

Téma č. 2

Koncept kultury v kulturní a lingvistické antropologii

Budil, Ivo T.: *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: Triton, 1995, s. 12–20.

Murphy, Robert F.: *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Praha: SLON, 1998, s. 30–37.

Soukup, Václav: *Dějiny sociální a kulturní antropologie*. Praha: Univerzita Karlova, 1996, s. 20–21, 62–68.

DeFleur, Melvin L. – Ballová-Rokeachová, Sandra: *Teorie masové komunikace*. Praha: Univerzita Karlova, Karolinum, 1996, s. 228–231.

Budil, Ivo T.: *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: Triton, 1995, s. 12–20.

Sociální a kulturní antropologie

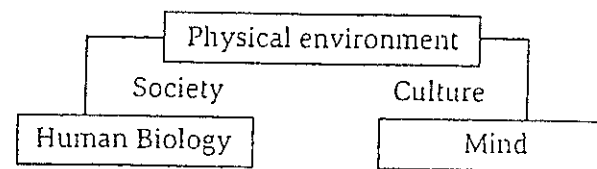
V přehledu vývoje antropologie uvidíme, že základní rozlišení mezi *kulturní* a *sociální antropologií* mělo původně spíše sémantický charakter. Americká antropologie, budovaná zejména přistěhovanci z německé jazykové oblasti, začala užívat pojem „kulturní antropologie“, zatímco britská škola, inspirovaná francouzskými sociology, dala přednost termínu „sociální antropologie“. Postupně se ale rozdíl mezi kulturní a sociální antropologií prohloubil a získal nový gnoseologický obsah.

Než začneme s vlastním shrnutím nejobecnějších zásad kulturní antropologie, vyjasněme si adjektivum „kulturní“, odlišující tuto vědeckou disciplínu od jiných odvětví antropologie.

Co je to kultura, která má být předmětem výzkumu? Používáme tohoto slova v přeneseném smyslu: kulturní člověk je pro Středoevropany jedinec, který chodí na koncerty, do divadel a čte uměleckou beletrii. Občas hovoříme o kulturních národech, pokud zachovávají například naše hygienické zvyklosti. Kulturní antropolog studuje indiánské kultu-

ry v povodí Amazonky, kultury původních obyvatel Austrálie, domorodců v Melanésii, ale též kulturu černošského ghetta v americkém velkoměstě, kulturu vysokoškolských studentů, kulturu lidí žijících a pracujících v Hollywoodu a tak podobně. Vidíme, že kulturou se rozumí definovatelná skupina lidí, která vyznává podobné hodnoty, žije obdobným stylem života a hovoří stejným jazykem, dialektem, slangem nebo používá jednotnou terminologii. Toto úvodní vymezení pojmu „kulturního společenství“ je samozřejmě jen přibližné a nenahrazuje vlastní definici, která v odborné literatuře nebyla s konečnou platností stanovena. A.L. Kroeber a C. Kluckhohn uvádějí ve své práci z roku 1952 celkem 161 znění různých definic kultury. Od té doby se jejich počet zajisté velmi rozmnožil.

Pokusme se odvodit postavení kulturní antropologie v systému současných věd o člověku a vymezit vlastní doménu jejího výzkumu, jak je chápe zejména současná americká škola. Následující schéma znázorňuje vztahy mezi třemi rozdílnými aspekty reality. Za prvé je to *physical environment*, přírodní prostředí, kterým se jako celistvým systémem zabývají ekologické vědy. Na biologickou povahu člověka (*Human Biology*) se zaměřují nejrůznější lékařské obory a fyzická antropologie. Termínem *Mind* je míněna lidská psychika, včetně vědomých i nevědomých složek, která je objektem výzkumu psychologie.



Vztah biologie člověka a lidského vědomí, tzv. psychosomatickou problematiku, studují v současné době interdisciplinární obory, sdružené pod souhrnným názvem *Body-Mind*. Dlouhodobá, tisíce let trvající interakce mezi „physical environment“ a „Human Biology“ se v geologické minulosti projevovala v přizpůsobování člověka změnám v ekosystému. Mechanismus adaptace podmínil podle evoluční biologie fylogenetický vývoj našeho druhu a odrazil se ve změnách morfologie, fyziologie a etologie našich fosilních předků. Odlišnosti ve vztahu biologie člověka

LITERATURA PŘÍTOMNOSTI

LITERÁRNÍ POKOLENÍ se od let šedesátých střídala v rychlém nástupu a v stálém sledu romantiky a realismu na jedné a reformní tendence a čirého umělectví na straně druhé; tak přišli po májovcích ruchovci, tak nastoupili realisté po estetické družině „Lumíra“. Výměna stráží se dala vždy s klidem, a často dvě generace, které zprvu pocitovaly zásadní rozdíly mezi sebou, sešly se brzy při společné práci národní a kulturní jako dva sourozenci různého věku.

Teprve když se v letech devadesátých, zatím co se o vládu nad slovesným životem v Čechách dělila škola Vrchlického a skupina realistická, k slovu hlásilo mladé pokolení, nabyl příchod literární mládeže rázu revoluce, ač její vůdcové předtím vystupovali po boku spisovatelů nyní zavřených, a to jak v romantickém „Lumíru“, tak v realistickém „Světozoru“. Měli za sebou různou průpravu: někteří zahájili básnickou činnost na nejkrajnějším křídle formalismu a esteticismu Vrchlického, kde přecházel v symbolismus úpadkové příchutí; jiní kolsali ve snaze po zpředmětnění básnictví a zpracování životní skutečnosti mezi parnasistickým drobným genrem a opravdovým realismem; odpadlíci od Vrchlického stáli tu vedle vyznavačů ideového směru a kulturní orientace Masarykovy. Teprve revoluce a odpor k starším literátům je jednotily a daly jim postřehnouti, co je vedle generačního příslušenství sdružuje; léta 1894—1896 jsou vlastní dobou literárního převratu.

Bylo to především přesvědčení o důležitém sociálním a mravním poslání slovesného umění jako reakce proti básnické hře a hravosti předchůdců; někdy se tento názor zúženě, nejinak než kdysi u májovců, pojímal jako dobrovolná služba poesie společensko-obrodným snahám přítomnosti. Zajímalať nyní přítomnost s celou svou složitostí, chaotičností a vývojovou záhadností mladé spisovatele především, ne-li výhradně, a jak historismus, tak exotičnost starší literatury byly zavrhovány; prvky realistické jsou přítom patrný a souvislost s názory Masarykovými

nesporná. Zvláště význačné bylo stálé spojování kritiky a poesie. Kdežto Vrchlický a jeho škola věřili, že kritika básnictví ochuzuje, poškozuje a zabíjí, byla nyní zdůrazňována inspirační síla a cena kriticismu filosofického, literárního a sociálního. Teprve nyní, po starších náběžích Durdíkových, Nerudových, Krásnohorské a Masarykových, ale za přímého vlivu Tainova a jeho francouzských pokračovatelů, se ustavuje v Čechách literární kritika jako samostatné odvětví literární velice rozvětvené praxe a s úctyhodnou snahou o soustavnou teorii; proti formalismu, dotud skoro obecně převládajícímu, zavládne kritika esthopsychologická, která od díla, rozebraného ve všech vztazích, postupuje k duši jeho autora, ke společnosti, z níž spisovatel vyšel a k obecné platnosti idejí v díle umělecky ztělesněných. Personální unie kritika a básníka se stále opakuje: největší kritik doby, F. X. Salda, vyšel z básnického tvoření a vždy se k němu v nejrozmanitějších útvarech vracel; lyrikové, jako Machar neb Dyk, jsou ve značné části svého díla zakuklenými kritiky, a i básník tak skrovně myšlenkový jako Sova provádí namnoze místo intuitivního pohledu do společenského dění veršovanou kritiku jeho. Z této unie plynulo přetvoření kritické mluvy prvky obraznými a metaforickými, stále vnášení pathosu a citovosti do kritiky a v souvislosti s tím i pozdní stvoření českého essaye. Básníci kritikové se sdíleli s kritisujícími básníky o nedůvěru k stávajícímu řádu a o přebytek až utopické víry v nehotové útvary a těhotné sliby budoucnosti; o úplný nedostatek tradičního smyslu a o lhostejnost k otázce vřadění se do souvislosti vývojové; o nespravedlnost k dílu předchůdců a nepoměrnost v cenění vlastních výkonů — nemohlo ani býti jinak v době revoluce, boje, sebeosvobodování.

Rozdíl mezi otci a syny, prožívaný bolestně a nesnášenlivě, záležel hlavně v tom, že mládež měla daleko složitější organisaci duševní: vznětlivější čivy, jemnější smysl pro odstín v přírodě i v nitru, vyšší míru danajského údělu vnímati disonance a rozpory života. Jsou to impresionisté až chorobní, ironikové stále pohotovi k odezvě, mnozí z nich i visionáři, schopní zmocniti se druhého světa.

(Human Biology) a lidského vědomí (Mind) vůči přírodnímu prostředí (physical environment) představují hlavní kritérium v rozlišení *společnosti* (Society) a *kultury* (Culture) a tedy i pro vymezení předmětu studia *sociální a kulturní antropologie*.

Společnost jako systém vztahů mezi lidmi vzniká přizpůsobením podmínkám okolního světa. Organizace sociálního života má především umožnit lidskému společenství přežít. Společnost, konstituována adaptací lidských biologických potřeb na přírodní prostředí, je sférou optimalizace sociální funkce a akce. Z hlediska krátkodobých cílů ji můžeme určit jako kolektivní nástroj taktiky lidského druhu. Problematika organizace a funkce společenských vztahů je studována sociální antropologií.

Přetrvávání sociálního systému je však podmíněno respektováním určitých norem a hodnot kolektivního života. Tento normativní řád a hodnotová orientace člověka jsou zakotveny v kultuře dané společnosti. Je to oblast kultury, ve které normy a hodnoty získávají uchopitelný význam a která je umožňuje procesem učení, tzv. *enkulturací*, předávat následujícím generacím. Kultura vytváří v podobě mýtu, filosofického nebo teologického systému nebo na základě vědy konsistentní obraz a interpretaci světa, které umožňují pobyt člověka ve světě. Kultura je oblastí významu a vzniká střetáváním lidského vědomí i nevědomí (Mind) s přírodním prostorem existence člověka. Je to jazykový obraz reality, odpovídající na základní otázky lidské existence a ospravedlňující společenský řád dané kultury. Kultura každé civilizace představuje dlouhodobou strategii, nesenou dominantní „vizí reality“, kterou má dané společenství naplnit. Skutečností, že civilizační úsilí je podmíněno určitým ústředním kulturním vzorem a odpovídajícími hodnotami, využívali historikové při stanovení obecné typologie světových civilizací. Sociální systém společnosti je stabilní a výkonný pouze do té míry, do jaké je kulturní „vize reality“, z níž pramení normy a hodnoty udržující jeho funkčnost, respektována. Kulturní antropologie je vědou, která studuje rozmanité modely reality všech lidských kultur a snaží se odvodit obecné zákonitosti jejich vytváření.

Americký antropolog *Clifford Geertz* hovoří o *modelech pro realitu* jako o pravidlech uspořádání sociálního života a o *modelech reality*, pojímaných jako interpretace světa, která se odráží v kultuře společenství.

