

Holzbachová, Ivana

Americká kulturní antropologie o kultuře a člověku

In: Holzbachová, Ivana. *Člověk a dějiny : dynamika dějin a lidská aktivita v buržoazním myšlení*. 1. vyd. V Brně: Univerzita Jana Evangelisty Purkyně v Brně, 1981, pp. 23-48

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/121751>

Access Date: 28. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

II. AMERICKÁ KULTURNÍ ANTROPOLOGIE O KULTUŘE A ČLOVĚKU

O B E C N Á C H A R A K T E R I S T I K A

Vznik americké kulturní antropologie jako vědy potvrzuje tezi o vztahu vědy a praktických potřeb. V Evropě se antropologie vyvíjela z velmi starých tradic. Chápeme-li ji jako popis mravů a obyčejů cizích národů, pak na její počátky narážíme už ve starověku. Ale stejně jako v pozdním středověku a na počátku novověku nelze tyto zárodky antropologie označit jako „vědecké“. Šlo spíše o sbírání různých kuriózních zpráv, často neověřených polobajek a ústních podání. I v těch případech, kdy byly nalezeny pravdivé a cenné informace, byly útržkovité a nesystematické, sloužily pouhému pobavení nebo ukojení zvědavosti.

Teprve s rozvojem kolonialismu, s pronikáním Evropanů do neevropských zemí, s jejich pokusy zavést v nich evropskou správu a dlouhodobě je podřídit zájmům evropských metropolí, tj. s přechodem od pouhého příležitostného obchodu a primitivního vykořisťování na základě otrokářství k systematickému využívání koloniálních oblastí, objevila se potřeba důkladně popsat zvyky, obyčeje a životní způsoby jejich obyvatel. Není proto divu, že největší tradice skutečně vědecké antropologie má právě Velká Británie, největší koloniální metropole novověku. Rozvoj britského kolonialismu na rozdíl od kolonialismu románského (španělského a portugalského) spadl do doby, kdy se spolu s kapitalismem rozvíjela i jeho vědecká základna, tzn., kdy se vedle matematicko-fyzikálních věd rozvíjelo i teoretické myšlení v ostatních oblastech lidského vědění. Také této okolnosti vděčí britská antropologie za své prvenství.

První antropologové byli typickými kabinetními vědci, kteří své teorie budovali v tichu pracoven na základě materiálů získaných pracovníky koloniální správy, cestovateli a misionáři. Oni sami se s živou kulturou

studovaných národů nesetkávali, byli jen sběrateli a klasifikátory zpráv a věcných materiálů. Tato skutečnost ovlivnila jejich práci ve dvou směrech: Materiály, které získávali, byly materiály z druhé ruky, sami vědci neměli na metodu jejich sbírání žádný nebo jen velmi malý vliv. Nebyla tedy vypracována metodika získávání informací, a to samo už vedlo k nepřesnostem v jejich interpretaci. Tato skutečnost byla podpořena tradicemi spekulativní vědy, které v té době dosud v Evropě převládaly: na základě nepřesného materiálu vznikaly evolucionistické teorie velkého dosahu, v nichž byly etnologické informace zasazovány do apriorního rámce spekulativní konstrukce místo aby byla teorie krok za krokem pečlivě budována na jejich základě. To se týkalo jak názorů na vzájemné ovlivňování kultur a jejich vývoj, tak názorů na povahu člověka.

Také americká kulturní antropologie vyrůstala zpočátku ze sběratelského zájmu zaměřeného však nikoli na národy Afriky a Asie, ale především na severoamerické indiánské kmeny, s nimiž se střetávala expandující americká společnost a civilizace. Teprve později, zvláště v současné době, se obzor americké kulturní antropologie rozšířil jak na zkoumání domorodých národů Asie, Afriky, Austrálie a tichomořských ostrovů, tak — a to je velice významné — na zkoumání tzv. „komplexních společností“, tj. na zkoumání moderní společnosti jednotlivých evropských a asijských národů a na zkoumání americké společnosti samé.

Je pochopitelné, že se americká kulturní antropologie musela zabývat problémem rasy. Je to dáno už prvotním zaměřením antropologie na „primitivní“, tj. především „neevropské“ — v kulturním významu tohoto slova — „barevné“ národy a jejich kultury. Toto zaměření je v americké kulturní antropologii ještě posíleno dvěma historickými okolnostmi: za prvé skutečností, že USA jsou státem, ve kterém je a od jeho vzniku byla, aktuální otázka soužití bělochů s původními indiánskými obyvateli a především s importovaným černošským obyvatelstvem. A za druhé faktem, že americká kulturní antropologie má hluboké demokratické tradice a že období jejího velkého rozvoje spadá do doby, kdy se na evropském kontinentě, z něhož čerpala mnohé podněty, rozvíjel nový druh rasismu, biologistický rasismus árijský ve své nejhorší podobě, tak jak byl hlásán ideologií nacistického Německa. Americká antropologie čtyřicátých let byla antropologií bojovně zaměřenou proti těmto nevědeckým učeníům o nerovnocennosti ras. Američtí antropologové prováděli statistické a jiné výzkumy mezi americkým obyvatelstvem, využívající jeho rasové a národnostní různorodosti, a na jejich základě došli k tvrzení, že mezi lidmi neexistují podstatné rozdíly způsobené jejich příslušností k různým rasám. To neznamená, že neuznávají určité rozdíly způsobené rasovou příslušností, rozdíly ve stavbě těla a — někteří z nich — i rozdíly psychické. Považují však především rozdíly psychické za nepodstatné vzhledem k tomu, co bychom mohli nazvat obecnou povahou člověka, „lidskou přirozeností“, a navíc

upozorňují na skutečnost, že geneticky podmíněné rozdíly v psychice lidí lze jen s obtížemi a nepřesně odlišit od rozdílů způsobených kulturním prostředím, v němž člověk žije.

Vztah člověka, jeho osobnosti a prostředí, především kulturního a společenského, je také základním tématem americké kulturní antropologie. Tento obecně vymezený tematický okruh se rozpadá na mnoho speciálnějších témat. Např. vztah člověka a instituce, člověka a tradice společnosti, změn osobnosti a změn společnosti, problém duševního zdraví a pojmu normálnosti v závislosti na kultuře, vztah jazyka, osobnosti a kultury a mnoho jiných.

Tuto širokou problematiku zkoumají američtí kulturní antropologové na mnoha úrovních a mnoha způsoby. Vedle specificky antropologických metod aplikovaných jak na tzv. neliterární společnosti, tak na společnost moderní, používají psychologické a sociologické metody i analýzu textů. Neomezují se jen na výzkumy malých skupin, které empiricky založení antropologové považují za nejadekvátnější, ale vyslovují i hypotézy týkající se velkých národních společenství a některé z jejich výroků mají obecněfilozofický dosah.

V oblasti výzkumů vztahů mezi osobností a jejím kulturním prostředím tedy došlo k podstatnému rozšíření předmětu kulturní antropologie — na problematiku tzv. komplexní společnosti — a k vytváření obecnějších teorií. Na rozdíl od velkých teorií antropologů na přelomu 19. a 20. století nejsou teorie moderních amerických antropologů zaměřeny převážně historicky, nezabývají se problémy vzniku a pohybu kultury během staletí a tisíciletí lidské existence. Problémy akulturace, tj. problémy styku kultur a přejímání kulturních statků a problémy budoucnosti moderní společnosti patří spíše do oblasti teorií středního dosahu. Filozofický význam má problém vzniku člověka a kultury, který však není chápán historicky, ale spíš systémově a definatoricky: je hledán systém znaků, který umožňuje příslušníka určité skupiny primátů označit jako člověka.

Pojetí antropologie jako vědy je v americké kulturní antropologii dáno anglosaským pojetím společenských věd vůbec. Např. M. Harris vychází při periodizaci názorů na vědeckost antropologie z třífázového schématu: v první fázi charakteristické pro osvícenství a značnou část 19. století, převažovala víra v poznatelnost zákonů společenského vývoje, pak následovala „idiografická“ fáze a od 30. let našeho století se ve vývoji antropologie prosazuje návrat ke snaze formulovat funkcionální i dynamické zákony.⁴⁰ Je však nutné konstatovat, že i v dnešní americké kulturní antropologii zaznamenáváme doznívání fáze druhé.

V podstatě si americká kulturní antropologie od počátku 20. století klade praktické cíle. Nejde už jen o popis primitivních nebo zeměpisně vzdálených společností, hledání „kuriozit“. Antropologie dostává konkrétní

⁴⁰ M. Harris, *The Rise of Anthropological Theory*, New York 1968, s. 2.

úkoly. Boas formuloval úkol antropologie podobně jako úkol historiografie: pochopení cizích kultur mělo umožnit hlubší pohled do povahy člověka a porozumění západní kultuře a jejím změnám.⁴¹ Podobně formulovala cíle antropologie R. Benedictová a podobně je také formuluje M. Meadová, která však v poválečných letech udělala další krok ve vývoji americké antropologie: použila metod antropologického výzkumu na americkou společnost samotnou, především na řešení generačních problémů, s nimiž se dnešní americká společnost potýká.⁴² Logickým pokračováním tohoto trendu je aplikace antropologických metod na další problémy současné kultury, především rozvoj antropologie města.⁴³

Z letného náčrtu problematiky, kterou se americká kulturní antropologie zabývá, plyne, že ji lze chápat jako interdisciplinární vědu. Stupnice jejích zájmů začíná v oblasti biologické, pokračuje přes problematiku archeologickou, etnografickou a etnologickou, psychologickou až k eminentně společenskovědné. Přitom se zde setkáváme i s úplnou stupnicí obecnosti od empirických výzkumů zaměřených na popis způsobů života jednotlivých populací po snahu formulovat obecné teorie vývoje a fungování společnosti. Přes svůj obrovský rozsah si však americká antropologie udržuje své ústřední zaměření: Jejím předmětem je vždy *člověk jako tvor kulturní*, respektive *kultura jako podstatný znak člověka jako člověka*.⁴⁴

⁴¹ Fr. Boas, *Race, Language and Culture*, New York 1949, s. 259.

⁴² Viz M. Meadová, *Der Konflikt der Generationen*, Olten 1971.

