

IVANA HOLZBACHOVÁ

POJETÍ ČLOVĚKA V AMERICKÉ KULTURNÍ ANTROPOLOGII

Vznik kulturní antropologie jako vědy potvrzuje starou 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“. Slo 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 oblastí, s jejichž pokusy zavést v těchto oblastech evropskou správu a využívat je tak, že budou dlouhodobě podřízeny zájmům evropských metropolí, tj. s přechodem od pouhého příležitostného obchodu a primitivního vykořisťování na základě otrokářství k systematickému využívání těchto oblastí, objevila se potřeba důkladně popsat zvyky, obyčeje a životní způsob obyvatel koloniálních oblastí. Není proti 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 teoretické myšlení i 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 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 doposud v Evropě převládaly: na základě nepřesného materiálu vznikaly evolucionistické teorie velkého dosahu, v nichž byly etnologické informace zasazovány do apriorního rámce spekulativní teorie, místo aby byla teorie pečlivě krok za krokem 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 a hlavně 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.¹

Je pochopitelné, že se americká 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 zemí, ve které je, a od jejich vzniku byla, aktuální otázka soužití bělochů s indiánskými původními obyvateli a především s importovaným černým 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: biologický rasismus árijský ve své nejhrošší podobě, tak jak byl hlášen oficiálními ideologiemi fašistického Německa. Americká antropologie čtyřicátých let byla antropologií bojovně zaměřenou proti těmto nevědeckým učením o nerovnocennosti ras. Američtí antropologové prováděli statistické a jiné výzkumy především mezi americkým obyvatelstvem, využívající jeho rasové a národnostní různorodosti a na jejich základě došli k tvrzení, že mezi lidmi

¹ Shodou okolností byl zakladatelem moderní americké antropologie Evropan, Němec Franz Boas, který 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 mládou americkou kulturní antropologii na terénní výzkum. To ostatně odpovídalo trendům, které se počaly objevovat i v britské společenské antropologii — u B. Malinowského.

Boas se nevdal konečného cíle poznání zákonitostí společnosti a jejího vývoje. Upozornil však na předčasnost jejich vytváření a jako bezprostřední cíl vyhlásil shromáždění 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 získaný materiál dát 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 společností a jejich vývoje jsou především psychologické. V teoriích středního dosahu, např. při důkazu rovnocennosti ras, vychází z určitého faktorového pluralismu, který přirozeně význam psychologie pro formulování teorií velkého dosahu oslabuje.

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 psychické odlišnosti 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 tradic 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 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 neadekvátnější, ale vyslovují i hypotézy týkající se velkých národních společenství a některé z jejich výroků mají obecně filozofický dosah.

V oblasti výzkumu vztahů mezi osobností a jejím kulturním prostředím tedy došlo k podstatnému rozšíření jak předmětu kulturní antropologie — na problematiku tzv. „komplexní společnosti“ — tak směrem k obecnosti teorie. Na rozdíl od obecných 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 spíše systémově a definitoricky: je hledán systém znaků, který umožňuje určitého příslušníka primátů označit jako člověka.²

Pojetí antropologie jako vědy je v americké kulturní antropologii dáno americkým a anglosaským pojetím společenských věd vůbec. Přidržíme-li

² „Hledání chybějícího článku“ má v této souvislosti pouze druhotný význam, protože jej můžeme nalézt teprve poté, když víme, jak bude vypadat. V této souvislosti se projevuje problematika vztahů mezi kulturní a fyzickou antropologií v celé své šíři a je nutné zdůraznit, že se problém „chybějícího článku“ jeví jako poněkud spekulativní: Antropologové zdůrazňují spíše pozvolný vývoj celého komplexu znaků charakterizujících člověka — a s ním nutně spojenou kulturu — a skutečnost, že tyto znaky se vyvíjely ve vzájemné souvislosti tak, že existence každého z nich podmiňovala existenci všech ostatních, ale zároveň jí byla podmiňována. Za této situace se ovšem ostrá dělicí čára — a tou by „chybějící článek“ mohl v určitém pojetí být — stává spíše fikcí a jeho hledání v procesu výzkumu fosilních hominidů ztrácí svůj prvofadý smysl.

