází z nemožnosti hodnotit a posuzovat etické normy a hodnoty jednotlivých kultur na základě nějakých všeobecně platných měřítek. Etický relativismus je, jak se domníváme, mnohem širší pojem než teorie kulturního relativismu, protože etickou dimenzi chování nemusíme vymežit určitým kulturním okruhem, to znamená, že etický relativismus lze uplatňovat i v rámci jedné kultury. Naproti tomu kulturní relativismus se zabývá jen etikou, která je sdílená a společensky předávaná jen v té které kultuře, přičemž se předpokládá, že v těchto kulturách bude dodržována.

V rámci metody kulturního relativismu, tedy jakožto *metody, při níž antropolog nahlíží jiné kultury z jejich vlastního hlediska nebo z hlediska nezávislého pozorovatele, tj. bez hodnocení na základě svého vlastního hodnotového systému a jejímž cílem je vytvoření souhrnu empirických tvrzení*, se tomuto tvrzení vyhneme. Etický relativismus je znám jako normativní teorie, nikoli jako metoda, v jejímž rámci bychom si dělali nárok na hodnocení jednotlivých kulturních přesvědčení. Podstatou metody je její užití k poznávání, ne k hodnocení. Nehledě na to, že hodnocení a poměrování na základě škály lepší-horší není zrovna obsahem ani etického ani kulturního relativismu, k tomu slouží jiné typy normativních teorií.

Absolutizace metody kulturního relativismu.

Vypustíme-li druhé a třetí slovo daného argumentu, vznikne nám slovní spojení „absolutizace relativismu“. Jak bychom mohli chtít absolutizovat něco, jehož podstatou je být vztažen k určitému subjektu? Relativismus je určován a vymežován svou závislostí mezi subjektem a objektem vztahu. Absolutismu nejde o vztah, ale o samostatnost nezávislost. Významově jsou tyto pojmy neslučitelné, tudíž hledat logiku v takovémto spojení nelze. Navíc z hlediska praktického jde opět o teoretický produkt západní kultu-

ry, který by měl pojmout a přesáhnout všechny jiné kultury. Absolutizace metody by poté mohla vyplynout v absolutnost teoretického uvažování západního světa, a tím pak absolutnost, svrchovanost západní kultury.

Uznání absolutní jinakosti znemožňuje vypovídat o jiných kulturách.

To, že obsahy různých kultur jsou jiné, a někdy natolik, že bychom jim připsali jinakost absolutní, neznamena, že to pořád není lidská kultura. Lidská kultura je výtvorem člověka, který ať růžový nebo fialový s puntíky, ať žije v lese nebo na poušti, je stále člověk, jenž vytváří a zároveň je vytvářen kulturou.¹⁶³ Nejenže jsme jako lidé jeden druh, zároveň máme všichni schopnost vytvářet kulturu, což je specifikem našeho druhu. Tato zkušenost je součástí každého „kulturního“ společenství (slovo „kulturní“ ve spojení se společenstvím je zde užito záměrně ke zdůraznění toho, že neexistuje společenství bez kultury), jenž vytváří jakési „*smysluplné formy*“¹⁶⁴, které jsou naplněny různě, a jejichž různost můžeme vzájemně poznávat. Možnost komparace (nikoli hodnocení dle nějakého univerzálního měřítka) je pak založena na přístupu, který je v rámci výzkumu a následném vyhodnocení dat uplatňován. Zde máme na mysli již dříve zmiňovaný přístup etický či emický.

Nehledě na to, že ani není nutné postulovat absolutní jinakost. Bohatě stačí přívlastek „jiný“. I o „jiném“ může být obtížné vypovídat, a to přesto, že patříme ke stejnému druhu, tak proč si to dělat ještě těžší a přidávat přívlastky, které netřeba?

Kulturní relativismus je jako „vědecký zombie“.¹⁶⁵

Kulturní relativismus bychom spíše přirovnali k „vědeckému strašákoví“. Strašák (kulturní relativismus) na poli (antropologie) dobře slouží k tomu, aby odradil nevídané hosty (etnocentrismus). Staví se na pole i přesto, že se ho může hlídač (antropolog) zaleknout (strach z užívání pojmu), když dělá noční obchůzku (začne uvažovat a zabíhat do temnějších a obtížných zákoutí) svého revíru (antropologie). Kulturní relativismus je stále živým myšlenkovým zdrojem. Jeho metoda je v praxi stále užívána, a to ačkoliv se používá raději opisu vyjadřující stejný význam jako jeho název. Žije i v etickém kodexu

¹⁶³ Srov. BERGER, P. L., LUCKMANN, T. *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění.*

¹⁶⁴ Viz SOUSEDÍK, S., BETTI, E. *Úvod do rekonstruktivní hermeneutiky*, s. 14.

¹⁶⁵ Viz KANOVSKÝ, M. *Koniec relativizmu*, s. 53.

kulturní antropologie. Jako normativní teorie je stále zdrojem kontroverzí, a tím jakýmsi spouštěčem k tomu, aby se nepřestalo uvažovat a vést dialogy na téma „my a ti druzí“.

3.5.3. Teoreticko-epistemologické argumenty

Člověk se nerodí jako tabula rasa, ale se schopnostmi, které jsou vrozené, což je v rozporu s kulturním relativismem.

Pojem „tabula rasa“ není v rozporu s kulturním relativismem, naopak. Avšak nemůžeme „vylít vodu i s nádobou“. Význam pojmu není takový, že by se člověk narodil bez jakýchkoli biologicky daných lidských dispozic, nýbrž že se rodí bez obsahů v mysli, které nabývá až v procesu učení během svého života. Jestliže se pak člověk rodí už připraven k tomu, aby se u něj mohly různé schopnosti aktivovat, a aby mohl obsahově plnit svou mysl, není třeba vytvářet a zmnožovat různé vrozené mechanismy, které by umožňovaly spustit tu kterou schopnost a vybrat mezi tou kterou kulturou.