⁴³ Rozvoj zájmu o antropologický výzkum měst dokazuje i skutečnost, že od roku 1972 vychází v USA časopis věnovaný této problematice: *Urban Anthropology*.

Podle G. M. Fostera a R. V. Kempera lze nalézt tři základní rozdíly mezi antropologickým výzkumem měst a jejich výzkumem společenskovědným a historickým: 1. Antropologové se zaměřují převážně na města v Latinské Americe, Africe a Asii a zabývají se především problémy urbanizace, tj. zajímá je, jak se do života měst zapojují bývalí venkované; 2. nezajímají se o způsob života ve městech vůbec ani o systém měst uvnitř země; 3. při výzkumu města a vytváření teorie urbanizace používají těchto metod jako antropologové studující „primitivní“ národy, tj. metod založených především na osobním kontaktu. (G. M. Foster, R. V. Kemper, *Anthropologists in Cities*, Boston 1974, s. 7.)

⁴⁴ Např. C. Kluckhohn definuje antropologii jako vědu, která zkoumá, co je lidská povaha (*Mirror for Man*, New York 1949, s. 9) a dodává, že pro antropologa „být lidským znamená být kulturním“ (tamtéž, s. 17). Kulturu chápe jako celkový způsob života lidí, společenské dědictví, které individuum získává od skupiny, respektive jako tu část prostředí, která je tvořena člověkem (tamtéž, s. 17). V tomto smyslu je kultura něco, co se odlišuje od společnosti: Pojem „společnost“ označuje skupinu lidí, jejíž vzájemné interakce jsou intenzivnější než interakce s jinými lidmi. Tito lidé spolupracují, aby dosáhli určitého cíle. Jedince, kteří tvoří společnost, můžeme vidět a spočítat. Kultura je způsob života těchto lidí, který je odlišuje od jiných skupin (tamtéž, s. 24). Nemůžeme ji tedy vidět; to, co vidíme, jsou pravidelnosti v chování nebo výrobky skupiny, které patří ke společné tradici. Kulturu lze tedy podle Kluckhohna definovat jako *způsob* myšlení, citění a věření, který je uchovávan a předáván skupinou (tamtéž, s. 22–23).

S tímto pojetím kultury souhlasí i R. Linton, který kulturu charakterizuje

Američtí kulturní antropologové se shodují v názoru, že biologie nemůže samostatně vysvětlit ani jednu z otázek, které si klade věda o člověku.⁴⁵ Vycházejí z předpokladu, že na formování člověka a jeho kultury se podílí řada faktorů, z nichž lze obtížně nebo vůbec ne vydělit nějaký faktor základní nebo hlavní.⁴⁶ Obecně, snad s výjimkou skupiny kolem A. L. Kroebera, se však také zdůrazňuje velká role skutečnosti, že člověk

jako způsob života dané společnosti. Kultura je chápána jako model chování, podle něhož se každý člen společnosti učí jednat. To je podmínkou existence společnosti. Jenom tehdy, jestliže většina lidí odpovídá na stejnou situaci stejným způsobem, používá stejného kulturního vzoru, je lidské jednání předvídatelné a umožňuje adekvátní reakci. Kultura jako celek je podle Lintona více méně organizovaným souborem kulturních vzorů (*The Cultural Background of Personality*, London 1968, s. 12 až 13).

A. F. C. Wallace charakterizuje kulturu podobně, jako soubor standardizovaných modelů instinktivně smluvních vztahů. Vztah není založen na sdílení, ale na komplementárnosti znalostí a motivů. „Z tohoto hlediska je sdílena kultura (ve zvláštním smyslu instituční smlouvy) spíše než osobnost a kultura může být považována za vynález, který umožňuje maximální organizaci motivační rozdílnosti“ (*Culture and Personality*, New York 1969, s. 41).

Jako vědu zabývající se výlučně kulturou definuje antropologii A. L. Kroeber. V polemice s biologickou teorií sociálního darwinismu vytvořil pojem kultury jako oblasti existující ve zvláštní sféře nezávislé na sférách nižších. Kultura v Kroeberově pojetí je tedy superorganickou entitou, která je nadána svou vlastní dynamikou. Člověk – tvůrce kultury – je sám produktem kultury.

Toto pojetí kultury však není u Kroebera absolutní. Spolu s Kluckhohnem totiž definuje kulturu jako „proměnnou veličinu zasahující mezi lidský organismus a prostředí“ (A. L. Kroeber, C. Kluckhohn, *Rozbor problému pojmu kultura*, Praha 1968, s. 39). V tomto smyslu tedy určuje kulturu tak, jako většina amerických kulturních antropologů, totiž jako něco, co je na jedné straně bytostně lidské, co ale na druhé straně umožňuje zařazení člověka do světa přírody i svého vlastního a jeho existenci v něm. Z této obecné charakteristiky kultury také plyne rozlišování „kultury“ a „kultur“, přičemž v tomto rozlišení má primát „kultura“ chápána jako celková kultura lidstva, jejímiž dočasnými fázemi jsou všechny jednotlivé „kultury“. Antropolog vyžaduje, aby každý specifický světový problém byl chápán uvnitř struktury zahrnující lidský rod jako celek (C. Kluckhohn, *Mirror for Man*, s. 268 až 269).

⁴⁵ Např. R. Benedictová, *Wzory kultury*, Warszawa 1966, s. 322.

⁴⁶ To se týká i problému vývoje od hominidních primátů k člověku. Viz např. názor W. Buckleyho v článku *Théorie des systèmes et anthroposociologie* ve sborníku *L'Unité de l'homme* (Paris 1974). Na straně 622 Buckley píše: „Během popisu vývoje lidského sociokulturního systému od jeho rudimentárních počátků, které nalézáme v organizaci nejvyšších opic, byla silná tendence k myšlení ve více méně lineárních kauzálních řetězech nebo v následnosti stádií. Tak se stalo, že je nutné vyvrátit každou koncepci, podle níž existuje dominantní kauzální vliv biologie na psychologii, společenskou strukturu a kulturu. Např. důkaz, který nám poskytuje paleontologie člověka, naznačuje, že kultura, nejvyšší mozková centra, komplexní organizace společnosti a symbolická řeč se začaly vyvíjet před biologickým vývojem *Homo sapiens* a byly ve značné míře odpovědné za jednotlivé vlastnosti tohoto vývoje. Náš model se tak stává transakčním modelem, který připouští objevení velkého množství vůdčích rysů, které se formují a vzájemně se posilují v nepřetržitém procesu“ (zdůraznil W. B.).

nepřestal být nikdy bytostí biologickou. Člověk je tedy chápán nejenom jako bytost kulturní, ale jako bytost biokulturní a tak se také chápe jeho vývoj.⁴⁷

To musíme mít na mysli, chceme-li se blíže zabývat pojetím člověka v americké kulturní antropologii. Toto pojetí se jeví především jako pojetí vztahu člověka a kultury na jedné straně a jako pojetí člověka, kultury a jejich biologických základů na straně druhé. V podstatě můžeme říci, že ti američtí kulturní antropologové, kteří zdůrazňují biologické nebo vrozené základy člověka, zastávají stanovisko, že v kultuře, respektive v člověku, existují jakési konstanty, které sice mohou být nejrůznějšími okolnostmi, tj. obecně vlivem přírodního a kulturního prostředí, ve velmi širokém rozsahu modifikovány, ale přesto tvoří trvalý podklad jednoty lidstva. To je například základ Kluckhohnovy teorie univerzálií nebo Redfieldova hledání lidské přirozenosti. Vedle nich existují autoři, kteří kladou převážný důraz na kulturu, ve vztahu k níž se lidská povaha jeví jako nekonečně plastická. — Např. R. Linton nebo A. L. Kroeber.

KRAJNÍ SMĚRY

Americké kulturní antropology v podstatě spojuje předmět jejich vědy. Názory na kulturní antropologii samu jako vědu se však u jednotlivých amerických antropologů značně liší. Její významní představitelé z doby mezi dvěma světovými válkami, Boas a Kroeber, byli každý svým způsobem ovlivněni německou verzí novokantiánství a novopozitivismu. V tomto smyslu především Kroeber, přes své „deterministické“ stanovisko v otázce vztahu kultury a osobnosti představuje krajní, „idiografické“ křídlo americké kulturní antropologie.

Od 30. let americká kulturní antropologie tenduje k návratu k nomotetickému pohledu na člověka a jeho kulturu.⁴⁸ Tato tendence se projevuje na jedné straně ve formě hledání obecných zákonů týkajících se vývoje lidské společnosti u G. P. Murdocka, J. Stewarda a L. Whitea. V současné době tento proud vrcholí v „kulturním materialismu“ M. Harrise, který se výslovně ptá po kauzálně pojatém nejobecnějším zákonu vývoje lidské společnosti. Na druhé straně sem patří i pokusy o nalezení biologicko-kulturních „univerzálií“ u C. Kluckhohna a „lidské přirozenosti“ u R. Redfielda.

⁴⁷ Viz Leo Despres v článku *Anthropological Theory, Cultural Pluralism and the Study of Complex Societies*, *Current Anthropology* 1968, č. 1, s. 10; podobně D. Bidney, *The Varieties of Human Freedom in The Concept of Freedom in Anthropology* (ed. by D. Bidney), The Hague 1963, s. 15.

⁴⁸ M. Harris, cit. dílo, s. 606.

Pokusíme se nyní poněkud podrobněji vyložit názory některých jmenovaných vědců.

Franz Boas se s antropologickou problematikou setkal ještě jako přírodovědec. Přenesl do americké antropologie jak některé evropské kulturní tradice, tak přístup, který odpovídal pozitivistické reakci na velké spekulativní systémy.

Boas zavrhl spekulativní metodu interpretace antropologických informací, která v té době vystupovala především jako evolucionismus, a orientoval mladou americkou kulturní antropologii na terénní výzkum. To ostatně odpovídalo trendům, které se počaly objevovat i v britské společenské antropologii — u B. Malinowského.

