

50. VÝROČÍ ČESKÉ INTEGRÁLNÍ ANTHROPOLOGIE

50th Anniversary of Czech Integral Anthropology

*Abstract: Fifty years ago, in December 1966, the Czech Integral Anthropology section of the Czechoslovak Anthropological Society was officially founded. This section represented one of the most significant – although, in the long term, not successful – attempts of implementing the Anglo-American approach to general anthropology in the Czech academic milieu. The Czech Integral Anthropology section underwent a fairly dynamic, albeit, thanks to external forces, short-lived development (it only functioned in its original form until the beginning of the 1970s), and we can characterise it at least as an attempt to “gather together” various anthropologically oriented tendencies in the social sciences, humanities, and biological sciences, as well as an attempt to integrate their findings and approaches. In Mácha’s intentions, it was to serve as a preparation for the complex studies of man that would achieve international renown, whereas the goals of his colleagues were usually more humble, for example, “merely” presenting the newest findings of Western science to the Czech academic sphere, leading towards its greater engagement in international discussions. We commemorate the fiftieth anniversary of the foundation of the Czech Integral Anthropology section with the series of several conceptual texts from the low-circulation and today practically unknown volume *Sborník prací k otázkám integrální antropologie* (Collection of Texts on the Issues of Integral Anthropology, 1968), authored by philosopher Karel Mácha, biological anthropologist Chrudoš Troniček, and social anthropologist Milan Stuchlík.*

Keywords: *Integral anthropology; Czech anthropology; anthropology – history of*

Obecná antropologie angloamerického stříhu, o níž usiluje i tento časopis, se v českém, respektive celém středoevropském prostředí z historických důvodů dlouho neuplatňovala. Její metody i výzkumná pole – nikoli však jejich potenciální průniky a syntéza – byly naplňovány jinými akademickými disciplínami. Přesto můžeme identifikovat několik pokusů o zavedení obecné antropologie do české vědy.¹ Nebudeme-li počítat tehdy ještě spíše filosoficky ukotvené preliminární úvahy metodologů a klasifikátorů vědeckých disciplín (T. G. Masaryk, Emanuel Chalupný) a neúspěšné snahy o konstituci obecné kulturní vědy (Lubor Niederle, Čeněk Zíbrt) z období ještě před první světovou válkou, první vážný pokus o etablování obecné antropologie byl spojen s dílem Josefa Voráčka (1910–1980) ve třicátých a čtyřicátých letech 20. století. K dalšímu došlo v polovině šedesátých let dílem Karla Máchy (*1931) a jeho spolupracovníků, kteří se právě před padesáti lety spojili do neformálního kroužku, v prosinci 1966 přijatého jakožto Sekce integrální antropologie do nedávno konstituované Československé sociologické společnosti.

Sekce integrální antropologie prošla poměrně bouřlivým, třebaže z vnějších důvodů nedlouhým vývojem (v původní podobě fungovala jen do počátku sedmdesátých let) a můžeme ji charakterizovat přinejmenším jako snahu o „zastřešení“ různých antropologicky orientovaných tendencí ve společenských, humanitních a biologických vědách, a zároveň jako pokus o integraci jejich poznatků i přístupů. V Máchových intencích mělo jít o přípravu komplexní vědy o člověku, jež by se dočkala významného mezinárodního ohlasu, zatímco cíle dalších účastníků byly obvykle skromnější, třeba „jen“ v podobě prezentace aktuálních výsledků západní vědy v české akademické obci, směřující k jejímu většímu zapojení do mezinárodních diskusí. Na tomto místě bychom chtěli prostřednictvím edice několika konceptuálních textů z nízkonákladového a dnes prakticky neznámého *Sborníku prací k otázkám integrální antropologie* připomenout různá pojetí obecné antropologie, krystalizující před půlstoletím v české vědě.²

¹ Podrobněji Zdeněk R. Nešpor a kol.: *Dějiny české sociologie*. Academia, Praha 2014, s. 596–603.

² K činnosti Sekce integrální antropologie se v devadesátých letech a na počátku nového století ve vzpomínkách vrátil Josef Wolf a někteří další účastníci (Josef Wolf: *Integrální antropologie na prahu 21. století*. Karolinum, Praha 2002), avšak bez většího ohlasu a mnohdy historicky nepřesně. Pramenné podloženou studii na toto téma připravuje k vydání Zdeněk R. Nešpor.

Karel Mácha: Integrální antropologie jako problém³

Z nepřehledné situace, která trvá mezi kulturní, sociální antropologií navzájem i ve vztahu k sociologii kultury na straně druhé, vyplývá bezpochyby potřeba dorozumění. Možná integrace není dost dobře myslitelná jako statická operace, která bude počítat s neproměnnými danými – nutno vzít v úvahu fakt pohybu struktur vědy a počítat spíše s integrací na určité rovině budoucnosti.

Nejde zde totiž o formální vztahy mezi jednotlivými vědami, ale o vlastní věcný problém člověka – není bez příčiny, že v řadě významných sociologických koncepcí vzniklých v uplynulých asi patnácti letech nacházíme dynamismus jako výraznou dominantu v určení poslání sociologie – což vyjádřil nejlépe snad George Gurvitch svou charakteristikou „sociologie jako vědy o lidské svobodě“ (Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie*), o „rozporu mezi člověkem a díly civilizace“.

Věda dvacátého století prostupuje všechny výtvořiny civilizace. Na rozdíl od pionýrského období sociálních věd, kdy bylo základním úkolem vědy o člověku shromažďovat informace, popisovat a vykládat, dnešní věda nachází svou mez v zahlcení informacemi, jejich přemírou, nezpracovatelností. Jen americká etnografická literatura 20. století se odhaduje asi na 500.000 stran a je pokládáno za vyloučené, že by tato data (mimořádně neustále rostoucí), mohla být kdy vyhodnocena přesným vědeckým způsobem. Potřeba integrace je tak do značné míry totožná s potřebou možného vědeckého zobecnění.

„Empiricitní sociologové a antropologové 19. a 20. století, ovlivnění pozitivismem a britskou empirickou filosofií, předpokládali, že mohou dojít k objektivnímu porozumění cizímu národu nebo kultuře ... jestliže poctivě popisují fakta, která viděli. Nyní tato mentalita ještě více převažuje mezi filozofy než mezi sociálními vědci ... Naneštěstí takové poznání přináší vědě málo užítku ...“ (F. S. C. Northrop, *Philosophical Anthropology and Practical Politics*, str. 96).

³ Přetisk z Josef Wolf (ed.): *Sborník prací k otázkám integrální antropologie I*. Československá sociologická společnost, Praha 1968, s. 8–40. Vzhledem k tomu, že originál byl zjevně tištěn v chvatu, bez jakékoli jazykové korektury a obsahuje proto řadu pravopisných i stylistických nedostatků, v rámci edice byl alespoň upraven pravopis, změna interpunkce, podle současné normy; stylistika a věcné informace nebyly opravovány, ačkoli nejsou vždy správné. Máchův text vyšel rovněž v díle Josef Wolf: *Integrální antropologie na prahu 21. století*. Karolinum, Praha 2002, s. 274–299, kde čtenář může najít i několik dalších textů z původního Sborníku (ne všechny a ne ty, které dále reprodukuje).

Trendy rozvoje moderní vědy jsou výrazné těmito charakteristikami:

- diferenciaci
- expanze (jako znak dynamičnosti rozvoje vědy) (everyone wants to be scientific)
- řešení moderních sociálních problémů
- hledání vzájemných mezních problémů a v nich východiska pro řešení speciálních problémů

Toto určení, které vyslovil William Fielding Ogburn ve své práci „Social Change“ už před delší dobou a z něhož vyvodil svou teorii „kulturního zastávání“, se v šedesátých letech našeho století ještě vyhroutil v neprospěch celistvosti ve studiu člověka. Potřeba integrace se zdá být zřejmá.

Integrace věd o člověku je záležitostí vysoce složitou a nikdo nemůže říci, že by právě on byl vyvolen k její realizaci – dějiny si bohužel hledají zpravidla jen nedokonalé nástroje ke svému ztvárnění. Integrace však současně vzniká, jako vůbec každá velká sociální potřeba, až „tam, kde jsou dány podmínky jejího řešení“ (řečeno parafrází Marxe).

Syntetické koncepce vědy jsou vždy vázány na osobnost (potenciál, realizace, věk, schopnost komunikace) a nemůžeme proto syntézu považovat za rozvojový trend; na úrovni vývojového trendu však vystupuje vzájemný poměr mezi faktem diferenciaci (resp. realizace) a potřebou syntézy. Osobnost prostředkuje mezi rozpory, které jakoby byly neslučitelné – pokud chápe nutné souvislosti kulturního vrstvení. Zpravidla integrující osobnost prostředkuje i mezi různými badatelskými generacemi.

Ogburn v této souvislosti velmi lituje smrti W. Wundta jako jedné z osobností, které byly syntézy schopny.

Integrace je dále podmíněna i určitým stupněm zralosti teoretické a metodologické.

„Trend vědy je funkcí nejméně dvou faktorů. Jedním je poptávka po vědění. Druhým je přítomnost adekvátních vědeckých nástrojů a materiálů,“ jak praví Ogburn a dodává: „Věda roste nejen díky poptávce po vědění, nýbrž také díky vybavení, s nímž provádí svá zkoumání. Cytologie závisí na užití mikroskopu“ („On Culture and Social Change“, The University of Chicago Press, Chicago and London 1964, str. 212).

Ptáme-li se tedy na možnosti integrace věd o člověku, musíme nejprve zkoumat dosavadní strukturu těchto věd aspoň v základním obrysu, pokusit se o stanovení základních vztahů mezi nimi, určit analýzou nejzávažnějších

konceptí míru jejich oprávněnosti a pokusit se dospět k určitému programovému závěru.

Budeme-li předpokládat možný integrální obor jako antropologický a budeme-li antropologické badatelské snaze přisuzovat možnost integrace, pak se vynoří potřeba analýzy základních vrstev antropologie. Vyjděme přitom z předpokladu, že pojem antropologie je dnes téměř diferencovaný, jako věda o člověku sama.

* * *

Snaha integrovat antropologii vychází z prostého faktu, že jest mnoho antropologií. Enumerativně vzato, fyzická antropologie, (v níž samé není jednoty, pokud jde o vymezení jejího předmětu), kulturní antropologie (různě dimenzováá v americké, britské a francouzské literatuře), sociální antropologie (jejíž vztah ke kulturní antropologii je už delší dobu předmětem diskuse), etnologická, resp. etnografická snaha zachytit obraz člověka (což bývá v některých učebnicích charakterizováno rovněž jako součást antropologie), antropologická psychologie, antropologická medicína, antropologická urbanistika, filosofická antropologie – uvnitř každého z těchto směrů bychom našli další nuance, zpravidla polárně vyhocené.

Je zřejmé, že prvním krokem k vyjasnění situace by bylo stanovení sématicky jednoznačných určení (lze předpokládat, že v některých případech jde pouze o verbální shodu, nikoliv věcnou kontaminaci badatelského úsilí).

Pokud budeme realisticky předpokládat, že každý badatel žije v prostředí svých pojmů, pak se zdá být přiměřenější věci pokusit se spíše o možnou integraci obecných problémů a obecných pojmů všech těchto disciplín.

Je přirozené, že se budou jednotlivé koncepce částečně překrývat. Zdá se, že v dosavadních diskusích části posluchačů nevyhovovalo slovo „integrální“ (neboť integrace je bezpochyby obtížným úkolem), části spíše pojem „antropologie“ (z různých důvodů, pravděpodobně také proto, že tento pojem ztotožňovali výlučně s antropologií fyzickou). Není vyloučeno, že by bylo možné, abychom si své výhrady vyměnili – půjde-li o problémy věd o člověku, je antropologická báze (to jest souhrn znalostí o člověku) nezbytná; půjde-li o obecné vrstvy jednotlivých věd, bude potřeba dorozumění rovněž nasnadě. Sémantická identifikace různých určení „antropologie“ je tedy jen zdánlivá. Jaká je však reálná rozlišnost jednotlivých sémantických vrstev tohoto pojmu?

* * *

Smyslem každé antropologie je podat obraz člověka. V tom se shoduje úsilí jednotlivých věd o člověku a v tom se jednotlivé vědy o člověku současně liší.

Základní rozlišnost věd o člověku je dána okolností, jakou měrou vyzdvihují biologickou či kulturní podmíněnost lidské existence. V tomto smyslu můžeme rozlišovat v současné antropologii zhruba směr antropologie biologické a směr antropologie kulturní.

Poměr obou těchto dvou vrstev podmíněnosti lidské existence výstižně charakterizuje A. L. Kroeber: „Dědičnost nám dává při narození určité rodové lidské schopnosti. O tom, jak jich budeme užívat a jak tedy budeme ponejvíce žít, rozhoduje kultura, do níž jsme vrženi. Avšak zbavuje nás, teoreticky aspoň, určité volby mezi alternativami ve svém totálním schématu a zbavuje nás také stupně svobody v odchýlení od jejích norem...“ (Antropology 1948, str. 290).

Rozdíl mezi biologickým a kulturním podmíněním možno vyjádřit asi v této pojmové dichotomii: musíme jíst, avšak typicky jíme v mezích určitého jídelníčku, obvyklého v určitém národě či sociální vrstvě;

- musíme spát, avšak typicky spíme osm hodin, v tutéž dobu, v noci;
- musíme žít sexuálně, avšak typicky používá každá kultura svých technik, symbolů atd.;
- máme potřebu se radovat, psychicky se uvolnit, avšak typicky se bavíme tím nebo oním způsobem atd.

Biologická determinace individua je tedy zprostředkována kulturním milieu, v němž člověk žije.

Nutno přitom poznamenat, že kultura není bezprostředně spjata s rasou; lidé participující na téže kultuře jsou běžně různého biologického základu, naopak lidé náležející k téže rase přísluší k různým kulturním vrstvám.

V tomto základním smyslu se pak antropologie liší měrou závažnosti, jakou přikládá buď biologickému, či kulturnímu podmínění lidské existence.

* * *

Nutno upozornit na fakt, že existují nejméně tři obory, jejichž předmět se zdá být téměř synonymní, a že přesto nedochází k pokusům o tematické vyjasnění vzájemných shod a rozdílů. Jde o sociální antropologii, kulturní antropologii a sociologii kultury. Chceme-li pochopit předmět kulturní antropologie specificky, resp. rozlišit antropologické a sociologické obory, nevyhneme se pokusu o specifikaci předmětů kulturní, resp. sociální antropologie, alespoň v jejím vztahu k sociologii kultury.

Zavedeme-li do našeho zkoumání relační hledisko, mohli bychom pravděpodobně říci:

- a) kulturní antropologie zkoumá podstatu člověka v souvislosti s řadou poznatků tradiční antropologie, kdežto sociologie kultury v souvislosti se sumou poznatků sociologických věd;
- b) kulturní antropologie používá při zkoumání člověka jiných metod než sociologie kultury;
- c) dimenze zobecnění je v důsledku těchto odlišností různá – sociologie kultury hledá jako možnou rovinu obecnosti vliv kultury na utváření sociability, kdežto kulturní antropologie spíše usiluje o obecnou charakteristiku typu člověka.

