

Univerzita Palackého v Olomouci

Filozofická fakulta

KFI a KSA

Kulturní antropologie

Interní studijní texty pro studenty kulturní a sociální antropologie

# KAPITOLY Z HISTORIE ANTROPOLOGICKÉHO MYŠLENÍ

*Andrea Preissová Krejčí, Jaroslav Šotola a kol.*

S podporou **FRVŠ 1836/2008**

a **Rozvojového projektu FF UP: Soutěž individuálních projektů** na podporu a rozvoj talentovaných mladých pracovníků po dokončení studia v doktorském studijním programu na Filozofické fakultě UP v roce 2008.

**OLOMOUC  
2008**



Vznik těchto **interních studijních textů**, určených pro studenty všech oborů, předně kulturní antropologie a filozofie, kteří navštěvují přednášky a semináře z kulturní, sociální antropologie a historie antropologického myšlení, podpořil FRVŠ rozvojovým projektem **FRVŠ 1836/2008** (řešitelka: Andrea Preissová Krejčí). Rozšíření původního záměru podpořil **Rozvojový projekt FF UP**: Soutěž individuálních projektů na podporu a rozvoj talentovaných mladých pracovníků po dokončení studia v doktorském studijním programu na Filozofické fakultě UP v roce 2008 (řešitelka: Andrea Preissová Krejčí).

Na vzniku textů se podíleli: Andrea Preissová Krejčí, Jaroslav Šotola, Magdalena Milatová, Jana Šimková a Jakub Šindelka; a do kapitoly: Přední představitelé kulturní a sociální antropologie a etnologie 19. a 20. století („Studenti studentům“) přispěli: Zuzana Adlerová, Zuzana Erdösová, Jana Máčalová, Nina Mrklasová, Jakub Urbanec a Veronika Venclíková.

Nemenší zásluhu na konečné podobě práce mají studenti prvního ročníku Kulturní antropologie, kteří přispěli kritickou revizí textu a dali textům závěrečnou podobu: Jitka Faltýnková, Romana Lukášová, Zdeňka Slámová, Lenka Stratilová a Jana Vitásková.

**Všem výše uvedeným řešitelka děkuje za plodnou spolupráci.**



# OBSAH

<b>1. ÚVOD.....</b>	<b>9</b>
<b>2. CO JE ANTROPOLOGIE?.....</b>	<b>10</b>
Literatura.....	17
<b>Primární literatura (čítanka).....</b>	<b>18</b>
<b>3. ANTROPOLOGIE – VYJASNĚNÍ NÁRODNÍCH TRADIC.....</b>	<b>25</b>
Literatura.....	28
<b>4. VÝVOJ ANTROPOLOGICKÉHO MYŠLENÍ.....</b>	<b>29</b>
Člověk v antických myšlenkových koncepcích.....	29
Protikladnosti a analogie mezi křesťanskými a antickými názory na člověka ..	36
Středověký obraz člověka, člověk gotický .....	42
<i>Raná scholastika</i> .....	42
<i>Středověká renesance 12. století</i> .....	45
<i>Vrcholný středověk – spor o univerzálie – Tomáš Akvinský</i> .....	46
Renesance a člověk v soustavách 17. a 18. století.....	51
Literatura.....	56
<b>Primární literatura (čítanka).....</b>	<b>57</b>
<b>5. FILOSOFICKÁ ANTROPOLOGIE .....</b>	<b>70</b>
Vznik a rozvoj filosofické antropologie .....	70
Max Scheler (1874–1927) .....	72
Helmut Plessner (1892–1985) .....	78
Arnold Gehlen (1904–1976).....	81
Literatura.....	85
<b>Primární literatura (čítanka).....</b>	<b>87</b>

<b>6. PEDAGOGICKÁ ANTROPOLOGIE.....</b>	<b>91</b>
Formování pedagogické antropologie .....	91
<i>Kořeny – J. A. Komenský, inspirátor pedagogiky moderní doby?</i> .....	91
Vznik pedagogické antropologie .....	94
<i>Člověk dějinný a výchova jako empatie</i> .....	95
<i>Člověk jako bytost milující a chtějící a výchova jako sympatie</i> .....	97
<i>Člověk jako osoba a výchova jako setkání</i> .....	99
Systematická versus výchovná filosofie .....	101
Výchova, relativismus a objektivní pravda.....	105
Výchovná filosofie a nahodilost .....	106
Člověk jako subjekt edukačního procesu – homo educans a homo educandus. .....	108
Literatura.....	110
<b>Primární literatura (čítanka).....</b>	<b>112</b>
<b>7. VZNIK A ROZVOJ RASOVÝCH TEORIÍ .....</b>	<b>121</b>
Literatura.....	127
<b>8. PERSPEKTIVY SOCIÁLNÍ A KULTURNÍ ANTROPOLOGIE (ANALOGICKY S V. SOUKUPEM).....</b>	<b>128</b>
Literatura.....	132
<b>Primární literatura (čítanka).....</b>	<b>133</b>
<b>9. ČESKÁ ANTROPOLOGICKÁ TRADICE ANEB JAK SE V ČECHÁCH UČÍ ANTROPOLOGII .....</b>	<b>136</b>
Fyzická (biologická) antropologie .....	136
Teologická antropologie .....	140
Pedagogická antropologie.....	146

Integrální antropologie.....	146
Kulturní a sociální antropologie .....	148
Literatura.....	150
<b>10. PŘEDNÍ PŘEDSTAVITELÉ KULTURNÍ A SOCIÁLNÍ</b>	
<b>ANTROPOLOGIE A ETNOLOGIE 19. A 20. STOLETÍ.....</b>	<b>151</b>
Evolucionistická antropologie .....	151
<i>Edward Burnett Tylor (1832-1917)</i> .....	151
<i>Lewis Henry Morgan (1818-1881)</i> .....	154
<i>James George Frazer (1854 – 1941)</i> .....	159
<b>Primární literatura (čítanka).....</b>	<b>162</b>
Americký historismus a difuzionismus.....	169
<i>Franz Boas (1858 – 1942)</i> .....	169
<i>Sir Grafton Elliot Smith (1871 – 1937)</i> .....	172
Konfiguracionismus.....	174
<i>Ruth Benedictová (1887 – 1948)</i> .....	174
<b>Primární literatura (čítanka).....</b>	<b>177</b>
<i>Alfred Louis Kroeber (1876 – 1960)</i> .....	182
Funkcionalistická a strukturálně funkcionalistická antropologie .....	185
<i>Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955)</i> .....	185
<i>Bronislaw Kasper Malinowski (1884 – 1942)</i> .....	187
<b>Primární literatura (čítanka).....</b>	<b>189</b>
<i>Edward Evan Evans-Pritchard (1902-1973)</i> .....	194
Kulturní determinismus .....	197
<i>Margaret Meadová (1901-1978)</i> .....	197
Strukturální antropologie .....	199

<i>Claude Lévi-Strauss (1908)</i> .....	199
<b>Primární literatura (čítanka)</b> .....	<b>202</b>
Interpretativní a Symbolická antropologie .....	206
<i>Clifford Geertz (1926 - 2006)</i> .....	206
<b>Primární literatura (čítanka)</b> .....	<b>209</b>
<i>Victor Witter Turner (1920 – 1983)</i> .....	218
Kognitivní antropologie .....	221
<i>Roger Martin Keesing (1935–1993)</i> .....	221
Robert Francis Murphy (1924-1990) .....	223
Literatura.....	226



# 1. Úvod

---

*Co je člověk? Kdo jsem? Čím jsme, my - lidské bytosti?* Na prvotní otázku lidského ducha po smyslu jeho života, cíli dějin vlastního rodu, se pokoušeli, a to vždy neúplně, nesrozumitelně či nedůsledně, odpovědět všechny náboženské systémy všech dob a všichni myslitelé a filosofové.

Současné myšlenkové systémy se vyznačují snahou po překročení odpovědi na tuto základní otázku – vycházející ze samé přirozenosti našeho rodu – rezignují na hledání uspokojivých odpovědí po smyslu života. Postmoderní filosofie totiž vychází z předpokladu, že všechny dosavadní pokusy o uspokojivou odpověď byly neúspěšné, překonané, tedy vždy částečně nepravdivé, čili vyvrátitelné dalšími argumenty, rozmachem lidského ducha.

Pluralita a tolerance postmoderních cest myšlení jsou překrásným zráním, dospíváním lidského ducha, ale k čemu? K čemu vede cesta? Mnohost cest může naznačovat neexistenci cíle. Třebaže se postmoderní tvorba ve filosofii a umění brání nařčení z nihilismu, a v mnoha směrech oprávněně, přesto ji charakterizuje jistá forma rozmařilosti v chaotickém úsilí o co nejkreativnější jepičí let. Ale člověk se dosud nesmířil, a pravděpodobně nesmíří, s představou, že by své postavení v kosmu měl odvozovat z postavení jepice v přírodě. Třebaže současný filosofický diskurs svým podílníkům vnucuje představu, že metafyzické otázky, které tvořily jádro disciplíny, která bývá označována jako filosofická antropologie, jsou otázkami překonanými nebo rozpuštěnými v aplikované vědě o člověku, a že tedy nemá smysl se na půdě filosofie a antropologie k podstatě člověka a smyslu jeho existence vracet; přesto každá soudobá filosofická disciplína tento zákaz po zodpovídání nezodpověditelného překračuje.

## 2. Co je antropologie?

---

Nyní se dostáváme k podstatě antropologie. Antropologie je v širokém smyslu věda hledající to, co je všem lidem společné, co lidský druh odlišuje od druhů jiných, co je podstatou naší lidskosti. Na počátku současného tázání se po lidské podstatě, současné obecné či syntetické antropologie, jak ji lze také nazvat, stojí reflexe soudobého osvícenství Immanuela Kanta z roku 1784, kdy v eseji *Co je to osvícenství?* Kant dospěl k názoru, že „osvícenství je, když člověk opustí svou nesvéprávnost, kterou si způsobil vlastní vinou.“<sup>1</sup> Lidé totiž, podle něj, dětinsky spoléhali na vnější autority (církve, státní moc) a dávali jim přednost před vlastním poznáním. Kant volal po tom, abychom měli odvahu používat svůj vlastní rozum. Podle něj osud člověka spočívá v pokroku, ne ve víře minulosti. Osvícenství je dobou, kdy se lidstvo přibližuje dospělosti, kdy tím nejvýznačnějším soudcem našeho jednání má být rozum. Naše poznání má být vedeno rozumem, nikoli vírou, ani vůlí. Kant (z těchto důvodů) klade pro budoucí vědu o člověku tři základní otázky (v pozdější přednášce o logice), které by náš rozum měl být schopen na základě své přirozenosti zodpovědět: *Co mohu vědět?* (myslí se o světě, v němž žiji); *V co smím doufat?* (tedy věřit); *Co mám dělat?* (rozumí se se svým životem, jakým způsobem jej co nejkvalitněji prožít, atd.). Tyto tři otázky se dají převést na otázku jedinou, která má následovat a je nejzákladnější: *Co je člověk?*<sup>2</sup> Tento druh tázání zrodil disciplínu, kterou můžeme nazvat antropologií.

Snad nejlépe vystihuje specifičnost člověka jeho bipolarita, vyjádřená pojmem *animal rationale*. Jde o jednotu tělesného a duševního bytí. V tomto pojetí člověka jsou obsaženy všechny jeho dimenze: biologická, psychická, sociální a duchovní. Neměli bychom proto chápat člověka partikulárně, ale jako nedílný integrální celek.

Arno Anzenbacher připomíná názor H. E. Hengstenberga, že specifičnost lidské biologie je „dána nerozlučným a reálným spojením s nadbiologickým

---

<sup>1</sup> KANT, I. Co je osvícenství? [online]. [cit. 2008-11-21]. Dostupný na World Wide Web: <[http://www.historie.upol.cz/dokumenty/sylaby/1%20Kant\\_\(350\).pdf](http://www.historie.upol.cz/dokumenty/sylaby/1%20Kant_(350).pdf)>.

<sup>2</sup> Srovnej: ANZENBACHER, A. *Úvod do filozofie*. 2. rozš. vyd. Praha: Portál, 2004. s. 36-37. Originál In: KANT, I. Odpověď na otázku: Co je to osvícenství? *Filosofický časopis*, 1993, roč. 41, č. 3.

principem.“<sup>3</sup> Uvažuje podobně jako A. Gehlen, že člověku se dostalo nesrovnatelně horšího tělesného vybavení než zvířeti. Zvíře je dokonale vybaveno pro určité životní prostředí (kožešina, peří, šupiny, krunýř, kopyta, drápy, křídla, ploutve, zobáky, chobot, chrup apod.). Ve srovnání s tímto specializovaným vybavením zvířat se člověk Gehlenovi jeví jako „nehotová, nedostatková bytost“<sup>4</sup>. Skutečnost, že není specializován a přizpůsoben konkrétním životním podmínkám, ukazuje, že už ve svém animálním bytí je otevřen světu – termín, který Gehlen přejímá od Maxe Schelera. Vzpřímená chůze uvolňuje jeho nespecializované ruce a otevírá jeho pohledu širší horizonty. Mluvíme o vizuálním a manuálním prostoru člověka. Pro svou biologickou nevyhraněnost je člověk živou bytostí, která si sama musí vytvářet možnost využití daru života. Musí se stát *homo faber* – pracujícím a vyrábějícím člověkem, který instrumentalizuje své tělo i věci a činí je svými nástroji.