Boas se nevzdal — alespoň na počátku svého vědeckého působení v oblasti kulturní antropologie — konečného cíle, jímž mělo být poznání zákonitostí společnosti a jejího vývoje. Upozornil však na předčasnost jejich vytváření a jako bezprostřední cíl vyhlásil shromažďování materiálů pro jejich konečnou formulaci. Zdá se však, že opomněl dialektickou závislost mezi formulací teorie a její materiálovou přípravou, totiž skutečnost, že je nutné mít alespoň předběžnou hypotézu, která nám umožní správnou formulaci otázky, na kterou nám má dát získaný materiál odpověď. Skutečnost, že si této potřeby nebyl vědom, způsobila, že se tam, kde se zmiňuje o budoucí antropologické teorii velkého dosahu, opírá především o psychologii, tj., že se domnívá, že zákonitosti fungování společnosti a jejího vývoje jsou především psychologické. V teoriích středního dosahu, např. při důkazu rovnocennosti ras, vychází z určitého faktorového pluralismu, který přirozeně význam psychologie pro formulování teorii velkého dosahu oslabuje.

U Boase se setkáváme s rozporuplným pojetím cílů a možností antropologie. V *Anthropology and the Modern Life* píše, že antropolog nemůže uvažovat o jedinci jako o izolované jednotce, ale ptá se po jeho zapojení do struktury společnosti a v této souvislosti hledá zákony řídící život společnosti.⁴⁹ Zároveň ale v této knize přechází od faktorového pluralismu⁵⁰ k pochybnostem, zda je možné společenské zákony formulovat, protože jejich reálné fungování je překryto množstvím náhod.⁵¹ Jeho pochybnosti jsou jasně ovlivněny německým novokantovským pojetím společenské vědy a historie zvlášť. Boas píše, že se antropologie nikdy nestane exaktní vědou v tom smyslu, že znalost stavu společnosti v daném momentu nám umožní předvídat, co se stane v budoucnosti. Podle jeho názoru můžeme být schopni rozumět společenským jevům, ale sotva je kdy budeme moci vysvětlit pomocí redukce na společenské zákony.⁵² Jeho nechuť k formu-

⁴⁹ F. Boas, *Anthropology and the Modern Life*, New York 1962, s. 15.

⁵⁰ Tamtéž, např. s. 242–244.

⁵¹ Tamtéž, s. 213–214.

⁵² Tamtéž, s. 215–216.

lování obecných vývojových schémat byla posílena odporem proti evolucionismu 19. století.⁵³ Boas se domníval, že teprve pomocí trpělivého shromažďování jednotlivých dat získají antropologové tolik empirického materiálu, že na jeho základě bude možné vytvořit určitá obecná tvrzení mající charakter zákona. Během svého života se však od myšlenky na takovou možnost stále více odvracel.

Tento Boasův přístup k antropologické problematice umožnil získat množství cenného empirického materiálu. Měl však zhoubný vliv na teorii antropologie, vliv, který se prohloubil, když se po Boasově smrti dostal do čela americké antropologie A. L. Kroeber, jehož názory na antropologii jako vědu se místy značně blíží názorům německých idiografů.

Kroeber chápe rozdíl mezi přírodními a společenskými vědami podobně jako Dilthey, tj. jak předmětově, tak metodologicky. Zdůrazňuje, že předmět kulturních věd, pro který zavádí zvláštní termín – superorganické – nemůže být zkoumán jinak, než z historického hlediska.⁵⁴

Kroeber sice zdůrazňuje exaktnost antropologické metody, avšak přesto tvrdí, že mezi historickými vědami, k nimž patří antropologie, a přírodními vědami, je podstatný rozdíl jak v hledisku, tak v cíli výzkumu: „Antropologie patří do stejné třídy jako politická a ekonomická historie i jako podstatně historické vědy jako je přírodní historie a geologie. Historikové zřídka formulují zákony, a jestliže to dělají, pak mají obvykle na mysli jen tendence.“⁵⁵ Antropologie tedy podle Kroeberova názoru patří do historických věd, tj. věd, které se zabývají spíše tím, kdy a jak se věci staly, událostmi, jak se jeví ve skutečnosti, „zatímco skupina věd, které formulují zákony, se věnuje inherentním a neměnným vlastnostem věcí nezávisle na jejich místě, následnosti nebo objevení se v přírodě.“⁵⁶ V tomto rozlišení cíle věd, stejně jako v důrazu na individualitu se Kroeber jasně blíží názorům badenských novokantovců, především Rickertovým. Spojuje ho s nimi i neujasněný postoj k psychologii. Kroeber totiž, na jedné straně, zřejmě v souvislosti se svým pojetím superpersonálního, kulturního, chápe individuální psychologii pouze jako omezující podmínku sociálních jevů,⁵⁷ na druhé straně se domnívá, že pokud vůbec existují zákony kulturních jevů, pak jsou to zákony psychologické.⁵⁸ S tím souvisí i pokus o zavádění teleologických hledisek do antropologie.

Na rozdíl od německých idiografů však Kroeber nechtěl popřít existenci společenských zákonů apriorně. Podobně jako Boas se domníval, že

⁵³ V této souvislosti v knize *Kultur und Rasse* (Leipzig 1914) na straně 168 jasně říká: „Otázka . . . zda . . . se různé národy vyvíjely tak, že pro všechny existuje obecně platné schéma kulturního vývoje, musí být . . . zodpověděna záporně.“

⁵⁴ A. L. Kroeber, *Anthropology*, New York 1923, s. 108.

⁵⁵ Tamtéž, s. 324.

⁵⁶ Tamtéž, s. 325.

⁵⁷ Tamtéž, s. 226.

⁵⁸ Tamtéž, s. 325.

tato otázka není definitivně rozhodnuta. Požadoval proto vyčerpávající výzkum všech dosažitelných kulturních rysů. Jestliže tento výzkum prokáže, že existují paralelní a nezávisle na sobě vzniklé kulturní komplexy kulturních rysů, potom lze předpokládat, že existují určité psychologické determinanty společenských jevů nebo událostí civilizace.⁵⁹

Tato hypotéza je rovněž základem a motivem velké Kroeberovy srovnávací práce *Configurations of Culture Growth*,⁶⁰ jejímž cílem bylo zjistit, zda existují nějaké pravidelnosti v rozvoji kulturních cyklů, respektive nějaké jejich determinanty. Odpověď na dané otázky byla podle Kroebera v obou případech negativní. V závěru své práce Kroeber tvrdí, že nevidí důkaz existence nějakého cyklického nebo jiného zákona vývoje kultur. Kultury přecházejí jedna v druhou, a tedy nemohou mít individuální entitu vyššího organismu. Pravidelnosti, které lze v historických jevech pozorovat a které by mohly být považovány za univerzália, mají spíše povrchní charakter.⁶¹

Kroeber tedy zdůrazňoval jedinečnost kulturních událostí, nutnost historického postupu ve vědách o kultuře a místy i potřebu porozumění v pojmech historického kontextu, relevance a hodnotového významu.⁶² V tom se značně blížil německým idiografům. Na druhé straně, protože vycházel ze zkoumání kultury primitivních národů, nemohl se zabývat v první řadě významem státu, který byl hlavním tématem německé historiografie v 19. a počátku 20. století. Spojil metodu, kterou zobecnili a logicky propracovali badatelé novokantovci, s jiným předmětem výzkumu, kulturou, v níž však viděl stejný jedinečný fakt, jako němečtí historici ve státu.

Lze předpokládat, že s idiografickým východiskem Kroeberovy práce souvisí i jeho zdůrazňování difuze. Kdyby přiznal větší význam paralelnímu vzniku a vývoji jednotlivých kulturních jevů, byl by to už náznak skutečnosti, že se vývoj ubírá v podstatě stejným směrem, a je tedy zákonitý. Kroeber však naopak ostře napadl i názor, že na určitém stupni vývoje kultury se v psychice lidí nutně odehrávají stejné pochody. Jeho odpor k zobecnění v oblasti vývoje společnosti je zde tak velký, že si neuvědomil, že jeho vlastní charakteristika člověka jako bytosti v podstatě nevnalélzáve je sama zobecněním nejvyššího řádu.

M. Harris dobře postihl agnostické momenty, které se v Kroeberově zdůrazňování difuze vyskytují. Kroeber píše: „Zatímco element vynálezu nebo kreativního pokroku zůstává nevysvětlen, faktor difuze neboli napodobování funguje ve většině kulturních událostí.“⁶³ Tato výpověď obsa-

⁵⁹ Tamtéž, s. 237–239.

⁶⁰ Berkeley and Los Angeles 1944.

⁶¹ A. L. Kroeber, *Configurations of Culture Growth*, s. 761.

⁶² A. L. Kroeber, *Causes in Culture* (1947) v A. L. Kroeber, *The Nature of Culture*, Univ. of Chicago Press (1951 ?), s. 108.

⁶³ A. L. Kroeber, *Anthropology*, s. 327.

huje určité prvky agnosticizmu a pozitivistického zdůrazňování deskripce. Proti ní staví Harris konstatování, že princip difúze nemůže platit jako příčinné vysvětlení, pokud nebudeme vědět *proč* se daný rys poprvé vyskytl u Národa, od něž se potom šířil, a *proč* byl přejímán ostatními národy.⁶⁴ Tam, kde Kroeber vidí maximum poznání, Harris spatřuje jeho minimum.

Kroeber tedy tvoří díky své myšlenkové návaznosti na badenské novokantovce přechodný článek mezi historií a antropologií na rozdíl od pozdější americké antropologie, která má styčné body se sociologií a někdy i s psychologií. V tomto smyslu můžeme jeho antropologické názory charakterizovat jako starší fázi integračních tendencí uvnitř společenské vědy v podmínkách americké antropologie. Tato integrace později pokračovala především ve strukturálních a funkcionalistických tendencích, jejichž představitelé opět začali zdůrazňovat některé obecné prvky ve společnosti a jejím poznání.