Zde je třeba vzít v úvahu rozdílné teoretické chápání věd o člověku. Není totiž shody ani v tomto základním bodě. Jak ukazuje Parsons, orientace věd o člověku je v podstatě dvojitá – jedna řada věd vychází ze základní kategorie pojmu „osobnost“, teoreticky je spojena s psychologickým determinismem a metodicky je vázána spíše na úvahu. Druhá řada věd o člověku vychází jako ze základní kategorie z pojmu „kultura“, je teoreticky spjata s tzv. kulturním či etnologickým determinismem a v metodickém smyslu se tu objevuje spíše historická analýza a faktografický popis.

Parsons v této souvislosti hovoří o „nestabilizované“ tendenci mnoha věd oscilovat mezi „psychologickým determinismem“ a „kulturním determinismem“. Možná integrace je podle Parsonse možná na principu „nezávislé variability“, principu, který je „logickým základem nezávislosti významu teorie sociálního systému na osobnosti na straně jedné a na kultuře na straně druhé“ (str. 15).

Můžeme tedy dodat k tomu, co už bylo řečeno, že rozlišnost předmětu kulturní antropologie a sociologie kultury je pravděpodobně dána i interferencí různých teoretických východisek do těchto oborů.

Chceme-li pochopit předmět kulturní antropologie dynamicky, tj. v závislosti na pohybu věd o člověku v současnosti, nutno zdůraznit nejméně dva předpoklady této koncepce. Předně, fakt sociální a kulturní změny. Za druhé relační povahu stanovení jejího předmětu, v závislosti na přístupu k jiným, příbuzným oborům.

Z hlediska kulturněantropologického jde o zkoumání člověka v závislosti na změnách jeho kultury.

I když nenalzáme toto určení kulturní antropologie v současné literatuře vysloveno pregnantně (ba naopak, např. v sovětské učebnici antropologie

Roginskij – Levin nenacházíme kulturní antropologii ještě ani zaregistrovánu), i když jsme zde spíše v situaci, v níž vysvítá potřeba nového určení smyslu kulturní antropologie, přece se tento předpoklad zdá být nevyhnutelný.

Jako základní tematické okruhy kulturní antropologie lze označit:

- kulturní změna a kulturní kontakt
- sociální akce a kulturní změna
- stratifikace kulturních vrstev
- zákonitosti rozvoje kultury
- vztah celkové kultury ke kulturám dílčím
- studium dílčích kultur
- situace člověka z hlediska podmínek a možností jeho kulturního trvání aj.

Nutno zdůraznit rovněž druhý předpoklad dynamického pojetí předmětu kulturní antropologie; předmět kulturní antropologie je definovatelný jen v různých vztazích; ne mimo ně, ne „o sobě“, je ve spojitosti s totalitou problémů člověka a ve spojitosti s jinými než kulturními aspekty lidského bytí. Zde pak nalézá možnost stát se předmětem specifickým a tedy funkčním.

Příkladem kulturně sociologické koncepce je teorie kultury Pitirina Sorokina.

Východím pojmem Sorokinova sociologického systému je „vzájemné působení“ (interaction) – je generickým modelem sociokulturních jevů. Základní vzájemně se ovlivňující systémy jsou: osobnost, společnost, kultura. Kultura je souhrn hodnot, norem a lidských předsevzetí. Společnost krystalizuje v sociálních skupinách. Každá skupina předpokládá určitý centrální systém hodnot, jednání a norem, vnitřně spojených, vykonávajících určitou normativní funkci, prakticky realizovanou.

Sorokin diferencuje jednak „čisté“ kulturní systémy (nezávislé na mínění lidí), jednak „socializované“ (působící v sociální interakci), jednak „objektivované“ kulturní systémy (poznávaných a poznatelných): kultura vcelku zahrnuje všechny vědomé i nevědomé lidské činnosti.

Dynamika kultury se vyvíjí tak, že se vytvářejí stále vyšší úrovně integrace; vývoj kultury od určité meze se obrací zpět.

Z gnoseologického hlediska vznikají různé „základní systémy“ (supersystems): „senzační“ (ideational) – poznání nabývá funkci víry a „ideální“ (pravda je poznávána rozumem) a konečně „smíšené“ základní systémy (zahrnující prvky „senzačních“ i „ideálních“ systémů). Vývojová spirála se pohybuje nejobvykleji mezi „senzačními“ a „ideálními“ systémy.

Sorokin zahrnuje do svého sociologického systému všechny aspekty pozorovaných jevů – pro vědce vzniká povinnost sledovat současné empirické, logicky-racionální a nadsmyslové (nadracionální, metalogické) aspekty reality.

Sorokin je současně považován za jednoho ze základních myslitelů tzv. „sociologie vědění“, neboť se pokusil najít základní zprostředkování mezi kulturou a lidským poznáním (vedle Maxe Webera, Karla Mannheima aj.).

Přes zdánlivou schematičnost svého systému Sorokin realisticky sleduje v každém momentu historie všechny souběžně působící elementy různých socio-kulturních systémů. Základem Sorokinovy sociologické metody je historická analýza vývoje kultury.

Relační pojetí kulturní (resp. sociální) antropologie vede k těmto důsledkům:

- a) kulturní antropologie (z hlediska antropologie tradiční) studuje vztah biologických a specificky kulturních podmínek lidské existence;
- b) z hlediska sociologie kultury studuje kulturní antropologie vztah sociálních a lidských stránek lidské existence.

* * *

Snad nejmarkantnější v posunu badatelského úsilí problému člověka je sociální antropologie – původně vznikla jako odvětví antropologie, později našla svůj counterpart v sociologii, dnes se téměř ve všem vzdálila oboru antropologie tradiční. Sociologie ji však dosud nepovažuje za svého legitimního potomka.

Tento problém vztahu sociální antropologie k faktoru kultury (či vztahu sociální a kulturní antropologie) odkrývá novou vrstvu naší tematiky.

Názor na to, co je kulturní antropologie, se liší případ od případu, jestliže studujeme díla význačných autorů, počínaje asi druhou polovinou 19. století. Kulturní a sociální antropologie jsou pojmy do značné míry totožné, avšak ne zcela, dokonce mezi reprezentanty těchto dvou orientací existuje dosti značná distance. Budeme-li chtít vymezit rozdíly mezi kulturní a sociální antropologií, můžeme uvést alespoň tyto:

- a) sociální antropologie je tradiční označení určitého antropologického směru v britské literatuře; kulturní antropologie označuje totéž co sociální antropologie v literatuře vzniklé na půdě Spojených států;
- b) kulturněantropologický směr se rozvinul víceméně jako pendant vzniku „lidské biologie“ (jak byla původně nazývána antropologie) a etnografie; sociální antropologie vznikla spíše jako prodloužené sociologické zkoumání v oblastech před tím příslušejících spíše jen etnografii;

- c) sociální antropologie převládá v současné době v Evropě, zejména ve Francii (Pierre Bourdieu, Claude Lévi-Strauss aj.), ve Velké Británii (zejména škola Malinowského, A. R. Radcliffe Brown aj.), kulturní antropologie spíše v USA (Murdook, Kroeber aj.).

V celku lze říci, že sociální antropologie je totožná s badatelským úsilím řešit obecnou sociální problematiku z hlediska jejích antropologických předpokladů.

Dílčími rozdíly se nemusíme na tomto místě zvláště zabývat – budeme z pracovních důvodů užívat pro tuto problémovou oblast výrazu „sociální a kulturní antropologie“, jak to ostatně velmi tolerantně shrnuje i edice UNESCO.

Předmětem této sociální a kulturní antropologie je „studium povahy lidské společnosti srovnáváním různých typů“, jak to naznačil zakladatel moderní sociální antropologie James Frazer ve své přednášce v Liverpoolu v r. 1908. Jako synonymní název byla používána zprvu rovněž „srovnávací sociologie“. Sociální a kulturní antropologie zde navazovala současně na dva teoretické proudy z 19. století; jednak na školu Herberta Spencera, v určitém smyslu na Comtova „pozitivní filosofii“, v určitém smyslu na celou sociologickou literaturu; v druhém smyslu bylo předpokladem sociální a kulturní antropologie zkoumání historickoetnologické, které bývá dnes odvozováno už od Montesquieuova „Ducha zákonů“ z r. 1748. Jakkoliv může být diskutováno, do jaké míry kulturní a sociální antropologie odvozuje tento svůj rodokmen legitimně – (může zajisté padnout námitka, zda nejde o prosté ztotožňování s rozvojem sociologie), zdá se být nesporné, že bez rozmachu sociologie zejména ve druhé polovině 19. století by nebylo ani sociální a kulturní antropologie. Není dále bez zajímavosti, že naši dnešní představitelé sociální a kulturní antropologie ztotožňují jejich předmět spíše se sociologií než s tradiční antropologií.⁴

Toto vše náleží spíše historii. Pokoušíme-li se stanovit předmět a význam kulturní antropologie pro dnešek z hlediska její možné funkce pro vědu o člověku, máme povinnost chápat ji především jako koncept člověka.

Kulturní antropologie je taková koncepce člověka a takové teoretické vysvětlení podstaty lidské akce, které považuje za základní charakteristiku člověka jeho kulturu.

K pojmu kultury bude podáno ještě podrobnější vysvětlení. Zatím poznamenejme, že

⁴ Zde vycházím z přednášky M. Stuchlíka přednesené v sekci Integrovaná antropologie.

- nejde jen o jednodimenzionální výklad člověka (např. výklad jen historický, jen strukturální apod.)
- nejde jen o natolik obecný výklad podstaty člověka (např. biologický, např. kybernetický aj.), že by v něm nebylo odlišeno specifikum člověka;
- nejde jen o částečný výklad lidské podstaty (např. charakteristika člověka pomocí pojmu poznání, resp. jazyka apod.)

Kultura

Jednotlivé vědy o lidské kultuře se od sebe liší svým vztahem k různým věcným stránkám společenského tématu, nikoliv rozdíly klasifikačními. Pokusme se o vyjasnění pojmu kultury, abychom mohli posoudit objektivnost orientace jednotlivých věd.

Konstitutivní faktory každé kultury jsou tři:

- osobnost
- sociální vztahy (ve smyslu aktuálním a historickém, tradice)
- podmínky sociálních vztahů, resp. prostředí.

Kulturou rozumějme (ve smyslu, který nejpřesněji vyjádřil Parsons) jednak produkt, jednak determinantu systému lidské sociální interakce (Social System, str. 15).

Tato definice není zajisté jediná. A. L. Kroeber a Clyde Kluckhohn zjistili na 164 definicích kultury. Jejich závěr byl tento: „Aniž bychom pretendovali na definici ‚definicí‘ ... domníváme se, že každá z našich základních skupin definic je v něčem oprávněná a důležitá. Jinými slovy, myslíme, že kultura je produkt, je historická, zahrnuje v sobě ideje, normy a hodnoty, je selektivní, lze se jí učit, je založena na symbolech a je abstrahována z chování a z produktů chování“ („Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions“, 1952, str. 157; in: Papers of Peabody Museums, 47, No 1a).

Toto široké vymezení kultury bývá korigováno druhým, užším pojetím, v němž se pod kulturou rozumí „Onen celý komplex, jenž zahrnuje vědění, víru, umění, morálku, právo, zvyky a jakékoliv ostatní schopnosti získané člověkem jako členem společnosti.“ (Tyler Edward B., Primitive Culture, 1891, str. 1).

Současně lze pozorovat, v čem se liší východisko čistě sociologické (Parsonsovo) a kulturněantropologické; i když přesnému srovnávání je ovšem na překážku odstup let. (V modernější kulturní, resp. sociální antropologii bychom našli však totéž, pouze obohacené o pojem „struktura“).

Kultura je specificky lidský fenomén – „jsou to abstraktní nonbiologické podmínky lidského života – artefakty, sociofakty, mentifakty“ (B. Berelson – G. A. Steiner, *Human Behavior*, str. 644).

Kultura je specifickou podmínkou lidské existence a lidská spoluúčast na tvorbě kultury je jejím subjektivním spolupodmíněním. „Člověk je rozptýlen v kultuře či kulturách od svého narození až do své smrti. Lidský organismus dostává své lidské bytí prostřednictvím své spoluúčasti na kultuře“ (Ibid., str. 644).

Poznamenejme dále, že kultura je synonymem integrace v lidských vztazích. Je to stálé a automatické získávání či znovuzískávání určitého druhu integrace, produkované příslušnými sociálními mechanismy. Nutno zdůraznit, že tato kulturní integrace je však velmi rozlišná od pudové integrace bobrů, králíků, lučních kobylek apod. Organická determinace přírodních typů sdružování je instinktivní – predeterminace, která má své konstatní stereotypy. Kulturní integrace je naopak akomodací různých individuí na danou kulturu, není predeterminací, spíše naopak.

Z hlediska psychologického tato integrace v sobě zahrnuje jisté množství podvědomých, spontánních prvků, které ji charakterizují jakožto „implicitní kulturu“. Rozpracováním základních premis a kategorií této implicitní kultury vzniká pak kultura ve vyšším, vědomém smyslu.

V největším počtu případů se pak kultura osvojuje se značným podílem emocí. „Individuum je zřídka emociálně neutrální vůči oněm oblastem jeho kultury, které se ho přímo dotýkají. Kulturní vzory jsou pociťovány, emociálně se na nich lpí nebo se emociálně zavrhuje“ (Kroeber – Kluckhohn, str. 157).

Konečně, typová podmíněnost těchto emocí je dána etnicky. Vrátime-li se v tomto bodě naší definice kultury k Parsonsové koncepci, můžeme vážit závažnost jeho integrálního určení kultury: „Kultura – vyjádřeno v termínech pojmového schematu tohoto spisu – záleží ... ve vzorovaných nebo klasifikovaných systémech symbolů, které jsou objekty orientace akce, internalizované komponenty osobností nebo individuálních činitelů a institucionalizované vzory sociálního systému“ (*Social Systems*, str. 327).

K těmto základním problémům možno ještě přičíst některé problémy užší, spíše sociologické povahy. Viděli jsme, že Parsons v sociologickém smyslu ztotožňuje sociální a lidskou podstatu člověka se „systémem lidské sociální interakce“. Z tohoto hlediska jsou pak pochopitelné i jeho tři základní charakteristiky kultury:

- „kultura je přenášena
- kulturu lze učit
- kultura je sdílena“ (Social System, str. 15).

Základním zdrojem kulturních změn je kontakt kultur, plynulá výměna poznatků a informací.

Z hlediska pojmu „sociální struktury“ lze pod kulturou rozumět širší pojem než pojem jednotlivé společnosti; kultura je vytvářena současně k širšímu i užšímu účelu než sociální řád. Dále kultura vypovídá o společné bázi společností různých sociálních systémů, aniž by tyto systémy byly na kulturu reducibilní.

Z hlediska stratifikačního rozlišujeme uvnitř celku kultury různé kulturní vrstvy. V zásadě jsou tyto vrstvy rozděleny do tří skupin:

- a) exkluzivní (pro společnost málo funkční „vysoké“ kulturní vrstvy)
- b) základní kulturní vrstvy (tvořící normální sociální akce)
- c) subkulturní vrstvy

Tvoření kulturních vrstev probíhá podle určitých zákonitostí. Můžeme vyslovit alespoň tato základní pravidla:

- subkulturní vrstva (zejména v široce pojatém smyslu estetickém) je méně komplexní než vyšší kulturní vrstvy;
- čím komplexnější je základní kulturní báze (či společnost), zejména pokud jde o organizaci sociálních pohybů a dělbu práce, tím komplexnější jsou příslušné kulturní produkty;
- čím menší, uzavřenější a primitivnější je společnost, tím více se objevuje homogenizujících tendencí v její kultuře.