Odpovíme-li si na to, kým jsme, dokážeme zodpovědět i ostatní otázky svých životů. Určíme-li sami sebe a vyhraníme-li se vůči okolí, dokážeme pochopit smysl našeho bytí, účel naší existence. Jeho hledání není nepodstatnou částí naší osobnosti – našich životů. Antropologie není tedy pouze biologií člověka. „Kdo zná jen tělo a smyslové ústrojí člověka, je sice biolog, ale není ještě antropolog. Pouhé poznatky biologické a fyziologické netvoří ještě vědu o člověku a poznání tělesné stránky není to jediné a hlavní, nač se člověk ptá a co musí vědět, aby mohl žít. Je třeba vědět, je-li člověk pouhé zvíře anebo něco víc, je-li smrtelný či nesmrtelný, svobodný či nesvobodný, odpovědný či neodpovědný, atd. Žádná nauka, která se chce vydávat za vědu o člověku, se nemůže a nesmí těmto otázkám vyhýbat.“ To tvrdí známý český antropolog a filosof Dominik Pecka.<sup>5</sup>

„Co je člověk?“ je výchozí otázkou antropologie, otázkou nezodpověditelnou. Ovšem každý nový pokus o odpověď na ni tvoří jádro disciplíny, kterou můžeme nazvat antropologií – vědou o člověku.

---

<sup>3</sup> ANZENBACHER, A. *Úvod do filozofie*. 2. rozš. vyd. Praha: Portál, 2004. s. 228.

<sup>4</sup> NETOPILÍK, J. *Předmluva*. In GEHLEN, A. *Duch ve světě techniky*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1972. s. 10-11. Prvotně o problému: GEHLEN, A. *Der Mensch*. 1940/1966. s. 34 a dále.

<sup>5</sup> PECKA, D. *Člověk: filosofická antropologie I*. 1. vyd. Řím: Křesťanská akademie, 1970. s. 220.

Když si pokládáme tuto otázku, již tušíme, že sama naše schopnost tázání vede k odpovědi na ni. Ptáme-li se, co je podstatou člověka, jaké je jeho postavení ve světě či vymezení se vůči okolí, jaký je smysl jeho existence, přirozeně se nám vnucuje první odpověď. Člověk je bytostí, která se dokáže sama po sobě ptát, sebe reflektovat, je tázající se bytostí. Člověk je jediným známým tvorem, který se prokazatelně zabývá sám sebou, sám sebe vychovává, překonává a zdokonaluje. Je jediným tvorem, který dokáže být sám se sebou nespokojen, nést pocit povinnosti a odpovědnosti. Člověk je ve svém sebepřekonávání nedokončenou, věčně nehotovou bytostí, je vždy jednou nohou nakročen k novému, budoucímu Já.

Již Tomáš Akvinský poznamenal, inspirován Aristotelem, že poznání může být vždy jen poznáním obecného. Dnes tuto vědomost lze podepřít hermeneutickou zkušeností, která tvrdí, že každá otázka může být položena pouze za předpokladu, že očekáváme její zodpovězení, čili každý poznatek může být vřazen do poznání pouze za předpokladu, že o celku do něhož jej máme vřadit, již dopředu něco víme nebo alespoň předpokládáme z předchozího nahlédnutí kontextu, poznání obecnějšího. Jedná se o ono známé Sokratovo paradoxní zjištění, že ptát se mohu jen potud, pokud mám vědomost o tom, že odpověď na otázku neznám; tedy když „vím, že nic nevím“. Mám tedy již prvotně v předstihu vědění o mezích svého poznání. Vím o hranicích svého vědění, sahám tedy za meze bezprostředně daného, nahlíženého, známého, po něčem dalším, co chci vědět, co zakládá mé tázání.

Rakouský teolog Emerich Coreth ve svém úvodu do filosofické antropologie nazvaném *Co je člověk?* (k předešlému) uvádí: „Člověk se táže po své vlastní podstatě. Je to možné proto, že přece jen už o sobě ví, vyznačuje se vědomím sebe sama a rozuměním sobě samému. Tím se povznáší nad slepou přírodní vázanost bytostí, které jsou méně dokonalé než člověk. Jen proto, že člověk o sobě ví a sobě samému samozřejmě rozumí, může se tázat po sobě samém. Ale je to vědění, které tuto otázku neruší, nýbrž umožňuje. A jen proto, že člověk sám sebe nechápe plně, sám sobě zůstává záhadný a tajemný, jeho vědění o sobě samém je zároveň neúplným věděním, jeho sebepochopení je zároveň necelostním, neúplným chápáním sama sebe, a proto se může a musí tázat po své vlastní podstatě. Tak je člověk postaven do zvláštního polosvětla. Ví o sobě jako o bytosti, která sama sebe duchovně vlastní, sama sebe chápe. Ale je vsazen do

nedokonalosti hmotného bytí a dění, které mu překáží v plném sebepochopení. Tato podvojnost určuje podstatu člověka. Z ní vyvěrá možnost a nutnost jeho tázání.“<sup>6</sup>

Tázání se po vymezení lidské podstaty, po vymezení člověka v jeho celistvosti, nemůže být nikdy ukončeno, protože lidské myšlení se bude neustále vyvíjet, obracet k novým, přesnějším a dokonalejším řešením, k novému hledání. Na tyto otázky nedokáží uspokojivě odpovědět speciální vědy. Ve službách antropologie je dnes již řada empirických, speciálních věd: biologie, fyziologie, evoluční nauka, empirická psychologie. Ale i věd společenských: sociologie, teorie kultury nebo religionistika. Všechny vědy, jejichž předmětem je v dílčích aspektech člověk. Jenže všechny tyto vědy jsou ve svém předmětu a metodě omezeny. Mohou sice osvětlovat významné části lidského bytí, ale pro pochopení člověka v jeho celistvosti nepostačují, musí být integrovány do celku. Nemohou proto nahradit filosofickou antropologii, jejímž úkolem je zkoumat člověka jako celek.<sup>7</sup> Celek totiž není jen nakupením dílčích částí, v tomto případě dílčích poznatků tzv. speciálních věd, ale vždy obsahuje cosi podstatného navíc. Celek je vždy víc než suma částí, z nichž se skládá.

Snaha po maximálním možném poznání člověka a lidské společnosti, norem a zákonitostí, jimiž se člověk řídí v civilizovaném světě i mimo něj, se projevovala nejen ve filosofické antropologii, ale i v kulturní a sociální antropologii. Nemůžeme opomenout terénní výzkumy prováděné kulturními a sociálními antropology, které zažily éru největšího rozmachu v první polovině 20. století. Již v roce 1913 napsal antropolog William Rivers, že „smrt každého starého muže znamená ztrátu znalostí, jež nebude nikdy nahrazena.“<sup>8</sup> Antropologové pocítovali silnou potřebu profesionálně realizovaného terénního výzkumu a četnost jejich výzkumů narůstala úměrně k jejich maximální snaze zachytit právě mizející svět původních preliterárních společností.

Hovoříme-li o podstatě antropologie, nesmíme opomenout, že vědecké statě zabývající se antropologií již půl století téměř pravidelně připojují ke svému zadání pokusy o vymezení antropologie jako vědy, snažíce se určit její místo

---

<sup>6</sup> CORETH, E. *Co je člověk: základy filozofické antropologie*. 1. vyd. Praha: Zvon, 1994. s. 10.

<sup>7</sup> Tamtéž. s. 11.

<sup>8</sup> BUDIL, I.T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. 4. vyd. Praha: Triton, 2003. s. 199.

v systému vědeckého poznání. (Suchý, 1972<sup>9</sup>; Lévi-Strauss, 2006<sup>10</sup>; Wolf, 2000<sup>11</sup>; atd.) Proč? Před každým antropologem stojí dříve nebo později otázka: Jak se liší antropologie od jiných věd, jejichž předmětem výzkumu je člověk? Kde jsou její meze? Co spadá do její, tudíž i naší kompetence? „Je antropologie sociální vědou? A nespadá snad svou oblastí téměř všude známou pod názvem fyzická antropologie do sféry přírodních věd?“<sup>12</sup> ptá se i Claude Lévi-Strauss ve svém stěžejním díle *Strukturální antropologie*.

Hledání odpovědi na otázku: „*Co je člověk?*“ umožňuje hlouběji vniknout do klasifikace jednotlivých antropologických disciplín a vytváří předpoklady pro chápání jejich diferenciací a struktury. V zásadě vědy o člověku můžeme členit na přírodní, tedy reálné, empirické a kulturní či psycho-sociální, nebo jak jsme dosud zvyklí, na přírodní a společenské. V pojetí Aleše Hrdličky se nazývá přírodovědná antropologie antropologií fyzickou, na rozdíl od kulturní a sociální antropologie, které studují kulturní a společenské projevy populací a lidstva vůbec. Přidržíme-li se výměru antropologie a jejího členění obvyklého v Evropě, pak zjistíme, že je zde antropologie chápána jako tzv. biologická antropologie či bio-antropologie, což je vlastně biologie člověka. Nazíráme-li na antropologii z tohoto klasického pohledu, vidíme, že jde o úzeji vymezenou vědu, která zkoumá lidské tělo z morfologického, fyziologického a ekologického hlediska. Všímá si zvláště variability tělesných vlastností a sleduje změny člověka a lidských populací v časoprostorových dimenzích.

Uvedené pohledy na klasifikaci antropologických disciplín se týkají především teoretického pojetí antropologie jako vědy.

Speciální vědy se omezují na určitý aspekt a rozvíjejí sobě odpovídající metodu, odhlížejí od jiných aspektů a vazeb, které nepatří do jejich oborů a nejsou zvolenými metodami postižitelné. Třebaže se člověkem zabývá mnoho dílčích věd, žádná jej nepostihuje v jeho celistvosti, žádná z nich nevypovídá o jeho podstatě. Každou konkrétní částí, jíž se speciální vědy zabývají, objektivizují, zpředměňují. To je znakem jejich exaktnosti, ale zároveň i jejich omezení. Člověka však nelze zpředměnit, pojmout ze zkušenosti určené danosti, protože

---

<sup>9</sup> SUCHÝ, J. *Jak se mění člověk*. 1. vyd. Praha: SPN, 1972. s. 7-11.

<sup>10</sup> LÉVI-STRAUSS, C. *Strukturální antropologie*. 1. vyd. Praha: Argo, 2006. s. 290-309.

<sup>11</sup> WOLF, J. *Lidské rasy a rasismus v dějinách a v současnosti: člověk a jeho svět. II*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2000. s. 7-20.

<sup>12</sup> LÉVI-STRAUSS, C. *Strukturální antropologie*. 1. vyd. Praha: Argo, 2006. s. 296.

lidské bytí vybočuje z poznání objektivně empirických věd. Neboť člověk je stále nehotový, stále tvořící a tvořený, stále tajemný a nezachytitelný. Neskládá se totiž jen z fyziologických částí, ale je jednotou psycho-somatickou, skládá se z tělesné i duševní stránky a jejich propojení stále zneklidňuje nejen zastánce empirického poznání, ale i každého člověka vůbec. Tematizovat předpokládanou jednotu částí v celku je úkol filosofický. Filosofická reflexe člověka se sice opírá o poznatky speciálních věd o člověku, ale vychází z předcházejícího uvědomění lidské jednoty a celistvosti, tedy z poznatku, že jsme to my – lidé, kteří zkušenostně prožíváme a chápeme sami sebe, z předporozumění tomu, co znamená být sami lidmi. Ze zakoušení vlastní existence totiž intuitivně nahlížíme to, co znamená lidské bytí. Rozumíme mu.

Například chceme-li posuzovat vývojovou teorii, měli bychom napřed vědět, co je člověk, abychom se mohli smysluplně ptát, jak vznikl. Kulturu prehistorických lidí taktéž chápeme a vykládáme až na základě vlastního sebepochopení či poznání vlastní kultury. Rozumění nám samým, chcete-li lidské předrozumění tomu, co znamená být člověkem, toto neustále zakoušené rozumění, předchází každému dílčímu vědění a pochopení jednotlivých daností u speciálních věd o člověku. Tvoří celek, který je předřazen tomu, co je dílčí. Předrozumění tvoří celkový horizont, na jehož pozadí rozumíme sami sobě a realizujeme sami sebe.