Kulturní relativismus plně uznává základní vrozené dispozice, přičemž tuto danost přetváří do konceptu „psychické jednoty lidstva“, který hlásá, že všichni lidé bez ohledu na to, z jakého pochází prostředí, případně doby, mají stejné mentální dispozice. Tato myšlenka stála v jádru evolucionistické teorie vznikající v druhé polovině 19. století jako základ pro tvrzení o vývoji kultury, který je ekvivalentní k biologické evoluci. Myšlenka psychické jednoty zůstala i v jiných antropologických školách než jen v klastickém evolucionismu. Především bychom zde chtěli zmínit školu kulturní ekologie, jejíž základy položil Julian Haynes Steward (1902-1972), který se zabýval studiem evoluce kulturních systémů. Kritizoval klasický evolucionismus, jenž nevysvětloval lokální adaptaci a kulturní odchylky a zanedbával kulturní specifika jednotlivých kultur, díky tomu pak formuloval teorii multilineární evoluce, která říká, že kulturní systémy se vyvíjí po svém, tedy vedle sebe po mnoha vývojových liniích.¹⁶⁶

V rozporu s velmi důslednou teorií kulturního relativismu by bylo tvrzení o psychické jednotě lidstva jakožto poznatku, jenž vzešel ze západní kultury a je též západní kulturou aplikován. Stejně tak bychom mohli odmítnout kulturní relativismus samotný.

¹⁶⁶ Srov. SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*, s. 297-298 a 474-476.

Z různorodosti kulturních jevů nelze usuzovat na potvrzení kulturního relativismu.

Dalo by se usuzovat z existence shodných kulturních jevů a celých kultur na potvrzení univerzalizmu? Myslíme si, že ano. Proč by to ale měl být problém u kulturního relativismu? Příným krokem od různosti kultur, jak si myslíme, by bylo potvrzení pluralismu, který připisuje všem kulturám stejnou hodnotu, přičemž pluralismus je v tomto ohledu velmi radikální, postrádá totiž pro nás důležitý bod, kterým je vztah. U relativismu jde právě o tento vztah, který je určován objektem a subjektem. Pro celistvost budeme uvažovat o celku kultury a celkové reality, tedy subjektem je zde kultura, která pojímá objekt, svět. V úvaze nad kulturním relativismem je důležité podotknout, že předpokládá realismus ve své minimalistické podobě, tedy „*materiální svět existuje nezávisle na lidských vjemech a systémech symbolických reprezentací.*“¹⁶⁷ Tedy to, co každá kultura pojímá je jeden svět, který je ale skrze tuto kulturu přetvářen do kulturní reality. Proto mluvíme o světech v plurálu, protože se jedná o světy, které jsou kulturně podmíněny. Pozmění-li se kultura, změní se i svět této kultury. V tomto bodě pak vidíme krok, který od různosti kultur může přejít do potvrzení kulturního relativismu. Tímto krokem je determinace onoho světa kulturou.

Rozmanitost kultur a kulturních prvků je nepopíratelným faktem. Jak se ale s tímto tvrzením můžeme poprat, aniž bychom museli svět radikálně rozdělit a udělat z něj jakýsi pytel buchet. Pluralita by mohla znemožňovat jakoukoli komunikaci. Relativismus je podle nás schůdnější možnost, jakým způsobem přistupovat ke stanovené rozmanitosti vycházející ale z jednoho světa. Tento jeden svět, který existuje nezávisle na člověku, se tak stává materiálem pro tohoto člověka, který si ho přetváří do své reality, v níž je schopen žít. Touto úvahou jsme dospěli ke kulturnímu relativismu jako deskripci vyvozuující empirická tvrzení. Jako příklad lze uvést tvrzení typu, že ženská obřizka je součástí kultur, které pohlíží na ženu spíše jako na součást přírody, jejímž úkolem a hodnotou je především rodit potomky, tedy její životní role je role matky. Je ale zapotřebí provést přechodový rituál oznamující, že dívka se stává ženou, která je na svou roli připravena, nebo je tímto iniciována do procesu příprav ústící v určenou roli. Toto samozřejmě je pouze ukázka typu tvrzení, nikoli celkové vysvětlení fenoménu ženské obřizky. Hlavním důvodem příkladu bylo ukázat, že takováto deskriptivní tvrzení jsou hodnotově neutrální. Není to návod, jak bychom se měli chovat ke kulturám, které ženskou

¹⁶⁷ Viz MARVAN, T. *Realismus a relativismus*, s. 11.

obřízku praktikují, ani hodnotový soud, který by ji viděl jako praktiku hodnou vymýcení nebo naopak praktiku hodnou zachování. Takováto tvrzení jsou už předmětem normativních teorií. Ať kulturního relativismu, univerzalizismu nebo třeba pluralismu.

Z hlediska metodologického přístupu kulturního relativismu je právě existence různých kultur a kulturních jevů předpokladem pro její užívání, neboť pokud by existovala pouze jedna homogenní kultura, nebyla by metoda vůbec potřebná, navíc by pravděpodobně ani nevznikla.

Rámec kulturního relativismu zcela vylučuje objektivitu, a tím i možnost obecných výpovědí.

Tento argument souvisí s výše uvedeným týkajícím se absolutní jinakosti, která znemožňuje možnost vypovídat o jiných kulturách. Jak jsme již napsali, předmětem zkoumání je lidská kultura, která je specifikem člověka jakožto druhu. Možnost obecných výpovědí by měla být dána těmito předpoklady, přičemž k tomu přispívá navíc minimalistický předpoklad realismu. Hledání obecných zákonitostí je úkolem antropologie založeným na zásadách komparace a holismu, k nimž samozřejmě musíme přidat i metodologický kulturní relativismus pro jeho požadavek nepředpojatosti vůči jiným kulturám, a tím snahu o co možná největší objektivitu. Obecné výpovědi nejsou takový problém, jak by se mohlo zdát, kdežto objektivita je tématem, který se stává terčem námitek.