Viz také pokus B. F. Poršněva dokázat, že ve vývoji hominidů nastal kvalitativní skok, který lze vyjádřit i poměrně krátkým časovým obdobím a který vedl ke vzniku člověka. (B. F. Poršněv: *O začátku čelovečeskoj istorii*, Moskva 1974.)

se Harrisovy periodizace názorů na vědeckost antropologie,³ můžeme konstatovat, že pro současnou americkou kulturní antropologii začíná být charakteristická třetí fáze této periodizace a že v ní často doznívají prvky fáze druhé. Harris vychází z třífázového dělení pojetí vědy o člověku: v první, 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 k snaze formulovat zákony.

Tento obecný vývojový trend lze v americké kulturní antropologii dokumentovat na vztahu tří postav: zakladatele moderní americké kulturní antropologie, Fr. Boase, R. Redfielda a už vzpomenutého M. Harrise. Boas, který byl původně přírodovědec, sice formuloval potřebu vytvářet obecné zákony vývoje a fungování společnosti, ale zároveň, ovlivněn pravděpodobně německou historiografií, si kladl otázku, zda bude možno někdy tento cíl splnit.⁴

Při posuzování Redfieldova názoru na postavení společenských věd a antropologie zvláště v systému věd je nutné mít na zřeteli tři skutečnosti: 1. angloamerické pojetí tzv. „humanities“, 2. tendenci přiřazovat někdy sociologii a zvláště psychologii k přírodním vědám a 3. šíři 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.⁵ V knize *Human Nature and the Study of Society* se o místě společenských věd vyjadřuje takto: „Případ společenské vědy se neodlišuje vzhledem na její čtyři funkce 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.“⁶

³ M. Harris: *The Rise of Anthropological Theory*, New York 1966 s. 2.

⁴ Tak se u Boase setkáváme s rozporuplným pojetím cílů a možností antropologie. V *Anthropology and the Modern Life* (New York 1962) 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 platné zákony řídící život společnosti (s. 15). Zároveň ale v téže knize přechází od faktorového pluralismu (např. s. 242–244) k pochybnostem, zda je možné společenské zákony formulovat, protože jejich reálné fungování je překryto množstvím náhod (s. 213–214). Jeho pochybnosti jsou jasně ovlivněny německým pojetím společenské vědy a historie, zvláště jak se projevovalo u badenských novokantovců. 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. (Tamtéž, s. 215–216.) Když se však v *Kultur und Rasse* (Leipzig 1914) vyslovuje jasně negativně o možnosti jednotného vývojového schématu („Otázka... zda... se různé národy vyvíjely tak, že pro všechny existuje obecné platné schéma kulturního vývoje, musí být... zodpověděna záporně“ – s. 188), jde o polemiku proti evolucionismu 19. století, která má bezesporu své oprávnění dodnes.

⁵ R. Redfield: *Relations of Anthropology to the Social Sciences and to the Humanities* v *Anthropology Today*, Chicago 1959, s. 729.

⁶ R. Redfield: *Human Nature and the Study of Society*, University of Chicago Press 1962, s. 42.