Představitelé francouzské sociologie konce devatenáctého a začátku dvacátého století, například August Comte a Émile Durkheim, se domní-

vali, že zákonitosti konstituování kulturní „vize reality“ jsou podřízeny pravidlům společenského života, které jsou primární skutečností. Naproti tomu *nativisté* neboli *mentalisté*, mezi které patří někteří američtí antropologové první poloviny dvacátého století, inspirováni novokantovstvím, tvrdili, že mechanismy vytváření jazykového obrazu světa odpovídají obecným zákonitostem lidské psychiky. Můžeme říci, že pokud francouzští sociologové hlásali, že „*ontologie je vlastně sociologií*“, jejich američtí kolegové dávali přednost tézi, že „*ontologie je psychologií*“. Strukturalističtí antropologové, vycházející z jazykovědy švýcarského lingvisty Ferdinanda de Saussura, stojí na rozhraní mezi sociologismem a psychologismem. Ferdinand de Saussure sice chápal jazyk jako společenskou instituci, vytvářenou na smluvním základě, ale názory zakladatele francouzského strukturalismu Claude Lévi-Strausse a jeho žáků odpovídají spíše stanoviskům psychologizujících mentalistů. Ke stejným pozicím se hlásí i většina představitelů současné americké symbolické a kognitivní antropologie. Materialističtí zástupci kulturní ekologie a tzv. nové archeologie v americké vědě, které nazýváme *adaptacionisté*, neuznávají diferenci mezi „Mind“ a „Human Biology“. Zdůrazňují obdobně jako francouzští sociologové „Society“ na úkor „Culture“ a společenská a kulturní pravidla považují za výraz adaptace na přírodní prostředí.

Můžeme nyní uvést některé nejznámější definice kultury, odrážející odlišná ideová východiska autorů:

Podle britského evolucionisty Edwarda B. Tylora, žijícího v druhé polovině minulého století, představuje kultura „komplexní celek, který zahrnuje všechny náboženské a etické hodnoty a systémy, právní předpisy, poznání, umění a zvyky a schopnosti, které si jedinec jako příslušník společnosti osvojil učení“.

A.L. Kroeber a C. Kluckhohn, žáci Franze Boase a představitelé amerického konfiguracionismu první poloviny dvacátého století, tvrdí, že „kultura je produkt, je historická, zahrnuje ideje, vzory a hodnoty, je selektivní, lze se jí učit, je založená na symbolech a je abstrahována z chování a produktů chování“.

Známá, často citovaná adaptacionistická definice amerického antropologa Leslie A. Whita zní v originále: „Culture is the exosomatic adaptation of human populations on the physical environment.“

Americký antropolog *Roger M. Keesing* rozlišuje 4 základní paradigmatu teorii kultury:

1. Kultura jako adaptivní systém. Paradigma vyskytující se v kulturní ekologii, kulturním materialismu a tzv. nové archeologii.
2. Kultura jako kognitivní systém. Paradigma rozvíjené kognitivní antropologií.
3. Kultura jako symbolický systém. Paradigma tvořící základ symbolické antropologie.

4. Kultura jako strukturální systém. Paradigma ležící u základů strukturální antropologie.

Spor mezi psychologickým a sociologickým vymezením kultury nepřímo souvisí i s debatou o *kulturním a biologickém determinismu*. Jedním ze základních charakteristik každé kultury je její *naučitelnost* v rámci lidského společenství. Již novokantovci poukázali na existenci apriorních, biologicky podmíněných struktur v lidské psychice, které podstatně ovlivňují kulturní obraz reality. Vystála otázka, zda tyto vnilňní kulturní dispozice se liší mezi jednotlivými národy nebo rasami a způsobují obrovskou mnohotvárnost světových kultur, nebo je to naopak sociální a kulturní prostředí, které dominantně ovlivňuje výchovu jedince. Antropologové se ptali, jestli skutečnost, že je někdo například Číňanem a uznává hodnoty čínské civilizace, je podmíněna více jeho vrozenými biologickými vlastnostmi, nebo kulturním prostředím, ve kterém vyrůstal. Biologický determinismus byl rozšířen v první polovině devatenáctého století mezi romantiky. Prostřednictvím *Artura de Gobineau* se stal základem novodobé teorie rasismu a byl zčásti přijat i sociálními darwinisty. Teprve *Franz Boas*, *Margaret Meadová* a další američtí antropologové dvacátého století se jednoznačně přiklonili ke kulturnímu determinismu. V sedmdesátých letech vystoupil americký entomolog *Edward Wilson* s teorií *sociobiologie*, která využívá poznatků evoluční biologie a genetiky k obnovení biologického determinismu. Současný biologický determinismus většinou zdůrazňuje univerzálnost dědičných základů kultury, překračujících etnické rozdíly.

Jedním z hlavních metodologických rozdílů jednotlivých antropologických škol je otázka *synchronního a diachronního* přístupu ke kulturní realitě člověka. Diachronní metoda, rozšířená zejména v evolucionistických, difuzionistických a neoevolucionistických antropologických školách, posuzuje jednotlivé fenomény kultury z hlediska jejich historie a snaží se je zařadit do určité evoluční posloupnosti. Tato metoda se uplatnila též v historicismu kulturní antropologie Franze Boase a jeho žáků. Ve dvacátém století převládá přístup synchronní, aplikovaný ve funkcionalismu, strukturalismu a symbolické a kognitivní antropologii. Synchronní metodou analyzuje kulturu jako systém prvků, hodnocených z hlediska funkce, případně jejich vzájemných vztahů.

Vývoj kulturní antropologie od konce osmnáctého do závěru dvacátého století musíme hodnotit v kontextu pohybů evropského myšlení a osu-

dů západní civilizace. Paradigmata jednotlivých škol kulturní antropologie můžeme odvodit od převládajících filosofických směrů. Počátky etnologie a etnografie jsou spjaty na jedné straně s francouzským osvícenstvím, na straně druhé s německým romantismem. Francouzská sociologie, reprezentovaná například *Émilem Durkheimem*, je inspirována pozitivismem a navazuje na hodnoty osvícenství. Dílo švýcarského religionisty *Johanna Jakoba Bachofena* je charakteristické pro pozdní romantismus, jehož ohlasy můžeme nalézt i v religionistických a kulturně antropologických úvahách „psychologů nevědomí“ *Sigmunda Freuda* a zejména *Carla Gustava Junga*. Hlavní rozvoj kulturní antropologie v anglosaském světě druhé poloviny devatenáctého století je ve znamení evolucionismu. Velký význam pro formování dalších antropologických směrů měla německá novokantovská filosofie konce devatenáctého století, zejména bádenská škola. Začátkem dvacátého století se v německé jazykové oblasti šíří difuzionismus, vytlačující z antropologie evolucionismus. Autentická americká kulturní antropologie se vytvořila díky bývalému fyzikovi německého původu, *Franzi Boasovi*. Jeho antropologické učení, kombinující exaktní metodologii přírodních věd s historicismem difuzionismu a prvky novokantovství, vyústilo do konfiguracionistické antropologické školy. Ve Francii se mezitím rozvíjí pozitivistická sociologie, která zdůrazňuje synchronní výzkum lidské společnosti. Ve Velké Británii *Polák Bronislaw Malinowski* navázal na francouzské myslitele a přispěl k založení nového antropologického směru, tzv. *funkcionalismu*, v jehož metodologii se zcela prosadil synchronní přístup. V roce 1916 vyšel ve Švýcarsku *Kurs obecné lingvistiky (Cours de linguistique générale)* od *Ferdinanda de Saussura*. Tato kniha vyvolala revoluci v jazykovědě a znamenala počátek vítězného tažení synchronní metodologie ve společenských vědách. Hovoříme o vzniku tzv. *strukturalismu*. Během druhé světové války působil v New Yorku mladý francouzský etnolog *Claude Lévi-Strauss*. Seznámil se s představitelem tzv. Pražského lingvistického kroužku, známé strukturalistické jazykovědné školy, *Romanem Jakobsonem*, a s reprezentanty americké antropologie. Výsledkem této plodné konfrontace byla aplikace strukturalistických metod v antropologii a počátek tzv. *strukturalistické antropologie*. Další osudy antropologického myšlení ve Spojených státech amerických jsou podmíněny novou vlnou francouzského myšlení; intenzivně působící zejména od konce šedesátých let. Autoři jako *Michel Foucault*, *Jean Baudrillard*,

Roland Barthes nebo Jean-Francois Lyotard přispěli ke transformaci strukturalismu v tzv. *poststrukturalismus*. Jiný významný filosof, Jacques Derrida, je autorem tzv. *dekonstruktivismu*. Tito myslitelé měli klíčový význam pro formování tzv. *nové etnografie*, antropologické školy, odrážející současnou tzv. *postmoderní* intelektuální situaci civilizace.

Kulturní relativismus

V tomto stručném přehledu vývoje kulturní antropologie můžeme zaznamenat přinejmenším dva důležité trendy. Za prvé se jedná o ústup diachronních metod, které jsou přes určitou renesanci v poválečném neoevolucionismu zatlačovány synchronní metodologií, a za druhé o postupné odmítnutí etnocentrismu a prosazení tzv. *kulturního relativismu*. Tradiční evolucionistické studium neevropských společenství bylo orientováno *etnocentristicky*. To znamená, že jednotlivé kultury byly hodnoceny z hlediska podobnosti svých institucí se západními a na tomto základě jim bylo uděleno místo ve vývojové řadě, jež vrcholila západní civilizací. Čím méně se etnograf, cestovatel nebo misionář cítili se zkoumanou kulturou spjatí, čím se v ní hůře orientovali a její hodnoty jim byly vzdálenější a nepochopitelnější, tím níže umísťovali tuto kulturu na vývojovém žebříčku univerzální „evoluce lidstva“. Byl to postoj vzniklý v situaci naprosté dominance západní civilizace na naší planetě. Západ dobýval svět v představě, že tato permanentní kolonizace znamená šíření evropského a křesťanského Řádu v moři necivilizovaného Chaosu, který obklopoval geograficky omezený ostrov civilizace. Evropan pokládal za svoji povinnost a slovy Ruyarda Kiplinga za „břímě bílého muže“ vyvedení přírodních národů z „temna barbarství“.

Řekli jsme si již, že intelektuální klima současné doby, ve kterém se vytvářejí i dnešní antropologické přístupy, lze charakterizovat jako *postmodernistické*. Obsahem postmodernismu je nedůvěra k racionalismu, univerzalizmu a evropské ideologii, hodnotám, na kterých byly budovány západní společenské vědy. Postmodernisté zdůrazňují pluralitu názorů a preferují přítomnost, jako jediné oprávněné východisko k poznání skutečnosti. Tyto postmodernistické zásady mají v kulturní antropologii metodologickou obdobu ve *strukturalismu*, *symbolické* a *kognitivní antropologii*, součástech tzv. *nové etnografie*. Sociální evolucionismus tradiční

antropologie byl odmítnut jako projev eurocentrismu, protože kritéria pro posuzování vývoje cizích kultur byla údajně převzata z evropských představ o průběhu univerzální Historie. Respektování nároku na pluralitu a rovnocennost kultur se odráží v jedné ze základních premis anglosaské kulturní antropologie, podle které *každá kultura je stejně významuplná*. To znamená, že pro Indiány z povodí Amazonky je jejich kultura obdobně komplikovaná, stejně naplněná významy rituálů, zvyklostí, sociálních vztahů, náboženství a tradice jako pro obyvatele New Yorku kultura postindustriální civilizace. Žádná z těchto kultur není „vyšší“ nebo „nižší“, protože toto hledisko se s apriorně přijatou rovnocenností významů vylučuje. Každé hodnocení, zaujímání stanoviska, je z pohledu kulturního relativismu etnocentristické, protože je podmíněno kulturní příslušností a osobním zaujetím toho, kdo vynáší soud. Kulturní antropolog zkoumá kulturu na hodnotově neutrálním poli, mimo veškerá mravní hodnocení. Vlastní etická kritéria a subjektivita jsou z procesu antropologického bádání vyloučena. V některých aspektech své metodologie však i dnešní kulturní antropologie uznává nárok univerzalizmu. Francouzští sociologové, funkcionalisté a zejména strukturalisté hledali za nejrozmanitějšími lidskými kulturními projevy obdobné základní struktury vztahů a pravidel, které se pouze odlišným způsobem navenek manifestují. Kulturní antropologové aplikují na studium veškerých kultur jednotné metodologické přístupy, bez ohledu na skutečnost, že v jednom případě sledují polskou komunitu v Chicagu, ve druhém obyvatele Tel Avivu a ve třetím kmen australských domorodců.