V postmoderním proudu myšlení se tento problém netýká zhola jen antropologie, nýbrž vědy jakožto celku. Zda je možné dojít k objektivě poznání, na těchto stránkách rozhodně nevyřešíme. Můžeme pouze konstatovat, že pojem objektivitě, jak ho chápala moderna, a na jejímž základě mezi jinými byla moderna vystavěna, se pod tlakem mnohosti a různorodosti rozměňuje do postmodernistického chápání reality. V postmoderně objektivita zcela nezaniká, ale je ohraničená vztahem mezi poznávaným a poznávajícím.¹⁶⁸ Otázkou pak je, zda toto pojetí můžeme ještě nazývat objektivitou a případně v jakém smyslu.

V antropologii se projevil reflexe moderny a nástup postmoderny v uvědomování si role badatele při terénním výzkumu, ze kterého pramení důležitá etnografická data potřebná k dalšímu zpracování. Jde o uvědomění si vlastní subjektivity v interakci s cizí

¹⁶⁸ Srov. NEUBAUER, Z. *Přímluvce postmoderny*, s. 57-73.

kulturou. Antropolog díky pochopení neoddělitelnosti zkoumajícího od zkoumaného zjišťuje, jak důležitým faktorem je reflexe svého rozumu a svých emocí. Přestože se nezamlčuje role výzkumníka, stále se výsledky antropologie snaží o co největší míru objektivitu.¹⁶⁹

Výše jsme si uvedli pojem smysluplných forem, který jsme si propůjčili od Emilia Bettiho. Jeho pojetí hermeneutiky, které zprostředkoval Stanislav Sousedík, bychom zde chtěli nastínit v pojednání o objektivitě v antropologii a z hlediska metody kulturního relativismu.

Smysluplnou formu chápeme jako „jednotnou strukturu, v níž je k sobě vztaženo několik vnímatelných prvků. Je to struktura či souvislost, která je s to uchovávat otisk ducha, který ji vytvořil nebo který je v ní ztělesněn.“¹⁷⁰ V hermeneutice se jako předmět zkoumání považují lidské výtvořky, ať už jsou to texty, umění, artefakty a věci materiálního charakteru, mohou to ale také být způsoby jednání, gesta, symbolika a jiná. Lze tedy analogicky přisoudit význam smysluplné formy i kultuře. V rámci hermeneutiky se pak rozlišuje na hermeneutiku rekonstruktivní a integrativní. Zatímco integrativní hermeneutiku Heideggerovu a Gadamerovu ponecháme stranou, případně se jen zmíníme pro srovnání, vyložíme pozici hermeneutiky rekonstruktivní. V rámci integrativní hermeneutiky by se nedalo totiž mluvit o nějaké objektivitě, neboť nelze oddělit objekt od subjektu, u nichž dochází k jakémusi splynutí kvůli tomu, že člověk je veskrze dějinnou bytostí, která se ze své dějinnosti nemůže vymanit. Rekonstruktivní hermeneutika naopak toto odděluje a předpokládá možnost objektivního poznání předmětu zkoumání. K možnosti výkladu a porozumění, což je úkolem hermeneutiky, se dochází skrze čtyři zásady, které bychom měli uplatňovat při procesu práce s předmětem výkladu. Jedná se o zásadu autonomie předmětu a celkovosti, které se týkají předmětu výkladu a porozumění, dále pak o aktualizaci a adekvátnost porozumění, které se naopak týkají subjektu, tedy osoby vykladače nebo výzkumníka.

1. *Zásadu autonomie předmětu*, která představuje přístup k poznávanému objektu z jeho vlastního hlediska. Je třeba snažit se dosáhnout pohledu zkoumaného objektu, přistupovat bez předsudků a nevkádat vlastní názory. Pokud se podaří docílit tohoto

¹⁶⁹ Srov. SOUKUP, M. *Terénní výzkum v sociální a kulturní antropologii*, s. 127-131.

¹⁷⁰ Viz SOUSEDÍK, S., BETTI, E. *Úvod do rekonstruktivní hermeneutiky*, s. 94.

„zvnitřnění“, může vykladač začít „rekonstruovat“ význam smysluplné formy. Objekt má být respektován tak jak je, tímto je autonomní. Zásadu autonomie předmětu v hermeneutice lze ztotožnit s kulturním relativismem v antropologii. Předpokladem pak je v obou disciplínách možnost intersubjektivně daného významu, v antropologii bychom tento předpoklad mohli rozšířit na mezikulturní význam. Stejně tak jako se v rekonstruktivní hermeneutice odvozuje možnost dosáhnout porozumění významu na základě shodné lidské podstaty a možnost abstrahovat (alespoň částečně) od své konkrétní existence, opíráme se o pojem člověka i v antropologii při mezikulturní komparaci.

2. *Zásada celkovosti* je shodná s pojetím antropologie jakožto holistické vědy, která se snaží postihnout celek se svou strukturou a ve svých souvislostech. Rekonstruktivní hermeneutika se při výkladu určitého textu zabývá také celkovým záběrem poznatků, které jsou například k výkladu textu nutné. Což je jazyková stránka, historické souvislosti, autor textu, jeho život, situace, tendence dané doby a společnosti aj. Tato zásada má dva hlavní problémy, z nichž jeden poukazuje na nemožnost dokonalého poznání onoho zkoumaného celku a druhý hermeneutického kruhu. Abychom mohli poznat celek, musíme již mít nějakou znalost částí celku, tudíž musíme mít již nějaké předporozumění týkající se tohoto celku. Jak píše Sousedík: „*Interpret, výkladač případně exegeta by se nemohl úspěšně zhostit svého úkolu, kdyby se k textu, který má vyložit, pokoušel přistupovat jako jakási „tabula rasa“*“.¹⁷¹ Zde bychom měli podotknout, že předporozumění chápeme jako poznání v běžném životě, bez analýzy a filosofického přemítání. Neztotožňujeme jej s předsudky v hodnotícím smyslu.