Zároveň je si však Redfield vědom, že humanitní obory a společenské vědy mají společný předmět: lidstvo a lidské.⁷ Ve společenských vědách zabývajících se člověkem jde o lidskou přirozenost člověka více než o jeho přirozenost *živočišnou*. Proto není roztržka mezi společenskými vědami a humanitními obory absolutní: „Lidské bytosti nejsou předmětem fyziky a 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 přesné 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.“⁸

V tomto směru ke zvyšování požadavků na vědeckost společenskovedních disciplín, a kulturní antropologie zvláště, pokračuje i M. Harris, v jehož knize se opět po dlouhé době v západním pojetí společnosti a učení o ní setkáváme s jasně a důrazně proneseným požadavkem po formulaci obecných vývojových i strukturálních zákonů v kulturní antropologii. Harris dokumentuje nedostatečnost tzv. teorií středního dosahu, které v západní vědě o společnosti převládaly až do nedávné doby. Dokažuje, že právě proto, aby antropologie mohla sloužit praktickým účelům při překonávání následků kolonialismu, musí se opírat o teorie velkého dosahu, které odhalují podstatu fungování lidské společnosti.⁹ Podobný názor jako Harrisa má i D. Bidney, který se domnívá, že antropologie dospívá do stadia, kdy by její výzkumy měly vést k formulování univerzálních principů kulturní dynamiky a konkrétních racionálních norem schopných univerzální realizace.¹⁰

V podstatě si americká antropologie od počátku 20. století klade praktické cíle. Nejde už jen o popis primitivních nebo zeměpisně vzdálených společností, hledání „kuriozit“. Antropologie dostává konkrétní 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 možným změnám.¹¹ Podobně formulovala úkol antropologie R. Benedictová a podobně jej formuluje také M. Maedová, která však v poválečných letech udělala další krok ve vývoji americké antropologie: použila metod antropologického výzkumu na americkou společnost samu, především na řešení generačních problémů, s nimiž se dnešní americká společnost potýká.¹² Logickým pokračováním tohoto trendu je aplikace antropologických metod na další problémy současné kultury, především rozvoj antropologie města.¹³

⁷ Tamtéž, s. 47.

⁸ Tamtéž, s. 62.

⁹ M. Harris, citované dílo, s. 3.

¹⁰ D. Bidney: *The Concept of Value in Modern Anthropology* v *Anthropology Today*, s. 698.

¹¹ Fr. Boas: *Race, Language and Culture*, New York 1949, s. 259.

¹² Viz M. Meadová: *Der Konflikt der Generationen*, Olten 1971.

¹³ 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 antropo-

Z letného náčrtu problematiky, kterou se americká kulturní antropologie zabývá, plyne, že ji lze chápat jako interdisciplinární vědu. Stupnice jejich zájmů začíná v oblasti biologické, pokračuje přes problematiku archeologickou, etnografickou a etnologickou, psychologickou až k eminentně společenskovedné. Přitom se zde setkáváme s úplnou stupnicí obecnosti od empirických výzkumů zaměřených na popis způsobu života jednotlivých národů 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*.

Například C. Kluckhohn definuje antropologii jako vědu, která zkoumá, co je to lidská povaha,¹⁴ a dodává, že pro antropologa „být lidským znamená být kulturním“.¹⁵ Kulturu chápe jako celkový způsob života lidí, společenské dědictví, které individuuum získává od skupiny, respektive jako tu část prostředí, která je tvořena člověkem.¹⁶ V tomto smyslu je kultura něco, co se odlišuje od společnosti: Společnost se vztahuje ke skupině lidí, jejichž 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.¹⁷ 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, cítění a věření, který je uchováván a předáván skupinou*.¹⁸

S tímto pojetím kultury souhlasí i R. Linton, který kulturu charakterizuje 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.¹⁹ Podobně účelově chápe kulturu i A. F. C. Wallace.²⁰

Jako vědu zabývající se výlučně kulturou definuje antropologii A. L.

logickým výzkumem měst a jejich výzkumem společenskovedním 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 teorií urbanizace používají týchž metod, jako používali antropologové studující „primitivní“ národy, tj. metod založených především na osobním kontaktu. (G. M. Foster, R. V. Kemper: *Anthropologists in Cities*, Boston 1974, s. 7)

¹⁴ C. Kluckhohn: *Mirror for Man*, New York 1949, s. 9.

¹⁵ Tamtéž, s. 17.

¹⁶ Tamtéž, s. 17.