Lze tedy předpokládat, že v rámci účelné dělby badatelských zájmů je docela dobře nejen možné, ale i funkční, aby na zkoumání kultury participovaly kulturní antropologie, sociální antropologie a sociologie kultury, nezahrnujeme-li už do našeho výčtu obory další.

* * *

V naší literatuře je nejlepším úvodem do antropologie třísvazková učebnice prof. dr. Vojtěcha Fettera (SPN 1958). Spolu se sovětskou učebnicí (vysokoškolskou) antropologie tvoří přehled o předmětu této vědy, jak je obvykle vykládána, na moderním materiálu.

Ze světové literatury viz především souhrnnou práci *Anthropology Today* (Prepared under the Chairmanship of A. L. Kroeber, Chicago 1959).

Antropologie chápána v tradičním smyslu do svého předmětu zkoumání lidských vztahů nezasahuje – zpravidla se omezuje jen na genealogii lidských typů, jejich morfologii a systematiku (resp. nauku o plemenech) – což je vysvětlitelné jednak povahou studovaného materiálu, jednak tím, že cílevědomě zůstává na půdě obecné biologie, jednak oprávněně skeptickým stanoviskem k některým pokusům minulosti, inspirovaným Darwinovou teorií (tzv. sociální darwinismus).

Nicméně už samým faktem, že ve středu zájmu antropologie je člověk, nutně překračuje předmět obecné biologie a střetává se s otázkou, zda k charakteristickým rysům člověka náleží také určitý typ sociálních vztahů, resp. zda vývoj sociálních vztahů byl jedním z charakteristických rysů procesu hominizace.

Zde se dostáváme k problému antropologie kulturní a sociální, která svým předmětem vchází do problému lidských vztahů a která si dříve nebo později tento důsledek musí uvědomit.

Antropologie se v této souvislosti jeví jako předpoklad sociologie – je totiž otázkou, zda lze např. problém sdružování a jeho motivace vysvětlit postřehy sociologie – východiskem by měla být pravděpodobně až antropologie (je to v určitém smyslu totéž, nezáleží tak na klasifikaci: jde o fakt, že sdružování charakterizuje nejen fakt „společnost“, ale i člověka jako typ).

Smysl tradiční, fyzické a biologické antropologie je nesporný. Je a byla základem poznání historie, vývoje i úpadku člověka. Ovšem tradice má smysl jen tehdy, je-li obrácena k přítomnosti. Smyslem a funkcí antropologie fyzické je tedy být bází a východiskem antropologie kulturní.

Jednodimenzální projekce antropologie jakožto pouze fyzické (tato koncepce byla v předválečném období dominantní) vedla ke vzniku filosofické kritiky tradiční antropologie.

Příkladem filosofické reakce na nedostatky tradiční antropologie je koncepce člověka, jakou podává Arnold Gehlen (A. Gehlen, *Der Mensch, Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Sedmé přepracované vydání, Frankfurt am Main – Bonn 1962. Dílo má tyto části: Úvod: I. Specifické morfologické postavení člověka. II. Vnímání, pohyb, řeč. III. Zákony podnětů, problém ducha).

Gehlen se zabývá filosofickou antropologií ve svých přednáškách zhruba od roku 1936. Své extenze z období 1936–1961 shrnul v práci *Antropologische Forschung* (Rewohlts Encyklopedie, Nr. 1938–1961.) Práce *Urmensch und Spätkultur* (1956) tvoří jakousi mezietafu jeho vývoje k *Der Mensch*.

Ideovým zázemím, z něhož Gehlen vychází, je německá sociologie předválečná, v níž se plodně odráží vzájemné ovlivňování mezi obecnou sociologií a psychologií (institucionálně sjednocené v časopise „Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie“). Tato tendence byla pro německou sociologii neméně charakteristická než sociologie kultury (vycházející už od Vierkandta) a dále věda o sociálních interakcích (reprezentanti Alfred Weber a Alexander von Rüstow). Dále to byla tzv. sociologie vědění, kterou po prvním mimořádně vlivném období Mannheimově (zejména díky práci „Ideologie und Utopie“) rozvíjeli T. W. Adorno, N. J. Lieber, Leo Kofler aj. Konečně, obecné teorie společnosti vytvořil s Adornem Max Horkheimer a jejich následovatelé, H. Plessner, H. Freyer a A. Gehlen.

Obširnější souvislost viz: A. Maus, *A Short History of Sociology*, London 1965, str. 202 ad.

Slavné Gehlenovo dílo *Člověk* je jedním z nejryzejších typů antropologie v jejím moderním pojetí. Pokusme se dobře porozumět pojmu „antropologie“. V doslovném znění (které si pod tímto slovem představuje každý, koho neomezují znalosti školského pojetí antropologie) je to věda o člověku. To znamená, věda o člověku v přírodovědeckém a sociálním smyslu (což však jsou jen dvě nedokonalé aproximace, které vývoj faktického poznání vlastně už dávno překonal). Je to věda o člověku jako o svébytné, zvláštní bytosti, a přitom současně identické s prostředím, ve kterém žije, existuje, působí a tvoří.

Gehlen k tomu připojuje ještě dílo *O povaze člověka a jeho postavení ve světě*. Jestliže nemá být přívlástek čisté antropologie jen zdvořilostí, znamená to, že vlastní problém bytosti „člověk“ vystihuje jen toto. Čili všechno.

Arnold Gehlen velmi bystře vystihl, že takto pojatá antropologie je v moderní době vědou věd. Smyslem a cílem práce technických, lékařských a přírodních věd a přirozeným východiskem sociálních věd i uměnovědy, dokonce i filosofie. A současně si zřejmě uvědomil, že právě tato syntetická věda o člověku je to, co chybí specializovanému poznání nové doby. Tato v podstatě jednoduchá myšlenka byla mimořádně závažná a náročná svými důsledky (jako poznávací úloha).

Chápání člověka vychází z přírodní vědy („člověk jako zvláštní problém biologie“) a logikou svého východiska překračuje meze biologie: záleží totiž především na tom, čím se člověk specificky odlišuje od říše živočišné přírody. Gehlen si uvědomuje historický protiklad mezi teologickým pojetím člověka (člověk jako boží bytost *ens creatur*, „stvoření“) a biologickým, jak ho přineslo zejména 19. století zásluhou Darwina, Haeckela aj. Ale distancuje se od obou,

neboť teologická koncepce není vědecká a ta druhá je z vědeckého hlediska dvojznačná. „... obě hlediska mají společný tento předpoklad: jakoby totiž člověk nemohl být pochopen sám ze sebe, jakoby byl postihnutelný ... jen kategoriemi mimo lidského světa“ (Tamtéž 10).

Gehlen si klade úlohu vytvořit vlastní koncepci a vlastní specifickou terminologii, která by mohla problém člověka vystihnout v polaritě sociálního a biologického, v protikladu determinismu a svobody, v závislosti od přírody a technické aktivity. Tato Gehlenova myšlenka přesahuje i meze jeho vlastní koncepce.

Zdá se, že právě tato polarita – zpravidla s jednostranným akcentem na jednom pólu – trvá podnes. Na jedné straně se často střetáváme s nároky na člověka, které vycházejí z jakéhosi apriorně morálního stanoviska: člověk „si má uvědomit, že ...“, má být „tak uvědomělý, aby ...“; člověk svými skromnými zlepšovacími návrhy zdánlivě přesahuje do hypostázovaného světa ideálů zítřka; člověku se často vytýká, že se v něm někdy projevuje instinkt bojovnosti nebo že nedostatečně reguluje svůj pohlavní pud. Řečeno jinými slovy, v argumentech tohoto typu se rádo zapomíná na to, že lidskost se odvozuje (v průběhu geneze člověka) z přírody a že příroda je v určitém smyslu stále nedostizitelným vzorem (všimněme si např. také rysů zvířecího světa, jako jsou mateřský pud, ochrana mláďat, věrnost partnerů a vůbec soulad s prostředím v nejširším smyslu, čili – přirozenost afektů). Člověk je v určitém smyslu nejdokonalejším výtvozem přírody, pokud jím vůbec ještě je. Zdravá míra biologické přirozenosti člověka je současně jedním z nejdůležitějších předpokladů přirozenosti lidstva.

Na druhé straně neméně často se střetáváme s biologizující jednostranností, která sahá od nejkonzervativnějších publicistických plánek (zejména na téma mladé erotiky, která tak vzrušuje stárnoucí spisovatele každého druhu) až po svět vědy (neboť ještě stále se vážně bere psychologický směr, který vysvětluje lidskou psychiku na základě vyšší nervové činnosti krys, psů a nižších zvířat vůbec), stále existuje ještě vysloveně mnoho analogizujících klinických metod; v aplikovaných sociologiích, jako jsou např. vojenská věda, určitá vrstva sexuologie, určitá vrstva populacionistiky aj., se stále ještě vychází vlastně ze sociálního darwinismu a jiných podobných teorií.

Ale kde je tu místo pro člověka? Lidské vztahy, jak je pozorujeme z tohoto normálního úhlu, se nerodí v pařenístích elementárních reakcí, ale předpokládají určitou míru vůle, rozumu a citu.

Myslím, že je Gehlenovou zásluhou, že jako jeden z prvních upozornil na jednostrannost jen biologického přístupu k člověku – přesněji řečeno, pokud tento přístup má nároky být antropologií.

„Jakmile jde o člověka, nesmí biologické pozorování zůstat jen při tělesném, somatickém. V čem potom spočívá antropologické vytyčení otázky? Spočívá vlastně v otázce existenčních podmínek člověka“ (Tamtéž, 16).

Starý vědecký ideál (ačkoliv to zní ironicky – konstatuje jen holou skutečnost), aby totiž jednotlivé vědecké disciplíny spolupracovaly, měl by stát, podle Gehlenova mínění, při kolébce této nové antropologie.

Měl jsem to potěšení konstatovat – žel až po dodatečném studiu literatury, jak to někdy bývá, že Gehlen se orientoval v podstatě na tentýž cíl, který jsem se pokusil zformulovat ve svém návrhu vědy o lidských vztazích (viz K. Mácha, Předmět vědy o lidských vztazích, Teoretický projekt, Sociologický časopis 1965/3), nebo na koncepci zkoumání člověka kombinací metod různých věd: „Dalším důvodem pro nezdár všeobecných antropologických teorií je tento: do této vědy by se svými závěry musely vstupovat mnohé konkrétní vědy – biologie, psychologie, gnoseologie, jazykověda, fyziologie, sociologie atd. Už samotná orientace v tak různých vědách nemůže být lehká a ještě s větší rezervou je třeba brát možnost, jak vytvořit hledisko, z kterého by se všechny tyto vědy mohly ovládnout z hlediska jednoho tématu ... Mám jen jedno vedoucí hledisko, které se nemůže převzít z žádné z těchto participujících věd, ale které je filosofické...“ (Tamtéž, 13).

Gehlenova skepse je oprávněná, protože pro jednotlivce je téměř nemožné toto všechno zvládnout. Ale celkem s ním nesouhlasím, protože filosofie nemůže jen jednoduše ignorovat množství přístupů věd k člověku. Jde o to, vytvořit si dost místa pro bádání ve společných problémových okruzích a pokusit se je zvládnout se skupinou spolupracovníků.

Poznamenejme na okraj, že tento problém není pouze Gehlenovou záležitostí. Naopak, Gehlen přednáší o tomto problému od roku 1936, což je mimo jiné důkazem všeobecné úcty k jeho teorii (a což současně vysvětluje, proč jeho antropologii, určitě filosofickou, nepokládali za nelegitimní dítě poznání a proč nemusela hledat rodokmeny v archivech přírodovědecké literatury). Hledisko, ze kterého je možno pochopit člověka v jeho celistvosti, hledisko nové antropologie, to dnes předpokládá přinejmenším pochopení a spolupráci různých badatelských tendencí.

Jestliže Gehlen ze své skepse nad šířkou problematiky „člověk“ vyvodil závěr, že nám nic jiného nezbývá než zůstat při jejím filosofickém aspektu, neznamená to, že je to jediné východisko. Z tohoto předpokladu se vyvinula nejobecnější větev filosofické antropologie, ale mimo to jsou i jiné koncepce.

Ale vraťme se ke kategorii „člověk“. Gehlen tuto kategorii analyzuje – což je samo o sobě paradoxní – syntetickým způsobem: pod zorným úhlem

celistvosti lidské podstaty. Právě z toho důvodu dochází k tomuto pesimistickému poznatku: „... všeobecné tvrzení, že člověk je telesně – duševně – duchovní jednotou, musí zůstat abstraktní; je sice správné, ale z biologického hlediska je jen negativní – je v něm vysloveno odmítnutí abstraktního dualismu. Tato formule zůstává abstraktní jako konečně každá všeobecná formule, je tzv. příliš pravdivá, aby byla správná“ (Tamtéž, 12).

Gehlen se tedy v tomto smyslu přezíravě distancuje od metafyzických koncepcí člověka, tzn. od nesprávně pochopené filosofické antropologie. Právě zde je kámen úrazu dnešní módy filosofické antropologie, přesněji řečeno té větve, která vznikla z odporu proti dogmaticky traktovanému historickému materialismu. Této antropologii záleží totiž na filosofickém východisku (řečeno negehlenovskou teorií, na světonázorovém východisku). Člověk zůstane člověkem bez ohledu na filosofii, ale také antropologii, která si nárokuje stát se „filosofií člověka“, musí vycházet z hlediska, ze kterého se dá adekvátně posoudit postavení člověka v dnešním světě. Jinak řečeno, nemůže nevyjít z takového hlediska.

Nesouhlas s metafyzickou filosofickou antropologií je zkušebním kamenem jakékoliv koncepce lidských vztahů. V tomto případě nezáleží ani tak mnoho na tom, zda je východiskem hluboko nábožensky založený farář Max Scheler, ateista Heidegger nebo Marxův výsměch jakémukoliv náboženství. Ze všech těchto hledisek může vyjít lidské pochopení lidských vztahů nebo též velmi nelidská antropologie. Všechny důkazy k tomuto tvrzení podala nedávná historie tohoto století. Vede nás to k závěru, že je nutné zdůraznit ještě něco, co není u Arnolda Gehlena dost zdůrazněno; vnitřní obsah mezilidského vztahu. Riskujeme v tomto případě námitku, že tento faktor je mimovědecký, ale i tak je důležitou vnitřní charakteristikou kategorie „člověk“.

Na druhé straně by bylo nespravedlivé ponechat bez povšimnutí Gehlenovo kritické stanovisko vůči „vývojovému schématu“ zaměřené podobným směrem. Tak například ve vztahu ke Schellerovi: „V Schelerově učení se ... je skrytý jeden velmi všeobecně rozšířený předsudek, totiž vývojové schema, jehož úseky jsou instinkt, zvyk, praktická inteligence a lidská inteligence“ (Tamtéž, 22). To skutečně nejsou ještě charakteristiky člověka.

Protibiologická charakteristika člověka a lidskosti, jak ji vypracoval Gehlen, je jakýmsi prvním aktem ke scénáři člověka v průmyslové civilizaci, jak se dnes střetáváme s tímto problémem v pracích Friedemanna, Schelského, Fromma a jiných. Společnost, civilizace, technika, to jsou faktory, které utvářejí člověka v jeho specifickém smyslu (a přivádějí ho tak i ke specifickému určení jeho postavení v přírodě). To vše je v Gehlenově zorném poli, i když spíše jako předpoklad.