3. *Aktualizace porozumění* se týká role výzkumníka, v němž se předmět jakýmsi způsobem aktualizuje, tj. dochází k vzájemnému působení. Role výzkumníka/vykladače hraje i v hermeneutice významnou úlohu (volba objektu, vnímavost, jaké otázky jsou kladeny). Hermeneutický subjekt není vyloženě abstraktním subjektem, ale konkrétním. Přesto výzkumník/vykladač může dojít k porozumění předmětu zkoumání, jehož reprezentované rozumění lze posoudit, a to na základě intersubjektivního významu. Ačkoliv se v rekonstruktivní hermeneutice sice úloha vykladače přiznává, přece jen se v rámci snahy o co největší možnou míru objektivitu, snaží subjektivní stránka zkoumání co nejvíce neutralizovat. Stejně tak se snaží i antropolog neutralizovat sám sebe i z hlediska nutné

¹⁷¹ Viz SOUSEDÍK, S., BETTI, E. *Úvod do rekonstruktivní hermeneutiky*, s. 68.

sebereflexe, která by měla být součástí výzkumu, zápisků a tak součástí etnografických dat, které by pak měla mít možnost být přezkoumána i v ohledu působení výzkumníka. Myslíme si, že pokud bychom upřeli intersubjektivní význam například textům, nemělo by prakticky smysl vydávat knihy, jejichž účelem je něco sdělovat jiným subjektům.

4. *Adekvátnost porozumění* je schopnost postřehnout smysl, což je závislé na třech předchozích zásadách, bez kterých by se adekvátnosti nedostávalo. Zajímavou zmínkou u této zásady je zmínka o kongenialitě výkladu: „*Dokonalý interpret musí být s interpretovaným autorem určitým způsobem jakoby duchovně spřízněn, vyznačovat se obdobnými vlohami apod. Ale to ovšem vůbec neznamená, že musí nutně názory autora, jehož dílo interpretuje, také vždy sdílet.*“¹⁷² Toto podle nás vyjadřuje zásadní, zde sice z hlediska hermeneutiky popsaný, rozdíl mezi etickým relativismem a metodou kulturního relativismu.¹⁷³

Existence lidských univerzálií.

Tvrzení o existenci lidských univerzálií jde v ruku v ruce s antropologií v období 20. let 20. století, kdy se někteří autoři (viz kapitola 1.5.) zabývali hledáním kulturních univerzálií, jejichž ukotvení v antropologii by poskytlo platný základ mezikulturní komparace a obecných výpovědí. O kulturních univerzáliích se uvažuje ve smyslu kategorií, do nichž je možné zařadit jednotlivé kulturní obsahy. Lze říci, že tyto kategorie jsou formálního charakteru, přičemž jejich materie jsou konkrétní kulturní prvky. Tento formalismus se stal cílem kritiky Clifforda Geertze, jenž odmítl takové kulturní univerzálie jako bezcenné, neboť jejich obsahová prázdnota nemá žádnou výpovědní hodnotu.

Nezpochybnujeme hodnotu snahy ve hledání kulturních univerzálií, ani vytváření kategorií, i když formálních, myslíme si však, že pro komparaci a mezikulturní dialog stačí dvě základní věci. Jednak je to existence nezávislé vnější reality, tedy předpoklad realismu, a pak existence člověka jako součásti této reality. Realismus je jakousi lidskou univerzálií v podobě materiálu, na kterém a z kterého vychází podmíněné vidění tohoto světa. Tento materiál je pro všechny stejný, ale každý (pro nás každá kultura) jej pojímá jinak. Existence člověka je pak druhým zdrojem, tedy jakousi druhou kulturní univerzálií, neboť neexistuje kultura bez člověka, a otočíme-li tvrzení, neexistuje ani člověk bez

¹⁷² Viz SOUSEDÍK, S., BETTI, E. *Úvod do rekonstruktivní hermeneutiky*, s. 83.

¹⁷³ Tamtéž.

kultury, což bychom pak mohli považovat i za lidskou univerzálii. Člověk je zde myšlen jako druh, a to z hlediska třídění pojmů na predikabilia, což je klasifikace pojmů podle toho, jakou část předmětu postihují. Třídění predikabilií je založeno na základě toho, co daný pojem vyjadřuje o svém materiálním předmětu. Pojem druhu v případě člověka vyjadřuje jeho podstatu, kterou lze rozložit na dvě důležité části rodu a difference, čemuž odpovídají pojmy živočich a rozumový.¹⁷⁴ Tohle rozdělení je pro nás esenciální, neboť vyjadřuje člověka, který má svou biologickou stránku, shodnou i s jinými druhy, a zároveň duchovní stránku, kulturu. Jinak samozřejmě dělení predikabilií pokračuje, ale to pro naše potřeby není na tomto místě podstatné.

Relativismus sám sebe popírá.

O tomto argumentu jsme již pojednali u příspěvku Alenna Wooda, který nejprve představil imaginární svět relativismu, ve kterém vycházel z teze, že „vše je relativní“. Zde výše uvedené (viz kapitola 3.2.) trochu rozšíříme. Popření teorie relativismu jejím vlastním tvrzením je často užívaným argumentem vůči oprávněnosti teorie. Má však svůj háček. Tento argument je totiž založen na předpokladu realismu, který je z minimalistického tvrzení o existenci materiálního světa ještě rozšířen o to, že se jedná o poznatelný svět, ještě lépe – o pravdivě poznatelný svět. Jak ale píše Tomáš Marvan, teze o realismu se bez pravdivostní teorie obejde.¹⁷⁵ Vyvrácení relativismu je přímo závislé na předpokladu objektivní poznatelnosti světa. Pokud podržíme pouze minimalistický předpoklad o nezávislé existenci vnějšího světa, můžeme na něm vystavět různé teorie o tom, jak tento svět poznáváme, stejně tak i relativismus. Univerzalizmus je mnohem praktičtější teorie, v jejímž rámci se dají vytvářet teorie o tomto světě, kdy se počítá, že jedna z nich se ukáže jako pravdivá. Jeden rámeček umožňuje budovat etická pravidla, podle nichž by lidé mohli žít, protože se předpokládá, že tato pravidla budou

¹⁷⁴ Srov. NOVÁK, L., DVORÁK, P. *Úvod do logiky aristotelské tradice*, s. 68-71.