¹⁷ Tamtéž, s. 24.

¹⁸ Tamtéž, s. 22–23.

¹⁹ R. Linton: *The Cultural Background of Personality*, London 1968, s. 12–13.

²⁰ Wallace charakterizuje kulturu 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.“ (A. F. C. Wallace: *Culture and Personality*, New York 1969, s. 41.)

Kroeber. V polemice s biologickou teorií darwinismu Kroeber 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. Kultura se vytváří sama ze sebe a jednotlivce „používá“ jako „nástroj“ tohoto procesu.²¹

Toto pojetí kultury však není u Kroebera absolutní. Spolu s Kluckhohnem totiž definuje kulturu jako proměnnou veličinu zasahující mezi lidský organismus a „prostředí“.²² 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“ chápáná 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.²³

Američtí kulturní antropologové se shodují v názoru, že biologie nemůže samostatně vysvětlit ani jednu z otázek, které si klade věda o člověku.²⁴ Vycházejí z předpokladu, že na formování člověka a jeho kultury se podílí řada faktorů, z nichž lze jen obtížně nebo vůbec ne vydělit nějaký faktor základní nebo hlavní.²⁵ Obecně, snad s výjimkou skupiny kolem A. L. Kroebera se však také zdůrazňuje velká role skutečnosti, že člověk nikdy nepřestal být bytostí biologickou. Člověk je tedy chápán nejenom jako bytost kulturní, ale jako bytost biokulturní a tak se také chápe jeho vývoj.²⁶

To musíme mít na mysli, chceme-li se blíže zabývat pojetím člověka v americké kulturní antropologii. Toto pojetí se jeví především jako pojetí

²¹ C. Tullio-Altan: *Antropologia funzionale* (Valentino Bompiani) 1968, s. 145–147.

²² A. Kroeber, C. Kluckhohn: *Rozbor problému pojmu kultura*, Praha 1968, s. 39.

²³ C. Kluckhohn: *Mirror for Man*, s. 268–269.

²⁴ Např. R. Benedictová: *Wzory kultury*, Warszawa 1966, s. 322.

²⁵ To se týká i problémů vývoje od hominidních primátů k člověku. Viz např. názor W. Buckleyho v článku *Théorie des systèmes et anthroposociologie* ve sborníku *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 stadií. 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 človenosti 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.).

²⁶ 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* v *The Concept of Freedom in Anthropology* (ed. by D. Bidney), The Hague 1963, s. 15.

vztahu člověka a kultury na jedné straně a jako pojetí vztahu 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 i kulturního prostředí, ve velmi širokém rozsahu modifikovány, ale přesto dále existují jako jakýsi 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 téměř nekonečně plastická. — Například R. Linton nebo A. L. Kroeber.

Kluckhohnova 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 kontaktu.²⁷ Avšak ačkoli základní otázky kladené člověku a jeho kultuře lidskou biologii jsou stejné, existuje mnoho variant, z nichž si kultury mohou vybírat své odpovědi.

Univerzálie jsou tak chápána jako jakýsi článek spojující biologické a kulturní v člověku. Empirické zdůvodnění obratu americké kulturní antropologie k univerzálním rysům člověka — jeho psychiky i kultury — jsou podle Kluckhohna takové skutečnosti jako například to, že lidé, zvláště v podmínkách velkého stressu, reagují zhruba stejným způsobem na stejné tlaky.²⁸ Podobně je důvodem k předpokladu existence univerzálií objev paralelních fantazijních výtvorů u národů, mezi nimiž nelze předpokládat žádný historický kontakt. Konečně se Kluckhohn při zdůvodňování existence univerzálií opírá i o některé údaje psychoanalýzy.²⁹

Biologická povaha člověka spolu s jeho psychologickými schopnostmi a predispozicemi tedy vstupuje v kontakt s lidskou společenskou činností a s jistými rycy situace, která člověka obklopuje (např. přírodní prostředí, kterému se určitá konkrétní společnost musí přizpůsobit). V tomto vzájemném vztahu tedy vzniká repertoár možných odpovědí na univerzální otázky, které společnosti klade lidská situace jako situace živoucí bytosti. Univerzálie — podmíněná biologicky — jsou tedy částmi kultury v tom smyslu, že jsou do ní vtělena a společensky zprostředkována.³⁰

²⁷ M. Meadová, *Male and Female*, Harmondsworth 1964, s. 187–191.