Objektivní a solidární společnost

Richard Rorty, hlásící se k tradici současného postmodernismu, rozlišuje společnosti založené na tzv. objektivitě a na tzv. solidaritě. Tento americký myslitel se domnívá, že tradiční evropská společnost měla tzv. objektivní charakter, protože v ní panovala idea jediné objektivní Pravdy, vyžadující všeobecný respekt. Rorty sleduje tuto tradici od řeckého filosofa Platóna, jenž ve své Ústavě vylíčil ideální stát, vybudovaný na jednotném, rozumově poznatelném řádu. Tento řád, korespondující s vlastnostmi lidské duše, představuje jedinou alternativu vůči světu zdání a životu ve lži. Pochybovači a nevěřící musí být o Pravdě poučeni

a přesvědčení. Richard Rorty se domnívá, že platonismus vyústil ve dvacátém století do totalitního marxismu a nacismu, jejichž protagonisté prohlašovali totalitní revoluci za výraz nadčasové Pravdy a brutality, které ji doprovázeli, ospravedlňovali poukazem na univerzální historické Zákony. Adorno tuto souvislost vyjádřil v pochybnosti o možnosti „myslet po Osvětlení věčné esence“.

Tváří v tvář tzv. objektivního systému nelze podržet soukromou pravdu, je možné buď splynout s Řádem, nebo být jako nositel falešné ideologie, tedy lži, zlikvidován. Evropský platonistický etnocentrismus též spočíval v chápání západní kultury jako ztělesnění vrcholu vývoje lidstva a dějinného uskutečnění objektivní Pravdy, v jejímž světle byly hodnoceny všechny mimoevropské kultury. V kultuře, založené na tzv. solidaritě, nejde podle Rortyho o podřízení univerzální Pravdě a o organizaci společnosti na jejím základě, ale o nalezení způsobu soužití skupin s různým pojetím světa.

Richard Rorty ve svých esejích konfrontuje přístup tzv. metafyziků, představovaných například Martinem Heideggerem, s náhledem tzv. ironiků, reprezentovaných především spisovateli v čele s Charlesem Dickensem. Metafyzik se domnívá, že už samotná přítomnost určitého termínu v jeho slovníku zaručuje, že mluví o něčem, co má skutečnou povahu. Ironický literát, spojující tradici nominalismu s výsměchem Rabelaisových a Cervantesových románů, se přiklání k relativizujícímu historicismu. Na rozdíl od „asketických kněží“, jak nazval metafyziky Nietzsche, „ironická společnost, která převzala svůj morální slovník spíše z románů než z ontoteologických či ontickomorálních traktátů, by si nekladla otázky o lidské přirozenosti, cíli lidské existence nebo o smyslu lidského života. Spíše se ptala sama sebe, co můžeme udělat pro to, abychom vzájemně vycházeli, jak můžeme věci zařídit tak, abychom spolu pohodlně žili, jak lze změnit instituce, aby právo každého člověka na porozumění mohlo být lépe uspokojeno“ (přeložili Miroslav Machala a Karel Klusák, 1993). Ontologická závaznost Pravdy metafyziků je zde nahrazena zážitkem empatie a soucitu ironiků.

Podle některých myslitelů postmodernistické orientace, kteří hlásají, že úkolem světa není dosažení jednoty v Pravdě, ale ve Službě, spočívá hlavní výzva naší doby ve vytvoření tzv. solidární civilizace. Tento složitý a bolestný proces se odehrává například ve Spojených státech amerických.

Murphy, Robert F.: *Úvod do kulturní a sociální antropologie*.
Praha: SLON, 1998, s. 30–37.

Kultura

Jednoznačně nejdůležitějším znakem člověka je veliký a nesmírně složitý mozek, zdroj naší vysoké inteligence a také obrovských schopností získávat poznatky, zapamatovat si je a předat je pak ostatním pomocí řeči. Mozek je rovněž předpokladem pro existenci kultury. Rozumný mozek má úžasnou schopnost rozpoznávat a rozlišovat věci ve svém zorném poli a uspořádat pak tyto smyslové vjemy do kategorií na základě vnímané podobnosti — to znamená zobecňovat. Naše mysl neustále třídí a kategorizuje, když například řadí „psy“ do jedné kategorie a „kočky“ do druhé. Každá generace však nemusí svět třídít pokaždé znovu od začátku, protože rozlišování a zobecňování jsou již obsažena v předávané řeči. A lidská řeč

závisí naopak na duševní schopnosti symbolizovat, abstraktně myslet a používat kulturu.

Podle antropologa Leslie Whita je kultura systémem symbolů. Symbol je jakýkoliv znak obdařený obecným či abstraktním významem, a znak je zase znakový či sluchový podnět, často zvuk či vizuální obraz, který znamená něco určitého. Červené světlo semaforu znamená „zastavit“, nic víc, je to jednoduchý znak. Symbol je ale znak s širším významem. Použijeme-li náš příklad, pak červená barva symbolizuje rovněž nebezpečí (jako například červený praporek u válečných lodí, vztyčovaný během nakládání paliva či střeliva), bojovnost (jako například termín „sangvinik“ označující vznětlivý charakterový typ), politický radikalismus (například čínská rudá hvězda či běžné nazývání levičáků „rudými“) a prostopášnost (jako například červené světlo označující vykríčené domy). Všechna tato rozdílná použití slova „červený“ spojuje téma extremismu, implikujícího vše divoké a nezkracené. Symboly nám tedy umožňují třídít a klasifikovat svět. Slovo „stůl“ označuje typ nábytku, který je k dostání v mnoha tvarech a velikostech, a slovo „primát“ označuje celý řád savců (což je ještě abstraktnější symbol než primát), do něhož patří lidé a lidoopi. Symboly tedy označují třídy věcí a jevů, a naše způsobilost symbolizovat je výsledkem našich schopností rozlišovat a zevšeobecňovat.

Lidské symbolické systémy, zejména slova, jsou skutečnými taxonomiemi zkušeností. Řadí do stejné třídy ty části jevů, které jsou smyslově vnímány jako navzájem podobné, a oddělují je od ostatních. Tímto způsobem nacházíme ve světě smysl a význam, ale současně je také naše mysl ovlivňována těmito symbolickými systémy, které organizují a určují naše pojetí tohoto světa, a tím také náš smysl pro skutečnost. Proto jednou fyzický antropolog Ashley Montague napsal, že by pro lidstvo bylo lepší odstranit slovo „rasa“ ze svého slovníku, neboť nemá žádné biologické opodstatnění ani smysl a pouze zatemňuje naši mysl vytvářením iluze o existenci klamných a záštiplných rozdílů, a utvrzuje tak chybný předpoklad, který vede k veliké nespravedlnosti. Z tohoto důvodu se ženy snaží odstranit z našeho jazyka určité ponižující výrazy, jako například slova „slečna“ (Miss) a „paní“ (Mrs), která rozlišují, zda je žena vdaná či nikoliv, aniž by totéž rozlišení existovalo pro muže. Mnoho žen dnes dává přednost neutrálnímu výrazu „Ms“ a stále častěji slyšíme rodově neutrální výrazy jako předsedající osoba (chair person) či policejní osoba (police officer).²

Tento vliv symbolů nebo kultury na to, jak vnímáme skutečnost, se ještě více zvýrazní, když si uvědomíme, že vztah mezi věcí, kterou označujeme, a slovem, kterým ji označujeme, je značně libovolný. To znamená, že mezi nimi nemusí nutně existovat spojitost. Jisté malé množství symbolů se vyskytuje současně v několika kulturách — jedná se z velké části o znaky spojené s psycho-sexuální symbolikou. Proto protáhle předměty většinou označují penis — jsou to „falické“ symboly — a kulaté tvary symbolizují ženský pohlavní orgán. Kromě celé škály freudovských symbolů si můžeme všimnout, že smrt je často, i když ne vždycky,

² Dříve se místo výrazů „chair person“ a „police officer“ používala slova s mužským rodovým zakončením „chairman“ a „policeman“. Slovo „man“ znamená „muž“, ale dříve bylo v angličtině běžně používáno i ve smyslu „člověk“. Nyní se stále častěji užívá neutrálního označení „person“, a to i ve výše uvedených spojeních. (Pozn. překl.)

spojována s tmavými barvami, půdou, či dokonce s incestem. Ale ve většině kultur takové jasné mezikulturní souvztažné pojmy nenajdeme. Nejenom, že slovo označující „psa“ je v každém jazyce jiné, ale lidé mají i zcela odlišná citoslovce napodobující štěkání — slyšel vlastně někdo někdy, že by pes vydával zvuk alespoň vzdáleně podobný výrazu „haf-haf“? A abychom si naši látku ještě více zkomplikovali, musíme dodat, že různé kultury si vytvářejí různou skutečnost. Kultury se nezakládají na absolutnu. Jsou výsledkem lidské činnosti a myšlení; jsou vytvořeny člověkem. Kultura a její symboly nejsou dány ani Bohem, ani přírodou; jsou umělé, vymyšlené lidmi a měnitelné. Přestože je ti, kdož se k nim hlásí, považují za hodnotné a trvalé, jsou stejně jako jejich původci smrtelné.

Symboly nám nejenom poskytují mapu fyzických a sociálních světů a instrukce, jak se v nich úspěšně zorientovat, nýbrž umí organizovat a vyjádřit hluboké city. To platí zejména pro symboly s širokým významem. Pro ilustraci si vezměme například silnou symboliku křesťanského kříže. Křížáci pochodovali do Levanty, aby vztyčili kříž ve Svaté zemi, a Aztécká říše v Mexiku, stejně jako říše Inků v Peru, byla zničena v jeho jménu. Nebo se podívejme na politické užití slova „demokracie“. Většina národů si na ně dělá nárok, a to včetně některých pochybných kandidátů, neboť tento výraz je spojen s režimem, který jedná v zájmu lidí a skrze lid morálně ospravedlňuje existenci a jednání vlády.

Řekli jsme, že právě prostřednictvím kulturní symboliky se náš druh přizpůsobuje svému fyzickému a sociálnímu prostředí, a to vytvářením adaptačních strategií, pomocí nichž se lidé přizpůsobují novým a měnícím se okolnostem a poté předávají tuto svou znalost svým potomkům. Antropologové definují kulturu mnoha různými způsoby a já sám jsem již v této knize uvedl několik příkladů, z nichž každý se týkal jiného aspektu tohoto pojmu. Pro přehlednost můžeme tyto různé aspekty shrnout v jedinou definici: Kultura je celistvý systém významů, hodnot a společenských norem, kterými se řídí členové dané společnosti a které prostřednictvím socializace předávají dalším generacím. Tato definice je velmi široká a vyžaduje vysvětlení, neboť kultura je hlavním sjednocujícím tématem pro všechna odvětví antropologie.