Jedná se o hermeneutický přístup k poznání. Hermeneutika je metodou rozumění, je uměním výkladu.<sup>13</sup> Jak tento přístup uplatnit v praxi ukazuje například Hans Georg Gadamer (zakladatel současné hermeneutiky). Celek lidské zkušenosti se světem má vůči individuálnímu prožitku charakter jisté danosti, do níž je člověk svou existencí vsazen. Této danosti vděčíme za to, že každý výklad a taktéž každé naše rozumění výkladu je zasazeno do rámce jakéhosi předrozumění. To, že z předrozumění nemůžeme vystoupit, ale vždy je součástí celku naší

---

<sup>13</sup> Označení hermeneutika se pro metodu výkladu, nejdříve posvátných, poté všech textů začalo užívat od 17. století, ale její metoda je známa od nepaměti. Již první výklady Tóry měly ve starověku hermeneutický základ. Hermeneutika je vědou o interpretaci – výkladu textů, vznikla tedy jako metodická disciplína. Od 19. století se ovšem uplatňuje jako samozřejmá součást historicko-filologické práce, metodou – uměním rozumění a výkladu, jejími nejznámějšími zastánci jsou SCHLEIERMACHER, DROYSEN, DILTHEY. Hermeneutika se v práci historiků 19. století stala uměním (metodou), založeným na snaze zpřítomnění minulého, na znovuprožívání historických událostí, jevů atd. Ve filologii se jednalo o pátrání po okolnostech vzniku daného textu a jeho rozbor s přihlédnutím k životu autora a k historickému prostředí. V tomto podání by interpret – hermeneutik měl rozumět autorovi, tak říkajíc, lépe než si rozuměl autor sám.

existence, není vadou našeho poznání, ale naopak podmínkou, bez níž bychom nebyli s to poznávat. Předrozumění se stává tématem hermeneutiky, která pracuje s uvědomělou dějinností každé zkušenosti a na ní zakládá výklad. Každé naše rozumění je dějinným rozuměním. Nemůže totiž existovat výklad ani rozumění vytržené z existenciální struktury tradice.

Neexistuje rozumění, jež by bylo zcela prosto všech předpokladů a které by mohlo dosáhnout čisté pravdy. Avšak zde se hermeneutická metoda zaplétá v tzv. hermeneutický kruh: Každý dílčí poznatek může být pochopen jen z celku souvislostí, jimž lze ovšem porozumět jen pochopením dílčích poznatků.

Jen jsme-li si vědomi toho, že naše poznání vždy spočívá v jakémsi „předrozumění“, můžeme svou situaci hermeneuticky reflektovat a pokusit se od své pozice distancovat. Třebaže nikdy nenahlédneme všechny souvislosti, tedy celek poznávaného, alespoň se můžeme přiblížit k jeho objektivizaci jak jen to jde. To je úkol, jímž by se měla zabývat obecná antropologie. Třebaže neexistuje žádné absolutně platné východisko, privilegované uchopení člověka, přesto je člověk konkrétním celkem. A mnohost pokusů o jeho zachycení je založena na jednotě, o jejíž poznání máme usilovat. Proto také toto lidské úsilí nebude nikdy s konečnou platností ukončeno.



## **LITERATURA**

ANZENBACHER, A. *Úvod do filozofie*. 2. rozš. vyd. Praha: Portál, 2004. 377 s. ISBN 80-7178-804-X.

BUDIL, I.T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. 4. vyd. Praha: Triton, 2003. 487 s. ISBN 80-7254-321-0.

CORETH, E. *Co je člověk: základy filozofické antropologie*. 1. vyd. Praha: Zvon, 1994. 211 s. 80-7113-098-2.

GEHLEN, A. *Duch ve světě techniky*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1972. 163 s.

KANT, I. *Co je osvícenství?* [online]. [cit. 2008-11-21]. Dostupný na World Wide Web: <[http://www.historie.upol.cz/dokumenty/sylaby/1%20Kant\\_\(350\).pdf](http://www.historie.upol.cz/dokumenty/sylaby/1%20Kant_(350).pdf)>.

KANT, I. Odpověď na otázku: Co je to osvícenství? *Filosofický časopis*, 1993, roč. 41, č. 3. ISSN 0015-1831.

LÉVI-STRAUSS, C. *Strukturální antropologie*. 1. vyd. Praha: Argo, 2006. 374 s. ISBN 80-7203-713-7.

PECKA, D. *Člověk: filozofická antropologie I*. 1. vyd. Řím: Křesťanská akademie, 1970.

SUCHÝ, J. *Jak se mění člověk*. 1. vyd. Praha: SPN, 1972. 134 s.

WOLF, J. *Lidské rasy a rasismus v dějinách a v současnosti: člověk a jeho svět. II*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2000. 223 s. ISBN 80-2460-099-4.

## *PRIMÁRNÍ LITERATURA (ČÍTANKA)*

**Claude Lévi-Strauss**

*Strukturální antropologie*

### **XVII. MÍSTO ANTROPOLOGIE V SOCIÁLNÍCH VĚDÁCH A PROBLÉMY JEJÍ VÝUKY**

*Předmět tohoto pojednání*

Současná organizace antropologických studií představuje sama o sobě jakousi výzvu autorům tohoto svazku. Logicky vzato jej měla předcházet obecná zpráva o výuce sociální antropologie, protože tuto disciplínu její název řadí mezi společenské vědy a protože se zdá, že má svůj vlastní obsah. Rázem však nastávají potíže: kde mimo Velkou Británii se setkáme s výukou sociální antropologie, jež by měla zvláštní, organickou formu a probíhala na samostatném pracovišti? Ve všech ostatních zemích (a dokonce v různých institucích ve Velké Británii) se mluví prostě o antropologii nebo o kulturní antropologii, případně o etnologii, etnografii či folkloristice. Avšak uvedená označení sice pokrývají oblast sociální antropologie (nebo témata pod toto označení jinde zahrnovaná), ale zároveň i mnoho jiných věcí. Což můžeme technologii, prehistorii, archeologii, některé stránky jazykovědy či fyzickou antropologii považovat za společenské vědy? Zdá se, že se danému problému vyhýbáme, sotva jsme jej začali řešit.

Situace je však ještě složitější. Třebaže sociální antropologie jeví tendenci splývat s rozsáhlým souborem výzkumů, jejichž příslušnost k sociálním vědám není nijak zjevná, v důsledku zvláštního paradoxu bývají zmíněné výzkumy se sociálními vědami často spojovány v jiné rovině: zejména ve Spojených státech nese řada univerzitních pracovišť označení katedra „ antropologie a sociologie“, katedra „antropologie a společenských věd“ nebo jiné, mající též význam. Ve chvíli, kdy máme za to, že jsme vztah mezi antropologií a sociální vědou pochopili, nám zase uniká; a sotva nám unikne, najdeme jej v jiné rovině.

Je to, jako kdyby sociální a kulturní antropologie, jež se na scéně vědeckého vývoje rozhodně neobjevila jako samostatný obor dožadující se svého

místa uprostřed ostatních disciplín, nabývala tvaru tak trochu jako mlhovina, pojímající do sebe postupně látku dosud rozptýlenou nebo rozloženou jinak a tímto soustředováním zavdávala podnět k všeobecnému přerozdělení témat výzkumu mezi všechny humanitní a sociální vědy.

Je totiž důležité hned na začátku se přesvědčit o jedné pravdě: antropologie se od ostatních humanitních a sociálních věd neliší předmětem studia, který by jí byl vlastní. Historie tomu chtěla, aby se nejprve zajímala o takzvané „divošské“ či „primitivní“ společnosti – proč, tím se budeme zabývat dále. Tento zájem však s ní stále více sdílají jiné disciplíny, zejména demografie, sociální psychologie, politologie a právní věda. Naproti tomu jsme svědky onoho podivného jevu, že antropologie se rozvíjí zároveň s tím, jak zmíněné společnosti směřují k zániku nebo alespoň ke ztrátě svých distinktivních rysů. Antropologie tedy není absolutně spjata s kamennými sekerami, totemismem a polygamií. To ostatně dostatečně prokázala v posledních letech, kdy se někteří antropologové jali studovat takzvané „civilizované“ společnosti. Co je to tedy antropologie? Zatím pouze řekněme, že má původ v určitém světovém názoru, nebo osobitěm způsobu jak nastolovat problémy, které byly oba objeveny *při* zkoumání společenských jevů, jež nemusí být jednodušší (jak máme často sklon si myslet) nežli ty, jejichž dějištěm je společnost pozorovatelova, ale které – vzhledem k tomu, jak velmi se liší od jevů ve společnosti pozorovatelově – vyjevují některé *obecné vlastnosti* společenského života, jež jsou předmětem antropologie.

K tomuto zjištění jsme mohli dospět mnoha různými cestami. V některých případech vplynulo z etnografického výzkumu, v jiných zase z jazykové analýzy nebo také z pokusů interpretovat výsledky určitých archeologických vykopávek. Antropologie je věda příliš mladá, než aby její učení neodráželo místní a historické okolnosti, jež zavdaly podnět ke každému konkrétnímu vývoji. Tak jedna univerzita spojuje kulturní antropologii a jazykovědu v rámci téže katedry, protože lingvistická studia tu velmi brzy nabyla antropologické povahy, zatímco jiná univerzita zvolí uspořádání jiné, ale z důvodů stejného rázu.

Za daných okolností se mohli autoři tohoto svazku právem ptát, zdali je možné, a dokonce žádoucí vnucovat falešně systematický charakter různým situacím, z nichž každá má své zvláštní vysvětlení. Zpráva o výuce antropologie by byla odsouzena buď k tomu, že by překrucovala fakta tím, že by je zařazovala do náhodně zvolených rámců, nebo k tomu, že by se rozplynula v historických

výkladech, jež by se lišily od země k zemi, a mnohdy dokonce od univerzity k univerzitě. Protože antropologie je věda teprve vznikající, jejíž samostatnost dosud není všeobecně uznávána, zdálo se nezbytné postupovat jinak. Výklad faktů musí vycházet z reálné situace, a protože v obrovské většině případů bývá sociální antropologie spojována s jinými obory a protože mezi společenskými vědami se s ní nejčastěji setkáváme ve společnosti sociologie, smířili jsme se s tím, že obě spojíme v rámci téže zprávy. Jde však o situaci dočasnou, vyplývající nikoliv z promyšleného plánu, nýbrž z náhody a improvizace. Nestačí tedy definovat celek, uprostřed kterého se výuka antropologie začíná formovat; musíme se také snažit pochopit její nynější orientaci a hrubé rysy vývoje, který se místy rýsuje. Na první otázku odpovídá zpráva o výuce sociologie a antropologie, na druhou tato práce.

[...]

### *Vlastní poslání antropologie*

Přerušme opět naše úvahy, abychom si ujasnili situaci a položili si otázku, jak lze v tomto stadiu analýzy pojímat vlastní poselství antropologie, jehož předávání v optimálních podmínkách musí umožnit organizace její výuky.

### *Objektivita*

První ctižádostí antropologie je dosáhnout objektivitu, vštěpovat zálibu v ní a učit objektivním metodám. Pojem objektivita je však třeba upřesnit; nejde pouze o objektivitu umožňující tomu, kdo se jí řídí, odhlížet od vlastních náboženských představ, zálib a předsudků – takovou objektivitou se vyznačují všechny sociální vědy, jinak by se totiž nemohly ucházet o označení „věda“. Skutečnosti uvedené v předchozích odstavcích dokazují, že onen typ objektivitu, o který usiluje antropologie, zachází dále: nejde pouze o to, pozvednout se nad hodnoty příznačné pro pozorovatelovu společnost či skupinu, nýbrž o její *metody myšlení*: o to, najít formulaci platnou nejen pro pozorovatele. Antropolog tedy nejenže umlčuje vlastní pocity: vytváří také nové mentální kategorie, přispívá k zavedení pojmů prostor a čas, protiklad a rozpor, tradičnímu myšlení stejně

cizích jako pojmy, s nimiž se dnes setkáváme v některých odvětvích přírodních věd. Vztahu mezi tím, jak se v oborech napohled tak vzdálených formulují tytéž problémy, si obdivuhodně povšiml velký fyzik Niels Bohr, když napsal: „ The traditional differences of [ human cultures]... in many ways resemble the different equivalent modes in which physical experience can be described.

Toto nesmlouvavé hledání naprosté objektivitě však může probíhat pouze na úrovni, na níž si jevy uchovávají jistý lidský význam a zůstávají – intelektuálně i citově – srozumitelné individuálnímu vědomí. Tato okolnost je velmi důležitá, protože umožňuje odlišit onen typ objektivitě, o nějž usiluje antropologie, od typu aktuálního pro ostatní sociální vědy, o kterém lze právem říci, že není o nic méně přísný nežli typ objektivitě vlastní antropologii, třebaže náleží na jinou úroveň. Skutečnosti, jež se snaží uchopit ekonomie a demografie, nejsou méně objektivní, nebudeme po nich však požadovat, aby měly smysl v rovině životní zkušenosti subjektu, jenž se ve svém historickém vývoji nikdy neseťkává s předměty jako hodnota, výnosnost, marginální produktivita či populační maximum. Jsou to abstraktní pojmy, jejichž užívání společenským vědám umožňuje, aby se také přiblížily vědám exaktním a společenským, avšak zcela jinak; z tohoto hlediska se antropologie blíží spíše vědám humanitním. Chce být *vědou sémiologickou*, důsledně se situuje na úroveň významu. Pro antropologii je to dalším důvodem (vedle mnoha jiných), proč zůstávat v těsném spojení s jazykovědou, v níž nacházíme ve vztahu k oné společenské skutečnosti, jíž je jazyk, tutěž snahu neoddělovat objektivní základy jazyka, tj. jeho stránku *zvukovou*, od jeho funkce významové, aspektu *významového*.

### *Úplnost*

Druhou ctižádostí antropologie je *úplnost*. Ve společenském životě spatřuje systém, jehož všechny stránky jsou organicky spjaty. Ochotně uznává, že chceme-li určité typy jevů poznat hlouběji, je nezbytné celek rozdělit, jak to dělá sociální psycholog, právník, ekonom, politolog. A příliš se zajímá o metodu modelů (kterou sama v některých oblastech používá, např. v oblasti příbuzenství), než aby oprávněnost těchto jednotlivých modelů nepřipustila.