²⁸ C. Kluckhohn, *Mirror for Man*, s. 20.

²⁹ C. Kluckhohn: *Univerzální kategorie kultury* v knize J. Wolfa *Úvod do studie člověka III*, Praha 1970, s. 149–150.

³⁰ Např. potřeba ukojit hlad má sice 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 jak dosažitelnými zdroji, tak historickou tradicí.

Jako „meze“ nebo „podmínky“ kultury však zároveň tvoří „subkulturální“ vrstvu společnosti.³¹

Problematika univerzálií se mohla vytvořit jen na podkladě kulturního relativismu charakteristického pro kulturní a společenskou antropologii 20. století jako reakce na etnocentrismus/evolucionismu, který byl vlastní předchozí etapě vývoje antropologie.³² Právě ona totiž umožňuje vyhnout se negativním důsledkům tohoto názoru, myšlenice, jež je v podstatě návratem ke staré idiografické tezi, že totiž každá kultura je natolik svébytná, že v jejích souboru nelze nalézt obecné a zákonité rysy. Biologická, psychologická a kulturní univerzália podle Kluckhohnova názoru poskytují možnost srovnávání kultur v termínech, které nejsou etnocentrické.³³

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 tvorbě odrazový můstek k polemice proti biologistickým 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 vychází z konstatování, že moderní etnologie je založena na myšlence substanciální jednoty lidstva.³⁴ Nepopírá empirické rozdíly mezi příslušníky jednotlivých národů a především kulturní rozdíly mezi „civilizovanými“ a „primitivními“. Varuje však před jejich hypostazováním a dokazuje, že ve své velké většině jsou způsobeny různými společenskými příčinami.³⁵ Boas zachovává pro něj charakteristickou opatrnost při určování těch vlastností, které jsou člověku vrozeny, a těch, které jsou vytvořeny kulturou, v níž žije.³⁶

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

Pojem lidské přirozenosti se vyskytuje i u C. Kluckhohna. Lze říci,

³¹ C. Kluckhohn: *Universal Categories of Cultures v Anthropology Today*, s. 514–517.

³² Např. R. Benedictová ve *Wzory kultury* 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.

³³ C. Kluckhohn: *Universal Categories of Culture v Anthropology Today*, s. 517.

³⁴ Fr. Boas: *Race and Democratic Society*, New York 1945, s. 21.

³⁵ Fr. Boas: *Kultur und Rasse*, s. 123–124.

³⁶ Boas byl také ochoten připustit nepodstatné rozdíly v psychickém vybavení příslušníků různých ras. Byl za to kritizován některými mladšími kulturními antropology.

že v jeho pojetí je těsně příbuzný s pojmem „univerzália“, že je pojmem, který shrnuje několik univerzálií, jež plynou z povahy člověka jako živé bytosti. U Kluckhohna snad nejvíce ze všech nejvýznamnějších představitelů americké kulturní antropologie totiž vystupuje do popředí biologický ráz lidské přirozenosti.