A. Gehlen upozornil na to, že tu působí i druhý vliv techniky, nejen ten, který dehumanizuje, ale i ten, který identifikuje člověka se světem. Viz: *Die Technik in der Sichtweise der modernen Anthropologie*, Merkur 1953/65, 630 a další.

To všechno jsou síly, „za které nemůže odpovídat ani bůh“, jak to napsal jeden křesťanský filosof. A technika, která vytváří nový svět člověka, bezpochyby působí i na jeho primární přírodní svět – i když dosud víceméně ničivým způsobem (G. Günter, *Reflexion un Geschichte*, Merkur XIV, 1960/7, 633).

O vlivu rozvoje techniky na sociální vztahy viz: J. Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris 1954, 207–287. Dále viz: F. V. Gottl – Ottlilienfeld, *Wirtschaft und Technik*, Grundrisse der Sozialökonomik, I., 2, Tübingen 1923; M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928; J. Ortega y Gasset, *Betrachtungen über die Technik*, Stuttgart 1949 (1. vyd. 1939); F. Jonas, *Sozialpsychologie der industriellen Arbeitswelt*, Stuttgart 1960.

Dobře to vyjádřil Schelský: „Technika, která překročila tradiční meze svého pojmu a stala se univerzální, vrhá se na výrobu a zpracování předmětů, které až dosud byly ... mimo dosah technického přístupu a jevíly se jako příroda, nebo historické okolí našeho konání“ (H. Schelsky, *Der Mensch in der wissenschaftlichen Civilization*, Köln und Opladen 1961, 10).

V moderním smyslu se použití techniky sémanticky váže na tři oblasti objektu:

- „1. Technika produkce, výroby, věcných statků...
2. Technika organizace, metody tvorby a ovládání sociálních vztahů, jejichž obsahem je ekonomický a sociální zájem ...
3. Technika změny, ovládání a tvorby vnitřního a duchovního života člověka (oblast psychologie, psychiatrie, pedagogiky, publicistiky, výzkumu mínění atd.) ...“⁵

Máme na mysli především techniku v prvním smyslu slova, nebo její působení na přírodu vystupuje nejvíc do popředí. Ale je užitečné uvědomit si, že technická civilizace ve vědeckém smyslu zahrnuje všechny tři uvedené významy. V tomto širokém smyslu extrapeluje vztah techniky a člověka i Gehlen, neboť právě v druhém a třetím pojmu techniky je naděje, že ničivá síla techniky, která tak poznamenala prvé období průmyslové civilizace, mohla by se změnit v pravý opak. K sociální podstatě člověka patří především technika výroby a do značné míry technika organizace, ale současně je tu technika lidských vztahů, která je nepochybně stejně nutná.

⁵ J. Ellul, *La Technique ou l'enjeu du siècle*, Paris 1954, 57.

Dalo by se usoudit, že Gehlen chápe sociální podstatu člověka vlastně jako zvláštní způsob jeho přírodního bytí.

Jak to vyznívá například z jeho způsobu přístupu k tezi Nietzscheho, že „člověk je dosud nedotvořené zvíře“ (noch nicht festgestellt) – „... toto slovo je správné a dvojznačné. Chce se jím především říci: nedotvořilo se ještě to, čím člověk vlastně je. A po druhé: lidská podstata je nehotová, ale nikoliv nehybná. Oba dva výroky jsou přílehlavé a možno je převzít“ (A. Gehlen, *Der Mensch*, Frankfurt am Main – Bonn 1962, 10).

Silnou stránkou Gehlenovy antropologie tak zůstává ocenění přirozených stránek lidské bytosti. Přitom tyto přirozené atributy zdravého člověka nejen že neznamenaají návrat k rudimentům divocha, ale naopak předpokládají kulturu, kulturnost a dokonce kultivovanost životního projevu. „Přišli bychom tedy ... k učení o základních pudech a dostali bychom se k tomu psychologickému učení o pudech, které začalo Schopenhauerem a velmi se rozšířilo přičiněním Freuda a Klagesa. Tyto pokusy bez výjimky ztroskotávají, a to ze stejných důvodů jako učení o typech ... To vlastní v člověku se vysvětlovalo jako pud moci, egoismu, sexuality, pud napodobování, pud opakování, pud pohybu, pud formy, pud ničivosti a mnohé další.“ „U člověka se objevuje instinktivní chování všude tam, kde orgány pracují tak, jak se jim to líbí, čili při ssání kojence, jeho pohybových cvičeních a snad při pohybu objímání. Samozřejmě, bezpečně se zjistil instinktivní kořen pohlavního života“ (Tamtéž, 329). Gehlen připomíná, že badatel Bernard zjistil u více než 100 autorů v roce 1924 14.046 činností, které označili jako „instinktivní“.

Přesto, že člověk je v základním smyslu zákonitým dědicem přírodních instinktů, je jeho specificky lidskou kvalitou pochopit sama sebe jako objekt. Není pouze subjektem o sobě a pro sebe, ale naopak, stává se sám pro sebe objektem a to je podstata jeho racionality... (Tamtéž, 208). Gehlen se tu celkem programově ztotožňuje se stanoviskem, které nejlépe vystihl G. H. Mead (*Mind, Self und Society*, Chicago 1934, 138 a dále).

Antropologie, která chce postihnout lidskou podstatu člověka, přichází tedy k závěru o dialekticky protikladné jednotě lidského já. To však vyjádřil svým způsobem již Hegel. Zveřejnění této ideje pravděpodobně vyžadovalo, aby lidská pospolitost prošla zkušeností své vlastní negace, aby se ocitla na pokraji zkázy a aby se – v konfrontaci s možností okamžité smrti – myšlení vrátilo ke hlubokým kořenům rozumu.

Potud Gehlen a komentář k němu. Bylo by samozřejmě možné říci víc. Gehlen jako autor je natolik jednoznačný, že se nedá k němu přistupovat bez námitek. Jako konečně k žádné skutečně promyšlené teorii.

Námítky, které Gehlen invokuje svou hlubokou koncepcí, jsou jednak námítkami, které plynou z přírodovědeckého přístupu (což ale není důležité) a týkají se definice člověka jako druhu. Jednak jsou to výhrady sociologie, která buduje své badatelské instinkty na zkušenosti s člověkem jako výrobcem, producentem, tvůrcem, umělcem, myslitelem – čili přece jen trochu zvláštní bytostí. I když je to paradoxní, obě skupiny těchto výhrad jsou v podstatě tytéž. Ale každá antropologie musí svou syntézu poznání budovat nad víceméně jednoměrnými orientacemi více angažovaných (protože konkrétních) věd.

Gehlenovi bych vyčítal vlastně jen jedno, že mnoho předpokládá. K jeho knize o člověku a jeho postavení ve světě by bylo třeba připojit osmismazkový komentář s podrobnými poznámkami. Je velkorysé neučinit to. Ale je to škoda.

Gehlenova antropologie byla pro svoji dobu výzvou. Dnes je již i dobovým dokumentem. Ukazuje se zejména potřeba zpracovat antropologické problémy nové lidské civilizace. Ale samotný Gehlenův přístup k problému člověka stal se trvalou hodnotou.

V tomto přístupu, který nabízí Gehlenova koncepce, objevuje se nový horizont lidských vztahů: není to jen etický preparát sociální (které samo o sobě je již vlastně umělým výtvozem), ale je to lidskost v nejširším smyslu: integrálnost lidské aktivity. Nic lidského tu nesmí chybět.

Styčné problémy filosofie a antropologie

Věnujme ještě pozornost ne už obrazovému významu pojmu „antropologie“, ale jeho významu reálnému, tj. vzhledem k antropologii, tak jak je u nás pěstována.

Antropologie – která je vymezována po svých různých stránkách na různých rovinách obecnosti (tj. jako antropologie fyzická či somatická, dále etnografická, kulturní, sociální, průmyslová, pedagogická ap.) – má v podstatě dvě různé oblasti: první (reprezentovaná především antropologií fyzickou) nachází své adekvátní zobecňující možnosti v obecné biologii; druhá (reprezentovaná především sociální a kulturní antropologií) má svou přirozenou rovinu zobecnění v obecné sociologii. Kromě toho i antropologie, jako ostatně každá jiná věda, hledá své vlastní zobecňující disciplíny, které by nejlépe mohly řešit její potřeby.

Obě tyto základní oblasti antropologického zkoumání mají určité vazby na filosofii: v prvním případě jde o přírodovědně orientovanou filosofii (zde budou padat v úvahu zejména problémy geneze, struktury biologických předpokladů života člověka, problém života, problematika vývojových řad, závislosti lidského života na přírodních podmínkách aj.). V druhé oblasti jde především o problémy kultury a kultur, práce jako kulturotvorného faktoru, kulturních hodnot apod.

Přítom je třeba poznamenat, že sociální a kulturní antropologie může být v historickém smyslu různě dimenzována: není to vlastně jen jedna kulturní antropologie, ale antropologie různých kultur v různých periodách jejich vývoje. Zatímco kulturní antropologie ve svém dnešním vlastním aspektu má blíže k antropologii fyzické, recentní kulturní antropologie má blíže k sociologii.

Každá antropologie je však v určitém smyslu filosofická – ať už si její autoři jsou toho vědomi, nebo ne. Je ovšem velmi různé, v jakém smyslu a ve kterých aspektech se jednotlivé disciplíny antropologie budou dotýkat filosofie – avšak jeden společný problém, který vede k hlubšímu pohledu na člověka, na jeho vynoření se z přírody, na jeho genezi, hominizaci a sapientaci, na jeho ontogenezi a fylogenezi, skýtá mnoho problémů společných každé antropologii; a jsou to problémy v jádru filosofické.

Bezpochyby existuje i určité rozmezí oprávněnosti uznávat filosofický aspekt problému člověka jako samostatnou problémovou oblast. Tady pak vznikají další problémy, týkající se teoretických a metodologických východisek filosofické antropologie.

Jak známo, existuje v určité části naší literatury apriorní nechuť k filosofické antropologii, což bývá spojováno s odkazem na existenciální původ filosofické antropologie. Mnoho z těchto nedorozumění vyřešil sám autor nejvýznamnější existenciální koncepce filosofické antropologie, Sartre, svým názorem na poměr filosofické antropologie a marxismu. Avšak přesto přetrvávají ještě určité pochybnosti.

Domnívám se, že nedorozumění vzniklo dvojnásob neoprávněně – jednak proto, že existencialismus vyjádřil, jakkoliv sublimovaně, určitý reálný životní pocit člověka – pocit „vrženosti“, absolutní determinovanosti člověka v určitých mezních situacích, pocit zoufalství a beznaděje, pocit vnímání a „býti vnímán“, pocit prožívání okamžiku jako jediné reality atd. A za druhé proto, že existencialismus *via facti* náleží historii – právě na to, být antropologií přítomnosti mají jen ty koncepce, které přetrvaly. Naše polemiky s existencialisty, které tento fakt nerespektují, jsou do jisté míry anachronní a do jisté míry nechápavé.

Potřeba vytvořit novou antropologii člověka se proto kryje s potřebou vytvořit pro dosavadní antropologii novou teoretickou bázi, dostatečně širokou, aby mohla uspokojivě vysvětlit logiku (nebo prostě křivku vývoje) člověka.

Positivním obsahem této antropologie nejsou problémy, které by bylo třeba vymýšlet – ale jsou to reálné problémy řady sociálních věd, zejména problémy mezní (jimiž se sice různé vědy obírají, ale každá jen svým zůsobem – je určitým reálným paradoxem, že právě řešení těchto mezních problémů je klíčem k pojetí současného problému člověka.

* * *

Teoreticky se zájem o člověka soustředil až asi do poloviny 19. století na pokusy vyjádřit systémologicky člověka jako součást světa, resp. svět jako lidskou kategorii. Filosoficky je vyvrcholením těchto pokusů Hegel, obdobný pokus nalézáme v Comtově pozitivní filosofii. V pohegelovské filosofii, jak ukázal zejména Herbert Marcuse (H. Marcuse, *Vernunft und Revolution*, Neuwied am Rhein – Berlin/Spandau, 1962, s. 233), se zájem o člověka rozdělil do dvou proudů: v prvním proudu zastoupeném především Kierkegaardem a Feuerbachem, vystupuje izolované individuuum a svět lidských vztahů je vysuzován z pojmu individuality. V druhém směru vypracovaném v důsledné podobě zejména Marxem, se věda vrací k původnímu zakořenění individua a procesu společenské práce – v tomto směru je rozvíjena myšlenka, jak a nakolik tento proces tvoří přirozenou základnu k osvobození člověka. Souběžně s tímto obecným myšlenkovým směrem se rozvíjí do značné míry i obecná orientace biologie člověka, obecné antropologie, sociologie.

To co bývá někdy nazýváno „antropologickou sociologií“, dnes má své zakořenění spíše v jiném filosofickém kontextu a je historicky podmíněno spíše fenomenologií a Kierkegaardovou filosofií. „Kierkegaard ... nepostihuje individuuum prostřednictvím vědění, nýbrž jen jako ‚etnicky-existující subjektivitu‘. Jediná skutečnost, na které zde záleží, je jeho etnická existence“.⁶

Dnešní (ostatně v sociologii dosud neobvyklé a tedy záslužné) hledání smysluplnosti dějinného pohybu, smyslu sociálního vztahu apod. je jakýmsi pokračováním snahy oprostít se od dogmatického realismu v názoru na svět do oblasti sociologie.

Integrální antropologie není ovšem jen produktem posledních let – její základní snahu lze ztotožnit s tím, co v presociologickém období bylo zahrnováno pod „filosofii dějin“, resp. později pod filosofii člověka. Na druhé straně, integrální antropologii nelze dosti dobře ztotožnit s onou vrstvou moderní metafyziky člověka, která byla nazvána antropologií filosofickou – problémová oblast integrální antropologie je pravděpodobně širší, a její metodologická škála nemůže být jednoznačně vázána na jednu rovinu úvah.

* * *

⁶ H. Marcuse, *Vernunft und Revolution*, str. 315 ad.

Co je předmětem integrální antropologie?

Nejdříve výslovně několik obecných předběžných poznámek:

1. Úvaha o předmětu, resp. postavení určité vědní disciplíny mezi vědomí, resp. o metodě a metodologických principech, tvoří integrální část každého vědního oboru. Použijeme-li výrazu „konstitutivní část“, pak pro případ integrální antropologie bude tento výraz případný: neboť dnes je právě ve stadiu svého konstituování.
2. Úvahy o předmětu, resp. mezích vědního zájmu vyplývají nejen z potřeby konvenčních vztahů mezi odborníky, ale neméně i z vědomí o omezených silách jednotlivce. Tendence každé vědy je diferencovat svou strukturu, vývojová tendence vědeckého pracovníka je zpřesňovat meze svého oboru. Psychologická podmíněnost úvah o předmětu věd tu spadá v jedno s objektivní potřebou vědní klasifikace.
3. Sledujeme-li vývoj určité vědy v relativně dlouhém období, nahlížíme jako zákonitost navracení se po určité době k úvahám o předmětu a metodě věd. Zákonitost těchto renouveaux vyplývá patrně z elementů, o nichž věda sama ještě dosti neví. Lze předpokládat, že je svého druhu výraz základní povahy lidského myšlení – vztahu mezi otázkou a odpovědí, jež opět s sebou přináší novou otázku.
4. Vymezení předmětu kterékoliv vznikající vědy je v současné vědní struktuře nutně spojeno s její interferencí do věd existujících. Vznikání nových věd je projevem dynamismu vědního vývoje vůbec – avšak posun teoretických struktur se dostává do konfliktu s tradičními představami o vědách. Předpokládáme-li vývoj věd o člověku jako takový a předpokládáme-li nutnost tohoto vývoje, vyplývá z toho i předpoklad přirozenosti konfliktních situací mezi stávajícími a vznikajícími vědními obory.
5. Vycházíme-li z reálných stanovisek (která byla vyslovena), vidíme čtyři základní možnosti vymezení předmětu integrální antropologie:
 - a) jejím předmětem budiž souhrn obecných věd o člověku (resp. všech věd o člověku),
 - b) jejím předmětem budiž samostatná problémová oblast a integrální antropologie budiž samostatnou vědní disciplínou,
 - c) jejím předmětem budiž „pracovní prostor“ mezi předměty samostatných kooperujících věd,
 - d) budiž sama bez předmětu, budiž „logikou sociálních věd“.