Určitý přechod mezi vírou v existenci jednotné vědy vybudované na modelu matematicko-fyzikálních věd a zdůrazňováním specifičnosti věd společenských tvoří názory R. Redfielda. Při posuzování jeho chápání místa společenských věd obecně, a antropologie zvláště, v systému věd, je nutné mít na zřeteli tři skutečnosti: 1. angloamerické názory na tzv. „humanities“, 2. tendenci přiřazovat někdy sociologii a zvláště psychologii k přírodním vědám a 3. šíří antropologické problematiky od historických a uměnovědných otázek přes celou škálu společenských věd až k problematice biologické. Jen tak lze porozumět Redfieldovu tvrzení, že vztahy antropologie k přírodním vědám jsou těsnější než k humanitním disciplínám a že i v užším rámci společenských věd má antropologie blíže k přírodovědě než některé jiné vědy o společnosti.⁶⁵ V knize *Human Nature and the Study of Society* se o místě společenských věd vyjadřuje takto: „Případ společenské vědy se neodlišuje vzhledem k jejím čtyřem funkcím od fyziky nebo chemie, vyjma skutečnosti, že přímý vztah společenského vědce k bezprostředním lidským problémům společenského života způsobuje, že zachovávaní vědecké morálky je pro něj mnohem obtížnější.“⁶⁶

Zároveň si je však Redfield vědom, že humanitní obory a společenské vědy mají společný předmět — lidstvo a lidské. Ve společenských vědách zabývajících se člověkem jde o *lidskou* přirozenost člověka více než o jeho přirozenost *živočišnou*.⁶⁷ Proto není roztržka mezi společenskými vědami a humanitními obory absolutní: „Lidské bytosti nejsou předměty fyziky

⁶⁴ M. Harris, *Culture, Man and Nature*, New York 1971, s. 154.

⁶⁵ R. Redfield, *Relation of Anthropology to the Social Sciences and to the Humanities v Anthropology Today*, Chicago 1959, s. 729.

⁶⁶ R. Redfield, *Human Nature and the Study of Society*, University of Chicago Press 1962, s. 42.

⁶⁷ Tamtéž, s. 47.

nebo chemie. Je tedy omylem budovat společenskou vědu na obrazu fyziky nebo chemie. Společenská věda není ani to, co humanitní obory, ani to, co fyzikální vědy. Je způsobem získávání vědomostí o člověku ve společnosti, při němž se užívají předepsané postupy a objektivita charakteristická pro fyziku, pokud může být nápomocná při studiu lidských bytostí, ale ne více; a při němž je nezbytné využití osobního bezprostředního chápání lidských kvalit chování a institucí, které společenská věda sdílí s romanopiscem.“⁶⁸

Proti názorům klonicím se tak či onak k uznání specifičnosti společenských věd obecně a antropologie zvláště vystoupil velmi rozhodně L. A. White ve svém projektu tzv. kulturologie. Kulturologie je podle něho věda, která se zabývá kulturou, jako zvláštní vrstvou skutečnosti nezávislou na člověku, tj. živé bytosti vybavené určitou psychikou. Kulturologie je ve Whiteově pojetí schopna vysvětlit kulturní jevy v pojmech svých vlastních principů a zákonů. V tomto smyslu je kulturní antropologie věda jako kterákoli jiná, tj. zpracovává data spadající do pole její působnosti pomocí stejných základních přísně objektivních přístupů jako např. fyzika, jejíhož vzoru se ostatně White neustále dovolává.

V opozici proti biologickým a psychologickým výkladům kulturních jevů zdůrazňuje White samostatnost kulturní vrstvy skutečnosti a vliv kultury na člověka: „Lidské chování individuálního organismu je funkcí jeho kultury.“⁶⁹ Biologie a psychologie člověka nemohou vysvětlit kulturu, stejně jako nám při jejím výkladu nemohou pomoci analogie mezi lidským a zvířecím chováním.

White však samostatnost kultury absolutizuje, když tvrdí, že při výkladu kultury nemusíme v podstatě brát ohled na biologické vlastnosti člověka jako jedince i jako rodu. Genetický vztah mezi kulturou jako celkem a lidstvem jako celkem sice existuje: kdyby neexistovalo lidstvo, neexistovala by kultura, „obecný charakter kultury je výrazem biologických vlastností lidského rodu“,⁷⁰ avšak při vysvětlování specifické kultury nebo kulturní změny je úvaha o lidském organismu nerelavantní: „Ačkoli kulturní rys neexistuje, a proto nemůže nic udělat bez akce lidských bytostí, můžeme o něm ve vědě uvažovat, jako kdyby měl nezávislou existenci. Ve skutečnosti . . . může být problém přímého a bezprostředního vlivu jednoho rysu na druhý řešen efektivněji, jestliže zcela vyloučíme lidský organismus z naší úvahy.“⁷¹ „Nejrealističtější a vědecky nejadekvátnější interpretace kultury je taková, *jako by* lidské bytosti neexistovaly.“⁷²

V souladu s tímto přístupem k antropologii jako k exaktní vědě, pokouší se White uvažovat o kultuře a o jejím vývoji přísně deterministicky.

⁶⁸ Tamtéž, s. 62.

⁶⁹ L. A. White, *The Science of Culture*, New York City 1947, s. 165.

⁷⁰ Tamtéž, s. 169.

⁷¹ Tamtéž, s. 99.

⁷² Tamtéž, s. 141, zdůraznil L. A. W.

Ačkoli samotný kulturní vývoj považuje za neopakovatelný, domnívá se, že je přísně zákonitý a že jeho zákonitost lze odhalit. Toto pojetí společenského vývoje plyne z jeho názorů na časové a prostorové jevy: každý jev, který je spjat s časem, je neopakovatelný; vývoj je však chápán jako *časoprostorový* proces a z existence této jeho charakteristiky plyne, že je proměnou vnitřních forem, struktur, která je přísně zákonitá. Kromě toho White rozlišuje mezi opakovatelností a duplikovatelností vývoje a duplikovatelnost připouští.⁷³ Vývoj kultury obecně je nezvratný a neopakovatelný, avšak všechny jednotlivé, konkrétní kultury se vyvíjejí podle jednoho a téhož zákona, který White opět formuloval v závislosti na fyzikálních teoriích: „*Jestliže jsou ostatní faktory konstantní, vyvíjí se kultura tehdy, jestliže vzrůstá množství využívané energie na hlavu a rok nebo jestliže vzrůstá efektivnost prostředků využívajících tuto energii k práci.*“⁷⁴ Přitom White neustále zdůrazňuje autonomnost vývoje kultury a domněnku, že člověk jako jedinec nebo kolektiv do něho může zasáhnout, odsuzuje jako nevědeckou iluzi přezívající ze starších dob vývoje antropologie.

Whiteovo pojetí kultury a jejího vývoje je tedy výrazně ovlivněno evolucionismem starší fáze pozitivismu a v době, ve které se objevuje, je v americké kulturní antropologii určitým anachronismem. Tuto svou pozici si koneckonců uvědomuje i White sám, když vymezuje své místo mezi následovníky Tylorovými a Durkheimovými a kritizuje některé své současníky, především Boase a Meadovou. Na druhé straně právě on zprostředkoval M. Harrisovi možnost návratu k požadavku přísně nomotetické kulturní antropologie koncem 60. let.

Harris vystoupil s projektem kauzálního a materialistického výkladu kultury a zavedl termín „kulturní materialismus“. Kulturní materialismus v jeho pojetí znamená teorii, která vysvětlí podobnosti a rozdíly v kulturním vývoji jednotlivých oblastí v pojmech technicko-ekonomických podmínek a na základě rozboru vztahu techniky a prostředí.⁷⁵

Harris vychází z prioritního významu přírodního prostředí a technologie pro vytváření kulturních rysů. „Podobné technologie aplikované v podobném prostředí tendují k vytváření podobného uspořádání výroby a distribuce a ty opět vedou k vytváření podobných společenských seskupení, která ospravedlňují a koordinují svou činnost pomocí podobných systémů hodnot a věr.“⁷⁶ Z toho Harrisovi plyne požadavek zkoumat především materiální faktory⁷⁷ vývoje společnosti a kultury.

⁷³ Např.: Plaz se stal savcem jen jednou: šlo o vývojový proces, který je neopakovatelný. Ale tento proces proběhl u různých druhů plazů, tj. byl duplikován.

⁷⁴ L. A. White, cit. dílo, s. 368–369, zdůraznil L. A. W.

⁷⁵ M. Harris, *The Rise of Anthropological Theory*, s. 215.

⁷⁶ Tamtéž, s. 4.

⁷⁷ Harris věnuje hodně místa významu marxistické teorie společnosti. V podstatě tuto teorii hodnotí kladně, avšak nechápe a odmítá její dialektické („hegelian-

Tímto směrem je zaměřen i jeho výklad dějin kulturní antropologie v knize *The Rise of Anthropology*, která je polemikou proti idealistickému a idiografickému chápání lidské společnosti a kultury. V této souvislosti je příznačné Harrisovo přehodnocení významu lingvistiky pro vědy o společnosti. Harris zdůrazňuje především vývojový moment jazyka a skutečnost, že právě na příkladu lingvistiky lze docenit význam nevědomého ve společnosti. Ostře kritizuje názory příbuzné Sapir-Whorfově teorii, které se snaží dokázat příčinné působení struktury gramatiky na strukturu společnosti a kultury. Kauzální proces, který podmiňuje společenské rozdíly nepůsobí od jazyka ke společenské praxi, ale od společenské praxe k jazyku.⁷⁸

Harris vysoce oceňuje význam statistických výzkumů, které podle jeho názoru mohou poskytnout významnou náhradu za možnost provádět laboratorně kontrolované pokusy, které vědám zabývajícím se společností jako celkem chybí. Avšak statistika je bezmocná, pokud za ní nestojí obecná teorie společenského vývoje. „Chceme-li získat správný obraz dějin, musíme začít předpokladem, že existují určité principy, které v nich působí. A musíme tyto principy užít ke klasifikaci údajů.“⁷⁹

Podle Harrise je základní princip makroteorie vývoje společnosti analogií Darwinova učení o přirozeném výběru, jemuž v oblasti společenskokulturních jevů odpovídá determinismus týkající se vztahů mezi technikou a prostředím a mezi technikou a kulturou.⁸⁰ V souladu s tímto tvrzením pak Harris zavádí pojem „reprodukčního úspěchu“, jako kritérium pro vývoj dané společnosti. Reprodukční úspěch u Harrise nesouvisí s malthusiánským bojem o život. Faktory podmiňující reprodukční úspěch nejsou většinou spojeny se schopností organismu ničit ostatní členy populace. Přirozený výběr často podporuje kooperaci mezi členy druhu.⁸¹ Harris vychází z Whiteova zákona vývoje společnosti, když tvrdí, že nejúspěšnější

ské“) a revoluční („politické“) prvky. Toto nepochopení neplyne jen z obecné tendence kulturních a společenských antropologů k odmítání revolučních změn ve společnosti. U Harrise má teoretické kořeny v podcenění významu výrobních vztahů. Harris si představuje, že působení přírodních a technologických podmínek na společnost je daleko přímější, než by mohl připustit; kdyby bral ohled na ústřední a zprostředkující roli výrobních vztahů. I když pracuje s objektivnějším pojmem „třída“ než je v americké sociologii obvyklé, je jeho definice značně povrchnější než marxistická a nemůže – právě proto, že není spojena s pojmem výrobních vztahů – vést k nepochopení reálné společenské struktury a jejího vývoje.