Stejně jako např. R. Linton³⁷ předpokládá i Kluckhohn jednotu lidského rodu, která jediná může vysvětlit podobnost schopností jedinců v různých kulturách. V *Mirror for Man* píše, že kulturní rozdíly neznamenaají, 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.³⁸ Dá se předpokládat, že lidské bytosti jsou utvářeny tak, že zvláště za situace extrémního tlaku budou často reagovat dost podobně na stejné podněty. Na tomto základě lze utvářet zobecňující tvrzení o člověku jako o rodové bytosti.³⁹

Kluckhohn tedy předpokládá, že existuje jednotná lidská povaha – „přirozenost“ – 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 zformována kulturou v mezích, které jsou dány vlastnostmi člověka jako biologického organismu. Rozdíly mezi osobnostmi jednotlivých příslušníků téže kultury jsou dány biologickými zvláštnostmi každého jedince (např. síla a ostatní vlastnosti nervové soustavy nebo existence či neexistence abnormalit ve fyzickém vybavení) a individuálními zkušenostmi, jichž nabyl v procesu dospívání. Stejně jako ostatní američtí kulturní antropologové Kluckhohn klade velký důraz na proces výchovy, ale na rozdíl od některých z nich se nepřidrzuje klasické psychoanalýzy. Ukazuje, jak i biologické zvláštnosti člověka se mohou v jednotlivých kulturách projevat a být hodnoceny různým způsobem, který je podmíněn současným stavem a 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 kontinuitních skupin lidí, tj. kulturu.⁴⁰

Existenci obecné lidské přirozenosti naznačuje skutečnost, že v mnoha kulturách, které se spolu nestýkaly, se setkáváme s podobnými mýty.⁴¹ Lidskou přirozenost v tomto smyslu Redfield definuje jako to, čím se člověk liší od všech ostatních živočichů a co z něj dělá druhovou bytost.⁴² Lidská povaha tak, jak se jeví navenek, je výsledkem interakce mezi „jádrovou“ lidskou přirozeností, která je vcelku stejná pro všechny lidi,

³⁷ R. Linton, cit. dílo, s. 96.

³⁸ C. Kluckhohn: *Mirror for Man*, s. 20.

³⁹ C. Kluckhohn *Universal Categories of Culture*, s. 514–515.

⁴⁰ R. Redfield *Human Nature and the Study of Society*, s. 53.

⁴¹ Tamtéž, s. 447–448.

⁴² Tamtéž, s. 446.

a okolnostmi, které jsou sice alespoň částečně podobné, ale přesto nejsou pro všechny lidi stejné.⁴³ Lidská povaha se tedy mění uvnitř hranic, které nelze přesně definovat. Lze pouze říci, že variabilita lidské povahy se značně zmenšuje, jestliže se setkává s nepříznivými — krutými — podmínkami.⁴⁴

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,⁴⁵ je jasné, že lidská povaha je původní lidská přirozenost zformována vlivem dané konkrétní kultury. Na rozdíl od ní nelze lidskou přirozenost popsat a dokonce ani vymezit tu část, která zůstává pro všechny lidi stejná. Redfield si je 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 vychován ve společnosti charakterizované kulturou.“⁴⁶ ... „Tato lidská povaha je vybudována na základě původní přirozenosti, kterou nikdy nemůžeme vidět dost jasně, protože se začíná brzy po narození měnit v lidskou povahu.“⁴⁷

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 poznačené kulturou.

Redfield se tak vlastně dostává zpět k otázce vztahu obecného a zvláštěního v lidské společnosti a 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 společenskohistorické sféře něco, co se v určitých oblastech blíží obecnému zákonu: jakousi všeobecnou substanci, která je nejenom základem jednoty celé této sféry, ale která také umožňuje její pochopení alespoň tak, že se k ní vztáhnou ostatní její součásti.

V tomto smyslu také pokračují ve směru naznačeném Boasem. Jestliže však teze o substanciální jednotě příslušníků lidského rodu sloužila dříve polemice proti etnocentrismu, obrací se zájem moderní kulturní antropologie k problematice univerzálií jako k východisku na jedné straně eminentně filozofické problematiky podstaty člověka, na druhé straně jako k teoretickým základům aplikované antropologie, snaže najít metody, jak

⁴³ Tamtéž, s. 450—451.

⁴⁴ Tamtéž, s. 466—467.