Které z těchto vymezení poskytuje optimální možnost řešení integrace ve vědách o člověku?

Jako prvou poznámku k této otázce lze vyslovit dvojjediné určení: pojetí integrální antropologie záleží v určitém smyslu na jednom každém badateli – z druhé strany, faktická integrace je něčím, co nemůže být dosti dobře totožné s žádným individuálním stanoviskem beze zbytku.

Jako druhou poznámku možno uvést: z našich dosavadních diskusí vyplynulo, že mnohem užitečnější pro vědu o člověku je koncepce integrální antropologie jakožto badatelského hlediska než na apriorním předpokladu, že by mohla existovat jako zvláštní disciplína.

Jako výsledek prvního roku diskusí o předmětu integrální antropologie, „roku koncepcí“, se pokusme zformulovat základní poznatky o povaze jejího předmětu.

Předmětem integrální antropologie je totalita obecných problémů věd o člověku. K tomu je třeba dodat: integrální antropologie nemá svůj předmět vymezen ve smyslu subjekt – predikátové logiky, totiž obsahem a rozsahem odlišný od jiných věd o člověku. Není a nemůže být samostatnou vědní disciplínou – je badatelským oborem, v němž se spojují ti představitelé různých věd o člověku, kteří pociťují potřebu integrace s jinými, příbuznými vědami. Integrální antropologie je bází pro integraci a její předmět odvisí tedy od poznatků jiných, méně obecných věd o člověku. Poněvadž každá z věd o člověku je nadána vývojovým dynamismem, je i předmět integrální antropologie dynamický. Integrální antropologie je tedy zobecňujícím spojitým badatelským oborem pracovníků různých věd, spolupracujících za společným účelem.

V opačném případě lze podotknout, že integrální antropologie není filosofii člověka, jak tomu rozumí současná literatura: filosofická antropologie je naopak jedním z oborů, které mohou přispět k možné integraci.⁷

Proti tomuto vymezení lze předpokládat tyto námitky:

1. Obecné problémy člověka zpracovává svým způsobem každá sociální věda (resp. každá z věd o člověku). Je nutno dosahovat ještě nějaké další integrace? Lze předpokládat, že v rámci kterékoliv z existujících věd bude vždy nutně zahrnuta i relativně zobecňující disciplína – obecná biologie, obecná sociologie atd. Na úrovni jednotlivých oborů vznikají přirozeným způsobem příslušné integrativní vrstvy. Tím se však ještě neeliminuje stávající

⁷ Obširnější tematickou bázi pro tuto tezi poskytují moje práce „Medziludské vzťahy v modernej spoločnosti. (Teória ľudských vzťahov)“, Bratislava 1967.

izolovanost vědeckého bádání, daná právě existencí jednotlivých oborů. Integrovaná antropologie si klade za cíl překročit meze oborové výlučnosti a dosáhnout širšího porozumění.

2. Věda už dávno rozdělila problematiku člověka mezi různé disciplíny. Má pro dnešek své *raison d'être* nový obor vědy o člověku?

Lze předpokládat, že proud vědeckého poznání nejen rozvíjí bohatství poznatků jednotlivých existujících věd, ale že v určitých uzlových momentech přesahuje i jejich hranice, popřípadě vede k jejich korektuře. Lze rovněž předpokládat, že dosavadní rozdělení vědní reality mezi obory jednotlivých věd odpovídá jen určitému rozmezí historického vývoje. Lze konečně předpokládat, že potřeba integrace věd o člověku, která se dnes objevila v mnoha ohledech a aspektech – spadá vjedno s vývojovým trendem vědy blízké budoucnosti.

3. Existují různé řady věd o člověku – sociologické, antropologické, sociálně-psychologické, resp. další – které samy o sobě vytvořily relativně uzavřené modely obrazu člověka. Lze předpokládat vývoj v rámci dosavadních struktur, anebo naopak: dosavadní struktury našly svou mez v sobě samých? Tato námitka je závažná. Z hlediska dnešní vědy nelze určit jednoznačně, kterým směrem půjde vývoj vědy v dalších stoletích. Pravděpodobně bude aspoň po určitou vývojovou etapu trvat spor mezi snahami interdisciplinárního bádání a mezi monodisciplinárním badatelským zájmem. I když by poznatek o totalitě věd dával větší šance interdisciplinárním snahám, nelze podcenit inerční sílu monotematického zájmu, nota bene proto, že věda je vázána vždy jen na dané typy vědeckých pracovníků. Nicméně, integrovaná antropologie – už tím, že poskytuje místo oběma směrům, může mít pro ně význam spojitého článku.

Integrovaná antropologie nachází své *raison d'être* tam, kde si klade za cíl překlenout pluralistickou orientaci věd o člověku v jedné systémové koncepci, aplikativní v dílčích badatelských zájmech a jsoucí vzhledem k nim v integrujícím postavení. V tomto úkolu, který se může zdát současně příliš skromný i příliš široký, je posláním integrovaná antropologie.

Chrudoš Troníček: Biologická antropologie a její historický vztah k integrální antropologii⁸

Termín antropologie známe již z antického Řecka (snad zaveden Aristotelem), ale jen ve smyslu všeobecném bez přesného vymezení obsahu tohoto pojmu. Termín antropologie v dnešním slova smyslu poprvé použil r. 1501 M. Hundt ve své knize „Antropologium de hominis dignitate natura et proprietatibus“. V té době se termínem antropologie nerozuměl samostatný vědní obor, ale všeobecně studium tělesné stavby člověka. Ve starověku i ve středověku však ještě neexistovalo exaktní studium vnitřní stavby lidského těla. Vnější znaky lidského těla byly v oněch dobách poměrně správně popsány a hodnoceny, ale na vnitřní stavbu lidského těla usuzovali ve starověku a středověku jen dedukcí podle tehdejších znalostí vnitřní stavby živočišných těl.

Staří Egypťané sice částečně pitvali těla zemřelých vyšších hodnostářů před jejich mumifikováním. Rituální předpisy však nedovolovaly větší vnější poškození těla, takže orgány musely býti vyjímány jen velmi malými otvory, a proto po vyjmutí byly značně poškozené. Tak např. mozek byl vyjímán nosními otvory po prolomení nosních kůstek a spodiny čelní kosti. Přesto dlouholetá tradice mumifikování lidských těl měla za následek mnohem vyšší úroveň znalosti lidského těla u starých Egypťanů než v jiných zemích starověku a středověku. Z r. 323 před naším letopočtem se nám dochovaly zprávy, že v Alexandrii byly na lékařské škole konány skutečné pitvy lékařem Herophylosem a jeho žákem Erasistratem. Byli však za svoje počínání pronásledováni, Alexandrijská škola pak také brzy zanikla. V Alexandrii se však ještě dlouhá staletí zachovalo muzeum patřící k této škole, kde bylo uchováno množství mumifikovaných živočichů různých druhů i mumifikovaná lidská těla.

V jiných částech světa neměli lékaři ani tento skromný materiál ke studiu.

Galenos (131–200 n. l.), nejslavnější lékař epochy římské, odkazoval ve svých učebnicích (které se dochovaly) svoje žáky, aby jeli do Alexandrie, jestli chtějí vidět, jak vypadá lidská kostra, že tam je ještě jedna v muzeu k spatření. V Evropě se konaly pitvy teprve od 13. století, a to jen na některých lékařských učilištích některých klášterů v Itálii, zejména v Salermu a v Monte Cassino.

První skutečnou vědeckou prací o lidském těle je učebnice anatomie a chirurgie, kterou vydal r. 1543 Andreas Vesalius pod názvem „De corporis humani

⁸ Přetisk z Josef Wolf (ed.): *Sborník prací k otázkám integrální antropologie I*. Československá sociologická společnost, Praha 1968, s. 120–137; k edičním zásahům viz poznámku č. 3.

fabrica libri septem“. Toto dílo je mezníkem ve vývoji poznání lidského těla, protože podrobně popisuje všechny hlavní orgány lidského těla (i když u mnohých nebyla známa Vesaliovi ještě jejich funkce), podle skutečně zjištěných faktů při pitvání lidských těl.

Dějiny antropologie a dějiny lékařství proto pokládají datum vydání Vesaliovy anatomie za počátek vědeckého zkoumání biologické podstaty člověka.

Rozvoj anatomie vedl brzy k objevu funkcí jednotlivých orgánů – nejprve krevního oběhu, který prokázal Wiliam Harvey (1578–1657). Harvey je proto pokládán za zakladatele fyziologie. Brzy se od anatomie oddělovaly další vědní disciplíny, studující biologii člověka. Uvádí se, že u nás provedl první pitvu lidského těla Jan Jesenský (1566–1621), který je znám jako protomedicus Království českého, rektor Karlovy univerzity, popravený po Bělohorské bitvě na Staroměstském náměstí v Praze. Po pravdě však nutno říci, že jeho pitvy se omezovaly jen na funkci didaktickou a nesledovaly vědecké cíle. Jesenského v Čechách od 30. let předešly porodní báby v Litomyšli, které po získání souhlasu městské rady pitvaly ženu, která zemřela při porodu, „pro poučení o tom, v jaké poloze ležel plod, který se nepodařilo vyprostit, aby se v jiných případech předešlo takové nehodě...“, jak uváděly ve své žádosti o povolení pitvy litomyšlské porodní báby.

S rozvojem poznání nových druhů rostlin a živočichů v nově objevených a jiných vzdálených zemích se bouřlivě rozvíjela botanika i zoologie a vznikala nová styčná vědní odvětví, hlavně mezi zoologií a biologií člověka, jako např. srovnávací anatomie a embryologie či paleontologie. Tyto obory později velmi přispěly ke studiu biologie člověka. V nových zemích byli též objeveni lidé s odlišnými plemennými znaky. Není náhodou, že v té době znovu vzplál starý spor o postavení lidských ras, který vzešel již dlouho před tím ve středověku z náboženských konfliktů, jako scholastický rozpor tzv. monogenistů a polygenistů. Spor vznikl o to, zda Adam a Eva jsou předky všech plemen lidských, nebo jenom bílého plemene, čili jenom předky národa židovského. Papežskou bullou měl být tento spor ukončen, a to ve prospěch monogenistů, prohlášením, že Adam a Eva jsou předky všech lidí. Polygenisté tvrdili, že Adam a Eva dali vznik jen bílému plemeni, příslušníci ostatních plemen byli označováni za praeadamity. Ukázalo se jako vždy, že vědecký spor nemůže být rozřešen pouhým prohlášením sebevyšší autority.

Po papežské bulle byly kladeny nové otázky. Jestliže z Adama a Evy vzešla všechna plemena, jakého plemene byli tedy tito prarodiče? S novou prudkostí vzplál tento spor, vzniklý na začátku druhého tisíciletí, po objevení Ameriky, kde žila lidská plemena, která neměla nic společného se známými národy

a kulturami. Opět byl učiněn pokus likvidovat tento spor papežským prohlášením, že i američtí Indiáni jsou dítky božími, pocházejícími z Adama a Evy. Spor přesto pokračoval dál. Je ironií, že polygenismus byl tehdy pokládán za pokrokový, nedogmatický, a papežem obhajovaný monogenismus za konzervativní. K papežem odsouzenému polygenismu se hlásila řada pokrokových vědců, jako Paracelsus, Vanini a Giordano Bruno. V pozdější době byly nejvlivnějšími polygemisty francouzští encyklopedisté.

S rozvojem přírodních věd pronikalo do tohoto scholastického sporu stále více skutečné vědecké argumentace a od začátku 18. století můžeme pozorovat první pokusy o skutečně vědecké studium otázky lidských plemen.

Vznik antropologie jako vědní disciplíny

Za zakladatele antropologie je ve většině zemí pokládán George Luis Leclerc, hrabě Buffon (1707–1788), který se věnoval studiu lidských plemen ve vztahu k celé živé i neživé přírodě. Dospěl k závěru, že vědní disciplíny zabývající se biologickou podstatou člověka se doposavad vyvíjely pouze v souvislosti s potřebami rozvoje lékařství a soustřeďovaly proto pozornost na lidské individuum, a to nejen nezávisle na ostatní přírodě, ale i bez vztahu k ostatním lidem. Aniž měl v úmyslu zakládat novou disciplínu, nastoupil novou cestu a studoval biologii člověka z hlediska celých populací, žijících v různých přírodních prostředích. Vytvořil tak novou vědní disciplínu – antropologii –, i když o to vědomě neusiloval a ani pojem antropologie pro tento směr nepoužil. Tento nový směr pojmenoval antropologii teprve Johan Friedrich Blumenbach (1752–1840), který je proto Němci reklamován za zakladatele antropologie.

Pro nás Čechy a zejména české antropology má Blumenbach velký význam. Ne proto, že bychom upírali Buffonovi zásluhu o založení antropologie, nebo že bychom nedocenili Buffonovo všestranné pojetí vztahu člověka k ostatní přírodě, ale proto, že osobně ovlivnil historii české antropologie, musíme Blumenbacha vyzdvihnout jako jednoho ze zakladatelů antropologie, a to nejen v Německu. Blumenbach má v historii české antropologie význam v tom, že vzbudil zájem Jana Evangelisty Purkyně o antropologii. Purkyně měl totiž za manželku dceru Blumenbachova přítele, berlínského anatoma Rudolphiho. Purkyně si Blumenbachových vědeckých názorů velice cenil a vycházel z nich, když navrhoval program antropologie pro českou Akademii. K historii české antropologie se však vrátíme později.

Mezi zakladatele antropologie patří vedle Buffona a Blumenbacha také George Cuvier (1769–1832), který je sice nejvíce znám svojí paleontologickou

teorií o kataklysmatech, pomocí níž se snažil sloučit vědecké poznatky s náboženskými dogmaty. Cuvier se snažil vysvětlit fakt, že ve starších vrstvách zemských se nacházejí jednodušší a primitivnější rostliny a živočichové a ve svrchnějších vrstvách složitější a dokonalejší, svou teorií, která předpokládala, že světovými katastrofami, které nazýval kataklysmaty, bylo vyhlazeno všechno tvorstvo a bůh že stvořil nové a dokonalejší, což prý se několikrát opakovalo, až zůstalo na zemi dnešní tvorstvo. Cuvier však učinil řadu pozitivních vědeckých objevů. Objevil např. zákon subordinace ústrojů, zákon korelace biologických znaků, klasifikoval jednotlivé zemské vrstvy s odlišným tvorstvem aj. Svými konkrétními vědeckými pracemi nakonec Cuvier sám nejvíce přispěl k porážce vlastní teorie a k vítězství evolučního učení. Cuvier byl všestranně vzdělaný přírodovědec a zabýval se problémy živé a neživé přírody. Chápal přírodu i člověka v ní jako ucelený systém, v němž jednotlivé články jsou na sobě závislé a vzájemně se ovlivňují.