¹⁷⁵ Srov. MARVAN, T. *Realismus a relativismus*, s. 13. („Tradičně je s realismem spojována korespondenční teorie pravdy, podle níž jsou věty a teorie pravdivé tehdy, když korespondují s částmi vnější reality. Je nepochybné, že taková teorie se s realismem dobře snoubí – do té míry, že někteří autoři ji chápou jako integrální součást realismu. Realista se přesto nemusí ke korespondenční teorii přihlásit, tato teorie není logickým důsledkem jeho postoje. Problém správné teorie pravdy je z hlediska hajitelnosti realismu celkem podružný. Realismus je teze o nezávislé existenci vnější reality. Teorie pravdy odpovídá na speciálnější otázku ohledně vztahu dvou částí reality: lidských jazykových projevů a toho, čeho se tyto projevy týkají. Teprve předpokládáme-li objektivně existující svět a člověka jako jeho nepatrnou součást, můžeme začít budovat teorii pravdy. A pokud se ukáže, že korespondenční teorii nelze rozumně vypracovat, nepřinese to přímé ohrožení realismu.“ Viz MARVAN, T. *Realismus a relativismus*, s. 13.)

zastávat všichni. Problém univerzalizmu spočívá pak už jen v mnohosti různých jevů, a jak se pak s touto růzností vyrovnat. Problém relativismu je zase ustanovit závaznost pro poznání a jednání lidí. U relativismu nelze počítat s autoritou jedné pravdy, ani objektivitu pro všechny, chybí mu ontologické založení pro zdůvodnění lidských činností. Fungování relativismu jako aplikované teorie by bylo založeno pouze na konsensu, vycházejícího z existence světa a člověka jako jeho části. Imaginární svět, tak jak ho představil Wood, by to jistě nebyl, neboť člověk přeci jen z něčeho vychází a tím se v něčem shoduje s ostatními. Tuto úvahu ale raději přenecháme kompetentnějším.

Závěr

V práci jsme se snažili dobrat odpovědi na otázky, které jsme si položili v úvodu. Konec tohoto pojednání bychom chtěli věnovat krátké rekapitulaci a pak úvaze nad poslední sadou našich otázek, jejichž odpovědi se v náznacích průběžně objevovaly, ale nikdy konkrétně a explicitně.

První část nám měla vysvětlit, co se skrývá pod pojmem kulturního relativismu. Analýzou pojmu a souvislostí, ve kterých se pojem vyskytuje, jsme dospěli ke třem možnostem významu, a to kulturního relativismu jako metody, deskripci vyvozující empirická tvrzení nebo normativní teorie. Tyto významové možnosti pro nás představují jakési fáze, které se odlišují svým účelem. Cílem metody je nahlížet a přistupovat nějakým způsobem ke zkoumanému objektu, cílem druhé fáze je vytvořit deskriptivní soustavu na základě metody kulturního relativismu a dospět tak k empirickým tvrzením. Tyto dva kroky se pak stávají půdou, ze které může vyrůst normativní teorie kulturního relativismu. Pro každou jednotlivou fázi je nutný metodologický přístup, který proto vidíme jako základní, a tudíž hlavní význam kulturního relativismu. Na základě této analýzy a porovnání mezi jednotlivými pojetími, které jsme si v první části popsali, jsme dospěli k definici kulturního relativismu jako *metody, při níž antropolog nahlíží jiné kultury z jejich vlastního hlediska nebo z hlediska nezávislého pozorovatele, tj. bez hodnocení na základě svého vlastního hodnotového systému, a jejímž cílem je vytvoření souhrnu empirických tvrzení.*

Vzhledem k tomu, že kdybychom zcela odmítli zabývat se normativním pojetím, které se v debatách stále objevuje, připravili bychom se o zajímavé myšlenky jak odpůrců, tak zastánců kulturního relativismu, a zároveň bychom tím popřeli fakt, že ke kontroverzím mezi autory neustále dochází. Proto se naše práce osvětlením pojmu nezúžila, ale spíše nám to poskytlo pojmový základ, který nám nadále umožnil rozlišovat mezi jednotlivými pojetími kulturního relativismu, a varovat se tak základních chyb, jež se běžně vyskytují.

Hledáním filosofických a antropologických kořenů jsme chtěli ukázat, jaké myšlenky stály za zrozením kulturního relativismu, přičemž se tyto myšlenky stále využívají v argumentaci týkající se předmětu našeho zkoumání. Myslíme si tedy, že seznámení se s těmito prameny bylo ku prospěchu jak vysvětlení příčin vzniku kulturního relati-

vismu jakožto metody, tak i normativní teorie, ale sloužilo i k pochopení souvislosti různých argumentů a sporů, o nichž pojednávala třetí část práce.

Třetí část se tak stala ukázkou sporů a způsobu, jakým autoři podávají důvody k zastávání a odmítání kulturního relativismu. Tyto důvody jsme si pak jednotlivě probírali a rozšířili tak předchozí kritiku v rámci debat. Hlavním úkolem této části bylo najít třetí plochy, jak jsme si tyto problémové body nazvali. Což, jak doufáme, se nám podařilo díky jednotlivým argumentům a jejich kritickému zhodnocení. Nyní bychom chtěli dojít k obecnějším závěrům, které jsme si ponechali do závěrečné úvahy.