Když se však antropologie snaží vytvářet modely, vždy tak činí se záměrem – a postranní myšlenkou – objevit *formu společnou* všem projevům společenského života. Tato tendence se skrývá jak za pojmem *úplný sociální fakt*, který zavedl Mauss, tak v pojmu *pattern*, o němž víme, jaké důležitosti nabyl v posledních letech v anglosaské antropologii.

### *Význam*

Třetí osobitý rys antropologického výzkumu je obtížněji definovatelný a nepochybně ještě důležitější nežli ostatní dva. Jsme natolik zvyklí typy společností, jimiž se zabývá etnolog, odlišovat pomocí záporných rysů, že jen stěží pozorujeme, že jeho záliba má důvody kladné. Rádi říkáme (a samy názvy kateder to potvrzují), že doménou antropologie jsou společnosti *necivilizované*, *nemající písmo*, *předmechanické* nebo *nemechanické*. Všechny uvedené přívlastky však zastírají jednu pozitivní skutečnost: tyto společnosti se totiž v mnohem větší míře nežli ostatní zakládají na osobních vztazích, na konkrétních vztazích mezi jedinci. Toto tvrzení by bylo třeba dlouze zdůvodňovat, nebudeme však zacházet do podrobností; postačí zdůraznit, že existenci takových vztahů zpravidla umožňuje malý rozsah společností nazývaných primitivními (čímž uplatňujeme jiné záporné kritérium) a že i tehdy, když společnosti tohoto typu jsou příliš rozsáhlé nebo rozptýlené, vztahy mezi navzájem nejvzdálenějšími jedinci jsou zbudovány na typu přímějších vztahů, jejichž modelem je zpravidla příbuzenství. Dnes už klasické příklady těchto rozsahů uvedl v souvislosti s Austrálií Radcliffe-Brown.

[...]

### **Výuka a výzkum**

#### *Příprava učitelů*

Nejprve si povšimněme, jak je tomu s budoucími profesory antropologie. Bez ohledu na to, jaké jsou podmínky k získání akademických titulů požadovaných pro výuku (zpravidla doktorát nebo práce na rovnocenné úrovni), nikdo by si na vyučování antropologie neměl činit nárok, pokud neprovedl

alespoň jeden významný terénní výzkum. Později tento požadavek, neprávem působící přemrštěně, teoreticky zdůvodníme. Je na místě jednou pro vždy skoncovat s iluzí, že antropologie lze vyučovat mezi čtyřmi stěnami s pomocí úplného (nebo obvykle zkráceného) vydání Zlaté ratolesti a jiných kompilací, bez ohledu na jejich skutečné zásluhy. Těm, kdo by se proti této zásadě dovolávali případu slavných vědců, kteří se do terénu nikdy nevydali (vždyť James Frazer odpovídal těm, kdo se ho na to ptali: „Bůh mě chraň!“), připomeneme, že například Lévy-Bruhl nikdy neměl stolicí antropologie ani stolicí nazývanou obdobně (v jeho dobách na francouzských univerzitách neexistovaly), nýbrž katedru filosofie. Ryzím teoretikům v budoucnu nic nezabrání, aby dostávali katedry oborů blízkých antropologii: historie náboženství, srovnávací sociologie či jiných. Avšak výuka antropologie musí být vyhrazena *svědkům*. Na tomto postoji není nic troufalého, odborníci jej totiž zachovávají (byť ne vždy *de iure*) ve všech zemích, kde antropologie dosáhla jistého vývoje.

### *Příprava badatelů*

Problém se stává složitějším, když jde o budoucí příslušníky antropologické profese, tj. o badatele. Nepřivádí nás snad požadavek, aby prováděli výzkumy, ještě než k nim získají potřebnou univerzitní kvalifikaci, do bludného kruhu? Právě zde se můžeme s užitkem dovolávat úvah rozvedených na předchozích stranách a osvětlit tak velmi zvláštní postavení, v němž se antropologie nalézá.

Jako její zvláštní rys a hlavní zásluhu jsme výše vylíčili skutečnost, že se ve všech formách společenského života snaží vydělit to, co jsme nazvali *úrovněmi autentičnosti*, tj. buď celé společnosti (s nimiž se obvykle setkáváme mezi takzvanými „primitivními“ společnostmi), nebo určité formy společenské činnosti (které lze vyčlenit dokonce i uvnitř společností moderních nebo „civilizovaných“), které jsou však vždy definovány mimořádnou psychologickou hutností a v jejichž rámci se meziosobní vztahy a systém společenských vztahů integrují a vytvářejí celek. Z těchto distinktivních rysů okamžitě vyplývá jeden důsledek: takovéto formy společenského života nelze nikdy poznávat jen zvnějška. Má-li je badatel pochopit, musí sám s úspěchem rekonstruovat syntézu,

kteřá je pro ně příznačná, tj. nespokojovat se s jejich analýzou na jednotlivé prvky, nýbrž si je osvojit jako celek formou osobní zkušenosti – své vlastní.

Vidíme tedy, že antropolog potřebuje zkušenost v terénu z velmi závažného důvodu, vyplývajícího ze zvláštního charakteru předmětu jeho zkoumání. Z jeho hlediska nejde ani o cíl jeho profese, ani o završení vlastního vzdělání, ani o technické cvičení. Představuje klíčový moment jeho vzdělávání, před nímž mohl mít jen nesouvislé znalosti, které nikdy nevytvoří celek, a teprve po něm se jeho znalosti „spojí“ v organický celek a náhle nabudou smyslu, který jim prve chyběl. Tato situace vykazuje značné podobnosti se situací převládající v psychologii: dnes je všeobecně přijata zásada, že výkon povolání analytika vyžaduje specifickou, nenahraditelnou zkušenost, totiž zkušenost analýzy samé. Proto všechna pravidla budoucímu analytikovi ukládají, aby se dal sám analyzovat. Pro antropologa je praxe v terénu ekvivalentem oné jedinečné zkušenosti; stejně jako v případě psychoanalýzy může daná zkušenost skončit úspěchem nebo nezdarem a žádná zkouška ani konkurs nemohou rozhodnout tak či onak. Pouze úsudek zkušených profesionálů, jejichž dílo dokazuje, že tuto překážku sami úspěšně zdolali, může rozhodnout, zdali a kdy uchazeč o povolání antropologa dozná v terénu onoho vnitřního obratu, jenž z něho opravdu učiní nového člověka.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> LÉVI-STRAUSS, C. *Strukturální antropologie*. Praha: Argo, 2006. s. 219-315.



### 3. Antropologie – vyjasnění národních tradic

Jaroslav Šotola

---

Používání pojmů jako antropologie, etnologie a etnografie je v současné době v českém kontextu velmi nejasné. Tato skutečnost není dána neschopností rozlišovat, ale je produktem jistého „babylónského zmatení jazyků“, je výsledkem různých variant vývoje studia nativních kultur v Evropě a severní Americe. Rozdíly neexistují ovšem pouze v rovině sémantické – každá z národních antropologií s sebou nese tradiční vymezení předmětu výzkumu, metodologický kánon, teoretické zakotvení i vymezení vůči sousedním humanitním disciplínám.

V rámci 20. století byla nejvíce vlivná americká tradice kulturní antropologie. Konstitutivním znakem této disciplíny bylo, že oproti jiným oborům humanitních věd (sociologie, psychologie), které byly do USA dovezeny, vznikala do velké míry jako autochtonní produkt místního intelektuálního prostředí. Z toho důvodu je také vysvětlitelné vůči Evropě odlišné vymezení antropologických disciplín i odlišné pojetí kulturní antropologie samotné.

Teritoriálně i obsahově vymezenou náplní studia prvních amerických antropologů byli od počátku původní obyvatelé severní Ameriky. Vědecké zkoumání indiánů v sobě zahrnovalo jak studium jejich fyzické odlišnosti, tak studium jejich jazyků a kultury, včetně té materiální, která zůstala často přístupná už jen archeologům. Antropologická studia tak v sobě integrují jednak fyzickou antropologii, tak i antropologickou lingvistiku a archeologii, tedy obory, které se vyskytují v Evropě v odlišném kontextu a jsou vyučovány na naprosto odlišných katedrách či fakultách. Jako subdisciplínu v sobě kulturní antropologie zahrnovala jednak etnografii jakožto komentovaný sběr poznatků o odlišných kulturách, a dále etnologii, která se zabývala komparativním studiem jednotlivých kultur, případně jejich jednotlivých projevů.

Jako hlavní rysy americké tradice je možné vyjmenovat tři následující vlastnosti: pevné zakotvení v institucionálním prostředí a podpora ze strany státu, dále brzké formování aplikovaného výzkumu a dlouhodobá teoretická reflexe antropologických výzkumných metod, výzkumných cílů a skrytých předpokladů antropologického výzkumu a myšlení. Kulturní antropologie se rozvíjela velmi intenzivně právě díky včasné institucionalizaci v rámci univerzit a výzkumných

ústavů, která zahrnovala systém grantů a stipendií na podporu terénního výzkumu.<sup>15</sup> Ruku v ruce s tímto zázemím jde pragmatičnost typická pro americké prostředí – možnost využít výsledků výzkumů v rámci politických, vojenských (viz studie Ruth Benedictové o japonské kultuře), vzdělávacích či sociálních opatření vlády. Nahlédneme-li do amerických učebnic antropologie, snadno zjistíme, že aplikovatelnost antropologie jednak souvisí se snahou o pochopení heterogenity USA, ale také s možností uplatnění absolventů antropologických studijních programů.<sup>16</sup>

Konečné prosazení americké antropologie je ovšem založeno hlavně na precizním vymezení pravidel terénního výzkumu a interpretaci jeho výsledků. S tímto faktem souvisí zásadní akcentování holistického přístupu ke kultuře, který se v antropologii definitivně prosadil na úkor evolucionistického a komparativního pojetí kulturních prvků. S USA je také spjatá kritika kolonialismu a sdílených, ale nereflektovaných předpokladů antropologického výzkumu odlišných kultur. Americká verze kulturní antropologie se také prosadila díky velkému vlivu na paradigmatickou změnu v rámci historického myšlení, která se datuje od šedesátých let 20. století, kdy se plně projevil potenciál symbolické antropologie ve studiu již neexistujících komunit v rámci Evropy.

Velká Británie 19. století se svými četnými koloniemi představovala snad nejvhodnější půdu pro formování vědního oboru, který by se věnoval expertnímu poznávání cizích kultur. Ostrovní stát se tak logicky stal místem, kde došlo k formování prvních evolucionistických teorií, právě díky tomu, že se zde sbíhaly informační kanály z celého světa, které umocňovaly intenzivní rozmach srovnávací antropologie. Na tuto tradici ovšem na počátku dvacátého století začal působit další proud – sociologické myšlení (vlastní myslitelé – Spencer, ale i vlivy z kontinentu – Marx a hlavně Durkheim). Výzkum primitivních kultur tak začal být chápán jako pendant k sociologické analýze komplexních industriálních společností a adjektivum používané pro vymezení antropologie v britském kontextu se stalo slovo *sociální*. S tím také souvisí skutečnost, že sociální antropologové se dívají na kulturu zorným úhlem sociálních vztahů, konstitutivních pro zkoumanou pospolitost, a proto byl největší prostor věnován

---

<sup>15</sup> GEERTZ, C. *Interpretace kultur*. 1. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000. s. 507-510.

<sup>16</sup> KOTTAK, C.P. *Anthropology: the exploration of human diversity*. 5th ed. New York: McGraw-Hill, 1991. s. 387-405.

analýzám příbuzenských systémů a sociální stratifikace. Zároveň je možné osobou Bronislawa Malinowského poukázat na význam britské antropologie pro stanovení pravidel antropologického výzkumu, který je podobně jako v americkém pojetí založen na předpokladu komplexního uchopení studované komunity.

Podobná situace jako v Anglii panovala na počátku dvacátého století i ve Francii – i zde jsou počátky antropologie jakožto svébytného oboru svázány se sociologií, a to hlavně díky osobě Emila Durkheima, který ve svých analýzách moderní společnosti využíval dat nasbíraných etnografy po celém světě. Charakteristickým rysem etnologie, jak byl výzkum přírodních národů na kontinentě nazýván, byla absence jasných pravidel pro terénní výzkum, které se zformovaly v anglosaském světě.<sup>17</sup> Durkheimův žák Marcel Mauss tak publikoval etnologické práce, aniž by provedl větší terénní výzkum. Pro pochopení antropologického myšlení ve Francii má zásadní význam postava C. Lévi-Strausse – a to jak vyhraněností strukturalistického přístupu ke studiu kultury a jejích projevů, tak časově omezenou atraktivitou při aplikaci v rámci výzkumů jiných antropologů.

Ve střední Evropě ve vztahu k předchozím tradicím je možné poukázat na několik zásadních rozdílů.<sup>18</sup> Pojem antropologie byl po velkou část 20. století spojován se studiem biologické konstituce člověka, a toto pojetí byl tak dominantní, že nemuselo být používáno specifikující adjektivum *biologická/fyzická*. Pokud v našem či německém prostoru hledáme adekvátní výraz pro vědecký výzkum kultury, který by byl analogií kulturní/sociální antropologii v anglosaském pojetí, musíme zůstat u pojmu etnografie, případně národopis. Odlišný je také předmět výzkumu – je jím sice jiná kultura než vlastní, ale nikoli ve smyslu nativní kultury domorodých kmenů, ale ve smyslu fenoménu kultury lidové. Případná jinakost lidové kultury je sice brána jako určité opozitum moderní společnosti, ale v návaznosti na romantizující pojetí je předmětem výzkumu její rekonstrukce a uchování, které má klíčový význam pro hledání kořenů primordialisticky pojatého národa. Dalším znakem etnografie je kladení

---

<sup>17</sup> COPANS, J. *Základy antropologie a etnologie*. 1. vyd. Praha: Portál, 2001. s. 31.