⁴⁵ Redfield používá pro oba pojmy termínu „human nature“. Pojmové rozlišení však jasně vyplývá z kontextu.

⁴⁶ R. Redfield: *Human Nature and the Study of Society*, s. 53.

⁴⁷ Tamtéž s. 54.

se vyhnout konfliktním situacím v mezinárodním měřítku i uvnitř americké společnosti samé.

Zatímco část amerických kulturních antropologů při vysvětlování společnosti hledá jakýsi substanciální základ jednoty lidstva, ti antropologové, kteří se snaží vysvětlit především chování lidí v konkrétních společnostech, zdůrazňují eminentní vliv kulturního prostředí na formování osobnosti. Rozdílnost názorů 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.

Linton jako psycholog se domnívá, že východiskem zkoumání společnosti 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 základu všech společenských a kulturních jevů. Společnosti lze chápat jako organizované skupiny jedinců a kultury, jako organizované opakované odpovědi členů společnosti na otázky, které jim kladou různé situace jejich života.⁴⁸

Jedinec by mohl být konečným východiskem jen tehdy, kdyby osobnost člověka byla v podstatě všude stejná, nebo kdyby se rozdíly v chování lidí daly úplně vysvětlit dědičnými vlivy. První z těchto předpokladů vyvrací zkušenost, druhý Linton zavrhuje z teoretických pozic. Kritizuje dokonce i Boase, který se při výzkumu rasových odlišností snažil minimalizovat význam dědičnosti ve srovnání s kulturními vlivy, že dědičnost přecenil. Sám vliv dědičnosti neguje téměř úplně.⁴⁹

Rozdíly mezi formami lidského chování však nemožno být vysvětleny ani individuálními potřebami, ani abstraktními, od společenského pozadí odtrženými možnostmi jednání. Individuální potřeby a abstraktní možnosti jednání tvoří meze možného chování individua,⁵⁰ avšak pole možností je daleko širší než skutečné chování člověka. Výběr z tohoto pole je determinován mnoha faktory především z přírodního a kulturního okolí člověka.⁵¹ 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 členové této společnosti navzájem rozuměli a aby reagovali stejnými city na situace, které se týkají jejich společných hodnot. Kromě toho má kultura velký vliv na vytváření „statusových osobností“ spjatých s rolími člověka ve společnosti.⁵²

Funkcí takto pojaté osobnosti je umožnit jedinci, aby se choval tak, jak je pro něj nejvýhodnější v podmínkách, které jsou dány jeho okolím. Tato funkce je nejefektivnější 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 ob-

⁴⁸ R. Linton, cit. dílo, s. 7.

⁴⁹ Tamtéž, s. 90.

⁵⁰ Zde nalézáme určitou paralelu k pojmu univerzália.

⁵¹ R. Linton, cit. dílo, s. 7.

⁵² Tamtéž, s. 98.

vyklé v daném společenském okolí.⁵³ K tomu patří i temperament jedince. Ani o něm Linton netvrdí, že je vrozený. Vrozená je pouze fyziologická základna, která jedinci umožňuje nést různé psychologické procesy, tj. především stav nervové soustavy.⁵⁴

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 dot přesnou paralelu od takto chápané osobnosti k Riesmanovu modelu vnější řízeného chování. Riesman však na rozdíl od Lintona nevěří v nekonečnou plastičnost lidské povahy a chápe vnějškově řízené chování jako určitou deformaci. Za této situace nám nezbyvá než položit otázku, zda Linton neabsolutizoval některé znaky moderního příslušníka severoamerické společnosti a nerozšířil je na celé lidstvo.

Lintono vo hypostazování vlivu kultury na utváření 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 závisí 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.⁵⁵

Toto vysvětlení však může být platné jen tam, kde nedochází k hypostazování vlivu kultury na člověka. V situaci, ze které vychází Linton, tj. za předpokladu, že jednání člověka je rozhodující měrou 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 představovat jinak než jako vnějšího činitele.