Příčinou neporozumění vyskytujících se v debatách jsou nevyjasněná pojetí kulturního relativismu. Jak jsme napsali výše, jeden o voze, druhý o koze. Jestliže se jeden autor bude vyjadřovat k metodě, kdežto druhý ho bude kritizovat z hlediska normativní teorie, nelze se v debatách dobrat konce. A to nikoli z podstaty problému, ale kvůli nepochopení a neschopnosti jasně rozlišit mezi jedním a druhým pojetím. Rozlišovat mezi metodologickým přístupem, faktuální a hodnotovou rovinou je klíčem k ukončení zmatenosti a nikam nevedoucích debat. Na druhé straně jsou však debaty, jejichž předmětem je pojetí, které zastávají všichni zúčastnění diskutující. Takovéto debaty nelze považovat za zbytečné, nýbrž nadmíru hodnotné, neboť, a to i přes jejich složitou a komplexní tematiku, rozdmýchávají diskuze týkající se rozmanitosti lidské existence a ožehavosti nároku na konečné řešení.

Je zajímavé, že to, proč kulturní relativismus jakožto teorie vznikl, se přeměnilo v jeden z hlavních důvodů proti. Když se podíváme do historie, tak to bylo právě zaujetí eticky odpovědného postoje vůči „těm druhým“, kteří byli buďto kulturně nebo dokonce fyzicky likvidováni, a to ve jménu univerzálních a objektivně daných hodnot. Spolu ruku v ruce s pokrokem, jehož nositelem byla západní kultura, se členové ostatních kultur stali pouhými přežitky civilizovaného světa. Univerzalismus, ač duchovně útěšný, může vést k ničení rozmanitosti lidských společností pod praporem všelidskosti. Jeho podstatou je jednota, která poskytuje bezpečí a jasně dané meze, ve kterých se člověk snáze orientuje a zdůvodňuje si své hodnoty lidským měřítkem. Kulturní relativismus se tuto abstraktní jednotu snaží roztříštit na střepy kulturních společenství, kde má každé toto společenství vlastní pravidla a hodnoty. Jeden svět se rozpadá na nesouměřitelné světy mnohých ničím nespojených částí. Duchovní jednota a bezpečnost vymezených hranic s předem zajištěnou oprávněností svých vlastních přesvědčení je nabourána

mnohostí duchovních světů, která ruší toto bezpečí a sesílá na člověka nejistotu a pochyby. Konfrontace s množstvím různých přesvědčení a věr má tendenci odpoutávat nás od našich vlastních přesvědčení a zakotvenosti v jednom z těchto světů.

Univerzalizmus, respektive etnocentrismus může vést ke xenofobii a rasismu, kulturní relativismus zase k mravnímu relativismu a nihilismu. Všechny teorie, dovedou-li se v praxi do extrému, se stávají neúnosným břemenem pro lidskou existenci, přičemž se ve vyvrcholení této neúnosnosti vymění za jinou teorii, která se zdá býti všelékem na zpackanou praxi teorie předešlé.

Z čeho pak pramení tento neustálý boj mezi teoriemi a jejich praktickými, do krajností dovedenými důsledky? Myslíme si, že zásadním problémem je právě lidská touha po „všezahrnující“ a „vševysvětlující“ teorii, pod kterou spadá celý svět, a díky které pochopíme vše, co nás obklopuje. Jde o to, že tato touha nám znemožňuje podržovat se toho aristotelského středu a umírněnosti, který by mohl být onou správnou cestou. Takováto neschopnost je pravděpodobně vlastností celého lidstva, jak se ostatně můžeme z historie přesvědčit. Potřeba kategorizovat a vytvářet ve světě struktury, podle kterých se můžeme orientovat je lidskou nutností, touha absolutizovat tyto mentální škatulky a sítě je lidskou pošetilostí a možnou lidskou zhoubou.

Metoda kulturního relativismu je možností jak se snažit předcházet těmto absolutizacím partikulárních lidských přesvědčení. Metoda je něco, co by mělo sloužit, nikoli vládnout, proto odmítáme možnost tuto metodu učinit jako „všudeplatnou“ a „všudypřítomnou“. Tento nástroj má úlohu prostředníka, který nás vede k pochopení a vysvětlení rozmanitosti lidské existence, uvědomění si, že naše chápání není jedinou možnou variantou. Díky předpokladu tohoto uvědomění bychom měli být schopni mezikulturního dialogu, jenž je nepostradatelným atributem dnešního rychle se měnícího světa.

POUŽITÁ LITERATURA A ZDROJE

Literatura

AGAR, M. J. *The Professional Stranger. An Informal Introduction to Ethnography*. 2. vydání. San Diego: Academic Press, 1996. ISBN-13: 978-0-12-044470-0.

ARISTOTELES. *O duši*. 2. vydání. Praha: Petr Rezek, 1995. ISBN 80-901796-4-9.

AUDI, R. (ed.) *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. ISBN 0-521-48328-X.

BARFIELD, T. (ed.) *The Dictionary of Anthropology*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 1997. ISBN 1-57718-057-7.

BARNARD, A., SPENCER, J. (eds.) *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2004. ISBN 0-415-28558-5.

BERNARD, H. R. *Research Methods in Anthropology. Qualitative and Quantitative Approaches*. 4. vydání. Lanham: AltaMira Press, 2006. ISBN 0-7591-0869-2.

BERGER, P. L., LUCKMANN, T. *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*. Brno: CDK, 1999. ISBN 80-85959-46-1.

ERBAN, V. Způsob myšlení jako kulturní vzorec. In BAUMAN, P. (ed.) *Kritické a tvořivé myšlení: není to málo? Rozvoj myšlení ve filosofických, teologických, psychologických a pedagogických souvislostech*. České Budějovice: Teologická fakulta Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, Centrum filozofie pro děti, 2013, s. 28-36. ISBN 978-80-7394-432-2.