⁷⁸ M. Harris, *Culture, Man and Nature*, s. 126–127.

⁷⁹ M. Harris, *The Rise of Anthropological Theory*, s. 632–633.

⁸⁰ Tamtéž, s. 3–4.

⁸¹ M. Harris, *Culture, Man and Nature*, s. 12–13.

V polemice proti malthusiánství a novomalthusiánství Harris zdůrazňuje, že lidskou schopnost zabít příslušníky vlastního druhu nelze spojovat s lidskou „instinktivní agresivitou“. Člověk je pro člověka nebezpečný právě proto, že ztratil genetickou kontrolu nad agresivitou. „Lidská schopnost zabít nemůže být kontrolována ‚instinktem‘, může být kontrolována jen kulturou.“ (Tamtéž s. 63.)

inovace jsou takové, které tendují ke zvýšení míry populace, hustoty obyvatelstva a výroby energie na hlavu.⁸²

Z uvedeného krátkého přehledu Harrisových teoretických názorů vyplývá, že jeho pojetí společnosti je příliš závislé na Darwinově modelu na jedné straně a na světovém názoru americké „technokratické civilizace“ na druhé; je pro něj charakteristický určitý mechanicismus příliš přímocharého působení technických podmínek a přírodního prostředí na stav společnosti, mechanicismus, který těsně souvisí s podceněním úlohy výrobních vztahů ve společnosti.

Na druhé straně však Harris nejenom pokračoval v metodologicky cenném obratu ve vývoji americké kulturní antropologie, ale zároveň v podmínkách této vědy znamená jeho dílo zatím nejvyšší stupeň integrace věd o člověku a společnosti. Jeho kniha o obecné antropologii, *Culture, Man and Nature* znamená rozšíření předmětu antropologie na celou oblast lidské společnosti. Jde v podstatě o filozofii dějin a člověka jako společenské bytosti. Harris se zajímá o celé dějiny lidstva. Zabývá se např. problémem „kultury bída“ jak v zemích „třetího světa“, tak v moderní průmyslové společnosti; problém třídního boje, kterému se na stránkách své knihy věnuje, přesahuje daleko hranice antropologie města atd. Je proto významný fakt, že tyto integrační tendence se v jeho práci spojují s proklamací přísně vědeckého přístupu ke společenské skutečnosti a poznání zákonů jejího vývoje, přičemž je zachován, na rozdíl od Whitea, aktivistický přístup ke skutečnosti, tj. víra, že vývoj a utváření společnosti je možné ovlivnit.

UNIVERZÁLIA A PŘIROZENOST

Kluchohnova teorie kulturních univerzálií vychází z myšlenky biologické invarianty, skutečnosti, že každá kultura musí určitým způsobem reagovat na některé základní otázky, které jí klade biologická povaha člověka a jeho života. Je to například bezmocnost člověka po narození, dlouhotrvající závislost dítěte na rodičích, nemoc, problematika vysokého věku a smrti. M. Meadová k tomuto výčtu připojuje soubor otázek týkajících se přirozené dělby práce a vztahů mezi mužem a ženou jak v užším sexuálním smyslu, tak v širším společenském kontextu.⁸³ Avšak ačkoli základní otázky kladené člověku a jeho kultuře lidskou biologii jsou stejné, existuje mnoho variant, z nichž si kultury mohou „vybírat“ své odpovědi.

Univerzália jsou tak chápána jako jakýsi článek spojující biologické a kulturní v člověku. Empirickým zdůvodněním obratu americké kulturní antropologie k univerzálním rysům člověka — jeho psychiky i jeho kul-

⁸² M. Harris, *Culture, Man and Nature*, s. 152.

⁸³ M. Meadová, *Male and Female*, Harmondworth 1964, s. 187–191.

tury – jsou podle Kluckhohna takové skutečnosti jako např. to, že lidé, zvláště v podmínkách velkého stressu, reagují zhruba stejným způsobem na stejné tlaky.⁸⁴ Podobně je důvodem k předpokladu existence univerzálií objev paralelních fantaziálních výtvorů u národů, mezi nimiž nelze předpokládat žádný historický kontakt. Konečně se Kluckhohn při zdůvodňování existence univerzálií opírá o některé údaje psychoanalýzy, i když pochybuje o relevantnosti jejich freudistického vysvětlení.⁸⁵

Biologická povaha člověka spolu s jeho psychickými schopnostmi a predispozicemi vstupuje v kontakt s lidskou společenskou činností a s jistými rysy situace, která člověka obklopuje (např. přírodní prostředí, kterému se musí určitá konkrétní společnost přizpůsobit). V tomto vzájemném vztahu vzniká repertoár možných odpovědí na univerzální otázky, které společnosti klade lidská existence jako existence živoucí bytosti. Univerzália, podmíněná biologicky, jsou tedy částmi kultury v tom smyslu, že jsou do ní vtělena a společensky zprostředkována.⁸⁶ Jako „meze“ nebo „podmínky“ kultury však zároveň tvoří „subkulturní“ vrstvu společnosti.⁸⁷

Problematika univerzálií se mohla vynořit jen na podkladě kulturního relativismu charakteristického pro kulturní a společenskou antropologii 20. století, relativismu, jenž byl sám reakcí na etnocentrismus evolucionismu v předchozí etapě vývoje antropologie.⁸⁸ Právě ona totiž umožňuje vyhnout se negativním důsledkům kulturního relativismu, myšlenky, jež je v podstatě návratem ke staré idiografické tezi o tom, že každá kultura je natolik svébytná, že v jejich souhrnu nelze nalézt obecné zákonité rysy. Biologická, psychologická a kulturní univerzália podle Kluckhohnova názoru poskytují možnost srovnávání kultur v termínech, které nejsou etnocentrické.⁸⁹

Stejnou službu může antropologii poskytnout i pojem lidské přirozenosti. Tento pojem má v americké antropologii nejen noetický, ale i světonázorový význam. Jako základ myšlenky substanciální jednoty lidstva zajišťuje jednak metodologické východisko k nomotetickému poznání člověka a zároveň tvoří odrazový můstek k polemice proti biologickým

⁸⁴ C. Kluckhohn, *Mirror of Man*, s. 20.

⁸⁵ C. Kluckhohn, *Universal Categories of Culture v Anthropology Today*, s. 514–515.

⁸⁶ Např. potřeba ukojit hlad má svůj biologický základ, avšak konkrétní formy jejího uspokojování se v jednotlivých kulturách liší. To se týká nejenom návyků při stolování, ale i složení potravy, které je podmíněno dosažitelnými zdroji a historickou tradicí.

⁸⁷ C. Kluckhohn, *Universal Categories of Culture*, s. 514–517.

⁸⁸ Např. R. Benedictová v *Patterns of Culture* píše, ve zřejmé opozici proti staršímu etnocentrismu, že naše kultura je jen jedním případem uvnitř nesčetného množství systémů lidské kultury; každá kultura si musí vybírat z repertoáru všech možností lidského chování; bez výběru by nemohla existovat.

⁸⁹ C. Kluckhohn, *Universal Categories of Culture*, s. 517.

rasovým teoriím. Zatímco rasisté ujišťovali, že příslušníci různých ras se rodí s různým dědičně získaným — především psychickým — vybavením, shodují se moderní američtí kulturní antropologové na tom, že lidská přirozenost, kterou můžeme v podstatě ztotožnit s vrozenými vlastnostmi a schopnostmi člověka, je u příslušníků všech ras stejná.

V tomto smyslu navazuje dnešní americká kulturní antropologie na Boase, který sice nepoužíval pojmu „lidská přirozenost“, ale rozpracoval pomocí empirických výzkumů problematiku vztahů mezi vrozenými vlastnostmi člověka a působením kultury a společnosti. Boas vycházel z konstatování, že moderní etnologie je založena na myšlence substanciální jednoty lidstva.⁹⁰ Nepopíral empiricky zjistitelné rozdíly mezi příslušníky jednotlivých národů a především kulturní rozdíly mezi „civilizovanými“ a „primitivními“. Varoval však před jejich absolutizací a dokazoval, že jsou ve své velké většině způsobeny různými společenskými příčinami.⁹¹ Boas zachovával pro něj charakteristickou opatrnost i při určování těch vlastností, které jsou člověku vrozeny, a těch, které jsou vytvořeny kulturou, v níž žije.⁹²

Také M. Meadová předpokládala jakousi obecnou původní lidskou přirozenost, která je základem, na němž se pod vlivem různých přírodních a společenských okolností vyvíjely jednotlivé vlastnosti člověka, úzce spjaté s historicky vzniklou kulturou.

Pojem lidské přirozenosti se objevuje i u C. Kluckhohna. Lze říci, že v jeho pojetí je příbuzný pojmu univerzália, že je to pojem, který shrnuje několik univerzálií, jež plynou z povahy člověka jako živé bytosti. U Kluckhohna snad nejvíce ze všech významných představitelů americké kulturní antropologie totiž vystupuje do popředí biologický ráz lidské přirozenosti.

Stejně tak jako např. R. Linton předpokládá i Kluckhohn jednotu lidského rodu, která jediná může vysvětlit podobnost schopností jedinců v různých kulturách. V *Mirror for Man* píše, že kulturní rozdíly neznamenají, že lidská přirozenost jako taková neexistuje. Skutečnost, že tytéž instituce byly nalezeny ve všech známých společnostech nasvědčuje tomu, že v jádru jsou si všechny lidské bytosti podobné.⁹³ V *Culture and Behavior* tuto myšlenku spojuje s myšlenkou obecné existence některých lidských citů a potřeb. Skutečnost, že člověk používá k uspokojování svých biologických a kulturních potřeb nejrůznější prostředky neznamená, že některé cíle neplatí pro všechny lidi.⁹⁴

Kluckhohn tedy předpokládá, že existuje jednotná lidská povaha, při-

⁹⁰ F. Boas, *Race and Democratic Society*, New York 1945, s. 21.