Klíčovým bodem naší definice kultury je to, že hovoří o pravidlech a předepsaných způsobech chování, nikoliv o chování samotném. Sociolog Talcott Parsons nazýval kulturu „systémem očekávání“, čímž chtěl zdůraznit, že to, jaká kultura je, záleží spíše na tom, jak ji vidíme, než na tom, jaká vlastně je. V průběhu sociálního života, plného kompromisů a ústupků, každý z nás proměňuje a utváří své chování v souladu s tím, jaké reakce ostatních zúčastněných očekává. Toto neustálé kalkulování strategie našeho chování je citlivou záležitostí, neboť zde, podobně jako například při šachové partii, každý tah jednoho z hráčů vyžaduje vymyšlení okamžité strategie pro nový tah protihráče. Georg Simmel napsal, že bez kultury by všechny sociální styky nevyhnutelně skončily pohromou. Kultura snižuje toto riziko tím, že nám říká nejenom, jak máme v určitých situacích jednat, nýbrž také co můžeme očekávat od ostatních lidí. Tyto zásady jsou většinou značně obecné, neboť každá situace je odlišná a hráči se neustále mění. Všechny normy a pravidla musí být dostatečně flexibilní, aby byly aplikovatelné na společenská setkání různých lidí, na různých místech a v různých dobách. Kultury tedy ur-

čují širší společenské předpisy jednání, avšak v konkrétním chování dovolují lidem určitou volnost.

Kultury se liší v tom, jak striktně vyžadují od svých členů, aby se přizpůsobili společenským pravidlům — stačí porovnat přísné americké sexuální, politické a stylotvorné normy padesátých let s mnohem uvolněnějšími pravidly platnými v roce 1975, pouze o čtvrt století později! To však není důvodem k domněnkám, že všechny primitivní národy jsou tyranizovány zvyklostmi či despotickými náčelníky, jak to často vidíme v televizi a v kinech; ve skutečnosti mnoho i těch nejjednodušších společností toleruje individualitu projevu více než my. Během svého ročního pobytu mezi Indiány kmene Munduruků jsem málokdy mezi dospělými lidmi slyšel přímý povel a dokonce se respektovala i přání batolat. Pokud se týče ojedinelých porušení pravidel, lidé většinou pokrčili rameny s tím, že „on/ona je už holt takový/á“. Colin Turnbull píše, že se při svém pobytu mezi pygmejskými pralesními lovci v Zairu setkal s téměř naprostou rovnoprávností. Je nutno dodat, že tyto společnosti se neřídí podle hodin, strojů, přání nadřízených či písemných příkazů, nezasvěcenému pozorovateli se tak může občas zdát, že si „každý dělá, co chce“.

To, co lidé dělají, onen plynulý proud sociálního chování, je v každém případě příliš pomíjivý a proměnlivý na to, aby ho bylo možno spoutat do pevné formy obvyklých zvyklostí. Kulturní významy a hodnoty nejenom poskytují určitou volnost, ale navíc někdy umožňují výběr mezi alternativními modely sociálního jednání a způsobů chování. Mezi Tuaregy, kteří jsou zapřísáhlými muslimy, případnou děti v případě rozvodu obvykle matce, přestože islámský zákon káže, že patří bezvýhradně otci. Když jsem se tuaregských mužů na tento rozpor zeptal, odpověděli mi s dokonalou důstojností: „My jsme *imajaren* [šlechtici]. Nebudeme rvát děti od matčinyh prsou.“ Náboženství káže, ušlechtilost zavazuje. V některých případech dochází k odchylce od normy tak často, že je jasné, že místo toho, aby lidé žili podle norem, žijí s nimi či vedle nich. Normy vytvářejí iluzi stability, zatímco si všichni dělají, co chtějí. Hlavní charakteristikou lidstva je skutečně sociální život, který se řídí určitými pravidly, avšak porušování těchto pravidel je rovněž nejstarší lidskou zábavou.

Pružnost chování a uvolněnost struktury jsou nezbytnými předpoklady pro vznik nové kultury a pro změnu starých způsobů. V následujících kapitolách ukážeme, že k vytváření nových kulturních symbolů dochází v prvé řadě v průběhu každodenního života v rámci oné opovrženihodné činnosti, kterou Marx nazýval „produkce a reprodukce společenského života“. Kultura je jak návodem pro naše chování ve světě, tak symbolickým projevem našich životních zkušeností, ale tyto zkušenosti předcházejí a vytvářejí formy, pomocí nichž se vyjadřují. A právě v čase širokých hranicích kulturně přijatelného chování lidé nacházejí prostor pro manévrování a inovaci. V této vzájemné souhře kulturních symbolů a sociálního chování nachází antropologie předmět svého studia.

Normativní, usměrňující role kultury — její funkce coby morálního systému — není její jedinou úlohou. Kultura je také souhrnem veškerých znalostí, přesvědčení a návodů pro přežití, nashromážděných za léta danou společností, ať už prostřednictvím inovace pocházející z vlastních řad, či převzetím od sousedních národů.

Do kultury patří různé metody léčení nemocí, od věštění a léčitelství po laserovou chirurgii; způsoby využívání síly a energie, od luku a šípů až po nukleární štěpení; kultura zahrnuje i všechny formy uměleckého projevu, od Michelangelovy *Piety* po polévkové konzervy Andy Warhola, a od Bacha po Elvise Presleyho. Obrovské metafyzické systémy vytvořené klasickými filozofy jsou součástí kultury stejně jako kosmologické spekulace dnešních fyziků a astronomů, či názory mnoha primitivních národů, které považují ty věci a události, jež my označujeme jako „přirozené“, za živé, záměrné, rozumné a podmíněné. Ve všech případech se jedná o způsoby, kterými si lidé v různých kulturách a v různých dobách vytvořili srozumitelný pohled na svět a na místo lidí v něm. A právě pomocí takovýchto výkladových schémat lidé v různých kulturách dávají svému životu smysl a cíl.

Kultura rovněž utváří naše zcela každodenní chování, a to tím, že přesahuje za naše uvědomělé myšlenky a postoje do oblastí získávání poznatků, kterých si ani nejsme vědomi. Lidé v různých kulturách zcela odlišně chodí, sedí, gestikulují a stojí. Antropolog Edward Hall ve své knize *The Silent Language (Němý jazyk)* například analyzuje to, jak daleko od sebe lidé stojí během konverzace. Američan si udržuje větší vzdálenost při rozhovoru než Brazilec, zatímco Angličan stojí ještě dále než Američan. A kdo si myslí, že sezení v křesle je „přirozené“, měl by vidět výraz odporu a nejistoty na tváři člověka, který tuto činnost koná poprvé. A kdo mi stále ještě nevěří, ať si zkusí na hodinu dřepnout na paty. Přestože se tyto rozdíly v tělesném chování mohou zdát banální, označují nás jako příslušníky určité společnosti a nositele její kultury. Symbolizují, kdo jsme.

Odlišné zvyklostní způsoby chování, stejně jako určité charakteristické předměty či umělecké styly, mohou utvářet určitý typ kultury a mohou být hrdě užívány k tomu, aby byla prohlášena za celistvou a hodnotnou. Ale kultury jsou ve skutečnosti složeniny, neboť přes devadesát procent obsahu většiny z nich tvoří výpůjčky a napodobeniny jiných společností. O procesu, jehož prostřednictvím se to děje, pojednáme v deváté kapitole; prozatím je alespoň třeba zdůraznit, že kultury jsou mozaiky složené z kousků, které často pocházejí z velkých dálek.

V roce 1937 napsal antropolog Ralph Linton esej nazvaný „Stoprocentní Američan“, ve kterém popsal, co typický Američan dělá od chvíle, kdy vstane z postele, až do svého odchodu do práce. Linton popisuje věci, které používá či do nichž se odívá při ranním mytí, oblékání a při snídání, a zkoumá jejich kulturní původ. Za úsvitu se náš stoprocentní Američan probudí v posteli středovýchodního stylu, oblečený v pyžamu, oděvu pocházejícím z východní Indie. Podívá se na hodiny, přístroj vynalezený ve středověké Evropě, vstane a jde do koupelny, která je ze všech místností nejameričtější. Ale tam objeví římskou vanu a záchod, podívá se do skleněného zrcadla (starověký Egypt), omyje si tvář mýdlem, vynalezeným starými Galy, a usuší se tureckým ručníkem. Potom si oblékne přesně padnoucí oblečení, jehož střih, podle Lintonových zjištění, pochází od dávných nomádů žijících na asijských stepích, a nasadí si bory, které odpovídají starému řeckému vzoru. Potom jde do kuchyně, nalije si šálek kávy, ze zrnek objevených Arabů v etiopských horách, a zapálí si cigaretu, což je zvyk, který byl darem (či pomstou) od Indiánů z Nového světa. Linton ve svém výkladu ještě dále pokračuje, ale hlavní poučení je jasné: žádná kultura není na sto procent (ani na dvacet

procent) čistě bez vlivu okolního světa. Lidský pokrok je výtvořem všech společností, bývalých a současných, a všechny kultury jsou kříženci.

Přes odlišné původy všech kultur naše definice kultury udává, že se jedná o „celistvý“ systém významů, hodnot a norem, což vyžaduje vysvětlení. Celistvým myslím jednoduše to, že součástí kultury nejsou jakousi směsicí zcela nesouvisících součástí, ale že tvoří jakýsi systém. To znamená, že různé součásti kultury se sobě navzájem přizpůsobují, doplňují se a společně vytvářejí spojitý a souvislý vzor pro život. Lidé tak získávají určitý konzistentní pohled na život a místo člověka v řádu věcí. Také to znamená, že nové prvky, které přicházejí zvenčí, jsou reinterpretovány a dostávají nový význam, který je v souladu s kulturním systémem, jenž je přijímá. Vnější vlivy často způsobují velké kulturní změny, ale možnost jejich ničivého vlivu je snížena asimilačním procesem, během něhož jsou adaptovány a pozměněny tak, aby sloužily zavedenému systému. Integrace kultury je proces, který neustále probíhá a nikdy nekončí a který za sebou zanechává rozsáhlé oblasti konfliktů a svárů. V některých oblastech jsou ale přerušeni, konflikt a svár běžné — příkladem mohou být odlišná hlediska a pravidla pro ženy a muže. V tomto případě by se dalo říci, že opozice sama je strukturou. Obecně by se dalo říci, že čím složitější je společnost, tím volnější je její symbolická celistvost. Ale dokonce i v tak mnohotvárné a chaotické kultuře, jakou jsou Spojené státy, existují nesporné a trvalé symboly a myšlenky, které spojují Američany v jeden národ.

Integrace kultury je dosahována mnoha různými způsoby. Nejprve kultury, jako morální systémy, přikazují určité formy chování v sociálních vztazích. K tomu však musí existovat důsledná pravidla, která zajistí, aby si očekávání navzájem neodporovala. Bez takových pravidel by se nikdy ničeho nedosáhlo a ve společnosti by panoval zmatek. Ve Spojených státech existuje například přímá spojitost mezi úctou k posvátnosti života, vrozeným právem na osobní svobodu a přesvědčením o tom, že „všichni lidé jsou si rovni“. Toto nejsou pouze základní morální zásady, tvoří základ amerického právního systému. A všechny oslavují integritu a hodnotu jednotlivce.