Chápeme-li americkou kulturní antropologii jako v podstatě jednotný proud, je jako 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 v formulaci kulturně deterministických názorů. Kulturní determinismus však pro americké 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 jakousi obecnou entitu, která zaručí možnost přistupovat k lidstvu jako k jednotnému celku s metodami přizpůsobenými nomotetic-

⁵³ Tamtéž, s. 56.

⁵⁴ Tamtéž, s. 86–87.

⁵⁵ Tamtéž, s. 78.

kému 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,⁵⁶ nemusíme toto vysvětlení považovat za úplné. Odlíšení 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 antropologie snaží vyřešit 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 druhy tezí se objevují u reprezentantů obou směrů. Např. Kluckhohn je schopen mluvit o nekonečné plastičnosti lidské osobnosti⁵⁷ a Linton o obecném základu lidskosti.⁵⁸

V této souvislosti je také třeba zdůraznit, že snaha hledat jádro lidské osobnosti, lidskou přirozenost apod. nemusí být nutně spjata s freudismem. Domnívám se spíše, že jde o určitý vliv naturalismu, který spojuje freudismus i ty americké kulturní antropology, kteří zdůrazňují biologické aspekty lidské přirozenosti.⁵⁹

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 odlíšení člověka a zvířete, aniž přitom 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 oblast, kde tato fakta nalézají, je vede k obavám před velkými a náhlými změnami ve společnosti. Setkáváme se u nich s analogií — podle mého názoru nehajitelnou — mezi často destruktivními změnami, které uvnitř malých rodových společností působí styk s vyspělou kapitalistickou společností, a mezi změnami uvnitř vyspělé průmyslové společnosti samé. I když američtí kulturní

⁵⁶ M. Kloskowska: *Z historii i socjologii kultury*, Warszawa 1969, s. 215–221.

⁵⁷ C. Kluckhohn: *Mirror for Man*, s. 280.

⁵⁸ R. Linton, cit. dílo, s. 96.

⁵⁹ V americké kulturní antropologii se snad vyjma M. Meadovou neuplatňují vlivy klasického freudismu, ale spíše neofreudismu, a to všude tam, kde je zdůrazňován určující vliv výchovy v raném dětství na formování osobnosti dospělého člověka.

antropologové jsou schopni vidět nedostatky kapitalistické společnosti, domnívají se, že prostředkem k jejich překonání nejsou revoluční změny ve výrobních vztazích, ale spíše výchova a pomalé změny prováděné metodami analogickými metodám sociálního inženýrství.⁶⁰ Humanismus americké kulturní antropologie se tak stává spolu s přežívajícím empiricismem a odmítáním dialektického pohledu na společenskou skutečnost objektivním nástrojem k podpoře toho řádu, jehož nedostatky oni sami s hlubokou jasnozřivostí odkrývají.

LA CONCEPTION DE L'HOMME DANS L'ANTHROPOLOGIE CULTURELLE AMÉRICAINNE

Après une courte introduction dans l'histoire de l'anthropologie culturelle, l'auteur examine les caractéristiques de l'anthropologie culturelle américaine et notamment la conception des sciences sociales et de la culture dans les oeuvres de certains anthropologistes américains (Boas, M. Mead, Benedict, Kluckhohn, Kroeber, Redfield et Linton). L'intérêt de l'auteur se concentre surtout sur l'analyse des «universels» biogéographiques et de la «nature humaine». L'auteur s'occupe à définir la signification idéologique et méthodologique de ces termes et à établir leur place dans l'évolution de l'anthropologie culturelle. Dans cet ordre d'idées elle touche aussi au problème du soi-disant «déterminisme culturel» et elle démontre que (dans certains cas) il n'y a qu'une opposition apparente entre cette notion et la notion de la «nature humaine», opposition résultant des objectifs poursuivis par les différents auteurs.

⁶⁰ 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.