⁹¹ F. Boas, *Kultur und Rasse*, s. 123–124.

⁹² Boas byl také ochoten připustit nepodstatné rozdíly v psychickém vybavení příslušníků různých ras. Byl za to kritizován některými mladšími kulturními antropology.

⁹³ C. Kluckhohn, *Mirror for Man*, s. 20.

⁹⁴ C. Kluckhohn, *Culture and Behavior*, Glencoe, s. 283.

rozenost, která je na jedné straně dána existencí člověka jako biologického organismu a na druhé straně tím, co definuje člověka jako člověka, tj. schopností vytvářet kulturu: jazykem, myšlením, výrobou nástrojů apod. Tato lidská přirozenost je jakýmsi značně plastickým základním materiálem, na jehož formování má určující vliv kultura, ve které je člověk vychováván. Osobnost dospělého jedince je zcela formována kulturou v mezích, které jsou dány vlastnostmi člověka jako biologického organismu. Rozdíly mezi osobnostmi příslušníků téže kultury jsou dány biologickými zvláštnostmi každého jedince, např. silou a ostatními vlastnostmi nervové soustavy nebo existencí nebo neexistencí abnormalit ve fyzickém vybavení, a individuálními zkušenostmi, jichž nabyl v procesu dospívání. Stejně jako ostatní američtí kulturní antropologové klade Kluckhohn velký důraz na proces výchovy, ale na rozdíl od některých z nich se nepřidrží psychoanalýzy. Ukazuje, jak i biologické zvláštnosti člověka se mohou v různých kulturách projevat a být hodnoceny různým způsobem, který je podmíněn současným stavem i historickými tradicemi dané společnosti.

Speciálně se problémem lidské přirozenosti zabýval R. Redfield. Lidskost chápe v trojím smyslu: jako to, co je společné všem lidem, tj. lidskou přirozenost, jako to, co se jeví v jednotlivcích, tj. osobnost a konečně jako to, co se jeví v konvenčních způsobech života jednotlivých skupin lidí, tj. kulturu.⁹⁵

Existenci obecné lidské přirozenosti naznačuje skutečnost, že v mnoha kulturách, které se spolu nestýkaly, nalézáme podobné mýty.⁹⁶ Lidskou přirozenost v tomto smyslu definuje Redfield jako to, čím se člověk liší od ostatních živočichů a co z něj dělá druhovou bytost.⁹⁷ Lidská povaha tak, jak se jeví navenek, je výsledkem interakce mezi „jádrovou“ lidskou přirozeností, která je vcelku stejná pro všechny lidi, a okolnostmi, které jsou sice alespoň částečně podobné, ale přesto nejsou pro všechny lidi stejné.⁹⁸ Lidská povaha se tedy mění uvnitř hranic, které nelze přesně definovat. Lze pouze říci, že variabilita lidské povahy se značně zmenšuje, jestliže se setká s nepříznivými — krutými — podmínkami.⁹⁹

Použijeme-li tedy pojem lidská povaha pro to, co můžeme na člověku empiricky popsat, a lidská přirozenost pro hlubinný základ lidské povahy, který je pro všechny lidi stejný,¹⁰⁰ je jasné, že lidská povaha je původní lidská přirozenost zformovaná vlivem dané kultury. Na rozdíl od ní nelze lidskou přirozenost popsat a dokonce ani vymezit tu část, která zůstává

⁹⁵ R. Redfield, *Human Nature and the Study of Society*, s. 53.

⁹⁶ Tamtéž, s. 447–448.

⁹⁷ Tamtéž, s. 446.

⁹⁸ Tamtéž, s. 450–451.

⁹⁹ Tamtéž, s. 446–467.

¹⁰⁰ Redfield používá pro oba pojmy termínu „human nature“ — Pojmové rozlišení však jasně vyplývá z kontextu.

pro všechny lidi stejná. Redfield je si všech těchto obtíží vědom, když píše: „Lidská povaha je povaha, kterou kdokoli (po raném dětství) z našeho druhu má, je-li vybaven obvyklými schopnostmi a je-li vychováván ve společnosti charakterizované kulturou.“¹⁰¹ ... „Tato povaha je vybudována na základě původní přirozenosti, kterou nikdy nemůžeme vidět dost jasně: protože se začíná brzy po narození měnit v lidskou povahu.“¹⁰²

Redfieldova koncepce lidské přirozenosti patří k nejpropracovanějším v americké kulturní antropologii, ale právě proto odhaluje úskalí, která jsou s tímto pojmem spojena. Redfield předpokládá jakousi — blíže nepopsatelnou a nedefinovatelnou — lidskou přirozenost, která je vlastní de facto pouze novorozenci. Brzy po narození se však mění v lidskou povahu. Je-li možno — a to není jednoznačně jisté — pokládat přirozenost za určitý abstraktní soubor možností, které jsou naplňovány až během dospívání, je už naprosto nejasné, jakým způsobem lze tuto přirozenost odlišit od lidské povahy poznamenané kulturou.

Redfield se tak vlastně dostává zpět k otázce vztahu obecného a zvláštního v lidských dějinách. V tomto smyslu lze jeho pojem lidské přirozenosti zapojit do velkého proudu uvnitř novodobé americké antropologie. Pokusy amerických antropologů nalézt tzv. univerzália nebo lidskou přirozenost, což je pojem, který s problematikou univerzálií úzce souvisí, znamenají totiž zároveň pokus nalézt v celé lidské — společensko-historické — sféře všeobecnou substanci, která je nejenom základem jednoty celé této sféry, ale která také umožní její pochopení alespoň tak, že se k ní vztáhnou ostatní její součásti; nemůže však vysvětlit pohyb společnosti.

V tomto smyslu američtí kulturní antropologové pokračují ve směru naznačeném Boasem. Jestliže však teze o substanciální jednotě příslušníků lidského rodu sloužila dříve polemice s etnocentrismem, obrací se zájem moderní kulturní antropologie k problematice univerzálií jako k východisku na jedné straně k eminentně filozofické problematice podstaty člověka, na druhé straně jako k teoretickým základům aplikované antropologie, snaže najít metody, jak se vyhnout konfliktním situacím v mezinárodním měřítku i uvnitř americké společnosti samé.

Právě v této souvislosti se však projevuje omezenost některých antropologických přístupů. Protože většinou vycházejí ze studia menších skupin lidí a omezují se převážně na nadstavbovou část společnosti, nejsou si američtí antropologové vědomi zakotvenosti společenských rozporů v hlubinné struktuře společnosti, společenské základně. Řešení, která navrhují, jsou často pouze povrchní a dočasná, netýkají se základních příčin konfliktu. V kontextu vývoje západní společnosti pak působí jako brzda nej-

¹⁰¹ R. Redfield, *Human Nature and the Study of Society*, s. 53.

¹⁰² Tamtéž, s. 54.

podstatnějších změn. Otevřeně kritické postoje amerických antropologů k americkému společenskému systému se tak objektivně stávají možným nástrojem apologie tohoto systému.

VZTAH KULTURY A OSOBNOSTI

Zatímco část moderních amerických kulturních antropologů při vysvětlování společnosti hledá jakýsi substanciální základ jednoty lidstva, ti antropologové, kteří se snaží především vysvětlit chování lidí v konkrétních společnostech, zdůrazňují eminentní vliv kulturního prostředí na formování osobnosti. Rozpor mezi těmito názory není v žádném případě absolutní. Pokud se antropologové jako Boas, Benedictová, ale i Kluckhohn zabývají problematikou člověka v konkrétní kultuře, upozorňují i oni na primární vliv kulturního prostředí; narazí-li např. Linton na problematiku jednoty lidstva, používá i on argumentu o jednotném základu povahy všech lidí.

Krajní pozici v názoru na vztah mezi kulturou a osobností zaujímá A. L. Kroeber, který sám ještě nepatří k tomu vědeckému směru, který američtí antropologové označují jako „culture and personality research“. Ačkoli Kroeber, jak jsme ukázali, zastává ve vztahu k vývoji kultury jako celku idiografické stanovisko, je při zkoumání vztahu mezi kulturou a osobností přísným deterministou.

Kroeber vychází z faktu, že kulturní jevy lze vysvětlit pouze na základě kultury. „Přírodní prostředí vnucuje lidskému životu určité *omezující podmínky*, ale . . . není *příčinou* vynálezů nebo institucí.“¹⁰³ Daleko důležitější jsou společenské příčiny. Tyto příčiny rozhodují o tom, zda budou určité možnosti využity nebo ne. Přímým determinujícím faktorem není příroda, ale „obecný stav znalostí a technologie a rozvoj skupiny, stručně: historické nebo kulturní vlivy.“¹⁰⁴ Přírodní vlivy působí na člověka pouze zprostředkovaně, přes civilizaci.¹⁰⁵ Kultura se tedy stává jediným prostředkem vysvětlení kulturních jevů, a to i pokud se týká člověka, jeho povahy a činnosti. Kroeber nezavádí pouze pojem „superorganické“ jako prostředek pojmového odlišení kulturní a biologické sféry skutečnosti, ale i pojem „superpersonální“¹⁰⁶ jako výraz pro objektivně existující kulturu, která přesahuje a determinuje osobnost a chování jednotlivce.

V *Configurations of Culture Growth* se Kroeber zabývá problematikou génia jako ukazatele stupně vývoje kultury. Génia přitom chápe pouze

¹⁰³ A. L. Kroeber, *Anthropology*, s. 182, zdůraznil A. L. K.

¹⁰⁴ Tamtéž, s. 182.

¹⁰⁵ Tamtéž, s. 186.