Jmenovaní přírodovědci, spolu ještě s Jean Baptiste Lamarckem (1744–1829), který věnoval svůj vědecký zájem rostlinám a nižším živočichům, nejvíce přispěli k vývoji přírodovědeckého myšlení v Evropě a připravovali tak pochopení vývoje v přírodě již v době před Darwinem. Nebyli ovšem zdaleka jediní. V řadě dalších zemí se vývoj myšlení přírodovědců ubíral tímto směrem (zejména v Rusku), ale jejich názory neměly takovou publicitu, nebo se museli se svými názory docela skrývat a neměli proto takový vliv na vývoj názorů jiných badatelů. Afanasij Kaverzněv (1750–1778), který již ve své doktorské dizertaci na studiích v Německu došel k myšlence přirozeného vývoje organismu, touto svou prací: „Filosofické hodnocení přerodu živočichů“ předešel Darwinu o 3/4 století. Svou práci se neodvážil v Rusku vydat a vyšla teprve dlouho po jeho smrti, a to ještě bez udání jeho jména.

Skutečný převrat ve vývoji biologie učinil Charles Darwin (1809–1882). Zatímco Darwinovi předchůdci, kteří také dospěli k myšlence vývoje živých organismů od nižších tvorů k vyšším, formulovali své názory jenom jako domněnky, nebo i ucelené teorie, ale bez dostatečných vědeckých důkazů, Darwin svůj objev vývoje živých tvorů na základě zákonitosti přirozeného výběru dokázal na ohromném vědeckém materiálu a nesčetnými vědeckými důkazy. Jeho převratné dílo „O původu druhů přírodním výběrem“ bylo vlastně jen úvodním spisem ke dvanáctisvazkovému dílu, které obsahovalo všechny jeho důkazy. Ačkoliv jeho kniha „O původu druhů“ o člověku nepojednává, ale zmiňuje se o něm pouhou jednou větou, ve které naznačuje, že podobným způsobem se také pravděpodobně vyvinul člověk, přesto tato jediná věta způsobila

v tehdejší vědeckém světě a ve veřejnosti největší bouří. Všichni pochopili, že Darwinovy objevy odhalují i podstatu vývoje člověka. Darwinovo dílo způsobilo, jak známo, ohromné spory a názorové boje ve vědeckém světě i veřejnosti. Darwin sám dlouho do této polemiky nezasáhl. Darwinovi stoupcí, zejména Huxley v Anglii a Ernst Heckel v Německu, s velkou znalostí věci a s úspěchem obhájili Darwinovy myšlenky a Darwinovy názory. Teprve roku 1871 přichází Darwin s dalšími pádnými argumenty a novými myšlenkami přímo o vývoji člověka. Svoji dvoudílnou knihou „Vývoj člověka a pohlavní výběr“ Darwin opět významně zasáhl do procesu chápání vývoje v živé přírodě. Je pochopitelné, že Darwinovo dílo mělo rozhodující vliv i na vývoj antropologie. Převrat, ke kterému v antropologii tehdy docházelo, nebyl však způsobován pouze Darwinovými díly, ale i významnými objevy samotných antropologů i skvělými pracemi jiných Darwinových stoupců, zejména německého zoologa Ernsta Heckela, který k poznání fylogeneze člověka přispěl jednak svým objevem „biogenetického zákona“ (který dokazuje, že zárodečný vývoj jedince je zkráceným opakováním fylogenetického vývoje příslušného druhu živočichů), jednak svou teorií o vymřelém přechodném článku, který musel existovat na přechodu mezi opicemi a člověkem. Uvidíme dále, jak skvěle se předpověď Heckela potvrdila. Zde je třeba upozornit, že v době, kdy Darwin pracoval na svém významném díle (a pracoval na něm dvacet let), nebyly známy žádné vykopávky biologicky primitivnějšího člověka, než je homo sapiens. Teprve v době, kdy asi své dílo Darwin psal, 2 + 1/2 roku před jeho vydáním, byla objevena v Neanderově údolí u Düsseldorfu první kostra pračlověka, který od té doby byl nazýván člověkem neandertálským. Dodneška není jasno, jestli byl (či jak dalece) Darwin o nález informován v době dokončování svého díla. Nález však nebyl dlouho uznáván za ostatky člověka nižší vývojové fáze. Největší kapacity mezi anatomy té doby, zejména Rudolf Virchow, totiž tvrdili, že jde o deformovanou lebku idiota ze současné doby.

Přes pádné argumenty, které podal Thomas Huxley, Ernst Heckel a Paul Broca o vývojovém významu neandertálského nálezu, nepochopila většina přírodovědců význam těchto kostrových pozůstatků předvěkého člověka. Obrat nastal teprve nálezem dalších kostrových nálezů stejného typu. A to roku 1886 v La Naulette v Belgii, v jeskyni Šipka u Štramberka na Moravě (r. 1880) a po průzkumu kostí pračlověka z Gibraltaru (nalezených sice již r. 1848, ale pokládáných za kosti opičí) obrat nastal. Srovnání těchto nálezů s nálezem Neanderlova údolí ukázalo, že jde o kostrové pozůstatky člověka stejného typu a že tedy nemůže jít o náhodnou anomálii, způsobenou nějakou nemocí. Tehdy

nastává obrat v chápání postavení člověka v přírodě a antropologii se otvírá cesta objektivního zkoumání fylogenetického vývoje člověka. Tento problém se nadto stává prvořadým objektem studia antropologie.

Následují další objevy. Paul Broca odhaluje lokalizaci mozkových funkcí, množí se vykopávky kostrových pozůstatků pračlověka (Spy v Belgii 1886, Blaňolas ve Španělsku 1881, Malarnaud ve Francii 1889, Krapina v Chorvatsku 1895, Le Moustier ve Francii 1908).

Roku 1908 vrcholí série nálezů pračlověka nejúplnějším nálezem, téměř nepoškozeným, z La Chapelle aux Saints ve Francii. Snad ještě větší význam než početnost nálezů neandertálského člověka měl první nález opočlověka nalezeného Eugenem Duboisem r. 1890 na ostrově Jáva. Význam tohoto nálezů tkví v tom, že byl předpověděn Ernstem Heckelem. Heckel nejen správně předpověděl, že musel existovat přechodný článek mezi člověkem a lidoopy, který pojmenoval *Pithecanthropus erectus*, ale předpověděl i, že bude nalezen v Indonésii (potvrzení druhé předpovědi je ovšem čistou náhodou).

Rozvoj darwinismu podepřený skvělými antropologickými objevy byl mocným impulsem pro rozvoj antropologie v kontinentální Evropě, zejména ve Francii a v Německu. Jiná situace byla ve Spojených státech severoamerických i v kolébce darwinismu, v Anglii. Tam neexistovali žádní Darwinovi stoupení v řadách antropologů. V USA byl darwinismus potlačován a na školách vývojové učení přímo zakázáno. To vedlo k tomu, že v těchto zemích pokračoval vývoj antropologie pouze ve studiu lidských plemen, a to stále méně z hlediska jejich biologického významu. Tím se rozešel vývoj antropologie kontinentální Evropy s vývojem antropologie v anglosaských zemích a v zemích na nich kulturně závislých.

V těchto zemích se antropologie vyvíjela jako vědní disciplína zkoumající lidská plemena v jejich životním prostředí. Přitom těžiště zájmu byla ve studiu společenské, sociální stránky prostředí a zájem o přírodní prostředí byl jen okrajový a týkal se jen studia některých tělesných a rasových znaků. Formálně se odděluje vývoj antropologie v anglosaských zemích již r. 1892, když D. G. Brinton formuluje obsah antropologie v USA jako širokou vědní disciplínu zahrnující jednotlivá vědní odvětví zabývající se člověkem. Do pojmu antropologie zahrnuje tyto vědní disciplíny: somatologie, psychologie, etnologie, sociologie, náboženství, jazykozpyt, folkloristiku, etnografii a archeologii.

Evropská (kontinentální) antropologie se vyvíjela v podstatě jako biologická vědní disciplína. Jelikož si dala za úkol studovat vývoj člověka, včetně vývoje lidských plemen z hlediska podmínek prostředí, musela spolupracovat

také se sousedícími vědními obory. Byly mezi nimi i obory společenskovední, jako např. etnografie a archeologie, ale nejtěsnější návaznost byla na ostatní disciplíny přírodovědecké, zejména na zoologii, paleontologii a geologii. Evropští antropologové sice ve svých programech usilovali o navázání mnohem širší spolupráce s humanitními vědními obory, ale v praxi spolupracovali stejně jenom s archeology, etnologa a geografy.

Podíl našich badatelů na vývoji antropologie

Za zakladatele české antropologie musíme pokládat Jana Evangelistu Purkyně (1787–1869), o jehož vztazích k jednomu ze zakladatelů světové antropologie – J. F. Blumenbachovi – jsme se již zmínili. Purkyně přednášel antropologii na všech univerzitách, kde působil. Purkyně prosazoval, aby antropologie byla úvodním předmětem studia lékařství. Jeho záměr se mu nepodařil pouze na pražské univerzitě. Usiloval proto o zřízení velkého antropologického ústavu při akademii věd, jejíž založení bylo tehdy prosazováno. Tehdy však nedošlo ani k založení akademie. Nedochovaly se nám ani texty Purkyňových přednášek antropologie na univerzitě, ani nejsou známy publikace Purkyňových vědeckých prací, které by pojednávaly o antropologické problematice. Dochovaly se však v Purkyňově pozůstalosti vědecké materiály, které svědčí, že se antropologií experimentálně zabýval. O Purkyňových názorech a stanovisku o antropologii jsme informováni jednak z hesel o antropologii, která napsal Purkyně do „Enzyklopädisches Wörterbuch der medizinischen Wissenschaften“ (1828) a z jeho návrhu programu antropologického ústavu akademie. Jsou známy také Purkyňovy práce s tematikou, která je na rozhraní fyziologie a antropologie (např. práce o mimickém svalstvu obličeje aj.). Nejúplněji se Purkyňovo pojetí antropologie obráží v jeho návrhu na zřízení antropologického ústavu v rámci akademie. Tento svůj návrh publikoval v „Živě“ r. 1861. Jeho koncepce navazuje na představy zakladatelů antropologie, tj. chápe antropologii jako jednu z biologických disciplín, která navazuje na ostatní přírodovědné obory i na některé obory humanitních věd, ale na rozdíl od ostatních antropologů na kontinentě chápe spolupráci s humanitními obory mnohem širě, a zejména požaduje sociologické hledisko při zkoumání vývoje člověka.

Purkyněmu se však nepodařilo ani založit antropologický ústav, ani zavést přednášky antropologie na Karlově univerzitě. Pro dovršení těchto svých záměrů si vybral jednoho ze svých asistentů – E. Grégera (později proslulého mladočeského politika), kterého školil v antropologii. Grégr také publikoval první českou vědeckou práci z antropologie „O lebkách člověčích vůbec a o slovanských

zvlášt“ (Živa 1858). Grégr je znám jako nejvýznamnější český evolucionista, který již 3 roky před vydáním Darwinovy knihy „O původu druhů“ publikoval u nás články o vývoji v živé přírodě a přímo o vývoji člověka (např. „Člověk v poměru k živočišstvu“, Živa 1856). Nepřekvapí proto, že se stal pak jedním z nejdůslednějších darwinistů.

Ani Grégrovi se však nepodařilo založit antropologické pracoviště, ba ani sám nemohl se dále tomuto oboru věnovat. Musel totiž jako mladočeský politik na nátlak úřadů opustit univerzitu. Podařilo se mu však získat pro Purkyňovu myšlenku svého spolupracovníka, tehdy mladého lékaře Jindřicha Matiegku (1862–1941), kterému se konečně v r. 1911 podařilo založit Antropologický ústav při Karlově univerzitě v Praze. Již od devadesátých let přednášel na Karlově univerzitě antropologii Lubor Niederle, který byl profesorem archeologie. Matiegka se u Niederleho r. 1898 habilitoval pro obor antropologie. Matiegka zamýšlel vybudovat při univerzitě ústav se zaměřením a v takovém rozsahu, jak to navrhoval Purkyně. Na české univerzitě, která za Rakouska byla potlačována ve svém rozvoji, pro to nebyly podmínky. Obtíže byly i se spoluprací s příbuznými obory, neboť pracovníci oněch oborů při nedostatečném personálním obsazení jednotlivých ústavů stěží stačili plnit hlavní úkoly svých oborů.

Všestranný rozvoj české a československé antropologie byl umožněn spoluprací a pomocí čechoameričana Aleše Hrdličky.

A. Hrdlička, rodák z Humpolce (1869–1943), vystudoval lékařskou fakultu v New Yorku a antropologii v Paříži. Stal se zakladatelem biologické antropologie v USA, kde r. 1903 založil při Smithsonian Institution ve Washingtonu oddělení fyzické antropologie, které bylo prvním pracovištěm biologické antropologie v USA. Pojem fyzická antropologie zavedl Hrdlička pro antropologii v evropském (kontinentálním) slova smyslu, aby ji odlišil od pojmu antropologie chápaného v anglosaských zemích, jak jsme již uvedli, jako soubor humanitních věd o člověku. Tento Hrdličkův termín se vžil a užívá se pro biologickou antropologii v oněch zemích dosud. Hrdlička také založil první americký časopis pro biologickou antropologii: *American Journal of Physical Anthropology*, který se stal jedním z hlavních světových antropologických periodik. Tím, že připojil k americké společenskovědní antropologii její druhou, přírodovědnou polovinu, stala se americká antropologie nejkompexnějším vědním odvětvím, studujícím člověka ze všech aspektů. Hrdlička byl velkou vědeckou autoritou nejen v USA, ale stal se v období mezi světovými válkami nejvyšší uznávanou autoritou světové antropologie. Hrdlička byl pokrokových názorů jak v antropologii, tak ve světovém názoru. Vycházel z darwinistického chápání vývoje

člověka a celé živé přírody a tímto směrem orientoval i americkou biologickou antropologii. Tato správná orientace a tvůrčí vědecká práce byly základem jeho objevů (objasnil původ amerických Indiánů a dokázal, že všechna dnešní lidská plemena prošla neandertálskou fází vývoje). Jeho přínos pro rozvoj darwinismu byl v Anglii oceněn tím, že byla Hrdličkovi r. 1926 udělena Huxleyho zlatá medaile.

Hrdličkův význam pro USA a pro světovou vědu je v tom, že doplnil americkou antropologii o přírodovědeckou část a správně ji orientoval, dále v tom, že vychoval celou generaci pokrokových antropologů pro USA i pro jiné státy a že jako velmi praktický člověk hledal současně uplatnění antropologie v praxi, z čehož těží americký průmysl dodnes.

Pro naši antropologii měl pak rozhodující význam v tom, že svým ideovým vlivem dal směr naší tehdy se rodící antropologie, v tom, že svou autoritou i svými finančními prostředky podporoval školení českých antropologů doma i v cizině. (Umožňoval mladým českým antropologům účast na jeho vědeckých výpravách apod.). Stal se pak přímo mecenášem české a slovanské antropologie, když poskytl ze svých peněz milionové prostředky na založení Antropologického ústavu Karlovy univerzity a Muzea člověka (které nese jeho jméno) na na založení a vydávání českého vědeckého časopisu *Antropologie*, který je podle Hrdličkova věnování určen pro českou a slovanskou antropologii. Po založení naší republiky pak složil v československých bankách velké fondy, aby z jejich úroků byly trvale financovány antropologické výzkumy.