Ale všechno není tak dokonalé. Člověk si ihned uvědomí, že „otcové zakladatelé“⁴ ze svého pojetí rovnoprávnosti vynechali otroky a ženy. Tyto nedostatky byly částečně napraveny Prohlášením o zrušení otroctví v roce 1863 a třináctým a patnáctým dodatkem ústavy, schválenými v letech 1865 a 1870, které zaručovaly svobodu a plné občanství otrokům; a devatenáctým ústavním dodatkem z roku 1920, který rozšířil všeobecné volební právo na ženy. Obhájci výše uvedených opatření bojovali proti rozporuplnosti demokracie, která odmítala uznat rovnoprávnost ras či pohlaví; reformisté se tedy snažili zdokonalit ústavu. Diskutuje se rovněž o rozporu mezi dvěma pilíři zákonodárství: osobní svobodou a posvátností života. Tyto diskuse se týkají takových témat, jako je právo ženy na interrupci, trest smrti, eutanazie způsobená drobným zanedbáním péče o vážně poškozené novorozence a právo na smrt u lidí, kteří jsou těžce postižení nebo kteří před smrtí hodně trpí. A tak bychom mohli pokračovat dále, neboť přestože se eticko-legální zásady mohou zdát vnitřně ucelené, jejich uvedení do praxe většinou nabízí velký prostor pro různý výklad. A proces výkladu — v ústavních otázkách náleží

⁴ „Otcové zakladatelé“ (Founding Fathers) jsou vůdčí osobnosti boje za nezávislost Spojených států a autoři americké ústavy, které byla sepsána ve Filadelfii v roce 1787. (Pozn. překl.)

soudní pravomoc Nejvyššímu soudu Spojených států — je koneckonců hledáním významu. Integrace kultury je tedy výsledkem procesu, jehož prostřednictvím se určité významy stávají konzistentnějšími, více souvisejícími jeden s druhým.

Další typ integrace, vedle logické konzistentnosti a smysluplnosti, se zakládá na tom, jak vyhovuje, či zapadá do určité formy. To znamená, že určité části kultury mají nějaký stálý styl, jsou v estetickém souladu. To je samozřejmě nejlépe vidět v umění. Picasso je považován za vynikajícího umělce, ale kdyby namaloval svůj slavný obraz *Guernica* v patnáctém století, tak by ho lidé asi považovali za šílence a stal by se obětí inkvizice. Ale umělecké styly se neskládají z jednoho kusu látky; dokonce i takoví novátoři jako Picasso se nechali inspirovat svými současníky a předchůdci. Kdyby Picasso žil v patnáctém století, tak by pravděpodobně maloval madony — a to zřejmě velmi dobré a odlišné od ostatních.

Některé umělecké styly nacházejí pokračování a vyjádření v jiných částech kultury. Různé rockové skupiny sedmdesátých a osmdesátých let — především punk a heavy metal — vyžadovaly od svých mladých vyznavačů určitý styl oblečení a účesů, které byly zcela úmyslně vymyšleny tak, aby starší generaci provokovaly. Ve Spojených státech se tento styl stal znakem mladistvé vzpoury. Ve Velké Británii převzali punkové oblečení, střih a barvu účesů nezaměstnaní mladí lidé v upadajících průmyslových městech; byl to symbol jejich odcizení. Umění tak odráží společnost a společnost vytváří umění. A stejně tak může díky přenosu určitý styl prostoupit a sjednotit různé části kultury, a vytvořit tak spojitou formu, které antropologové říkají vzorce. Estetika se neomezuje pouze na umění, stylové principy prolínají celým životem.

Jedním z primárních cílů antropologie je najít a popsat tyto souvislé vzorce významů, hodnot a stylu — nebo spíše to pravé, dobré a krásné — ve studovaných kulturách. Antropoložka Ruth Benedictová ve své knize *Patterns of Culture* (*Vzory kultury*), vydané v roce 1934, tvrdí, že tyto vzorce naplňují a typizují celé kultury. Z výsledků srovnání Indiánů kmene Zuñi v Novém Mexiku s kmenem Kwakiutlů v Britské Kolumbii Benedictová zjistila, že zuñijská kultura klade důraz na rovnováhu, skromnost, zdrženlivost, harmonii, spolupráci a sdílení. Je to, slovy filosofa Oswalda Spenglera, „apollínská“ kultura. Naproti tomu kwakiutlská kultura zdůrazňuje společenskou hierarchii, soutěživost, agresivitu a dosahování extrémních cílů; Benedictová nazvala tuto kulturu „dionýskou“. Další antropologové ve třicátých a čtyřicátých letech hovořili o „charakteru“ kultury, a někteří psychoanalytici popisovali celé kultury v pojmech, které se obvykle používají k vystižení osobnostních typů.

Většina antropologů dnes podobná zobecňování odmítá, neboť zkreslují fakta a hrubě zjednodušují situaci. Kulturní vzorce skutečně existují, ale nyní se říká, že zahrnují pouze omezené části kultury. Například skupina antropologů, kteří prováděli terénní výzkum mezi skupinou indiánských kmenů mluvících jazykem žé, žijících ve střední Brazílii, došli k závěru, že tyto kmeny by zasluhovaly název „dialektické společnosti“, neboť v nich převažovaly duální, párové a na dvě poloviny rozdělené formy příbuzenských seskupení. Podobně badatelé domorodých národů v severozápadní oblasti řeky Amazonky zjistili, že v politických a rodových řádech převažuje hierarchie a dědičnost z otcovy strany. Absence centrálního, jednotného kulturního vzorce či uspořádání však neznamená, že kultura není inte-

grovaná. Spíše napovídá, že celková integrace je volným spojením mnoha prvků a vzorců, často seskupených do nepřilíš uspořádaného symbolického systému společně sdílených porozumění a významů.

Řekli jsme, že kultury se skládají ze symbolů, mezi jejichž formami a významy nemusí nutně existovat spojitost; svastika byla pro severoamerické Indiány náboženským symbolem čtyř světových směrů, zatímco v moderní době se stala symbolem nacismu — a tím také genocidy, diktatury a války. Řekli jsme dále, že kultury jsou celistvé soustavy významů, norem krásy a návodem na správné chování. Abychom správně pochopili určitou část kultury, je třeba ji vidět v původním kontextu. Nemůže být posuzována měřítky jiné kultury, ani té, z níž pochází antropolog. Většina lidí by se shodla v tom, že kdybychom hudbu afrických Pygmejů hodnotili podle moderních euroamerických hudebních kritérií nebo kdybychom požadovali, aby grafické umění primitivních národů odpovídalo standardům současného malířství, jednalo by se o nejdopornější formu *etnocentrismu* — tímto pojmem označujeme situaci, kdy jsou jiné kultury posuzovány podle našich vlastních měřítek. Hodnoty a estetická kritéria jsou většinou pochopitelná, pokud jsou použita k posuzování vlastní kultury. Toto je zásada *kulturního relativismu*, která je jedním z nejvýznamnějších a zároveň nejkontroverznějších příspěvků antropologie k filosofickému myšlení dvacátého století.

Kulturní relativismus vyvolává veliké problémy v etické filosofii. Při posuzování umění často říkáme „jenom já vím, co se mi líbí“ nebo „vkus nelze vysvětlit“. Ale co třeba infanticida (zabíjení novorozenat)? Jedná se konec konců o primární způsob regulace populačního růstu ve společnostech s omezenými zdroji potravy a nespolehlivými kontracepčními metodami. Často se používá i u dětí s vrozenými vadami. Co jiného s postiženými dětmi ve společnostech, které nemají zdravotnický systém, jenž by se o ně postaral? Většina Američanů by neochotně přitakala, že infanticida je v těchto případech racionálním řešením, přestože je to řešení značně odpudivé. Pojďme tedy o krok dál a zeptejme se, co například zabíjení novorozenat ženského pohlaví v tradiční Číně a mnoha dalších společnostech? To už by se většině Američanů nelíbilo, přestože by se dalo namítnout, že k regulaci počtu obyvatelstva by stačilo právě snížit počet žen. Na dovršení této debaty by se bylo možné zeptat „A co si myslíš o kanibalismu?“

Na tato morální dilemata neexistují jednoduché odpovědi, neboť hranice mezi kulturním relativismem a morálním nihilismem jsou nejasné. Ale složitost tohoto problému by nás měla vést přinejmenším k obezřetnosti, když budeme chtít kritizovat i ty zdánlivě nejnelidštější zvyky společností žijících mimo dosah západní kultury. Než začneme odsuzovat kanibaly, můžeme se podívat na svou vlastní západní kulturu, která nám skýtá mnoho příležitostí pro kritiku. Co je vlastně horší, uvařit si příležitostně nepřítel k večeři, nebo holocaust a Hirošima? Ale celý svět není špatný. I kulturní relativisté musí uznat, že přes značné rozdíly mezi světovými kulturami je něco pravdy ve Freudově rčení, že láska a práce jsou hlavními složkami všech společností. Proto všechny společnosti připisují hodnotu životu a práci svých členů a všechny mají společenské instituce, jejichž prostřednictvím lidé vyjadřují lásku, byť je to třeba pouze láska matky k dítěti. Lidstvo má pořád ještě naději.

Soukup, Václav: *Dějiny sociální a kulturní antropologie*. Praha: Univerzita Karlova, 1996, s. 20–21, 62–68.

Lingvistická antropologie

Lingvistická antropologie dnes představuje jednu z nejvýznamnějších subdisciplín a oblastí výzkumů sociální a kulturní antropologie. V centru jejího zájmu stojí zejména studium vztahů jazyka, kultury a myšlení v různých sociokulturních systémech a výzkum jazyka jako symbolické báze kultury a determinanty lidské činnosti. Lingvistická antropologie studuje vazby mezi jazykem a systémem hodnot, norem a idejí, které jsou charakteristické pro určitou kulturu, jeho vliv na formování osobnosti v procesu socializace a enkulturace a vztah ke kognitivním procesům a vzorům chování typickým pro členy zkoumané kultury. V souladu s tradicemi antropologických studií kultury byly původně objektem výzkumů lingvistické antropologie jazyky preliterárních společností, postupně se však spektrum zájmu rozšířilo o vývojové a komparativní studium jazykových systémů moderních společností.

Problematiku vztahu jazyka, společnosti a kultury anticipovali ve svých dílech již J. G. Herder a W. von Humboldt. Ke zformování a rozvoji lingvistické antropologie přispěla ale především moderní lingvistika 20. století (F. de Saussure, N. S. Trubeckoj, F. Jakobson, L. Bloomfield, N. Chomský). Lingvistická antropologie jako relativně samostatná disciplína se rozvíjí především v americké antropologii, kde spolu s archeologií, etnografií a etnologií tvoří základní pilíře kulturní antropologie.¹⁾ Základy lingvistické antropologie položil v první polovině 20. století americký antropolog F. Boas, který považoval empirické a teoretické studium domorodých jazyků za nezbytnou součást antropologických výzkumů kultury. K dalšímu rozvoji lingvistické antropologie přispěl jeho žák E. Sapir, který jako jeden z prvních upozornil na možnosti využití lingvistických metod v antropologii.²⁾ Velký význam pro další rozpracování lingvistické antropologie měla zejména jeho hypotéza, podle které jazyk vystupuje jako aktivní činitel při utváření našeho obrazu světa (teorie lingvistického relativismu). Na Sapirovy myšlenky bezprostředně navázal další americký antropolog B. L. Whorf, který na základě empirických výzkumů indiánských jazyků dospěl k názoru, že je to především systém jazyka – gramatika, která ovlivňuje způsoby lidského vnímání a interpretace vnějšího světa. (Sapir-Whorfova hypotéza).³⁾