<sup>18</sup> Na zásadní rozdíl v povaze antropologických tradic mezi střední Evropou a anglosaským světem poukázali ve svém zásadním článku Zdeněk Nešpor a Marek Jakoubek. NEŠPOR, Z. R.; JAKOUBEK, M. Co je a není kulturní/sociální antropologie. *AntropoWeb* [online]. 2003.[cit. 2008-12-01]. Dostupný na World Wide Web: <<http://antropologie.zcu.cz/index.php?clanek=392&kategorie=88>>. ISSN 1801-8793.

důrazu na sběr a klasifikaci pramenů, a to jak hmotných, tak nemateriálních („lidová slovesnost“). Příмым důsledkem všech těchto faktorů je převažující absence holistického pohledu na kulturu (upřednostňován je výzkum krajových odlišností), reflexe využívaných výzkumných metod a kladení závažných teoretických otázek (otázky vztahu evoluce a kultury, kulturního relativismu aj.).

Dominance anglosaského světa je jev typický nejen pro kulturní antropologii. Pro tento obor ovšem nabízí tento fakt možnost dalšího rozmachu, protože v reakci na delší dobu mizející předmět klasických výzkumů (což koneckonců postihuje i domácí etnografy) byla jako legitimní předmět zájmu prosazena i vlastní společnost, ze které antropolog pochází. Těžiště definice vědní disciplíny tak bylo přesunuto z vymezení předmětu bádání spíše na metodologická pravidla pro výzkum a jeho interpretaci.

## **LITERATURA**

COPANS, J. *Základy antropologie a etnologie*. 1. vyd. Praha: Portál, 2001. 124 s. ISBN 80-7178-385-4.

GEERTZ, C. *Interpretace kultur*. 1. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000. 565 s. ISBN 80-85850-89-3.

KOTTAK, C. P. *Anthropology: the exploration of human diversity*. 5th ed. New York: McGraw-Hill, 1991. 496 s. ISBN 0-07-035616-5.

NEŠPOR, Z. R.; JAKOUBEK, M. Co je a není kulturní/sociální antropologie. *AntropoWeb* [online]. 2003. [cit. 2008-12-01]. Dostupný na World Wide Web: <<http://antropologie.zcu.cz/index.php?clanek=392&kategorie=88>>. ISSN 1801-8793.

## 4. Vývoj antropologického myšlení

Andrea Preissová Krejčí

---

### *ČLOVĚK V ANTICKÝCH MYŠLENKOVÝCH KONCEPCÍCH*

Kdy začal člověk reflektovat sám sebe, jak si prvně odpovídal na otázku: *Co je člověk?* Co lze považovat za počátky obecné antropologie? Dalo by se (a ne lživě) nadhodit, že se člověk zajímá o sebe samého, o svůj život, o svůj osud od dob, co je člověkem. Již na počátku lidských civilizací, při prvních zaznamenaných pokusech o abstraktní či teoretické myšlení, se člověk začal starat o své postavení vůči světu nebo, chcete-li, o „postavení člověka ve světě“. Již první filosofické myšlení v sobě neslo počátky lidské sebereflexe, úvahy o lidské podstatě a o roli člověka ve světě, bylo tedy poznamenáno prvními antropologicky orientovanými myšlenkami.

Filosofie, alespoň ten druh myšlení, který za filosofii považujeme v našem prostoru dodnes, vznikla ve starověkém Řecku. Dějiny řecké filosofie a poté i filosofie římské, kterou například Störig považuje za jejího přímého dědice či ještě lépe za její klon, zabírají téměř jedno tisíciletí. Začínají v polovině 6. století př. Kr. a končí v polovině 6. st. po Kr. Můžeme je dělit přibližně na tři myšlenkově vyhraněné periody.<sup>19</sup>

Nejstarší období začíná téměř souběžným vystoupením řady myslitelů. Všem těmto filosofům, kteří se považují za zakladatele první tzv. starší přírodní filosofie, je společné, že ve svých spisech hledají jakousi pralátku, prvotní látku společnou všem věcem, a zároveň prvotní princip činící z nicoty jsoucí věci. Hledají (od Thaléta z Milétu) ARCHÉ působící ve všem jsoucím, první krůček života, počátek věcí. Nicméně, jak upozorňuje Coreth, nesmíme zapomínat, že si tuto otázku, otázku po nejhlubším základu a původu všeho bytí, všech věcí, klade člověk – to on chce ve všech proměnách postihnout platný smysl svého bytí, tedy svého života. Například Anaximandros tvrdí, že „všechno vzniká a zaniká podle řádu času“. Vnáší tedy do chápání světa zcela lidské hledisko: vinu a odplatu, proud času, uvědomění vývoje, vzniku a zániku. Hérakleitos z Efesu postavení člověka vyzdvihl ještě výše, když jej považoval za tvora, který dokáže vnímat

---

<sup>19</sup> STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filozofie*. 5. vyd. Praha: Zvon, 1996. s. 94.

LOGOS – tedy smysl a řád světa, který dle něj spočívá v nikdy neutuchajícím boji protikladů. Člověk je již v nejstarší přírodní filosofii vydělen z řádu světa, kterému třeba nevalně, ale přesto svým způsobem rozumí. Chápe jeho běh, dynamičnost, dějinnost, proměnlivost. Člověk je bytostí chápající, mající rozum. Jeho podstatou je, že dosahuje poznání, a tím převyšuje vše živé kromě bohů. LOGOS nebo NÚS jsou prvními pojmy na cestě lidské sebereflexe.

V následujících staletích měla v řeckém myšlení nepřehlédnutelný vliv Pythagorova škola, učící o hegemonii čísla – obecného principu ve všech věcech. Všichni zastánci přírodní filosofie a také pythagorejci učí, že člověk je součástí přírody. Spolu se všemi ostatními proměnlivými věcmi patří do oblasti tzv. „fyziky“, tedy v antickém smyslu oblasti, věcí majících reálný objem a tvar, věcí tělesných. Ale člověka oproti ostatním tělesům i živým tvorům vymezuje: za jeho podstatu určuje PSYCHÉ, tedy duši. Proto se i pro budoucí tradici myšlení o člověku stane typickým znakem, že se nebude zaobírat člověkem v jeho celosti, ale vyhraní svůj zájem směrem moderně řečeno psychologickým, zatím zájmem o duši (Peri Psychés). Od antiky po středověk půjde lidem spíše o duši než o celého člověka a s tím souvisí také zapomenutí na lidskou tělesnost či její odmítání vrcholící ve středověké křesťanské Evropě.

V 5. století př. n. l. se pak filosofie orientuje na myšlení, které lidskou bytost učinilo objektem svého zkoumání zcela záměrně. Tento myšlenkový proud se nazývá starořeckou sofistickou či jednoduše sofistickým hnutím. Myslitelé, kteří se k němu řadí, si za cíl svého snažení kladli uvědomělou výchovu člověka k řádnému politickému životu (polis = město, tedy životu užitečnému pro společnost). Učili mladé Řeky jednat, mluvit a myslet. Do středu filosofického myšlení se tak prvně dostává člověk: opustili tedy cestu tzv. přírodní filosofie, filosofie prvních myslitelů hledajících jednotný princip bytí.

Sofisté pojmají člověka jako bytost proměnlivou, nemající nějakou jednou provždy danou podstatu, určení atd. Sofisté jsou vlastně první zastánci tolerantní přípustnosti mnoha výkladů reality i pravdy – tedy relativismu. Dle nich totiž záleží na úhlu pohledu zkoumajícího, pozorovatele věcí, tedy člověka. Jejich učení se poprvé snaží dokázat pochybnou jistotu všeho lidského poznání a upozornit na jeho meze. Ptají se poprvé v historii myšlení se sklonem ke skepsi: Jsme opravdu schopni poznat pravdu? Existují objektivně závazné normy našeho jednání? Není všechno subjektivní?

Například sofista Protagoras vyřkl myšlenku, která se dochovala do dnešních dnů jako motto stoupenců relativistických forem myšlení, že „mírou všech věcí je člověk, jsoucích, že jsou, a nejsoucích, že nejsou.“<sup>20</sup> Také poznání člověka, vlastní sebereflexe – to je nutné si uvědomit – je omezena postojem pozorovatele, diskursem vědeckého bádání té které časové i prostorové lokality. Naše poznání člověka jednoduše řečeno závisí na tom, z jakého úhlu pohledu se na něj díváme. Proto určení člověka není nikdy jisté. Dva lidé popisující třetího z dvou protichůdných či pouze odlišných pohledů se nemusí shodnout ani na jeho vlastnostech, natož na jeho podstatě. (S tímto jevem se často setkáváme v pedagogické praxi, kde se mnohdy učitelé odlišných předmětů, třeba tělocviku a chemie, nejsou s to shodnout na charakteristice svého studenta, jeho pilnosti, stabilitě, vyspělosti, atd.)

Nejednoznačné určení člověka, relativizace jeho poznávání, jsou v období sofistiky nosnými principy popisujícími jedince a jeho život ve společnosti. Dle sofistů nelze podat jednoznačné vymezení člověka a jeho typických vlastností.<sup>21</sup>

Souhrnně se nejstarší filosofická epocha (sahající přibližně od r. 600 př. Kr. po 4. st. př. Kr.) nazývá filosofií tzv. „předsokratiků“, protože předcházela vystoupení Sókrata, filosofa, který filosofii navždy změnil či přinejmenším poznamenal. Sókratés navazuje na sofistickou reflexi o samotném člověku, ale překonává její relativistické vyznění, především pokud jde o etiku, relativistické posuzování mravních hodnot a norem. Jako první objevuje a popisuje vlastní sebereflexi, lidské svědomí, a nazývá ho DAIMONION – božský hlas. Člověk vedený rozumem k mravnosti (či Sókratovsky: zdatnosti) – ARETÉ – musí podle něj stát mimo všechnu proměnlivost smyslového světa, vázán na věčnou a neměnnou, všeobecně závaznou pravdu.

Je to právě postava Sókratova, o níž lze tvrdit, že stála u zrodu filosofie člověka. Třebaže tento filosof sám nic nenapsal a jeho názory známe jen zprostředkovaně, odvolává se na něj celá filosofická tradice. Sókratem začínají dějiny „moderní“ čili současné filosofie, která usiluje o porozumění člověku.

Jan Patočka, pravděpodobně nejznámější a nejoriginálnější český filosof a myslitel dějin, o „sókratovském problému“ napsal:

---

<sup>20</sup> Srovnej: TRETERA, I. *Nástin dějin evropského myšlení od Thaléta k Rousseauovi*. 4. vyd. Praha; Litomyšl: Paseka, 2002. s. 71.

<sup>21</sup> Srovnej: STARK, S. *Problematika člověka v současné filosofii*. 2. vyd. Plzeň: Západočeská univerzita, Fakulta humanitních studií, 2000. s. 4.

„...co to znamená, že jedna z hlavních osob duchovních dějin stojí zde před námi takřka s holýma rukama, bez objektivované doktríny, bez jasného místa v historii, jako viník neméně než žalobce, ale s nesmírným nárokem, že filosofie má být nikoli myšlením světa – nebo aspoň nikoli objektivního univerza na prvním místě – nýbrž myšlením člověka, myšlením, které jej nebere za předmět, nýbrž je nerozlučné od činnosti, myšlením, které je nikoli zrcadlem veškerenstva, nýbrž kusem sebeformujícího, sebevytvářejícího života.“<sup>22</sup>

Vidí Sókrata jako buditele, který „volá lidi k tomu, aby se sami sobě podívali do očí, aby měli nejen smělost žít, ale též vidět, kdo v nich žije; neúprosného odhalovatele, ale nikoli pro hru, nýbrž ze starosti, aby nám podstatné v životě neušlo, to podstatné, co Sókratés označuje slovem PSYCHÉ.“<sup>23</sup>

Z předešlého vyplývá, že Sókratés je jedním z prvních filosofů, kteří tvrdí, že pro náš život nestačí získat jen znalosti o přírodě, ale také důsledně poznat sebe sama. „Poznej sám sebe!“ je mottem jeho učení. Sebepoznání je prvním krokem k získání blaženosti a dosažení blaženosti je smyslem lidské existence na tomto světě. Blaženost člověka může být založena jedině na zdatnostech (ctnostech – ARETÉ), jež bytostně souvisejí s věděním. Sókratés byl přesvědčen, že vědění je dostatečným popudem ke správnému jednání, neboť by prý nikdo nemohl vědomě konat něco, co považuje za špatné. Sókratovo vědění bylo krajně sebekritické a skromné. Mnohé dochované zápisy jeho dialogů (rozhovorů se svými studenty, stoupenci či odpůrci) zůstávají otevřené, jejich cena je v upozornění na trvalou nedostatečnost vědění. V tom také tkví i smysl známého myslitelova výroku: „Vím, že nic nevím“. Právě toto „skromné vědění“ ho dělí od pozdější křesťanské tradice. Také filosofova metoda výuky se značně liší od křesťanské, Sókratovým prostředkem výuky byl systematicky pojatý hledající dialog, kdežto u Ježíše z Nazaretu a později křesťanských myslitelů bylo základem výuky autoritativní hlásání nezvratných pravd.<sup>24</sup>

Sókratem počíná druhá nejvýznamnější perioda řeckého filosofického myšlení, perioda, kterou určují tři největší myslitelé, jaké antika zrodila: Sókratés, jeho žák Platón a Platónův žák Aristotelés. Tito myslitelé ostatně převyšují

---

<sup>22</sup> PATOČKA, J. *Sokrates: přednášky z antické filosofie*. 1. vyd. Praha: SPN, 1991. s. 26.