Hrdličkova podpora naší antropologii byla velmi účinná a přijetí této podpory bylo podmíněno plněním vědeckého programu, který dr. Aleš Hrdlička spolu s prof. J. Matiegkou pro ústav, pro muzeum a pro časopis vypracovali. Hrdličkovy fondy byly dávno německými okupanty rozkradeny, ale ideový vliv Hrdličkův je pro naši antropologii stále mocně působící silou.

Hrdlička s Matiegkou takto stanovili program československé antropologie:

1. Stanovení dějin a zákonů lidského vývoje, čili lidské fylogeneze, zejména vývoje národů slovanských.
2. Studium zákonitostí života dnešního člověka, jeho změn a poruch u různých lidských skupin.
3. Zkoumání dědičnosti člověka a různých zevních vlivů na ni působících, a to obou složek dědičnosti: dědičné setrvačnosti i variability.
4. Studium perspektiv dalšího vývoje a budoucnosti člověka podle předešlých hledisek.

Kolem Antropologického ústavu Karlovy univerzity a kolem jeho časopisu *Antropologie* se soustředilo mnoho spolupracovníků z příbuzných vědních oborů, a to nejen přírodovědeckých. Ze společenskovědních oborů byli to zejména badatelé z oborů archeologie a etnografie. V ústavu pak byly společenskovědní disciplíny přímo zastoupeny stolicí pro demografii.

Zužováním specializací jednotlivých vědních disciplín ochabovala stále více individuální spolupráce odborníků příbuzných vědních oborů a udržovala se jen spolupráce organizačně zajištěná v jednotlivých vědeckých institucích.

Rozštěpení a spojení přírodovědeckého a společenskovědního studia člověka ve světě

Ukázali jsme, že zakladatelé antropologie jako samostatné vědní disciplíny byli přírodovědci, kteří chápali specifičnost člověka jako tvora společenského a hledali od počátku spolupráci s humanitními vědními obory. Přesto na evropském kontinentě převažovala přírodovědecky chápaná antropologie. Tomu odpovídala také organizace antropologických pracovišť a vědeckých společností.

V zakládajících listinách těchto institucí jsou většinou plány na komplexní přírodovědecké i společenskovědní studium člověka, ale pak v institucích již vzniklých pracují většinou jen přírodovědci, nebo jen zástupci jediné z humanitních věd. Tou bývá nejčastěji archeologie nebo etnografie. Takový obraz nám skýtají zejména antropologické společnosti jednotlivých států.

První byla antropologická společnost ve Francii, kterou založil r. 1859 Paul Broca. Následovala pak anglická r. 1863 a ruská r. 1854. Pak následovaly rychle za sebou antropologické společnosti v jiných zemích.

Mezinárodní antropologická společnost byla založena až po druhé světové válce, a to se sídlem v Paříži. Až do druhé světové války tam byly zastoupeny v podstatě přírodovědecké obory, teprve po druhé světové válce se společnost rozšířila o etnology a etnografy.

Viděli jsme, jak následkem opožděného přijetí darwinismu v anglosaských zemích se v těchto zemích antropologie nevyvíjela jako obor přírodovědecký, ale jako obor společenskovědní. Obdobný vývoj byl v těch zemích, které byly pod jejich kulturním vlivem (zejména Latinská Amerika a britská dominia).

Teprve působením Aleše Hrdličky v USA a Arthura Keitha ve Velké Británii se i v oněch zemích rozvíjí biologická antropologie. Zejména A. Hrdlička vyškolil celou generaci biologických (jak tam se říká „fyzických antropologů“) z nejrůznějších zemí Severní a Jižní Ameriky. Následkem toho dochází v těchto zemích k užší spolupráci přírodních a humanitních věd při studiu člověka.

V USA se vědní obory oceňují, jak známo podle jejich společenské a výrobní užítosti. Tento smysl Američanů pro aplikaci výzkumů a poznatků v praxi vede v USA k tomu, že u většiny vědních oborů se rozvíjí řada aplikovaných oborů. Jelikož A. Hrdlička byl velmi praktický člověk a skvělý organizátor, není divu, že v USA biologická (fyzická) antropologie dosáhla nejvšestrannějšího uplatnění ve výrobě i jiných provozních oborech.

Americká a pak vůbec anglosaská antropologie tak v období mezi dvěma válkami dohnala zpoždění, které měla vůči evropskému kontinentu, a v některých směrech získala předstih. Zejména má předstih v komplexnosti výzkumu člověka, neboť v jejich pojetí je antropologie komplexním souborem přírodních i společenských věd, studujících přírodní i společenské zákonitosti vývoje člověka.

Následkem toho, že antropologie v biologickém slova smyslu se v anglosaských a přidružených zemích připojila k onomu komplexu věd poslední, byla to ona, která musela pro sebe hledat nové pojmenování, které by ji odlišilo od „antropologie“ chápané jako komplex věd.

Naproti tomu v kontinentální Evropě byl pojem antropologie již spojen s představou biologického zkoumání člověka. Když se potom (po druhé světové válce) začaly jednotlivé vědní obory spojovat ke spolupráci při studiu zákonitostí vývoje člověka, musely být hledány nové názvy pro tento komplexní vědní obor. Tato nejednotná situace panuje dodnes. Za těchto podmínek dochází u nás, jak vidět, k pokusu zavést pro tento nový komplexní vědní obor název „integrální antropologie“. Toto označení je jistě možno pokládat za správné. Nepříčí se nikterak tradicím evropské vědy a vystihuje podstatu jevu, který má označovat, to jest spojení, integraci všech vědních disciplín studujících zákonitosti vývoje člověka.

Můžeme zde hodnotit pouze oprávněnost znění nového termínu, oprávněnost pouze podmíněnou, jejíž definitivní platnost se naplní teprve tehdy, jestli se podaří skutečně ono vytoužené spojení a „integrování“ vědních disciplín, studujících přírodní i společenské zákonitosti existence a vývoje člověka.

Viděli jsme, že úsilí o komplexnost studia člověka se vine celou historií antropologie u nás i v ostatním světě, ale přes pevnou vůli a organizační úsilí se nepodařilo tento záměr splnit, neboť nebyly ještě připraveny další podmínky, ležící za hranicemi možností samotných antropologů.

Řada okolností svědčí o tom, že u nás v Československu jsou v dnešní době možnosti, jak splnit všechny podmínky, které jsou nezbytné k tomu, aby bylo možno vytvořit mezioborové společenství badatelů všech vědních disciplín studujících člověka.

Největší překážkou dosavadních úsilí o komplexní spolupráci při studiu člověka byl fakt, že mezi biologickými antropology byli i materialisté, i když někteří byli materialistických názorů pouze ve svém oboru a společensky byli idealisty nebo docela idealisty, zatímco mezi badateli společenskovědními převládali idealisté, zejména mezi těmi, kteří zastávali tak vlivné funkce, aby mohli sledovanou myšlenku organizačně zajistit.

Byli sice zastánci myšlenky komplexního studia člověka i mezi idealistickými filozofy a jinými představiteli společenských věd, ale s těmi zase nebyli ochotni spolupracovat materialisticky orientovaní antropologové.

Na myšlenku komplexnosti studia člověka naráží již Immanuel Kant ve svém spise „Antropologie“ (1798) i v některých svých ranějších publikacích. V Rusku nositeli takové myšlenky byli sice materialisticky orientovaní revoluční demokraté, kteří zase postrádali kvalifikované spolupracovníky s dostatečnými možnostmi mezi přírodovědci. Tehdy mělo Rusko jediného antropologa, J. Miklucho-Maklaje. Ten byl sice vynikající odborník a materialista, ale většinu života působil za hranicemi Ruska.

Zatím tedy jen v okruhu kulturní sféry anglosaských zemí došlo k spojení úsilí vědních disciplín zabývajících se člověkem. Je však nutno upozornit, že i tam je určitá disproporce, neboť tam naprosto převažuje studium primitivního člověka nad problematikou civilizovaných zemí a oblastí. Teprve v posledních letech v souvislosti s rozvojem studia vztahu člověka a stroje, člověka a výroby, se rozšiřuje studovaná problematika i na člověka průmyslově vyspělých zemí.

V Československu máme možnost v dnešní době významně přispět k řešení antropologických otázek člověka vyspělého průmyslového státu, protože k tomu máme všechny podmínky. Máme dostatek badatelů plně kvalifikovaných pro řešení těchto otázek ve všech zúčastněných vědních oborech, dobře organizovaná výzkumná pracoviště, velký zájem představitelů výroby i široké veřejnosti o tuto problematiku a navíc podporu státu.

Máme také povinnost vykročit v prvních řadách socialistických států na toto nové pole vědy, neboť nás k tomu zavazuje tradice naší antropologie a celé naší vědy a odpovědnost průmyslově a kulturně vyspělého socialistického státu postavit se do čela výzkumu člověka v podmínkách socialismu.

Milan Stuchlík: Sociální antropologie⁹

Cílem mého příspěvku není nic více než podat stručný přehled problematiky sociální antropologie, oboru, který ve svém současném vymezení představuje jednoho z nejmladších členů rodiny společenských věd. Podobný stručný přehled se nejlépe podá v pěti větách nebo v celé knížce; několikastránkový referát je snad nejnešťastnějším kompromisem obou těchto krajních poloh, ale vymezený prostor nám nic jiného nedovoluje.

Už samotný předmět sociální antropologie představuje určitý problém, k němuž se ještě podrobně vrátíme; na začátku si můžeme uvést několik definic: Radcliffe-Brown, jedna z vedoucích osobností oboru, vymezil ještě po druhé světové válce sociální antropologii jako studium povahy lidské společnosti systematickým srovnáváním společností různých typů, se zvláštním zaměřením na jednodušší formy, tzv. primitivních, divošských nebo preliterárních společností. Jako druhý termín pro tento obor razil název srovnávací sociologie (A. R. Radcliffe-Brown, *Method in Social Anthropology*, Chicago 1958, ss. 133, 141). Je to názor, který je prakticky vyjádřen už v nástupním projevu prvního profesora sociální antropologie, Jamese Frazera, v r. 1908 na univerzitě v Liverpoolu. Ještě mezi oběma světovými válkami sloužila představa, že sociální antropologie je tedy vlastně jakousi sociologií tzv. primitivů, téměř bezvýhradně ne-li jako přesná definice, tedy aspoň jako pracovní vymezení oboru. Toto vymezení je ovšem výsledkem dlouhého vývoje a působení dvou odlišných tradic: jednu z nich lze nazvat čistě sociologickou; je představována především H. Spencerm a E. Durkheimem. Druhou tradici by bylo možno nazvat historicko-etnologickou. I když je ve střední Evropě dobrým zvykem začínat každý referát pokud možno podrobným historickým přehledem, začínajícím někde v antice, a i když by bylo možno tímto způsobem o historicko-etnologické tradici skutečně mluvit, odmítám tomuto pokušení podlehnout. Chtěl bych jen uvést, že v době, kdy tato tradice dostává vyhraněnou podobu, což je prakticky od vydání Montesquieova *De l'esprit des lois* v roce 1748, a zvláště pak od druhé poloviny 18. století vyplněné prací skupiny skotských konjekturálních historiků, je už charakterizována vývojevým chápáním jevů. Dodnes se běžně udržuje omyl, že evolucionismus musel na své uvedení do společenských věd čekat až na Darwina; ve skutečnosti se, i když ne v tak precizně formulované podobě, objevuje mnohem dříve.

⁹ Přetisk z Josef Wolf (ed.): *Sborník prací k otázkám integrální antropologie I*. Československá sociologická společnost, Praha 1968, s. 96–106; k edičním zásahům viz poznámku č. 3.

19. století, zvláště jeho druhá polovina, je obdobím vědy, již bychom mohli nazvat obecnou antropologií; je to konglomerát etnologie, etnografie, historie, fyzické antropologie, archeologie a dalších oborů, který si jako hlavní úkol klade zkoumání počátků a vývoje společenských institucí a jevů kultury. Není, myslím, nutno podrobněji se zabývat jmény jako Morgan, Bachofen, McLannan, Tylor, Frazer a další; co však zajímavé je, že v posledních desetiletích 19. století se pro tento druh historicko-etnologického bádání objevuje v Anglii termín sociální antropologie, která se postupně stále více odlišuje od difusionisticky zaměřené čisté etnologie. Charakteristickým rysem sociálněantropologických prací tohoto období jsou teorie založené na neověřených a neověřitelných předpokladech o počátcích a původu jednotlivých společenských institucí, zdůvodňovaných obvykle jednoduchými psychologickými úvahami (viz např. Frazerova teorie totemismu) a dále rozpracovávané pomocí rozsáhlého srovnávacího materiálu traktovaného většinou jako přezítka.

Celý tento systém práce se stal na přelomu století terčem kritiky francouzských sociologů kolem *Année sociologique*, především Emila Durkheima. Kritika se týkala dvou základních bodů: jednak psychologického podložení většiny formulovaných teorií, protože Durkheim argumentoval, že sociální jevy, jako rovina existence odlišná od jevů individuálních, musí mít také sociální vysvětlení, a jednak toho, že chápání jevů jako přezítků znemožňuje pochopení jejich skutečné sociální funkce v současné společnosti. Durkheimova kritika se stala výchozím bodem pro práci dvou zakladatelů sociální antropologie v její současné podobě, Bronislawa Malinowského a A. R. Radcliffe-Browna, kteří vytvořili směr, jemuž se napřed humorně a posléze vážně začalo říkat funkcionalismus a později funkční strukturalismus. Tato škola ovládla sociální antropologii natolik, že se oba názvy staly prakticky synonymy a zůstávají jimi až do současnosti. Malinowski je představitelem směru, který bychom mohli nazvat čistým funkcionalismem; vyšel z Durkheimova a do značné míry také Spencerova pojetí funkce jevu jako úlohy, kterou jev má pro krytí určitých potřeb, a vytvořil na tomto základě svou teorii potřeb. Vycházel při tom zásadně z referenčního rámce jednotlivce: jím definované potřeby byly v podstatě biologické potřeby jednotlivce, uspokojované pomocí společenských institucí: funkce institucí spočívaly právě v uspokojování individuálních potřeb. Existence společnosti, společenského systému, spočívá podle jeho představ na existenci konkrétních biologických potřeb jednotlivce a je v tomto smyslu jakýmsi nástrojem pro jejich uspokojování. Tato poněkud extrémní teorie nevypadá v podrobnějším rozboru samozřejmě tak jednoznačně špatně jako v této

stručné zmínce, myslím však, že se jí nemusíme blíže zabývat, především proto, že až na několik výjimek (Schapera) není už dnes v sociální antropologii zastoupena. Důraz se postupně stále více přenáší z adjektiva funkční na substantivum strukturalismus a za přímého duchovního otce současné sociální antropologie je stále méně považován Malinowski a stále více Radcliffe-Brown. Stejně jako Malinowski, i on vyšel ze Spencerova a Durkheimova pojetí funkce, ovšem vyhnul se základní chybě Malinowského, kterou rozebírá Leach, uvádějící, že Malinowski se snažil vztáhnout sociální instituce k biologickým potřebám, zatímco Durkheim a Spencer pouze poukazovali na analogii mezi biologickou funkcí orgánu a sociální funkcí pravidelně opakovaného sociálního chování. Pro Radcliffe-Browna stejně jako pro Durkheima je společnost realitou *sui generis* a funkcí jevu není to, co jev znamená pro kteréhokoliv jednotlivce, nýbrž pro společnost jako organizovaný, strukturovaný celek. Základním pojmem vedle funkce se tak pro ně stává struktura, jako definovatelné uspořádání společenských jevů, a základním pracovním úkolem postižení a vyjádření této struktury v termínech vzájemné závislosti jednotlivých složek. Přes četné názorové rozdíly jednotlivých reprezentantů sociální antropologie v pozdějších generacích, jejichž rozebírání by značně přesahovalo rámec mého referátu, zůstává tato formulace ve své obecné podobě dodnes platnou.