Rozvoj americké lingvistické antropologie v první polovině 20. století výrazně zapůsobil také na výzkumy jazyka a kultury ve francouzské sociální antropologii, která sice navazovala na domácí sociologickou (E. Durkheim), etnologickou (M. Mauss) a lingvistickou (A. Meillet, J. Giliéron) tradici, ale přijímala i impulzy přicházející z americké antropologie. Originální syntézu antropologických, lingvistických a sémantických přístupů ke studiu kultury představuje především francouzská strukturální antropologie (C. Lévi-Strauss). V britské sociální antro-

pologii položil základy lingvistické antropologie B. Malinowski, autor řady studií o tichomořských jazycích a kulturách. Na jeho koncepci řeči jako nástroje, jehož prostřednictvím se člověk přizpůsobuje prostředí a mechanismům kultury, volně navazují lingvisticky orientované výzkumy britských antropologů i koncepce filozofů zabývajících se lingvistickou analýzou přirozeného jazyka (J. L. Austin). Současná lingvistická antropologie představuje značně diferencovanou, typicky meziodborovou disciplínu, která usiluje o syntézu antropologických lingvistických a matematických metod při studiu kultury. Zájem o empirický výzkum vzorů a funkcí užívání jazyka v rozmanitém kulturním kontextu a sociální situaci ji sbližuje se sociolingvistikou, psycholingvistikou a etnografií řeči.¹⁾ Mezi tematické okruhy, jimiž se současná lingvistická antropologie zabývá, patří problematika studia vztahů jazyka a kultury prostřednictvím výzkumů kognitivních systémů, především modelů lidského vnímání a myšlení v různých společnostech. Důraz je kladen zejména na sémantickou a komponentní analýzu nativních terminologických systémů a na studium klasifikačních principů, na jejichž základě budují členové určité kultury své domorodé systémy znalostí (folktaxonomie). Přestože je tento trend typický především pro americkou kulturní antropologii, můžeme podobné tendence sledovat i v antropologii evropské. Vše nasvědčuje tomu, že možnosti integrace lingvistických a antropologických metod výzkumu nejsou zdaleka vyčerpány a lingvistická antropologie zůstane trvalou součástí antropologických výzkumů člověka, společnosti a kultury.²⁾

¹⁾ Viz VRHEL F., *Základy etnolingvistiky*, SPN, Praha 1981

²⁾ SAPIR E., *Language. An Introduction to the Study of Speech*, Harcourt, Brace & World, Inc., New York 1921

³⁾ Viz WHORF B.L., *Science and Linguistics*, Institute of Technology, Massachusetts 1957

AMERICKÝ HISTORISMUS A KULTURNÍ RELATIVISMUS

Vznik moderní americké kulturní antropologie (F. Boas)

Překonání evolucionistických modelů kultury v americké antropologii je spojeno se jménem antropologa německého původu Franze Boase (1856-1942). První vážný útok na základní postuláty evolucionismu učinil Boas ve své slavné přednášce Omezení komparativní metody v antropologii, se kterou vystoupil na vědeckém sympoziu v roce 1896. Zdůraznil zde, že podobnost kulturních prvků není důkazem jejich historických vztahů a společných počátků. Realističtější přístup při zkoumání jednoty kulturních procesů spočívá podle jeho názoru jak ve výzkumu historického původu konkrétních kulturních prvků, tak ve studiu jejich difuze a uplatnění v různých kulturách. Boas proto požaduje „detailní studie obyčejů v rámci kultury, která je praktikuje v přímé souvislosti s výzkumem jejich geografického šíření mezi sousedními kmeny“.¹⁾ Tento, podle Boase kvalitativně nový metodologický přístup, umožňuje skoro vždy „vysledovat s nemalou přesností historické příčiny, které vedly k formování zvyků a psychologických procesů... rekonstruovat historii vývoje myšlení s daleko větší přesností, než nám dovolí zobecnování komparativních metod“.²⁾ V pracích *Myšlení primitivního člověka* (1911), *Primitivní umění* (1927), *Antropologie a moderní život* (1932), *Rasa, jazyk a kultura* (1940) a *Obecná antropologie* (1944) Boas dále rozpracoval otázky historismu a induktní metody, a položil tak základy amerického difuzionismu.

Boas se narodil v Mindenu ve Vestfálsku. Původním vzděláním byl přírodovědec, vystudoval geografii, fyziku a matematiku na univerzitách v Heidelbergu, Bonnu a Kielu. Rozhodující zvrát v jeho vědecké orientaci znamenala účast na expedici do Baffinovy země (1883), kde se více než geografickým výzkumům věnoval studiu eskymácké kultury.³⁾ Po svém návratu do Německa působil v Královském etnografickém muzeu v Berlíně a jako soukromý docent přednášel na zdejší univerzitě. V této době navázal podnětné vztahy s předními představiteli evropské etnologie, antropologie a antropogeografie (A. Bastian, E. B. Tylor, F. Ratzel aj.).

V roce 1886 přesídlil do Spojených států, aby se zde plně věnoval antropologii. Již v roce 1888 vydává svoji první monografii, která vznikla na základě jeho pobytu

mezi původními obyvateli Baffinova ostrova (Kanadské arktické souostroví). Charakteristickým rysem této studie je snaha postihnout nejrozličnější oblasti eskymácké kultury – způsob obživy, řemeslnou výrobu, obchod, umění a náboženství. Velkou pozornost přitom věnoval vlivu přírodních podmínek, zejména klimatu, na způsob života Eskymáků. Na základě svých výzkumů prokázal, že eskymácká kultura není mechanicky determinovaná přírodním prostředím, ale že různé skupiny Eskymáků kontrolují a využívají podobné přírodní prostředí odlišným způsobem. Od roku 1895 prováděl Boas jako jeden z prvních antropologů systematický průzkum indiánů severozápadního pobřeží Ameriky. Studoval zde kmeny Cimšjanů, Tlinkitů, Haidů, Nutků, Selišů, Bellakulů aj. Ve středu jeho zájmu však stál především kmen Kwakiutlů z ostrova Vancouver. Mezi nejvýznamnější Boasovy práce z této oblasti patří knihy *Sociální organizace a tajné spolky indiánů Kwakiutl* (1897) a *Mytologie Cimšjanů* (1916). Hlavním předmětem Boasových výzkumů byla mytologie, folklór, jazyk a umění. Pro Boasovy knihy je typický popisný objektivismus, surohá forma a převaha deskripce faktů nad jejich interpretací a syntézou.

Vedle Boasových terénních výzkumů je významná i jeho činnost organizační a pedagogická. Boas založil časopis *Science* (1887), organizoval antropologické sbírky pro Chicagskou světovou výstavu (1893), modernizoval časopis *American Anthropologist* (1898). Byl jedním ze zakladatelů Americké antropologické společnosti (American Anthropological Association), působil jako správce antropologických sbírek v Americkém muzeu přírodní historie (American Museum of Natural History). V roce 1889 stanul v čele nově založené katedry antropologie na Kolumbijské univerzitě, která se za jeho života stala centrem moderních antropologických výzkumů. Boas výrazně ovlivnil další vývoj kulturní antropologie i prostřednictvím svých žáků. Jako profesor Kolumbijské univerzity vychoval tak významné představitelé americké kulturní antropologie, jakými jsou A. L. Kroeber, R. H. Lowie, E. Sapir, M. J. Herskovits, A. A. Goldenweiser, A. Lesser, P. Radin, C. Wissler, L. Spier, E. A. Hoebel, R. Benedictová a M. Meadová. Zcela oprávněně je tedy možné mluvit o Boasově škole kulturní antropologie. V Boasově pojetí vystupuje antropologie jako komplexní disciplína zabývající se integrálním studiem vztahů rasy, jazyka a kultury. Právě Boas položil základy současnému širokému pojetí americké antropologie, jejíž dva základní pilíře tvoří fyzická a kulturní antropologie. Za významné subdisciplíny kulturní antropologie dále považoval lingvistickou antropologii a archeologii. Od Boasova vystoupení tak americká antropologie před-



Franz Boas

1) BOAS F., *Race, Language and Culture*, Macmillan, New York 1940, s.276

2) Tamtéž, s. 276

3) Viz BOAS F., *The Central Eskimo*, University of Nebraska Press, Lincoln 1964

stavuje syntetickou vědu o člověku a kultuře, která zahrnuje poznatky z fyziologie a anatomie, etnografie a etnologie, archeologie a prehistorie, lingvistiky, psychologie a sociologie. Boas osobně přispěl k rozvoji jednotlivých antropologických disciplín, především ke koncipování systematických výzkumů v oblasti fyzické antropologie, lingvistické antropologie a kulturní antropologie.

Boasův přínos v oblasti fyzické antropologie spočívá zejména v jeho snaze překonat deskriptivní charakter tradičních výzkumů morfologie, variability a funkce lidského organismu a přejít od pouhého popisu etnik a ras k objasnění zákonitostí vzniku a modifikací fyzických typů pod vlivem měnícího se prostředí. V této souvislosti jsou proslulé jeho antropometrické výzkumy židovských přistěhovalců, kteří přišli do Spojených států z východní Evropy a imigrantů ze Sicílie. Boasovi se podařilo prokázat, že fyzické formy (rozměr hlavy, vzrůst postavy aj.) jednotlivců narozených v Evropě se podstatně liší od fyzických znaků těch členů rodiny, kteří se narodili v Americe. Boas využil svých zjištění zejména v boji proti rasistickým teoriím, které spojovaly intelektuální schopnosti s pevně fixovanými fyzickými typy. Slovy Boase: „Stará myšlenka o absolutní stabilitě lidských typů musí být evidentně opuštěna a spolu s ní i víra v dědičnou nadřazenost jedněch typů nad druhými.“¹⁾ Boasův celoživotní boj proti nejružnějším formám rasismu se výrazně promítl do řady jeho teoretických prací a empirických výzkumů, ve kterých se pokusil prokázat neoprávněnost tvrzení o existenci vyšších a nižších ras.

Velkou pozornost věnoval Boas také rozvoji lingvistické antropologie. Spolu s E. Goddardem má osobní podíl na vzniku nejvýznamnějšího časopisu pro výzkum amerických domorodých jazyků Mezinárodního časopisu americké lingvistiky, napsal úvod a osobně redigoval čtyřsvazkovou Příručku amerických indiánských jazyků (1911-1941). Boas byl přesvědčen, že základním předpokladem úspěšného terénního výzkumu je antropologova znalost jazyka společnosti, kterou zkoumá. V souladu s tímto názorem proto výrazně posílil výuku lingvistické antropologie na svojí katedře. Současně se pokoušel vypracovat výzkumné metody, které by antropologům umožnily co nejadekvátnější deskripci a klasifikaci zkoumaných jazyků. Osobně například vytvořil výzkumný model, který umožňoval popis jazyků prostřednictvím jejich fonetické, syntaktické a sémantické dimenze. Boas považoval studium jazyků za integrální součást antropologických výzkumů nejen proto, že znalost jazyka vždy přispívá k hlubšímu poznání studované kultury, ale také proto, že gramatické formy a kategorie, které jsou ze strany mluvčího často neuvědomované, poskytují obraz „základní organizace lidského vědomí“.²⁾ Kromě toho komparativní výzkum různých jazyků umožňuje rekonstruovat jejich vzájemné vztahy, což může být velice užitečné při historické analýze a interpretaci studovaných kultur. Velkou Boasovou zásluhou je také to, že jako jeden z prvních upozornil na roli jazyka jako determinanty lidského chování a prožívá-

1) BOAS F., *The Mind of Primitive Man*, Macmillan, New York 1911, s.218

2) ROSSI I. ed., *People in Culture*, Praeger Publishers, New York 1980, s.45

ní. Boas de facto antcipoval teorii lingvistického relativismu, kterou v průběhu 20. a 30. let rozpracovali jeho žáci do podoby Sapir-Whorfovy hypotézy.