BENEDICTOVÁ, R. *Kulturní vzorce*. Praha: Argo, 1999. ISBN 80-7203-212-7.

BIRX, H. (ed.) *Encyclopedia of Anthropology 2*. London: Sage Publications, 2006. ISBN 0-7619-3029-9.

BUDIL, I. T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. 4. vydání. Praha: Triton, 2003. ISBN 80-7254-321-0.

BUDIL, I. T. *Za obzor Západu*. 2. vydání. Praha: Triton, 2007. ISBN 978-80-7254-998-6.

CORETH, E., SCHÖNDORF, H. *Filosofie 17. a 18. století*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002. ISBN 80-7182-119-5.

DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*. 2. vydání. Praha: OIKOYMENH, 2010. ISBN 978-80-7298-427-5.

- DUROZOI, G., ROUSSEL, A. *Filozofický slovník*. Praha: Ewa, 1994. ISBN 80-85764-07-5.
- ERIKSEN, T. H. *Sociální a kulturní antropologie*. Praha: Portál, 2008. ISBN 978-80-7367-465-6
- GAIRDNER, W. *The Book of Absolutes: A Critique of Relativism and a Defence of Universals*. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 2008. ISBN 978-0-7735-3619-7.
- GEERTZ, C. *Interpretace kultur. Vybrané eseje*. Praha: Sociologické nakladatelství Slon, 2000. ISBN 80-85850-89-3.
- GHOSH, Y. A. Metoda a její kontext: optický a politický klam kulturního relativismu. *Cargo*. 1999, č. 2, s. 149-155.
- GORFUNKEL, A. CH. *Renesanční filozofie*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1987.
- GRAESER, A. *Řecká filozofie klasického období*. Praha: OIKOYMENH, 2000. ISBN 80-7298-019-X.
- HEIDER, D. Úvod do problematiky univerzálií v první a druhé scholastice. In HEIDER, D., SVOBODA, D. (eds.) *Univerzálie ve scholastice*. České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Teologická fakulta, 2012, s. 11-31. ISBN 978-80-7394-371-4.
- HEINZMANN, R. *Středověká filozofie*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2000. ISBN 80-7182-105-5.
- HÉRODOTOS. *Dějiny aneb devět knih nazvaných Músy*. Praha: Odeon, 1972.
- HERSKOVITS, M. J. *Man and His Works: The Science of Cultural Anthropology*. 2. vydání. New York: Knopf, 1949.
- HOLLINGER, D. A. Cultural Relativism. In PORTER, T. M., ROSS, D. (eds.) *The Cambridge History of Science Volume 7: The Modern Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 708-720. ISBN 978 052 159 4424.
- HŘÍBEK, M. Má antropolog privilegium eticky nehodnotit? (Poznámka k diskuzi o kulturním relativismu). *Cargo*. 1999, č. 2, s. 156-157.
- HUSSEY, E. *Presokratikci*. Praha: Rezek, 1997. ISBN 80-86027-07-4.
- KANOVSKÝ, M. Koniec relativizmu. *Cargo*. 2000, č. 1, s. 48-53.

KLUCKHOHN, C. Ethical Relativity: Sic et Non. In KLUCKHOHN, R. (ed.) *Culture and Behavior: Collected Essays of Clyde Kluckhohn*. New York: The Free Press of Glencoe, 1962, s. 265-285.

LAERTIOS, D. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. 2. vydání. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov, 1995. ISBN 80-901916-3-0.

LIBERA, DE, A. *Středověká filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 2001. ISBN 80-7298-026-2.

LOCKE, J. *Dopis o toleranci*. Brno: Atlantis, 2000. ISBN 80-7108-202-3.

LOCKE, J. *Esej o lidském rozumu*. Praha: Svoboda, 1984.

MARVAN, T. *Realismus a relativismus*. Praha: Academia, 2014. ISBN 978-80-200-2377-3.

MONTAIGNE, M. *Eseje*. Praha: Odeon, 1966.

MURDOCK, P. G. *Culture and Society: 24 Essays*. 2. vydání. Pittsburgh: University Press, 1969.

MURPHY, R. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. 2. vydání. Praha: Sociologické nakladatelství Slon, 2006. ISBN 80-86429-25-3.

NEUBAUER, Z. *Přímluvce postmoderny*. Praha: Hrnčířství a nakladatelství Michal Jůza a Eva Jůzová, 1994. ISBN 80-7111-012-4.

NOVÁK, L., DVOŘÁK, P. *Úvod do logiky aristotelské tradice*. České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, 2007. ISBN 978-80-7040-959-6.

NOVOTNÝ, V. Může antropolog eticky hodnotit? Poznámka k článku Martina Hříbka (Cargo 2/99: 156). *Cargo*. 2000, č. 1, s. 46-47.

PLATÓN. *Prótagoras*. 3. vydání. Praha: OIKOYMENH, 1994. ISBN 80-85 241-67-6.

PLATÓN. *Theaitétos*. Praha: OIKOYMENH, 1995. ISBN 80-85241-82-X.

PUTNAM, H., RORTY R. *Co po metafyzice? (Hilary Putnam a Richard Rorty o realismu a relativismu)*. Bratislava: Archa, 1997. ISBN 80-7115-139-4.

RICKEN, F. *Antická filosofie*. 2. vydání. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002. ISBN 80-7182-134-9.

RÖD, W. *Novověká filosofie I*. Praha: OIKOYMENH, 2001. ISBN 80-7298-039-4.

RÖD, W. *Novověká filosofie II*. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7298-109-9.

SALMON, M. H. Ethical Considerations in Anthropology, and Archaeology, or Relativism and Justice for All. In WELSH, R., ENDICOTT, K. (eds.) *Taking Sides (Clashing Views on Controversial Issues in Cultural Anthropology)*. Connecticut: McGraw-Hill/Dushkin, 2003, s. 344-352. ISBN 0-07-254863-0.