<sup>23</sup> Tamtéž. s. 27.

<sup>24</sup> O Sókratově osobě máme dodnes poměrně hodně (byť rozporuplných) informací. Nejzákladnějším pramenem k jeho poznání jsou dochované popisy Sókrata jako mistra filosofického rozhovoru v Platónových dialozích, dále jej popisuje jeho žák Xénofón ve svých *Vzpomínkách* a poněkud sarkasticky se o něm zmiňuje i literát Aristofanés ve svém díle *Oblaka*.



průměr lidského myšlení a poznání všech dob obecně. V nich se dovršuje řecké myšlení a přesahuje do současnosti. Postupně vytváří základy téměř všech věd: fyziky, biologie, kosmologie, logiky, etiky, politologie, estetiky, pedagogiky, ale také metafyziky, čili nauky o obecných příčinách věcí. Toto hlavní období rozkvětu mělo centrum v Athénách, kde jmenovaní tři myslitelé prožili převážnou část života. Jejich filosofie se proto také nazývá „attickou“, začíná vystoupením Sókratovým v druhé polovině 5. st. př. Kr. a končí smrtí Aristotela r. 332 př. Kr. Z hlediska politických dějin Řecka se tedy jedná o období po řecko-perských válkách, post Periklovu dobu, dobu počátku řeckého úpadku, ztráty samostatnosti řeckých městských států a nástupu hegemonie Makedonie – říše Filipa a Alexandra Velikého.

Platónovo dílo se skládá z přibližně 25 věrohodných dialogů a několika listů. V dialozích, s výjimkou Obrany Sókratovy, se jedná o literárně ztvárněné rozpravy, jejichž hlavní postavou je Sókratés, na jehož popud se hledá povaha nějaké lidské zdatnosti; např. statečnosti, zbožnosti, uměřenosti atd. Rozprava zůstává často neukončená a otevřená, ale vždy je patrné úsilí najít jednotící výklad, podstatu, esenci různých projevů dané zdatnosti. V následujícím období se zabývá naukou o idejích, obecně chápanou jako platónské učení o druhém světě – světě idejí (Mýtus o jeskyni).

Svět idejí je podle Platóna, alespoň v jistém období vývoje jeho myšlení, stejně, ba více skutečný než náš reálný svět. Považuje ideje za opravdu existující, nejskutečnější, neboť jednotlivé věci na nich mají pouze účast – participují na nich – jako na svých vzorech. Ideje jsou neměnné identické esence věcí umožňující nám poznání a myšlení.

Proto moudrým lidem musí jít nikoli o vědění o tomto pomíjivém světě, ale o vědění o světě nejskutečnějším, totiž o poznání nadsmyslové (transcendentální) skutečnosti, o poznání světa idejí, a to především o poznání ideje dobra.

Člověk, respektive jeho přesahující složka duše, stojí jako svorník mezi světem idejí a světem reálných, tedy tělesných věcí. Duše člověka je nadřazena proměnlivému světu, patří svou podstatou do světa idejí, a proto je nesmrtelná. Duchovní skutečnost je dostupná jen duchu člověka. Zde vzniká evropskou tradici dosud provázející dualismus mezi duchem a hmotou, duší a hmotným tělem, které se již Platónovi jeví jako vězení a pouta duše. Platón popisuje duši jako složenou z prvků „žádostivosti“ (řekněme citů), „afektů“ (tedy pudů) a „rozumnosti“,

příčemž právě rozumová složka duše (NÚS – rozum – intelekt) je tou složkou ústřední, přesahující do světa idejí, jež zře po smrti těla v Hádu. Duši vlastní je čistě duchovní bytí. V našem světě se pak na ideje – EIDOS (podstaty věcí) – rozpomíná a svými vzpomínkami nám umožňuje poznávat a stávat se rozumnými. Neboť veškeré lidské poznání je jen rozpomínání a nejvyšším poznáním je poznání spravedlnosti a dobra.

Dokonalost člověka spočívá v co největším odpoutání se od materiálního, fyzického světa. Rozum je nejdůležitější součástí lidské duše, která člověku zprostředkovává pochopení světa jako světa idejí. Duše je oknem do světa idejí.

V souvislosti s Platónem se mluví často o tzv. triádách. Z Platónova odkazu lze sestavit tři základní triády. Jedná se o se sebou související a na sebe (hierarchicky i systematicky) navazující rozdělení lidské duše, společnosti a ctností na tři základní části. První platónskou triádou je tedy rozdělení duše na část žádostivou, afektivní a rozumovou. Druhou triádou je rozdělení společnosti na (pro Platóna ideální) vrstvy: vládce, strážce (tedy vojáky) a dělníky (případně otroky). Třetí triádou jsou tři nejvyšší platónské ctnosti, jichž můžeme v morálce dosáhnout. Jsou to rozumnost (typická pro vládce – filosofy), statečnost (vlastnost strážců) a uměřenost (obecná ctnost, skromnost či umění brát tolik, kolik potřebuji k životu).<sup>25</sup>

Základní Aristotelovou filosofickou pozicí je tzv. „otcovražda“. V jeho případě to znamená, že odmítl nauky svého učitele a přítele Platóna, především nauku o distinkci mezi světem idejí a reálným světem, tedy Platónův filosofický idealismus. Aristotelés stojí na počátku dalšího vlivného filosofického směru – umírněného realismu.

Podle Aristotela totiž ideje nejsou nad věcmi ani před věcmi, ale ve věcech samých. Tím přiznal světu, věcem i lidem možnost změny, pohybu a vývoje. Odmítl existenci druhého světa, jenž, aby udržel filosofický požadavek pravdivosti a jednoty našeho poznání, musí být držen stálý a neměnný (v ideální podobě).

Pohyb vysvětluje jako přechod z možnosti do uskutečnění. Uskutečněním je pro věc její aktuální podoba, možností je jakákoli její další změna. Přesto v každé

---

<sup>25</sup> PLATÓN. *Sedmý list*. In BORECKÝ, B. [ed.]. *O vlastním osudu*. 1. vyd. Praha: Odeon, 1973. s. 26.: „Ode mne jistě o to není žádného spisu a také nikdy nebude; neboť to nijak nelze povědět jako jiné nauky,...., jako plamen vznícený od vylétlé jiskry, vznikne to v duši a pak se již samo živí.“

věci zůstává to, co věc činí touž věcí po celou dobu její existence, touto jednotou věci – prvotní podobou, na níž se odehrávají všechny změny jejího tvaru, je látka. Věc se tedy skládá z látky a formy, v níž se aktuálně uskutečňuje. Pohyb tedy není jen přechod věci z možnosti do uskutečnění, ale tento přechod se děje skrze formování látky tvarem – formou. Této nauce se říká hylémorfismus.

Formou člověka je jeho duchovní složka, tedy duše, chápaná jako racionální složka života, nejvyšší stupeň po stupni vegetativním a senzitivním.

Aristotelova etika je založena na myšlence lidské touhy po blaženosti. Tuto touhu považuje za zcela přirozenou: tvrdí, že přece všichni lidé od přirozenosti touží po blaženosti. Zároveň však ta pravá blaženost spočívá v osvojení si zdatností (ctností), nejvyšší zdatností je pak dobro a spravedlnost. Čili stát se dobrým a spravedlivým člověkem.

Etický život lze prožít jen ve společenství s druhými. Proto tvrdí, že člověk je stvořen pro společnost, pro obec, pro POLIS: člověk je ΖÓΟΝ FYΣΕΙ POLITIKΟΝ: tvorem od přirozenosti společenským. Aristotelés tak vymezil jako první antropologickou konstantu – definoval člověka, a to jako tvora společenského.

(Ve skutečnosti v Aristotelově odkazu nalezneme několikero určení lidské přirozenosti. Člověk je tvor mající rozum, mající schopnost se smát nebo zcela fyzicky: neopeřeným dvounožcem, atd.)

Ačkoli je třetí období řecké filosofie dějinně nejdelší, zahrnující období od Aristotelovy smrti přes úpadek řecké samostatnosti, nástup římské hegemonie v egejské oblasti, působení Ježíše Krista a jeho následovníků, vznik křesťanských obcí v římské říši, až po konečný rozpad Říše římské v 5. st. po Kr., nepřevyšuje originalitou ani hloubkou předcházející období. Vyznačuje se odklonem od přírodního bádání. Nicméně člověku a etice dále věnují pozornost především stoikové a epikurejci – dvě nejznámější školy tohoto věku.

Stoická etika je založena na přesvědčení, že nejvyšší blaho člověka spočívá ve vedení ctnostného života. Ctnosti se dosahuje životem vedeným ve shodě s přírodou. Cílem moudrého života je dosažení rovnováhy čtyř platónských zdatností: rozumnosti, statečnosti, uměřenosti, spravedlnosti. Teprve díky nim se člověk stává svobodným a blaženým.

Epikureismus (pojmenování se odvozuje od zakladatele školy Epikura ze Samu) svou etiku zakládá na principech sensualismu a materialismu, tedy

principech, které převažují i v dnešní společnosti. Spatřuje blaho člověka v uvážlivě volené a nerušeně prožívané slasti, kterou je pro moudrého člověka ničím neotřesitelný klid duše (ataraxie), jehož lze dosáhnout, překoná-li člověk strach ze života i ze smrti a stane se tak vnitřně svobodný.

Předcházející nauky se víceméně drželi také skeptikové, kteří sice za metodu svého myšlení volí pochybování (metodickou skepsi), ale také ve středu jejich zájmu stojí lidský jedinec a etika.

V druhé polovině popisovaného věku vzniká smíšením předchozích i soudobých škol tzv. eklekticismus.

Na Platónovy myšlenky na počátku našeho letopočtu navazuje tzv. novoplatonismus, který je posléze markantně ovlivněn křesťanstvím. Filosofii tohoto období můžeme souhrnně nazvat „poaristotelskou“. Tato (v základech řecká) epocha lidského myšlení na počátku šestého století postupně vymizela z dějin a byla nahrazena filosofií křesťanských církevních otců, tzv. patristikou. Ale křesťanství, tak jako celá evropsko-americká kulturní tradice, v ní má své kořeny a neustále se k ní v dějinách vrací, reflektuje ji a konfrontuje se s ní. Ne nadarmo totiž každé dějiny filosofie začínají výkladem filosofie řecké.

## ***PROTIKLADNOSTI A ANALOGIE MEZI KŘESŤANSKÝMI A ANTICKÝMI NÁZORY NA ČLOVĚKA***

V antické filosofii měl KOSMOS pevný řád, svět a jeho uspořádání bylo čímsi daným. Vytvářel pevný rámec všemu dění, tedy i lidské existenci. Osud člověka byl předem vymezen jeho místem v koloběhu vesmíru, v procesech vzniku a zániku podle „řádu času“ – vyššího LOGU.

V antice vzniklo několik slovních vymezení člověka (definic člověka). Za většinu z nich se přikládá zodpovědnost Aristotelovi. Nejznámější zní: člověk je ZÓON LOGON ECHON – tedy člověk je tvorem majícím LOGOS – slovo, rozum, řád v sobě samém. Římané tento výrok překládali jako „člověk je animal rationale“. Co to znamená? Člověk v antickém paradigmatu ještě nebyl vydělen ze jsoucna, byl s ostatní živou přírodou v jednotě, byl pouze obdařen určitým

atributem – vlastností, byť výlučnou, tedy obdařen rozumem. Nebyl však dosud vnímán jako cosi jedinečného, odtrženého od zbytku kosmu. Řecko ještě neznalo pojem subjektu, pojem sebevědomí.

Aristotelés definuje v *Metafyzice* člověka jako zóon logon echon a v *Politice* jako zóon politikon, tedy poprvé jako „bytost mluvící a naslouchající“, podruhé jako „bytost společenskou“. Člověk jako zóon logon echon je bytostí, uzpůsobenou k tomu naslouchat řádu světa, jeho harmonii, logu.<sup>26</sup> Odtud Platónův požadavek v *Ústavě*, aby ideální výchova dětí začínala musickou výchovou, tedy kultivací lidské schopnosti naslouchat kosmu, fysis i polis. Člověk jako zóon politikon je bytostí, která své lidství může realizovat jen ve společenství, tj. v polis, obci, která má svůj nomos, zákon. Nomos dává člověku to, co antika nazývá oikos, domov, místo, kam patříme, bez něhož žádný člověk nemůže být cele člověkem. Svoboda spočívá v Platónově methexis, tj. účasti jednotlivého člověka na ideji lidství, v podílení se občana na životě polis.