¹⁰⁶ L. Kroeber, *Configurations of Culture Growth*, s. 13.

jako pouhý vnější ukazatel, který funguje jako proměnná veličina a v krajním případě je i zaměnitelný. Kulturu nevysvětluje existencí geniálních jednotlivců, ale naopak, jejich existence a úroveň je určována úrovní kultury a kulturním vzorem. Kulturní faktor není pouze základní determinantou zrodu a existence génia, ale také jeho historického jevu, fungování a produktivity.¹⁰⁷ Při oceňování géníů nehodnotíme jejich vnitřní schopnosti, nýbrž chápeme je jako spojení osobní nadřazenosti daného jednotlivce a kulturního vlivu. „Jestliže kulturní model, který vyjadřují, je ještě nezformován nebo jestliže je úpadkový, máme tendenci hodnotit je jako menší osobnosti než génie na vrcholu vzoru; ale není jisté, zda jsou opravdu menší.“¹⁰⁸

Kroeber se tedy zabývá vynikajícími osobnostmi pouze proto, že se jejich prostřednictvím nejlépe vyjadřují kulturní vzory. Ale nezajímá ho, *kdo* je vyjadřuje, nýbrž *co* je vyjadřováno a *jak*, tj. prostorový, časový a substanční vztah každého vyjádření k ostatním vyjádřením vysoké kultury.¹⁰⁹ „Ačkoli pochopení modelu vědy 17. století a znalost jejího růstu nikdy nevysvětlí Newtonovu osobnost jako člověka, pomůže pochopit Principia jako kulturní produkt, tj. jako historický jev. Naopak, to nejlepší pochopení Newtona jako osobnosti se vztahuje v podstatě pouze k pochopení ostatních osobností nebo k pochopení génia jako typu osobnosti. Nevysvětlí Principia, která jsou vysvětlitelná jen v pojmech růstu vědy.“¹¹⁰

Kroeberovo zdůrazňování určujícího vlivu kultury na osobnost se místy dostává do rozporu s jeho myšlenkou o tom, že pokud lze kulturu vysvětlit, pak pouze pomocí psychologických zákonů, v *Anthropology*. Vzhledem k tomu, že *Configurations of Culture Growth* jsou chápány jako negativní výsledek hledání pravidelností kulturního růstu, avšak můžeme jeho stanovisko právě zde považovat za určující. Člověk se jeví jako jakási nekonečně plastická veličina, jež je „materiálem“, kterému pouze kultura může vtisknout nějaký určitý tvar.

Kroeberovo zdůrazňování určujícího vlivu kultury na osobnost a její činnost má analogii jak v romantickém zdůrazňování celku a ducha doby, tak v pozdějších strukturalistických úvahách o vztahu kultury a osobnosti, zejména ve Foucaultových myšlenkách v *Les Mots et les choses* a v *L'Archeologie du savoir*. Kroeber se ovšem nevyjadřuje v pojmech „diskursu“, ale ve všech třech případech se objevuje myšlenka určujícího vlivu kulturního celku, ducha doby, episteme. Na rozdíl od romantiky, která si vypomáhala některými metafyzickými představami, jak Kroeber, tak strukturalisté nevědí, jak kulturní stádia vznikají; s romantikou však

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 13.

¹⁰⁸ Tamtéž, s. 15.

¹⁰⁹ Tamtéž, s. 8–9.

¹¹⁰ Tamtéž, s. 9.

Kroebera spojuje důraz na „individualitu“ — neopakovatelnost — jednotlivých kultur.

Podobné názory na vztah mezi kulturou a jednotlivcem má i L. White, který se ostatně na Kroebera nejednou odvolává a vytýká mu pouze nedůslednost, kterou vidí v občasném Kroeberově sklonu k psychologismu. White sám je ovlivněn pozitivismem a svou snahou vykládat kulturní události stejně jako přírodní jevy tak, že kulturu odděluje od člověka, v němž vidí pouze jejího pasivního nositele, a kulturní vývoj osamostatňuje a hypostazuje.

Vysvětluje pohyb kultury pomocí střetávání se kulturních prvků připravených předchozím kulturním vývojem a vznikem jejich nových kombinací. Jednotlivý člověk má v tomto procesu pouze podvojnou roli katalyzátoru umožňujícího interaktivní kulturní proces a prostředníka výrazu tohoto kulturního procesu. Člověk, jeho mozek, je místem, jediné možným místem, kde se střetávají a kombinují dříve samostatné elementy kulturního procesu, ale nic víc. „Darwinův nervový systém byl pouze místem, kde se tyto elementy spojily a vytvořily novou syntézu. Bylo to něco, co se stalo, Darwinovi spíše než něco, co Darwin *udělal*.“¹¹¹

Whiteovi tak uniká smysl lidské aktivity. White uznává, že lidské jednání není ani zbytečné, ani nesmyslné: jen ono může mít nějaké následky. Avšak redukce člověka na pouhého nevědomého prostředníka střetávání kulturních elementů ochuzuje lidský život a spolu s ním i kulturní vývoj o podstatnou dimenzi, která spočívá právě ve spojení těchto dvou skutečností. Jestliže člověk ani v nejmenším nemůže uvědoměle ovlivnit vývoj společnosti — a to White na mnoha místech výslovně zdůrazňuje¹¹² — potom se samotný kulturní vývoj stává mystickou silou, která je člověku transcendentní.

Člověku jako prostředníku kulturního procesu musí být přiznána alespoň minimální aktivita: prvky, které se mají kombinovat, se musí kombinovat *v něm*, a to za jeho *aktivní účasti*, pochopitelně kulturně podmíněné. Bez uznání alespoň minimálního přínosu lidské kulturní aktivity se pohyb kultury vysvětlit nedá. Ztroskotání Whiteova pokusu o to lze připsat jeho nedialektickému přístupu k problému vztahu jedinečného (člověka) a obecného (kultury). Díky němu se kultura ve Whiteově výkladu jeví koneckonců jako nelidská a nadlidská síla, která určuje celé dějiny. Z imanentní součásti společenskylidské skutečnosti se stává transcendentní mocí, která si člověka absolutně podřizuje.

¹¹¹ L. A. White, cit. dílo, s. 296, zdůraznil L. A. W.

¹¹² Např. XII. kapitola jeho knihy je nazvána „Člověk kontroluje civilizaci: antropologická iluze“. Avšak iluzorní je podle Whitea každý lidský uvědomělý zásah do zákonitého vývoje kultury. Zákonitost společenského vývoje přestává být společností, která je konec konců chápána v podstatě jako suma jednotlivců, imanentní. Kulturologie na rozdíl od přírodovědy nemá sloužit kontrole člověka nad společností, ale přizpůsobení se jejím nezměnitelným zákonům.

Nedialektičnost Whiteova pojetí kulturního vývoje je ostatně jasná i v souvislosti s problémem vztahu mezi biologickým a kulturním. Biologický faktor je podle Whitea určitou konstantní podmínkou existence lidských reakcí, o níž není třeba dále uvažovat. Pouze na jednom místě¹¹³ se zmiňuje o tom, že kdyby biologické vlastnosti člověka byly jiné, vypadala by jinak i lidská kultura. To je ovšem dost málo: White pouze konstatuje existenci „biologické konstanty“, ale nepovažuje za nutné ji dále rozebírat. Jestliže se ale kultura vyvíjí na biologickém podkladě, byť podle vlastních zákonů, potom uvažovat o ní, jako by lidské bytosti — jež White mechanicky ztotožňuje s biologickým a psychofyzilogickým faktorem — neexistovaly, znamená ochuzovat i výklad kultury.

Pozitivismus, objektivismus a nedialektičnost Whiteova přístupu ke zkoumání kulturních jevů tak vede k paradoxu: proklamovaná snaha o vědeckost ústí ve faktické znehodnocení vědy jak jako prostředku poznání, tak jako návodu ke změně skutečnosti.

V zásadě k podobným výsledkům vede i pojetí vztahu osobnosti a kultury u R. Lintona, i když se Linton jako psycholog domnívá, že východiskem zkoumání kultury je lidské individuum. Ačkoli jednotlivý člověk má zřídka velký význam pro trvání a fungování společnosti, do níž náleží, nalézáme jedince, jeho potřeby a možnosti v základě všech společenských a kulturních jevů. Společnosti lze chápat jako organizované skupiny jedinců a kultury jako opakované odpovědi členů společnosti na otázky, které jim kladou různé situace jejich života.¹¹⁴

Jedinec by mohl být konečným východiskem jen tehdy, kdyby osobnost člověka byla v podstatě všude stejná, nebo, kdyby se rozdílly v chování daly úplně vysvětlit dědičnými vlivy. První z těchto předpokladů vyvrací zkušenost, druhý Linton zavrhuje z teoretických důvodů. Kritizuje dokonce i Boase, který se při výzkumech rasových odlišností snažil minimalizovat význam dědičnosti ve srovnání s kulturními vlivy, že dědičnost přeceňuje. Sám vliv dědičnosti neguje téměř úplně.¹¹⁵

Rozdílly mezi formami lidského chování však nemohou být vysvětleny ani individuálními potřebami, ani abstraktními, od společenského pozadí odtrženými, možnostmi jednání. Individuální potřeby a abstraktní možnosti jednání individua tvoří meze jeho možného chování,¹¹⁶ avšak pole možností je daleko větší než skutečné chování člověka. Výběr z tohoto pole je determinován mnoha faktory především z přírodního a kulturního okolí člověka.¹¹⁷ Při vytváření typů osobnosti v různých společnostech je rozhodujícím faktorem kultura. Ta určuje především „základní typ osobnosti“ platný pro danou konkrétní společnost. Ten umožňuje, aby si čle-

¹¹³ L. A. White, cit. dílo, s. 123.

¹¹⁴ R. Linton, cit. dílo, s. 7.

¹¹⁵ Tamtéž, s. 90.

¹¹⁶ Zde nacházíme určitou paralelu k pojmu univerzália.

¹¹⁷ R. Linton, cit. dílo, s. 7.

nové této společnosti navzájem rozuměli, aby reagovali stejnými city na situace, které se týkají jejich společných hodnot. Kromě toho má kultura velký vliv na vytváření „statusových osobností“, spjatých s rolemi člověka ve společnosti.¹¹⁸

Funkci takto pojaté osobnosti je umožnit jednotlivci, aby se choval tak, jak je pro něj nejvýhodnější v podmínkách, které jsou dány okolím. Tato funkce je neefektivnější tehdy, když je výhodné chování produkováno s minimem zpoždění a námahy. Osobnost tedy rozvíjí adekvátní odpovědi na různé situace a zároveň je redukuje na chování obvyklé v daném společenském okolí.¹¹⁹ K tomu patří i temperament jedince. Ani o něm Linton netvrdí, že je vrozený. Vrozená je pouze fyziologická základna, která jedinci umožňuje nést různé psychické procesy, tj. především stav nervové soustavy.¹²⁰

V tomto pojetí osobnosti se člověk stává pouhým abstraktním nositelem souboru reakcí na soubor situací. Osobnost přestává být něčím, co je člověku nejvlastnější a toto „něco“ se ztrácí. Bylo by možné vést dost přesnou paralelu od takto chápané osobnosti k Riesmanovu modelu vnějšně řízeného chování. Riesman však na rozdíl od Lintona nevěří v nekonečnou plastičnost lidské povahy a chápe vnějšně řízené chování jako určitou deformaci. Za této situace nám nezbyvá než položit si otázku, zda Linton nerozšířil některé historicky podmíněné znaky příslušníka severoamerické společnosti na celé lidstvo.