V názorech na předmět a cíl antropologických výzkumů byl Boas ovlivněn evropskou filozofií druhé poloviny 19. století, především novokantovským řešením vztahu přírodních a společenských věd. Již v 80. letech 19. století Boas rozlišuje dva možné přístupy ke studiu přírodních a kulturních jevů. První z nich, který je analogický nomotetickému modelu německých novokantovců, se snaží odhalit všeobecně platné zákony a příčinné souvislosti věcí a jevů. Druhý z nich oproti tomu odpovídá spíše idiografickému přístupu a usiluje více než o postihu obecných zákonitostí o pochopení podstaty zkoumaných jevů. Podle Boase jsou oba přístupy komplementární a stejně hodnocené, ale při studiu kultury má větší význam uplatnění idiografického přístupu. Boas byl totiž přesvědčen, že je sice možné kulturním jevům porozumět, ale pochybuje o možnosti jejich adekvátní explanace na základě společenských zákonů. Slovy Boase „pokusy redukovat všechny společenské jevy na uzavřený systém zákonů aplikovatelných na každou společnost a vysvětlující její strukturu a dějiny se nejeví jako slibný podnik“.¹⁾ Kulturní antropologie se proto nikdy nestane exaktní vědou, jako jsou přírodní vědy, neboť není schopna predikovat budoucí jevy na základě současného stavu společnosti. Proto Boas definuje kulturní antropologii jako historickou vědu, která se zabývá dějinami lidské společnosti: „Předmět antropologie vyžaduje historickou vědu, jednu z věd, jejichž zájem se koncentruje na pochopení individuálního fenomenu více než na ustavování všeobecných zákonů, které budou nezbytně vágní.“²⁾ Základní úkol antropologie přitom vidí v rekonstrukci kulturní historie, objasnění příčin dynamiky kultury, pochopení podstaty sociálních vztahů a významu kulturních jevů v konkrétním historickém kontextu: „Obyčejné a víra nejsou konečnými předměty výzkumu. Přejeme si poznat důvody, proč takové zvyky a víra existují, jinými slovy, přejeme si odhalit historii jejich vývoje.“³⁾ Boas ostře vystupoval proti pokusům koncipovat teorii kultury jako filozofický nebo logický systém založený na spekulaci. Základním východiskem studia kultury jsou podle jeho názoru empirická data získaná prostřednictvím terénních výzkumů. Při výzkumu kultury proto rozpracoval přísně empirické metody indukčního charakteru, které jediné mohou podle jeho názoru sloužit jako základ konzistentní a vědecké teorie. Není náhoda, že svou první definici kultury podal až ve věku dvaasedmdesáti let v encyklopedickém článku o antropologii. Do kultury zde zahrnul „všechny projevy sociálních zvyklostí určitého společenství, reakce jednotlivců vyvolané zvyky skupiny v nichž žijí a produkty lidských činností určených těmito zvyky“.⁴⁾ Charakteristickým rysem Boasova přístupu ke studiu kultury je jeho důraz na výzkum role lidských emocí, které se podle jeho názoru

1) BOAS F., *Race, Language and Culture*, Macmillan, New York 1940, s.268

2) Tamtéž, s.258

3) Tamtéž, s.276

4) BOAS F., *Anthropology*. In: *The Encyclopedia of the Social Sciences*, Macmillan, New York 1930, vol. 2, s.79

zásadním způsobem promítají do chování a prožívání lidí, fungování institucí a společenských vztahů. Klíčem k pochopení významu emocí pro fungování společnosti jsou zvyky. Když je nějaká činnost po určitou dobu často opakována, stává se automatickou a je řízena více podvědomým než vědomým myšlením. Stává se tak obvyklou, že může vypadat jako vrozená dispozice. Stejně tak i instituce je nezbytné chápat jako zvykové vzorce („habitual patterns“). Boas je přesvědčen, že běžné myšlení je v preliterárních stejně jako moderních společnostech ovládáno více než rozumem emocemi, které vystupují v podobě zvykových vzorů. Racionální vysvětlení, která obvykle lidé uvádějí při objasňování příčin svého chování, nejsou nic jiného než druhotnou interpretací zvyků, v jejichž zajetí žijí. Antropolog, který zkoumá fungování institucí nebo význam obyčejů, získává od svých informátorů až druhotná vysvětlení, která však neodhalují skutečné příčiny a podstatu zkoumaných jevů, ale jsou jen výsledkem sekundární spekulace a racionalizace prezentované jako zdánlivě logické objasnění.

Boas ve svém historickém přístupu klade důraz na výzkum proměn jedinečných a specifických kulturních prvků v čase a prostoru a na zaznamenání jejich časové a prostorové posloupnosti. Každý jev chápe jako výsledek historických událostí, ve kterých hrají hlavní roli procesy difuze, modifikace a následné integrace kulturních prvků. Boas vychází z předpokladu, že každá kultura je tvořena z velké části kulturními prvky, pocházejícími z velice rozdílných zdrojů. Dějiny kultury jsou z tohoto hlediska především výsledkem náhodných kontaktů a výpůjček mezi různými kulturami. Převzaté kulturní prvky jsou dále přemodelovány v souladu se vzory převládajícími v jejich novém prostředí a integrovány do nového kulturního kontextu.¹⁾ Výzkum kultury by proto měl věnovat pozornost tomu, které prvky byly převzaty, jakým způsobem byly modifikovány a integrovány a z jakého zdroje pocházejí.

Boas rozlišuje dva základní typy faktorů, které ovlivňují vývoj kultury. První typ představují faktory „limitující“ (vnější a statické), které vystupují především jako vnější prostředí. Podle Boase geografické nebo ekologické činitele však nepředstavují rozhodující determinanty kulturních procesů. Jsou relevantní pouze v tom případě, jestliže určité kultury modifikují nebo limitují. Boas sám se ve svých pracích limitujícími faktory příliš nezabýval, neboť jejich výzkum nepovažoval za nezbytný pro pochopení smyslu a fungování kulturních institucí. Podstatně větší pozornost věnoval druhému typu faktorů, které vystupují jako „tvůrčí“ (vnitřní a dynamické) a projevují se především jako tendence modifikovat převzaté kulturní prvky a reinterpretovat je v novém kontextu. Z tohoto důvodu Boas nevěnoval zvláštní pozornost ani ekonomickým činitelům, neboť byl přesvědčen, že kultura se nerozvíjí proto, aby uspokojovala lidské organické potřeby, ale jako jev „sui generis“ vyrůstá spíše ze sebe samé, bez ohledu na ekologické, ekonomické nebo demografické činitele, které hrají ve vývoji kultury pouze limitující roli. Tento Boasův předpoklad výrazně ovlivnil americké antropology první

1) Viz ROSSI I. ed., cit.dílo, s.44-51

poloviny 20. století, kteří ve svých koncepcích přístup ke studiu kultury jako jevu „sui generis“ dále rozvinuli v teoretické i výzkumné praxi.¹⁾

Vztah člověka a kultury vymezil Boas v horizontu kulturního determinismu. Zdůraznil nesmírnou plasticitu člověka, který je podle jeho názoru tím, čím ho jeho kultura udělá. Boas byl přesvědčen, že se člověk více učí nežli tvoří. Lidské jednání není ani tak výrazem tvořivé inteligence, ale vyrůstá spíše z kulturní tradice. Z tohoto hlediska chápe Boas kulturu jako koherentní systém, jako zvláštní oddělený svět zkušeností, hodnot a prostředků, který formuje člověka. Podle Boase se kultura promítá do tří různých dimenzí. První zahrnuje vztahy mezi člověkem a přírodou. Do této třídy kulturních jevů patří „zaopatřování a uchovávání potravy, zabezpečování přístřeší, způsoby, jakými se využívá přírodních předmětů jako náradí a nástrojů, a všechny způsoby, jakými člověk využívá nebo ovládá své přírodní prostředí.“²⁾ Druhou dimenzi kulturních jevů tvoří vztahy mezi lidmi: „Jsou zde zahrnuta pouta uvnitř rodiny, kmene i rozmanitých sociálních skupin, jakož i gradace společenského žebříčku a vlivu, vztah pohlaví i vztah mladých a starých – a ve složitějších společnostech celá politická a náboženská organizace. Patří sem i vztahy sociálních skupin v době války a míru.“³⁾ Třetí dimenze se skládá ze „subjektivních reakcí člověka na všechny projevy života, obsažené v prvních dvou skupinách. Jsou intelektuální a emocionální povahy a mohou být vyjádřeny myšlenkami a pocity stejně jako jednáním. Zahrnují všechny racionální postoje a ta hodnocení, jež zařazujeme pod označení etika, estetika a náboženství.“⁴⁾

Na rozdíl od evolucionistů, kteří chápali jednotlivé kultury jako zobrazení stadií jednotné evoluce lidstva, byly práce Boase a jeho žáků založeny na pluralistické koncepci dějin, podle níž se mohou jednotlivé kultury vyvíjet svými vlastními prostředky libovolným směrem, a je tudíž nemožné objektivně určit celosvětově platné vývojové stupně kultury celého lidstva. Každá kultura je proto považována za jedinečný sociální útvar, který má svou vlastní historii. Evolucionistická doktrína etnocentrismu hodnotící způsob života jiných národů na základě srovnání s normami a hodnotami evropské kultury byla v pracích Boase a jeho žáků postupně nahrazena koncepcí kulturního relativismu, podle kterého hodnoty, normy a ideje mají smysl pouze v kontextu té kultury, která je vytvořila.

Charakteristickým rysem Boasových výzkumů byla vždy snaha proniknout za oponu, která nás dělí od modelů jednání a myšlení cizích kultur a porozumět jim z perspektivy členů zkoumané společnosti. Tento přístup logicky vyústil v kritiku evropocentrismu, který považoval kulturu preliterárních společností za projev retardujícího nebo nevypělého intelektuálního vývoje. Zprávy podávané například cestovateli proto Boas označoval za nepochopení a chybnou snahu

1) Viz HATCH E., cit.dílo, s.37-73

2) BOAS F., *The Mind of Primitive Man*, Macmillan, New York 1938, s.4-5

3) Tamtéž, s.5

4) Tamtéž, s.5

hodnotit cizí kultury evropskými měřítky. Boasova doktrína kulturního relativismu představuje kvalitativně nový vědecký postoj ke studiu mimoevropských kultur, vyžadující objektivní studium každé kultury jako unikátního, jedinečného a neopakovatelného fenomenu, který není možné hodnotit prostřednictvím kulturních standardů společnosti, kterou reprezentuje antropolog. Koncepce kulturního relativismu byla bouřlivě přijata Boasovými žáky a stala se jedním ze základních metodologických postulátů americké kulturní antropologie 20. století.

Boasův význam pro další rozvoj americké antropologie může být sotva přeceňen. Boas představuje doslova klíčovou osobnost americké antropologie první poloviny 20. století. Přispěl rozhodujícím způsobem ke konstituování americké antropologie jako moderní syntetické vědy o člověku a kultuře. Svoji vědecko-výzkumnou, organizační a pedagogickou práci vytyčil základní tematické okruhy americké antropologie a stimuloval další směr jejího vývoje.

V prvních desetiletích 20. století patřili mezi Boasovy nejvýznamnější žáky C. Wissler, A. L. Kroeber a R. H. Lowie, kteří ve svých dílech rozpracovali klasickou verzi amerického difuzionismu. Pro většinu antropologických prací tohoto období je charakteristická preference jednostranně difuzionistického výkladu sociokulturních procesů, převaha deskripce nad explanací a plochý empirismus. Robert H. Lowie (1883-1957), autor anti-evolucionisticky orientované knihy *Primitivní společnost* (1923), představuje typického reprezentanta této teoretické orientace. Ve svých výzkumech kultury préríjních indiánů jednoznačně preferuje popis a klasifikaci nejružnějších oblastí této kultury (náboženství, mýtů, unění, obřadů a tradic) nad jejich systémovou interpretací. Lowie sice připouští, že existuje jistá pravidelnost a zákonitost ve vývoji indiánských kultur, ale podobně jako ostatní Boasovi žáci tohoto období se touto problematikou hlouběji nezabýval a před teoretickou explanací dal přednost systematickému sběru a popisu jednotlivých rysů zkoumaných kultur. V obdobném duchu psali v prvních desetiletích 20. století své výzkumné zprávy z terénních výzkumů A. L. Kroeber, C. Wissler, L. Spier a řada dalších antropologů Boasovy školy.