Rád bych se nyní vrátil k otázce předmětu sociální antropologie, na niž jsme narazili už na začátku. Upřímně řečeno, definice nejsou příliš přesné a často se rozcházejí; dovoluji mi, abych si za výchozí bod zvolil jednu, za kterou bych sice posluchače u zkoušky zrovna nepochválil, ale která poskytuje, řečeno slovy současné autorky, prostor k rozlišení; totiž, že sociální antropologie je to, co dělají sociální antropologové. Zhruba do čtyřicátých let „dělali“ sociální antropologové především určitý druh společností a prakticky jediný problém byl, jak je označit: primitivní, divošské, kmenové, nevyvinuté, předindustriální – všechny tyto názvy implikovaly jakýsi inferiorní status společnosti s jednoduchou technologií nebo preliterární, to nebylo zase dostatečně výstižné. Přesto se všech těchto termínů celkem nediskriminovaně užívalo, obvykle s následujícím vysvětlením, že se nejedná o hodnotící termín, ale pouze o technické označení. Byly to prostě malé, převážně soběstačné společnosti s výraznou úlohou příbuzenských vztahů. Jedinou výjimku tvořily výzkumy prováděné ve vesnicích některých zemí, jako např. Indie nebo Mexiko apod., což se opět řešilo označením vesnická společnost. Ovšem od čtyřicátých let začínají sociální antropologové postupně stále více pracovat i v současné moderní, komplexní či průmyslové společnosti (např. série studií ze současné anglické vesnice), což znamená, že ono krásné

vymezení předmětu pomocí konkrétního typu společnosti ztrácí postupně na platnosti. Jestliže dříve zkoumal sociální antropolog kmen, skupinu, klan, vesnici atp., dnes může zrovna tak dobře zkoumat (a také skutečně zkoumat) současnou vesnici, městskou čtvrť, politickou organizaci či jakoukoliv jinou korporátní skupinu. Všechny musí mít přirozeně nějaké společné rysy, jež jejich zkoumání v rámci jednoho oboru umožňují.

Jedním z těchto společenských rysů je, že se vždycky jedná o malou společnost (nikoliv ve smyslu malých skupin nebo skupin přímého kontaktu, známých v sociologii. Termín společnost zde neznamená nic jiného než referenční bod: pro jednoduchost a z tradice se sociálněantropologický výzkum vztahuje ke společnosti; v tzv. primitivních společnostech je vymezení společnosti poměrně jasné, v současných moderních společnostech je to v podstatě jen pohodlný název zkoumané množiny jednotlivců). Malá společnost znamená prostě skupinu lidí, kteří sice nemusí být přímo osobně známi, nebo v každodenním styku, ale jednají spolu jako konkrétní jednotlivci, nikoliv jako zástupci jakýchkoliv skupin. Výše uvedené konkrétní případy mohou sloužit současně jako příklady toho, co může takovou malou společnost představovat.

Druhý společný rys je poněkud obtížněji formulovatelný, především proto, že vlastně zahrnuje rovinu skutečné existence předmětu a rovinu teorie a metody oboru. Jak jsme viděli, sociální antropologie vznikala na studium přirozených malých společností, jež mohly, ale nemusely být definovány v termínech určitého konkrétního systému (např. příbuzenského), ale ve skutečnosti byly tvořeny totalitou společensky nutných systémů – řečeno jednoduše, byly ve všech ohledech sobestačné. Tato skutečnost se prakticky stala jedním ze základních metodických předpokladů sociální antropologie v tom smyslu, že daná množina jednotlivců není studována nikdy jako jednoúčelová asociace, nýbrž opět jako přirozená společnost, s cílem zjistit a vysvětlit totalitu vztahů existujících mezi jednotlivými členy.

Třetí společný rys vyplývá do jisté míry z druhého: přirozená společnost má kromě všech explicitně či implicitně existujících cílů základní nevědomý cíl – pokračovat v existenci jako celek. Nazíráme-li studovanou společnost jako přirozenou, tzn. tendující k pokračující existenci jako celek, získáváme tak základní referenční bod pro vysvětlování chování jednotlivců.

Čtvrtým společným rysem je, že každá taková společnost má sobě odpovídající soustavu norem a hodnot, týkajících se nejenom vlastní účelové činnosti, ale většiny možných životních situací členů. Tyto normy jsou obvykle formulovány jako zvyky nebo ustálené chování.

Na základě těchto čtyř společných rysů a jejich implikací bychom mohli předmět sociální antropologie tak, jak ji v současnosti sociální antropologové „dělají“, vymezit asi následujícím způsobem: sociální antropologie studuje společnosti, tj. skupiny jednotlivců, omezené co do velikosti jak počtem členů, tak prostorem, v němž operují, natolik, že to umožňuje a vynucuje jejich časté interaktivity, do nichž vstupují jako konkrétní jednotlivci. Jednání lidí v těchto skupinách je v převážné míře určováno totalitou jejich vztahů ke všem ostatním členům, a pokud vůbec, pak v markantně menší míře jejich vztahy k lidem mimo tuto společnost. Studovanou společnost je tedy možno nazírat jako konkrétní systém, jemuž nadto odpovídá určitý poměrně uzavřený soubor norem a hodnot. Hlavním problémem sociální antropologie v rámci takové společnosti je rozlišení jednotlivých analytických (významově odlišných) systémů – např. příbuzenského, ekonomického, politického, ideologického atd., a stanovení, jaké jsou mezi nimi vztahy, to jest nakolik je jeden vyjádřitelný v termínech druhého a nakolik vztahy mezi jednotlivci v rámci jednoho ovlivňují vztahy mezi jednotlivci v rámci druhého. Řečeno jednou větou, za předmět sociální antropologie můžeme považovat malé, pokud se týká determinování chování členů poměrně uzavřené společnosti nazírané jako komplexní sociální struktury. Z praktických důvodů jsou to dosud nejčastěji tzv. nevyvinuté nebo primitivní společnosti.

Tolik tedy pokud se týká vlastního předmětu sociální antropologie. V průběhu svého vývoje si obor vytvořil rovněž specifickou pracovní metodu, lépe řečeno specifickou metodu získávání údajů. V minulém století, ovládaném, jak už bylo uvedeno, historicko-etnologickou sociální antropologií, shromažďovali badatelé nutné údaje z cestopisné literatury, často velmi pochybné hodnoty; dotazníkové akce, jako např. Morganova, byly naprostými výjimkami a vlastní výzkum se nevyskytoval vůbec. Můžeme v této souvislosti uvést známou Frazerovu reakci na otázku, jestli viděl některé z oněch divochů, o nichž tak poutavě píše. „Chraň bůh“, odpověděl v hrůze Frazer. Ovšem ještě těsně před koncem století přišel zlom – anglická expedice na ostrovy Torrísovy úžiny v roce 1898, Boasovy výzkumy u Eskymáků 1883–4, terénní práce Haddonovy, Seligmanovy a Riversovy a konečně v průběhu první světové války a těsně po ní výzkumy Malinowského na Trobriandu a Radcliffa-Browna na Andamanech znamenaly definitivní přelom ve způsobu práce. Dnešní sociální antropologie je prakticky nemyslitelná bez dlouhodobých terénních výzkumů, prováděných nejméně devět měsíců v jedné společnosti. Za ideální dobu jsou v současnosti považovány zhruba dva roky v terénu, s krátkou přestávkou. Je to snadno pochopitelné. Jestliže chci zjistit vztah mezi dvěma jednotlivci nebo mezi jednotlivcem

a jakýmkoliv jevem, přesněji řečeno, jestliže chci zjistit existenci, kvalitu a popř. míru určitého vztahu, stačí mi k tomu přímý dotaz, stručné interview nebo dotazník. Je-li však mým úkolem postihnout určitou skupinu lidí jako různé významové systémy a stanovit jak vztahy mezi nimi, tak i determinující účinky, jež mají na konkrétní chování, pak to vyžaduje skutečně dlouhodobé trpělivé pozorování, jak se lidé v konkrétních situacích chovají, jakým způsobem své chování racionalizují a k jakým cílům a normám je referují. Jestliže sociální antropolog pracuje v cizí společnosti (což se doposud většinou děje), je samozřejmým požadavkem, že musí ovládat místní jazyk, což samo o sobě často zabere několik prvních měsíců. Dále musí získat takové znalosti studovaného prostředí, aby, jak to vyjadřuje Goodenough, mohl sám v kterékoliv situaci zvolit sociálně odpovídající chování. Všechny tyto úkoly jsou zvládnutelné jen při dlouhodobém výzkumu, při němž by se pozorovatel měl dozvědět prakticky všechno o studované společnosti. Téměř nedostižným příkladem zůstává doposud Malinowski, který přinesl z Trobriandu údaje umožňující odpovídat na otázky, o nichž ho vůbec nenapadlo, že by bylo možno je klást. Dlouhodobý terénní výzkum byl tak spojen se sociální antropologií, že někteří autoři považují tuto pracovní metodu za prakticky základní a určující rys sociálněantropologické práce.

Vlastní zpracování a interpretace získaných údajů je stejně tak otázkou metody jako teorie. Zhruba je možno říci, že sociální antropolog v terénu se setkává s určitou skupinou jednotlivců v interakci. Z toho může na základě opakovaného pozorování vyvozovat dvě linie závěrů: závěry o systémech činností a o skupinách osob. První z nich, systémy činností, jsou svou podstatou analytické významové systémy a umožňují formulování dané společnosti jako systému ekonomického, politického atd.; druhé, skupiny osob, jsou systémy konkrétní, vyjadřované obvykle v termínech základních kritérií členství – např. rod, vesnice, stát atd. Základní pracovní problém tvoří pak spojení obou těchto linií. Vzhledem k tomu, že skupiny lidí tvoří personál významových systémů chování a že významové systémy chování jsou nezbytnou formou existence konkrétních skupin lidí, je pak možno spojení obou těchto linií v konečné interpretaci formulovat dvojím způsobem: buď tak, že je celá daná společnost formulována jako významový, dejme tomu ekonomický systém a stanovuje se úloha a význam jednotlivých skupin lidí: např. rodu, vesnice atd. v ekonomice, nebo naopak jsou formulovány tyto skupiny lidí a stanovuje se jejich úloha a význam v jednotlivých významových systémech – např. význam rodu v ekonomice, politice, rituálu atd. Obě tyto cesty vedou pak ke konečnému formulování dané společnosti jako komplexní sociální struktury nebo systému, v němž postavení a chování

jednotlivce či skupiny je určováno všemi relevantními vztahy a faktory vyplývajícími z nutnosti zachování této struktury.

Tím se dostáváme k základní teoretické otázce sociální antropologie, totiž k povaze sociální struktury. I když termín sám je staršího data, názor, že studium sociální struktury je hlavním úkolem sociální antropologie, se dostavuje vlastně už od Radcliffe-Browna (který sám ve starších pracech užívá občas ještě termínu sociální život). V základě této představy je předpoklad pokračujícího equilibria: společnost existuje jako „fungující celek“ se základní tendencí k pokračování v existenci, což je umožněno neustálým dosahováním rovnovážného stavu, vyjádřeného právě sociální strukturou. Jednotlivé jevy mají své oprávnění a mohou být vysvětleny právě jen vztažením k sociální struktuře, vysvětlením úlohy (funkce), kterou mají pro udržení sociální struktury a rovnovážné existence. Toto teoretické pojetí struktury bývalo často, zvláště v pozdějších letech, předmětem kritiky pro svou strnulost a neschopnost vypořádat se s problémy společenských změn. Nutno říci, že starší sociální antropologové tuto kritiku ještě usměrňovali některými svými výroky o historii a historickém bádání. Domnívám se, že můžeme tyto kritiky připsat na vrub určitému omylu v nazírání. Pokud se týká historie, sociální antropologové se jí nikdy nevyhýbali. Naopak, v četných terénních pracech najdeme zpracování a využití historie zkoumané společnosti. Jedná se však spíše o to, že jen ve velmi málo případech najdeme v historii tak podrobné a fundované údaje, které sociální antropologie ke svým závěrům potřebuje; a spekulace, zvláště pak spekulace kauzální a vývojové, jsou v sociální antropologii základním prohibitem. Pokud se týká strnulosti pojaté sociální struktury, musíme si uvědomit především, že cílem studia sociální struktury je stanovení mechanismů udržujících danou společnost v chodu, jak říká Fortez, bez ohledu na čas a prostor, v němž žije. Jedná se svou povahou o studium synchronické. Sociální struktura není nazírána jako konglomerát jevů, které se nějak staly tím, čím jsou, nýbrž jako nutný systém vzájemně závislých jevů, přičemž sociální antropologie vychází z předpokladu, že tato vzájemná závislost je nějakým způsobem zákonitá a snaží se tuto zákonitost postihnout a formulovat. Kromě toho, ono equilibrium nelze chápat, a nebylo ani nikdy chápáno, jako setrvalý a neměnný stav, jako konkrétní podoba společnosti. Je to označení pro určitý stav vztahů mezi jevy, který musí ve společnosti existovat, má-li tato pokračovat v existenci, a to bez ohledu na to, o jaké konkrétní jevy se jedná. V poslední době se začíná věnovat zvýšený zájem studiu tzv. vývojových cyklů, vycházejícímu z poznání, že každá společnost či systém (i komponentní systém většího celku, jako např. rodina) probíhá řadou stavů, jež

na sebe cyklicky navazují – jedná se ovšem o něco, co bychom mohli označit jako vnitřní diachronie. Druhým důležitým rysem současné sociální antropologie je rostoucí zájem o problematiku změn, k nimž v současnosti dochází pod vlivem kontaktu různých společností.

Celkově by se tedy dalo říci, že sociální antropologie, původně „fungující“ jako sociologie primitivů, se postupně stává studiem malých, poměrně uzavřených systémů bez ohledu na to, v rámci jaké společnosti existují. K tomuto studiu, které tematicky překrývá obory některých jiných společenskovedních disciplín, přináší některé nové aspekty a formulace problémů, k nejvýznamnějším z nichž patří důkladné chápání zkoumané entity jako komplexního systému, technika dlouhodobého výzkumu pozorováním a participací a specifické pojetí sociální struktury.

Bylo by snad na místě zmínit se ještě o jednom důležitém rysu sociální antropologie – její zásadní a důsledný humanismus, vyplývající ze skutečnosti, že se zabývá společnostmi nejrůznějšího typu, komplexnosti a s nejrůznější kulturou. *Nihil humani a me alienum puto* není snad v žádném případě tak pravdivé, jako právě u sociální antropologie. Myšlení v jakýchkoliv hodnotících nebo srovnávacích termínech je, dalo by se říci, přímo zakázáno, každá společnost je přesně stejně hodnotná a významná jako kterákoliv jiná.

Snad ještě na dokončení by bylo možno říci, že v Československu pracuje v současnosti pět sociálních antropologů (z toho dva aspiranti). Sociální antropologie se přednáší v rámci etnologie na katedře národopisu Filosofické fakulty UK v Praze.