SKINNER, E. P. Female Circumcision in Africa: The Dialectics of Equality. In WELSH, R., ENDICOTT, K. (eds.) *Taking Sides (Clashing Views on Controversial Issues in Cultural Anthropology)*. Connecticut: McGraw-Hill/Dushkin, 2003, s. 353-360. ISBN 0-07-254863-0.

SKUPNIK, J. O absolutnosti poznávací metody a relativitě poznávané reality. *Cargo*. 1999, č. 1, s. 64-66.

SOUKUP, M. *Terénní výzkum v sociální a kulturní antropologii*. Praha: Karolinum, 2014. ISBN 978-80-246-2567-6.

SOUKUP, V. *Přehled antropologických teorií kultury*. Praha: Portál, 2000. ISBN 80-7178-328-5.

SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2005. ISBN 80-246-0337-3.

SOUSEDÍK, S., BETTI, E. *Úvod do rekonstruktivní hermeneutiky*. Praha: Triton, 2008. ISBN 978-80-7387-239-7.

SUMNER, W. G. *Folkways: A Study of Mores, Manners, Customs and Morals*. New York: Dover Publications, Inc., 2002. ISBN 0-486-42496-0.

TENNEKES, J. *Anthropology, Relativism and Method. An inquiry into the methodological principles of a science of culture*. Assen: Koninklijke Van Gorcum & Comp. N.V, 1971. ISBN 90 232 0855 2.

TODOROV, T. *Strach z barbarů. Kulturní rozmanitost, identita a střet civilizací*. Praha, Litomyšl: Paseka, 2011. ISBN 978-80-7432-111-5.

VRHEL, F. Ke kulturnímu relativismu. *Cargo*. 2000, č. 2, s. 88-97.

Elektronické zdroje

AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION. *Commission to Review the AAA Statements on Ethics Final Report*. [online]. ©2016. [cit. 2016-21-2]. Dostupné na WWW:

<<http://www.americananthro.org/ParticipateAndAdvocate/Content.aspx?ItemNumber=1911>>.

CASELL, J., JACOBS, S. E. *Handbook on Ethical Issues in Anthropology: Introduction*. [online]. ©2016. [cit. 2016-21-2]. Dostupné na WWW:

<<http://www.americananthro.org/LearnAndTeach/Content.aspx?ItemNumber=12895&n avItemNumber=731>>.

DONNELLY, J. *Cultural Relativism and Universal Human Rights* [online]. ©2009. [cit. 2014-1-23]. Dostupné na WWW: <<http://www.jstor.org/discover/10.2307/762182?uid=2&uid=4&sid=21103390026903>>

GEERTZ, C. *Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism* [online]. ©1984. [cit. 2014-12-17]. Dostupné na WWW: <<http://www.jstor.org/discover/10.2307/678960?sid=21104880217271&uid=4&uid=70&uid=2&uid=2129>>.

HOWSON, A. *Cultural Relativism*. [online]. ©2009 EBSCO Publishing Inc. [cit. 2014-1-23]. Dostupné na WWW: <http://docsfiles.com/pdf_cultural_relativism.html>.

MACHULA, T. *Nominalismus a realismus*. [online]. ©2011. [cit. 2015-12-26]. Dostupné na WWW: <<http://machula.bigblogger.lidovky.cz/c/201542/Nominalismus-a-realismus.html>>.

SWOYER, CH. *Relativism*. [online]. ©2003. [cit. 2013-12-3]. Dostupné na WWW: <<http://plato.stanford.edu/entries/relativism/>>.

WOOD, A. *Relativism*. [online]. ©2004. [cit. 2015-1-3]. Dostupné na WWW: <https://www.google.cz/search?q=www.+stanford.edu/~allenw/webpapers/Relativism.doc&ie=utf-8&oe=utf-8&gws_rd=cr&ei=4xaJVSHDEqPNygPfwSoCQ>.

ABSTRAKT

RYBOVÁ, N. *Kulturní relativismus: jeho filosofické kořeny, současné debaty a kritické zhodnocení*. České Budějovice 2016. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce V. Erban.

Klíčová slova: kulturní relativismus, etnocentrismus, emický a etický přístup, univerzalizmus, metoda, deskripce, normativní teorie

Práce pojednává o kulturním relativismu. První kapitola se zabývá samotným pojmem kulturního relativismu, jak je definován, co se pod tímto pojmem rozumí, jeho propojeností s jinými koncepcemi, tedy etickým a kognitivním relativismem. Druhá část se soustředí na nalezení filosofických kořenů, které se staly základními předpoklady pro vznik kulturního relativismu, přičemž je doplněna o kapitolu z historie kulturní antropologie, která pojednává o ustavení kulturního relativismu jakožto základního antropologického pojmu. Třetí kapitola nastiňuje současné debaty zabývající se kulturním relativismem. Z kritického hlediska pak přistupuje ke spontánním argumentům a námitkám pro či proti kulturnímu relativismu, které se v práci vyskytovaly, a zároveň se zaobírá postavením kulturního relativismu v antropologické praxi.

ABSTRACT

Cultural relativism: its philosophical roots, contemporary debates and critical evaluation

Key words: cultural relativism, ethnocentrism, emic and ethic approach, universalism, method, description, normative theory

The work deals with topic of cultural relativism. The first chapter is concerned with concept of cultural relativism, its understanding, definitions, its connection with other conceptions of relativism, i.e. ethical and cognitive relativism. The second part concentrates on finding of philosophical roots, which became the fundamental presumptions for origin of cultural relativism, whereas the second part contains the chapter about history of cultural anthropology, which treats of establishment of cultural relativism as the one of the most fundamental concept of cultural anthropology. The third section foreshadows current debates dealing with cultural relativism. The critical perspective is applied to arguments and objections for or contra cultural relativism appearing in the work. And equally there is the treatise of role of cultural relativism in anthropological practises.