Osud člověka, tak jako celku světa – kosmu – byl předem určen, odporovat osudu bylo cosi nevhodného. Známe mnoho příběhů, které to dosvědčují, ať již jde o dojemný skon Sókratův nebo o drama hrdinství a marného zápasu s osudem, jak je líčí nádherné řecké tragédie Oidipus nebo Antigona. Důležité je pochopit, že antické myšlení nevnímalo prohru člověka s osudem jako zlo, ale jako „povznášející doklad o přísném řádu kosmu a jeho uznání“.<sup>27</sup>

Řecké myšlení se často vůči křesťanskému světonázoru staví do opozice, zdůrazňuje se jejich protikladný charakter v pojmání kosmu i člověka, ale v této protikladnosti je možno nalézt mnohé podobnosti. Propojenost dvou po sobě jdoucích epoch antiky a křesťanského středověku, dle našeho mínění, nelze zpochybnit.

Dominik Pecka o vítězství evangelia nad starověkým pohanským světem až básnický praví: „*Po vítězství evangelia byly na základech mnohých pohanských svatyní vybudovány chrámy křesťanské: památkou té změny je například chrám Panny Marie postavený na místě bývalé svatyně Minerviny v Římě a dodnes Santa Maria sopra Minerva – Panna Maria nad Minervou nazývaný. Podobně i v oboru myšlenkovém použila křesťanská moudrost zdiva, které vybuvovali antičtí*

---

<sup>26</sup> Viz přesvědčení starých Řeků o tom, že kosmos „hraje“, zní nebo souzní - zejm. pythagorejci.

<sup>27</sup> Srovnej: BLECHA, I. *Filosofie*. 4. oprav. a rozš. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2004. s. 165.

*filosofové. I křesťanská filosofie je Santa Maria sopra Minerva. Nezaslo věčné světlo, jež plálo ve svatyni Minervině, ale počalo se žít čistším olejem, a melancholická sova řecké vědy ustoupila zářící holubici novozákonní.*“<sup>28</sup>

Ano, křesťanská filosofie a věda vůbec stavěla na základech, které položilo Řecko, lépe: pohanská antika obecně.

Základy křesťanského pohledu na svět položili tzv. církevní otcové, odtud tato první křesťanská perioda, čerpající z antiky, nese název patristika – od latinského pater = otec – tato perioda sahá od apoštolské doby až přibližně do korunovace Karla Velikého (r. 800). Nejvýznamnějšími představiteli této epochy jsou jistě Boethius a především sv. Augustin.

Po ní následuje druhé středověké období – scholastika – odvozena od názvu scholastici, užívaného nejprve pro učitele ve škole, pak pro misionáře a nakonec pro církevní učitele obecně, scholastika sahá od tzv. karolínské renesance (kolem r. 800) až po konec středověku někdy kolem r. 1500. Tím nejcharakterističtější, co se v tomto období událo z hlediska školství a vzdělanosti, je vznik univerzit – center vzdělanosti – po celé křesťanské Evropě. Vrcholná scholastika sebou přinesla dokonalé zformování středověké křesťanské filosofie, především v dílech (tzv. *Sumách*) Alberta Velikého a Tomáše Akvinského.

Filosofické výklady na počátcích formování nového – křesťanského – názoru na svět směřují v období patristiky k základnímu cíli – sladit víru a s ní spojené údaje a myšlenky z Bible s filosofickým výkladem člověka a světa, výkladem založeným především na preferenci rozumu. Jde tedy jednoduše řečeno o spojení víry s rozumem, jehož východiskem je biblický základ, víra ve stvoření člověka Bohem. Člověk je tvorem božím – výtvozem Boha stvořitele – to je základní teze křesťanského pojetí člověka.

Nový rozměr, který křesťanství přináší k problému člověka je založen na přesvědčení, že člověk je obraz boží – imago Dei – staví tedy tento obraz – toto boží dílo – do středu svého zájmu. Člověk je vrcholem stvoření a je mu svěřen výsadní úkol, účast na dějinách spásy. Člověk je svobodná bytost nadaná na rozdíl od ostatních tvorů rozumem, schopností sebeuvědomění.

Středověk přijímá za svou židovsko-křesťanskou tradici, v níž je člověka chápán jako imago Dei. Člověk - obraz stvořitele - je předně určen vztahem k

---

<sup>28</sup> PECKA, D. *Člověk: filosofická antropologie I*. 1. vyd. Řím: Křesťanská akademie, 1970. s. 147.

svému pra-obrazu, pra-vzoru.<sup>29</sup> Být obrazem znamená mít něco společného se svým pra-obrazem, bohem. Tím společným je vědění o dobru a zlu (paradoxně nabyté prvotním hříchem) a svoboda a odpovědnost, jako schopnost podílet se na božím plánu. Tím rozdílným je lidská hříšnost, smrtelnost a omylnost.

Základním rysem tohoto paradigmatu je tedy náboženský rozměr chápání člověka. Není položena otázka člověka po sobě samém, člověk je určován pouze v dílčím vztahu k Bohu. Člověk má své místo v hierarchicky strukturovaném řádu světa - svět, řád (ordo) a s ním člověk je obrazem Boha-Stvořitele, obraz křesťana obrazem člověka.

Paradigma židovsko-křesťanské tradice tedy vymezuje člověka ve vztahu k bohu, k bytosti, jež ho nekonečně přesahuje, avšak analogií s ní zároveň opravňuje svou existenci.

Křesťanství přináší zcela novou dimenzi do dějin: je jí poselství spásy konkrétnímu člověku v dějinách. Uznává svobodnou jedinečnou lidskou bytost, která může ve vztahu k osobnímu Bohu rozhodnout o svém životě či smrti. Pro řecké myšlení, jak již bylo výše řečeno, byla typická strohá víra v osud, podle níž je všechno pevně stanoveno, nutností předurčeno. Tato víra v neúprosný osud, jemuž jsou podrobeni lidé i bohové, se objevuje už v rané řecké filosofii u Thaleta a Anaximandra, je základním motivem řecké tragédie, ale také je základem řecké metafyziky všeobecného a nutného. Nutnost tvoří poslední, všeobsáhlý horizont, na jehož pozadí člověk chápe sám sebe i světové dění. Základní snahou pohanské antiky je nějak postihnout tento poslední horizont, porozumět mu a to jak v Hérakleitově učení o logu, stejně jako v Parmenidově učení o bytí a v Platonově učení o idejích. Nitrosvětskému a historickému dění se nepřikládá velký význam, protože vše je nutně předem určeno. Člověk je podroben absolutnímu, avšak slepému a neosobnímu osudu. V křesťanství naproti tomu člověk stojí před živým a osobním Bohem, který se zjevuje v dějinách jako Bůh lásky a spásy. V tom například podle Coretha spočívá nejhlubší protiklad mezi řeckým a křesťanským sebepochopením člověka.<sup>30</sup>

Křesťanství učinilo náhle významnou duchovní stránku lidství. Bůh sám je nejvyšší osoba a kontakt s ním se musí odehrávat skrze lidské nitro. Zápas o toto

---

<sup>29</sup> „Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, jako muže a ženu stvořil je.“ (Genesis 1, 27)

<sup>30</sup> CORETH, E. *Co je člověk: základy filozofické antropologie*. 1. vyd. Praha: Zvon, 1994. s. 25.

nitro v nejrůznější podobě je ve středověkém myšlení zřetelný. Duše v antice nebyla takovým osobním nitrem. Byla totiž nadřazena tělu a nemohla být tedy závislá na individuální tělesné existenci. Ale oproti tomu hebrejské myšlení, z něhož křesťanství v tomto ohledu vzešlo, nepovažuje tělesno za nic pokleslého. (Např. známá židovská hygiena.) Je místem, v němž se realizuje duchovno, je místem, v němž Bůh vyjadřuje své záměry. Cesta k Bohu je cestou celého člověka, nikoli jen jeho duše. Odtud fascinující a pro antiku těžko pochopitelný význam novozákonního vtělení Ježíše Krista. Ostatně dualismus duše a těla narušuje i víra ve vzkříšení, vždyť vzkřísit se mají křesťané i se svými těly. Z mrtvých vstání bylo také spojeno s povstáním těla. ( Ježíš na závěr svého uzdravení mrtvého (Lazara) praví: „Vstaň a chod’.“ Nevěřící Tomáš se musí dotknout Ježíšova těla (rány v boku). A příkladů bychom našli víc.)

Další rozměr, kterým doplnilo křesťanství pojetí člověka na sklonku antiky, byl smysl pro dějiny. Stvoření je v *Bibli* proces, který někam směřuje, a člověk je součástí tohoto směřování. Vývoj má svůj cíl a směr. Není cyklickým opakováním událostí jako v Řecku. Zde se vyjevuje další protiklad mezi řeckým a křesťanským myšlením – protiklad v hodnocení dějin. Není sice pravda, jak se často zploštěle říká, že by řecká antika ještě vůbec neměla dějinné vědomí. (Coreth) Již v počátcích Mýtu – mýtického popisu světa – se setkáváme s výkladem původu člověka, již kosmologické prvotní řecké myšlení člověka vidí od svého počátku v dějinném procesu. I pythagorejci učili o procesu spásy, podle něhož duše vchází do definitivní spásy teprve, když odčinila své hříchy a vešla do znovuzrození. Ale toto hodnocení dějin jistě není kritické a reflexivní. Je to ještě mýtický výklad, ale již v tomto mýtickém období se ukazuje, že člověk ví o svém vztahu k dějinám. Není také pravda, že by řeckému myšlení byla všeobecně vlastní cyklická představa času a dějin – na rozdíl od lineárního pojetí v křesťanství. Nicméně učení o koloběhu dějin se objevuje u Hérakleita, u pythagorejců i u Platóna. Pod dojmem pravidelného střídání dne a noci, léta a zimy, života a smrti vznikla pravděpodobně myšlenka rytmického střídání návratu stejných dějů. Tímto však nebyl míněn uzavřený koloběh věčného návratu, nýbrž spirálovitě kupředu postupující dění, jehož rytmus neruší běh času, ale předpokládá jej. Pro běh dějin v křesťanství je důležitější než jejich linearita, jejich chápání jako dějin spásy.



Svět dle křesťana pochází ze svobodného božího slova – rozhodnutí – logu: „Staň se!“ Právě tak má ve svobodné boží vůli původ lidstvo se svými dějinami. Ani zlo na světě nemá svůj původ v nějakém zlém prapřincipu, ale ve svobodném a osobním rozhodnutí člověka proti božímu přikázání. Od samého počátku jsou dějiny lidstva zatíženy hříchem – prvotním: Adama a Evy. Jsou ale zároveň podrobeny spásně milostivým působením Boha, který se ve svobodné personální lásce slitovává nad člověkem. Vtělení a vykupitelské dílo Ježíše Krista je toho dokladem. Člověk, jako svobodná bytost, se na dějinách spásy může podílet, ale může je i odmítnout. Má právo říci Bohu „ne“.

Tento základní personální a dějinný rys křesťanské víry znamená proměnu obrazu člověka proti řeckému myšlení. „Člověk sám sebe prožívá a chápe v jiném „světě“ než předkřesťanský řecký člověk.“<sup>31</sup> Způsobem, který byl řeckému myšlení naprosto cizí, se nyní zdůrazňuje hodnota a důstojnost jedince, jeho individuální jedinečnost, jeho povolání Bohem a jeho svobodné rozhodování pro věčnou spásu.

Teprve na počátku křesťanství se tak také prvně setkáváme s pojmem OSOBY – persony - jako lidského bytí – odtud křesťanský personalismus.

Ve středověku byl člověk jako obraz boží postaven do středu stvoření a ve vztahu k Bohu byl chápán jako osoba, pověřená úkolem svobodně dosvědčit velikost Božího díla. Lidská identita je tvořena vazbou k tomu, co člověka samého přesahuje a vůči čemu se vymezuje jako jiný. Přesto starověký i středověký člověk chápe svůj život jako jistou účast na celku a jednotě světa. Středověký svět je světem podléhajícímu všudypřítomnému hierarchickému řádu (hierarchii lze pozorovat v řazení jsoucen, hodnot, sociálním rozvrstvení společnosti, atd.). Křesťanství převzalo antickou dualitu duše a těla.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> CORETH, E. *Co je člověk: základy filozofické antropologie*. 1. vyd. Praha: Zvon, 1994. s. 26.

<sup>32</sup> Autoři vychází z textu: MICHŇÁK, K. *Ke kritice antropologismu ve filologii a teologii*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1969.

## **STŘEDOVĚKÝ OBRAZ ČLOVĚKA, ČLOVĚK GOTICKÝ**

### **RANÁ SCHOLASTIKA**

Počátky scholastiky, druhé epochy dějin středověkého myšlení, souvisí se znovusjednocením Evropy v době Karla Velikého kolem roku 800, nicméně obecně se uvádí přelom tisíciletí až 11. století (např. Tretera). Třebaže Karlova říše po jeho smrti dlouho nepřetržovala, politické sjednocení Evropy nebylo tím nejdůležitějším, co přinesla. To, co přetrvalo, bylo sjednocení ve sféře duchovní a kulturní. Vše, co následovalo, rozšíření německy mluvícího obyvatelstva na slovanský východ, dominantní postavení na jedné straně císařství a na druhé papežství, jejich soupeření, které vyplňuje celý středověk, převážně náboženský a duchovní charakter středověké kultury – to všechno má svůj prvotní základ – duchovní zrod – v období, jež historikové nazývají tzv. „karolinskou renesancí“, tedy v době, kdy byly znovu oživeny a shromažďovány prvky klasické i patristické tradice. „V obecném slova smyslu nazýváme renesancí to období rozvoje evropské kultury, které skrze úsilí o poznání a zhodnocení pokladů antické vzdělanosti samo výrazně přispělo k obohacení umění, literatury a vědění a představovalo i emancipaci sociální a politickou.“<sup>33</sup> My mluvíme a budeme mluvit časově nejméně o třech údobích, které by mohly být nazvány renesancí. První je „renesance karolínská“ probíhající v 9. století, druhá tzv. „středověká renesance“ ve 12. století, a pak teprve můžeme označit za „renesanci“ období velké renesance datující se v Evropě přibližně od r. 1350 do r. 1550.