Lintonova absolutizace vlivu kultury na vytváření osobnosti vedoucí až ke ztrátě identity subjektu má za následek neschopnost vysvětlit vývoj společnosti a kultury. Linton sám jej charakterizuje jako paralelní k procesu vývoje osobnosti. Podle jeho názoru záleží na schopnostech členů společnosti rozvíjet nové formy chování, učit se a zapomínat. Vznik nové formy odpovědi na danou situaci není funkcí společnosti jako celku, ale funkcí jednotlivce nebo několika jednotlivců, kteří jsou jejími součástmi. Linton předpokládá, že před definitivním ustanovením nové odpovědi mezi sebou soutěží několik možných variant.¹²¹

Toto vysvětlení však může být platné jenom tam, kde se nestřetáváme s metafyzickou absolutizací vlivu kultury na člověka. V situaci, ze které vychází Linton, tj. za předpokladu, že jednání člověka je v rozhodující míře ovlivněno existující kulturou a že hledání odpovědi na nové situace je zakotveno ve staré kultuře, nemůžeme odpovědět na otázku, odkud přichází to nové, co do společnosti vnáší jednotlivci. Jediným možným vysvětlením pohybu společnosti by pak mohly být ony nové situace, které si nelze představit jinak než jako vnějšího činitele.

¹¹⁸ Tamtéž, s. 98.

¹¹⁹ Tamtéž, s. 56.

¹²⁰ Tamtéž, s. 86–87.

¹²¹ Tamtéž, s. 78.

Na tento problém upozorňuje při své kritice výzkumu vztahu mezi kulturou a osobností také Harris. Podle jeho názoru výzkum vztahu mezi kulturou a osobností ignoroval základní otázku: V jakém rozsahu může existence jednotlivé momentální zpětné vazby mezi základními institucemi a základovou osobností omezit kvantitu a směr kulturního vývoje.¹²² Určité druhy utváření osobnosti jsou prezentovány jako něco vlastního určitým druhům institucí. Samy kulturní konfigurace jsou chápány jako něco nadčasového; jakmile vzniknou, stávají se všemocnými tvůrci osobností nebo událostí.¹²³

Při zkoumání vztahu kultury a osobnosti je podle Harrisova názoru třeba brát v úvahu celý soubor vztahů lidské osobnosti k technickým, ekonomickým a přírodním podmínkám, v nichž lidé získávají své vzory chování.¹²⁴ Jinými slovy: podmínky odpovědné za vznik a modifikaci modální osobnosti jsou podobné těm, které podmiňují vznik a změny jiných oblastí a aspektů společensko-kulturního systému. — V obou případech jsou primárními podmínkami materiální podmínky technologických a technicko-ekonomických vztahů lidí k okolí.¹²⁵

S touto materialistickou modifikací také Harris uznává převahu společensko-kulturních faktorů při formování osobnosti. Přitom však, jak se zdá, se chce vyhnout fatalistickému determinismu vzhledem k osobnosti, k němuž místy dospívá Kroeber. Kultura má sice podle Harrisova podstatný vliv na formování osobnosti, člověka, ale nezabývá jej schopností přijímat rozhodnutí, která ve svých důsledcích mají vliv na kulturu samu, a tím modifikovat možnosti vyústění kulturního vývoje. Ačkoli Harris tento problém, stejně jako problém „biokulturní“ konstanty člověka pouze naznačuje a věnuje se především problému vývojové dynamiky, projevuje se i zde jeho stanovisko jako — v podmínkách současného stavu americké kulturní antropologie — přínosné.

Z Á V Ě R

Chápeme-li americkou kulturní antropologii jako v podstatě jednotný proud, je jako jeho jednotící prvek nutné zdůraznit především skutečnost, že se američtí kulturní antropologové v současné době snaží vytvořit syntézu mezi přežívajícími prvky kulturního relativismu a poměrně nedávnou, avšak stále sílící tendencí k návratu k deterministickým koncepcím. V oblasti vztahu osobnosti a kultury se tyto tendence projevují ve formulaci kulturně deterministických názorů. Kulturní determinismus však pro ame-

¹²² M. Harris, *The Rise of Anthropological Theory*, s. 455.

¹²³ Tamtéž, s. 423.

¹²⁴ Tamtéž, s. 462.

¹²⁵ M. Harris, *Culture, Man and Nature*, s. 576.

rické kulturní antropology neskýtá dostatečnou záruku v boji proti přežívajícímu kulturnímu relativismu, který s sebou nese nebezpečí idiografického přístupu k poznávání člověka a jeho světa. Kulturní antropologové tedy ponechávají na jedné straně v platnosti kritiku etnocentrismu, která je chápána jako nepopiratelný přínos kulturního relativismu, ale na druhé straně hledají nějakou obecnou entitu, která zaručí možnost přistupovat k lidstvu jako k jednotnému celku s metodami přizpůsobenými nomotetickému poznání. Jako tyto entity slouží univerzália a jako jedno z nejdůležitějších univerzálií lidská přirozenost.

Jestliže M. Kloskowska vysvětluje rozdíl mezi těmi kulturními antropology, kteří hledají jakési pevné jádro lidské osobnosti a těmi, kteří zdůrazňují úplnou plastičnost lidské osobnosti, tak, že první chápe jako ovlivněné freudisticko-strukturalistickým pojetím člověka a druhé jako funkcionalisty,¹²⁶ nemusíme toto vysvětlení považovat za úplné. Odlišení těchto dvou pojetí člověka a jeho osobnosti v americké kulturní antropologii je totiž dáno také odlišnou definicí předmětu výzkumu. Potřeba najít pevné jádro lidské osobnosti se projeví všude tam, kde se kulturní antropologové snaží vysvětlit otázku člověka v celosvětovém měřítku, tam, kde je nastolen problém vztahu „kultury“ obecně a jednotlivých „kultur“. Tam, kde se objevuje abstraktnější problém vztahu kultury a osobnosti vystupuje do popředí kulturní determinismus. Důkazem tohoto tvrzení může být skutečnost, že oba dva druhy tezí se objevují u reprezentantů obou směrů. Např. Kluckhohn je schopen mluvit o nekonečné plastičnosti lidské osobnosti¹²⁷ a Linton o obecném základu lidskosti.¹²⁸

V této souvislosti je také třeba zdůraznit, že snaha hledat jádro lidské osobnosti, lidskou přirozenost apod. nemusí být nutně spjata s freudismem. Domníváme se, že jde spíše o určitý vliv naturalismu, který spojuje freudismus i ty americké kulturní antropology, kteří zdůrazňují biologické aspekty lidské přirozenosti.¹²⁹

Vedle těchto naturalistických tendencí se však v poslední době objevují snahy o životnější syntézu biologických a kulturních prvků v člověku. Důkazem toho je teze o biokulturnosti člověka a o jeho biokulturním vývoji, tj. snaha dokázat, že biologické a kulturní je v člověku organicky spojeno a že kulturu je možno chápat jako druhový znak člověka. Američtí kulturní antropologové se zde na jedné straně snaží vyhnout naturalistickému chápání člověka — odtud např. kritiky K. Lorenze — a na druhé straně idealisticko-náboženskému odlišení člověka a zvířete, aniž

¹²⁶ M. Kloskowska, *Z historii i socjologii kultury*, Warszawa 1969, s. 215 až 221.

¹²⁷ C. Kluckhohn, *Mirror for Man*, s. 280.

¹²⁸ R. Linton, cit. dílo, s. 96.

¹²⁹ V americké kulturní antropologii se snad vyjma H. Meadovou neuplatňují vlivy klasického freudismu, ale spíše neofreudismu, a to všude tam, kde je zdůrazněn určující vliv výchovy v raném dětství na formování osobnosti dospělého člověka.

přítom používají myšlenky kvalitativního zvratu. Snaha o empirický přístup k tomuto problému přináší množství dílčích poznatků a zároveň nutí americké kulturní antropology stále znovu zpřesňovat definici člověka, přičemž převažuje snaha o definici pluralistickou.

Empirický přístup k problematice člověka a kultury je spojen s odporem vůči dialektickému chápání společnosti a jejího vývoje, především vůči pojmu revoluce. Američtí kulturní antropologové se soustřeďují většinou na jednotlivá fakta, a sama tato fakta, nebo spíše oblasti, kde tato fakta nalézají, je vedou k obavám před velkými a náhlými změnami ve společnosti. Setkáváme se u nich s analogií — podle mého názoru nehajitelnou — mezi destruktivními změnami, které uvnitř malých rodových společenství působí styk s vyspělou kapitalistickou společností a mezi změnami uvnitř vyspělé průmyslové společnosti samé. I když američtí kulturní antropologové jsou schopni vidět nedostatky americké společnosti, domnívají se, že prostředkem jejich překonání nejsou revoluční změny ve výrobních vztazích, ale spíše výchova a pomalé změny prováděné za pomoci sociálního inženýrství.¹³⁰ Humanismus americké kulturní antropologie se tak stává spolu s přežívajícím empiricismem, odmítáním dialektického pohledu na společenskou skutečnost a s místy s ním spojenými vlivy „technokratického světového názoru“ objektivním nástrojem k podpoře onoho řádu, jehož nedostatky antropologové často sami s hlubokou jasnozřivostí odkrývají.

¹³⁰ Např. C. Kluckhohn, *Mirror for Man*, s. 267–268, R. Benedictová, *Wzory kultury*, s. 338–339 nebo M. Harris, *The Rise of Anthropological Theory*, s. 219 aj.