DeFleur, Melvin L. – Ballová-Rokeachová, Sandra: *Teorie masové komunikace*. Praha: Univerzita Karlova, Karolinum, 1996, s. 228–231.

Teorie společenské organizace

Sociologická analýza lidského chování začíná porozuměním podstatě lidských skupin. Základní postulát sociologických vysvětlení je, že stabilní strukturování sociální interakce lidí je to, co dává směr lidskému chování. Ve většině životních příležitostí, kdy se lidé rozhodují, jaké chování si vybrat, jejich prvotní úvahy zahrnují očekávání druhých a jejich pravděpodobné reakce. Jednoduše řečeno, lidé se starají o to, „co si ostatní lidé pomyslí“ - o souhlasy, nesouhlasy, odměny, tresty, uznání nebo neúctu, kterou jejich činnost může vyvolat. Charles Horton Cooley, pionýr sociologie, to vyjádřil slovy:

Představy, které mají lidé jeden o druhém, jsou solidními fakty o společnosti.¹⁰⁰

Cooley odkazoval k faktu, že lidé ve skupinách organizují vzájemné výměny na základě vzájemně přijímaných pravidel. Tato pravidla zajišťují definice přijatelného chování, předvídatelnost chování každého člena skupiny a pochopení toho, co každý může očekávat od ostatních. Bez takové stability by život, jak ho známe, byl nemožný; každé setkání lidí by muselo být vypracováno znovu na základě pokusu a omylu. Nebyl by možný život v organizovaných skupinách, žádná společnost, a dokonce ani žádná civilizace; lidská existence by byla Hobbesovou noční můrou - neustále chaotická, nepředvídatelná, neúčinná, plná stresů, nebezpečná a pravděpodobně krátká!

Vzorce, které vyrůstají ze stabilizace pravidel pro meziosobní interakci, se kolektivně nazývají *organizace společnosti*, resp. *sociální organizace*. To je sfechový termín, který odkazuje k několika kategoriím konvencionalizovaného uspořádání pro zajištění stability a předvídatelnosti meziosobního chování v každém druhu lidské skupiny. Lidé, kteří buď jsou členy skupiny, nebo se skupinami jednájí, musejí chápat sociální vzorce organizování každé skupiny. Právě toto očekávání pravděpodobného sociálního chování jim poskytuje návody k tomu, jaké vzorce akcí a reakcí mohou být v příslušném behaviorálním prostředí očekávány.

Sociální organizace v rámci skupin sahá od relativně jednoduchých až po nesmírně složité. Skupiny se liší *velikostí* od dvou členů (např. manžel a manželka) ke stovkám tisíc, nebo v některých případech i k miliónům. Složitost sociální organizace narůstá s velikostí skupiny. Ve velkých skupinách, jako jsou korporace, vládní agentury, armáda, jsou vzorce sociální organizace opravdu složité. Za velké skupiny charakterizované velmi složitými vzorci sociální organizace mohou být považovány dokonce celé společnosti. Jejich ekonomické, politické, vzdělávací, náboženské a ostatní typy činností se uskutečňují na základě

sdílených pravidel, tradic a zákonů, které definují, jaké chování se od lidí očekává. V případě společností jako celku je často používán termín *sociální struktura*, který naznačuje větší rozdělení sociálního organismu do sociálních institucí (jako rodina, ekonomika, vláda atp.), nebo do socioekonomických tříd, kast či jiných větších částí.

Ať už je velikost nebo úroveň složitosti skupiny jakákoli, hlavní komponenty její sociální organizace mohou být vykládány pomocí čtyř základních konceptů: *normy*, *role*, *statusu* a *sankce*. To je zásadní členění sociální organizace, které zajišťuje prediktabilitu v meziosobních činnostech, a na ně se musíme obracet, abychom pochopili myšlenku sociálních map.

V r. 1970 navrhl DeFleur relativně jednoduchou teorii *kulturních norem*, která poskytovala základ pro mnohem více odpovídající teorii sociálního očekávání. V kostce obsahovala starší formulace následující myšlenku:

...masová média tím, že výběrově uvádějí a zdůrazňují určitá témata, vytvářejí u svých příjemců dojem, že běžné kulturní normy, týkající se zdůrazněných témat, jsou strukturovány nebo definovány určitým specifickým způsobem. Protože individuální chování je obvykle řízeno kulturními normami (nebo dojmů individua, jaké tyto normy jsou), média by pak s ohledem na dané téma nebo předpoklad mohla sloužit nepřímo k ovlivňování chování.¹⁰¹

I když byla tato teorie už do jisté míry rozpracovaná, jedná se přinejlepším o první krok k mnohem úplnějšímu pochopení některých nepřímých vlivů masové komunikace na chování. Jinými slovy, tato teorie nešla dostatečně daleko. Z toho důvodu byla v tomto vydání rozšířena, aby zahrnula *všechny* komponenty sociální organizace: nejen normy, ale i role, statusy a sankce. Až tyto komponenty krátce probereme, bude způsob, kterým masová komunikace může ovlivnit socializaci, zřejmý.

Normy jsou obecná pravidla, která jsou chápána a dodržována všemi členy skupiny. Pokrývají ohromný rozsah činností od jednoduchých rituálů (třeba takových, které dodržujeme, když telefonujeme) až k emocionálně důležitým zákazům týkajícím se toho, kdo je komu sexuálně dostupný. Nedodržení některých z nich má malé následky (např. řihání na veřejnosti). Jiné jsou tak závažné, že lidé očekávají jejich striktní dodržování (např. „nezabíješ“). Některé jsou neformální, formují se spontánně na základě každodenních styků (např. vypůjčené nářadí by se mělo vracet). Jiné jsou zapsány do formálních právních kodexů, které jsou garantované mocí státu (např. zákony zajišťující dodržování smluv). A tak, ať se vztahují k jednoduchým nebo vážným formám činnosti, nebo ať jsou formální či neformální, normy jsou obecná pravidla, která vztahujeme na všechny

členy dané skupiny, komunity nebo společnosti s předpokladem, že je členové budou dodržovat. Chování ve skupině vyžaduje, aby lidé měli osvojené, tj. zvládnuté, „mapy“ těchto norem. Tyto „mapy“ mohou být velmi jemné a složité - jestliže lidé chtějí hladce jednat s ostatními v rámci hranic přijímaného chování.

Role jsou také pravidla, ale vztahují se k určitým pozicím při organizování činnosti skupiny. Definiují specializované úlohy, které lidé hrají ve skupinových činnostech, spíše než obecné návody k jednání pro všechny členy. Obvyklý příklad je, že muži, ženy a děti hrají v rodině odlišné role. Větší skupiny jako obchodní společnosti, školy nebo vojenské jednotky mají často mnoho odlišných rolí. V komunitách a společnostech bývá struktura rolí velmi propracovaná.

Role dovoluují lidem jednajícím společně koordinovaným způsobem dosáhnout cílů, jichž by nemohli dosáhnout, kdyby každý člen jednal samostatně. Klíčovým faktorem je *specializace* činností a jejich *vzájemná závislost*. Lidé jednající v rámci množiny specializovaných a vzájemně závislých rolí připomínají části stroje nebo živého organismu. Každá specializovaná funkce v rozdělení činnosti přináší svůj podíl do celku a konečný výsledek je více než suma jeho částí.

Pro výše uvedené důvody je někdy skupina popisována jako *sociální systém* s provázanými komponenty, které přispívají k celkové stabilitě a pokračování skupiny jako celku. Příklad, který je často užíván pro ilustraci, je baseballové družstvo, v němž každý člen má určitou úlohu, jež je koordinována s činnostmi ostatních. Kdyby se každý hráč prostě rozhodl dělat, co chce, a hrát nezávisle, vyhrálo by jeho mužstvo jen málo her.

Protože role je vzorec specializovaných činností, celá množina těchto činností, která je provázána s ostatními, by měla být všemi členy skupiny chápána. Nebo když je skupina velká a složitá, každý člen přinejmenším potřebuje chápat role, jež se nějakým způsobem váží k jeho roli. To znamená, že systém rolí v rámci skupiny musí být dostatečně dobře zvládnut každým členem, aby své role mohl koordinovat s ostatními a jejich rolí. Opět to můžeme ilustrovat na příkladu baseballu. Představte si, jestli můžete, družstvo, v němž každý dobře zná svou roli, avšak nemá nejmenší představu, co by dělali ostatní hráči, kdyby odpalovač trefil míč. To by opravdu byla komedie plná omylů! A tak účinná aktivita skupiny vyžaduje, aby každý člen měl v mysli jistý druh „mapy rolí“, takže reakce ostatních mohou být předvídané ve velké různosti podmínek.

Třetí komponent sociální organizace je *status*. Někteří členové skupin mají více moci, autority a prestiže než jiní. Často to vede k významným rozdílům ve výsadách, odměnách a přídavcích. Rozdílná moc znamená, že někteří jsou schopni donutit jiné, aby plnili jejich rozkazy. K autoritě patří, že takoví jednotlivci mají k výkonu své moci podporu skupiny jako celku. Prestiž nebo „sociální čest“

také znamená, že někteří členové z nějakých důvodů zažívají ponížení nebo pohrdání. Ve skutečnosti každý člen skupiny získává, nebo je mu připsána pozice nebo status v hierarchii hodnoty založená na kombinaci výše popsaných faktorů.

Pro hladké fungování skupiny je důležité, aby sociální statusy každý člen rozpoznal a aby s nimi při chování k jiným počítal. Ať se nám to líbí nebo ne, status je neodvratnou a pravděpodobně nutnou částí sociální organizace, dokonce i ve zřetelně rovnostářských skupinách.

Konečně *sankce* jsou v rámci skupin uplatňovány, aby se dosáhlo sociální kontroly. Lidská přirozenost je, jaká je, a proto vždy existují tendence k deviantnímu chování. Lidé překračují normy; zanedbávají plnění očekávaných rolí; vzpírají se práním a rozkazům mocných; odmítají uznávat status těch, kteří se těší společenské úctě. Takové úchytky porušují fungování skupiny jako systému předvídatelného sociálního chování, a tak omezují účinnost dosažení cílů a činí život pro většinu členů stresující. Z těchto důvodů jsou na devianty uplatňovány sankce, jež se snaží odstrašit ty, kteří by mohli o takových přestupech uvažovat. Odměňování jsou ti, kteří jsou nápadně konformní a pomáhají skupině v dosažení jejich cílů. Chceme-li se sankcím vyhnout, je důležité spolehlivě vědět, jaké prostředky sociální kontroly se ve skupině uplatňují.

Obecně pak platí, že teorie sociální organizace klade důraz na ty události, které se odehrávají mezi lidmi, než na ty, jež se dějí v jejich hlavách. Jistě, lidé se musejí normy, role a to ostatní *naučit*, ale vnitřní modifikace v mysli nejsou všechno. Sociální chování je více než suma jeho částí. Skupiny, které vzniknou, jsou přinejmenším myšlenkově nezávislé na běžných členech společnosti. Když lidé utvářejí skupiny a společně hledají cíle prostřednictvím vzorců sociální interakce, jejich sdílená sociální očekávání se stanou stabilním a svéprávným sociálním systémem. Cooley měl pravdu, když ztotožnil „představy, které máme jeden o druhém“ se „solidními fakty“ o společnosti. A tak teorie sociální organizace ukazuje, jak mocný vliv mohou na chování mít očekávání charakterizující sociální systém.