Duchovní a společenské jednotě západní Evropy v období karolínské renesance odpovídala i jednota filosofie, respektive filosofie a vzdělanost vůbec byly tenkrát nadnárodní. Země, ze kterých se skládalo jádro západní Evropy: Německo, Francie, Itálie a Velká Británie s Irskem tvořily, aniž by si to jistě plně uvědomovaly, jednotu křesťanského světa. Jednotu vědy a filosofie vyjadřovala také jednota používaného jazyka – tedy latiny. Všechna vědecká či filosofická díla byla sepsána latinsky, a po jejich rozšíření jim bylo ihned v celé Evropě rozuměno. To byla přednost, kterou současný svět postrádá.

---

<sup>33</sup> FLOSS, P. *Úvod do dějin středověkého myšlení*. 1. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého, 1994. s. 54.

Na předních vysokých školách, v budoucnu – za vrcholné scholastiky v 13. století – vzniklých v Paříži (Sorbonna), Oxfordu či Cambridgi a severní Itálii (Padova, Boloň) se učilo latinsky. Jednotlivý učenec nebyl nijak vázán na svou vlast. Věda byla nadnárodní – v době, která ještě neznala slovo národ a národní jednota, tedy spíše nadzemská. Dokládají to i životopisy známých scholastiků. Např. v Itálii narozený Anselm žil dlouho v Normandii a zemřel jako arcibiskup Canterburský v Anglii, Němec Albert učil v Paříži, jeho žák Tomáš pocházel z jižní Itálie, ale dlouho dobu studoval a působil v Paříži, poté na univerzitách v Kolíně nebo Bologni; a příkladů bychom našli nesčetně.

Filosofie tohoto období se praktikuje ve vyučování a výchově duchovenstva v klášterních školách. „Scholastika“ se dá také přeložit jako školní nauka. Její úloha je předem stanovena: To, co pro víru již bylo nezvratnou pravdou, měla rozumově odůvodňovat a objasňovat. Filosofie byla po celé toto období tzv. „ancilla theologiae“ – služkou teologie. Metoda scholastické filosofie byla tak předurčena již jejím východiskem. Nejednalo se o to, aby hledala pravdu, protože pravda je již dána zjevenou pravdou spásy, ale má být pouze prostřednictvím rozumového myšlení, tedy prostřednictvím filosofie, zdůvodněna a vyložena. Konkrétně z toho pak vyplývají tyto cíle scholastické filosofie: za prvé prostřednictvím rozumu hlouběji proniknout do pravd víry a tím je obsahově přiblížit lidskému myšlení; za druhé dát spásné pravdě uspořádanou systematickou formu; za třetí vyvrátit filosofickými argumenty námitky, které by proti této pravdě mohly být vzneseny rozumem. Scholastická metoda tak spočívá v dialektické konfrontaci argumentů „pro“ a „proti“ určitému názoru. Tato metoda se historicky nazývá „pro et contra“ nebo „sic et non“ („pro a proti“ nebo „ano a ne“). Povaze scholastiky odpovídá, že argumenty nebyly vzaty v první řadě z bezprostředního pozorování skutečnosti ani z bezpředsudečného rozumového rozboru, nýbrž z výroků předchozích myslitelů a církevních Otců, případně přirozeně z *Písma*. Je zjevné, že právě *Písmu* musí výsledek konfrontace názorů odpovídat, respektive nesmí s ním být v rozporu.<sup>34</sup>

Prvním mužem, u něhož bychom se měli zastavit, je člověk, který bývá nazýván tzv. „otcem scholastiky“. Je to Anselm z Canterbury, který byl prohlášen katolickou církví za svatého. Zatímco pro rané období rozvoje středověké filosofie

---

<sup>34</sup> Původ: STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filosofie*. 5. vyd. Praha: Zvon, 1996. s. 173 a dále.

(6.-11. st.) je charakteristická absence výrazných filosofických škol, neboť filosofie byla pěstována a rozhojňována jen několika myslitelskými osobnostmi, pak Anselm stojí na počátku zcela jiné epochy. 12. století, na jehož počátku umírá, je obdobím velkého rozmachu kultury a vzdělanosti. Filosofii již nepěstují výjimeční jednotlivci, ale zabývají se jí celé filosofické školy, které mezi sebou tvořivě soutěží. Evropa je otevřena vlivu Byzance, jejíž kultura ovlivňuje také filosofii. Konečně jsou obecněji známa významná starověká díla, předně dílo sv. Augustina. Na jeho myšlenkový odkaz také Anselm navazuje, také on chce rozřešit, rozkřísnout problém mezi vírou a rozumem.

Nejvýstižněji bychom mohli Anselmův myšlenkový odkaz shrnout do dvou vět, obsažených na počátku jeho nejslavnějšího spisu *Proslogion* (Rozhovoru – myšleno přirozeně s Bohem). Tyto jsou: „Věřím, abych porozuměl.“ Nebo: „Věřím, abych nahlédl.“ Z toho lze vyvodit, že Anselm, stejně jako dříve Augustin, je toho přesvědčen, že prvotní duchovní orientaci v životě člověka a orientaci člověka ve světě má dávat víra, nikoli rozum. Jen ten, kdo pevně stojí ve víře, se posléze může věnovat filosofii, čili rozumovému zdůvodnění víry. Úkolem křesťanského filosofa není rozumové zkoumání reality, nýbrž „rozjímání o rozumových důvodech víry“<sup>35</sup>. Tak se také měl jmenovat Anselmův druhý spis *Monologion* (čili řeč k sobě). Anselm vidí člověka (po vzoru Aristotelově respektive Platónově a také Augustinově) předně jako tvora ovládaného a ovládajícího rozum – ratio – ale jejich nahlížení na lidskou racionalitu ještě překračuje. Věřícího člověka charakterizují právě rozumové schopnosti. Ovšem aby naše rozumové schopnosti mohly dostatečně sloužit víře, musí se stát autentickými, musí se od víry osvobodit. Rozumové čili intelektové prosvětlení víry člověka přivádí k jeho největšímu duchovnímu výkonu, které nazývá „viděním“. Tímto viděním je dle Anselma duchovní nazírání pravdy. „Toto duchovní nazírání pravdy je v tomto pozemském životě předstupněm spirituality, jež člověka očekává v životě posmrtném, kterým bude dokonalým duchovním patřením na Boha. V *Proslogionu* nehledá již víra rozum, ale lidský intelekt –

---

<sup>35</sup> SOUSEDÍK, S. [ed.]. *Texty k studiu dějin středověké filosofie*. 1. vyd. Praha : Karolinum, 1994. s. 78.

autentický a svobodný – hledá sám sebe, aby opřen o svou intelektuální vizi skutečnosti mohl být spolehlivou oporou víry.<sup>36</sup>

Anselmovo úsilí ukázat, že jednotlivé nadpřirozené pravdy a články křesťanského učení se neprotiví rozumu, přerůstá v pokus o duchovní vizi základu vší skutečnosti, všech pravd nadpřirozených i přirozených, totiž Boha. Ve snaze dopátrat se – uchopit Bytí zakládající jsoucnost věcí – se Anselmovi člověk jeví jako ten, který má schopnost vnitřního nahlížení pravdy, čili niterného rozhovoru s Bohem.

## STŘEDOVĚKÁ RENESANCE 12. STOLETÍ

12. století je obdobím, v němž s rozvojem zemědělství a hospodářství začínají v Evropě pozvolna vznikat první středověká města. Drsná středověká mentalita a barbarské mezilidské vztahy jsou zmírňovány působením církve, obzvláště spiritualitou nových mnišských řádů (především cisterciáků, ve století následujícím pak františkánů a dominikánů); kultivací šlechtického stavu, pozvolna se rozšiřující gramotností a vzdělaností a literaturou (třebas předávanou potulnými zpěváky zvanými minnesängry). V architektuře dosahuje vrcholu románský sloh a v západní části říše se rodí sloh gotický. Na mnohých místech Evropy se křesťanství dostává do kontaktu a obohacuje se z kultury islámské i židovské – španělského Toleda, jižní Itálie či Sicílie. Oproti předchozím staletím se může „středověká renesance“ chlubit již působením mnoha středisek vzdělanosti i vlastními filosofickými školami, z nichž nejslavnější jsou tzv. „chartreská škola“ podle Chartres a „svatoviktorská škola“ před Paříží. Evropská vzdělanost kulminuje v místech, kde budou založeny a v nejbližším věku se rozvinou slavné staré univerzity – Padova, Paříž, Kolín atd. Pro 12. století je již charakteristická rozmanitost filosofických názorů.

Nejvýznamnějším představitelem tohoto údobí evropské vzdělanosti je pravděpodobně Petr Abaelard. Abychom však mohli sledovat jeho myšlení, v němž středověká emancipace lidského rozumu nad dogmaty víry nabyla svého vrcholu, musíme si něco říci o největším problému středověké filosofie. To, že

---

<sup>36</sup> FLOSS, P. *Úvod do dějin středověkého myšlení*. 1. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého, 1994. s. 36-42.

Abaelard obrací ustálené paradigma vytvořené Anselmem do podoby: „musím rozumět, abych mohl věřit“, je totiž nutno nahlížet v dobových souvislostech. Nicméně lidský rozum a jeho vlastník člověk se v Abaelardových spisech stává mimořádně sebevědomým, ostatně ne nadarmo se také zaslouhuje o základy logiky, pravidla disputací, terminologickou jasnost, čili vše, co se dodnes v metodice myšlení považuje za základ správné argumentace.

## **VRCHOLNÝ STŘEDOVĚK – SPOR O UNIVERZÁLIE – TOMÁŠ AKVINSKÝ**

Spor o univerzálie, největší středověká polemika vedená scholastiky (učenci a učiteli klášterních škol a později univerzit), počal jednoduchou zmínkou pozdně antického učenice Porfyria, který v komentáři či úvodu k Aristotelovým *Kategoriím* (EISAGÓGÉ) vyslovil příhodnou otázku: *Existují rody a druhy věcí, čili obecné pojmy, svébytně? Nebo pouze v našem rozumu? Či ve věcech samých?*

Pro naše potřeby: Říkáme *člověk*. *Člověk* je obecným pojmem, jakou existenci tedy přisuzujeme tomuto označení? Nakolik toto jméno nese vlastní svébytnost – podstatu – samo o sobě?

Scholastikové odpovídali na tyto otázky několika základními schémata a podle nich se člení na zastánce realismu či nominalismu. Realisté<sup>37</sup> zastávali názor, že obecné pojmy (univerzálie) jsou skutečné. Podle uznání samostatnosti jejich existence se dělili na krajní, kteří podobně jako „platonikové“ věřili ve skutečný svět idejí, který existuje před zdánlivou existencí světa smyslových věcí; a na umírněné, kteří převzali Aristotelovu myšlenku, že podstaty věcí jsou ve věcech samých, čili že obecné pojmy sebou jsoucí věci nesou jako své podstaty, rodová a druhová určení.

Opačné stanovisko zastávali tzv. nominalisté<sup>38</sup>, kteří učili, že obecné pojmy jsou jen slova, jména – „nomina“, jež si vytvořili lidé, tedy že jim nepřísluší žádná reálná existence. Existují jen věci, prvotně a reálně. Lidé tyto věci pro zjednodušení jen pojmenovali podle vzájemné podobnosti.

---

<sup>37</sup> Mezi zastánce krajního realismu patřil Vilém z Champeaux, zakladatel svatoviktorské školy v Paříži.

<sup>38</sup> Mezi nejznámější nominalisty patřil Rosceliny, kanovník z Compiègne, žil na přelomu 11. a 12. století.

Je důležité si uvědomit, jak správně upozorňuje např. I. Tretera, „že pojem realismu je ve sporu o universalia pojímán ve zcela odlišném smyslu, než jak jsme běžně zvyklí. Za realistickou bývá převážně pokládána filosofie vycházející od „věcí“, někdy dokonce i filosofie materialistická, nebo materialistické blízka, zatímco v uvedeném „realismu“ šlo právě naopak o východisko od ideality, obecniny, od pojmu, v některých případech by se dalo říci o „pojmový realismus“.“<sup>39</sup>

Ani krajní realismus, ani nominalismus nebyl pro církve přijatelný, protože buď z jedné či z druhé pozice mohl znamenat zpochybnění boží existence. Jejich zastánci proto trpěli mnohými persekucemi. Extrémně realistický názor na universalia mohl vést k popření reálnosti osob božské trojice (otce, syna a ducha svatého); skrýval nebezpečí, že osobní bůh bude zaměněn za nějakou neosobní substanci, tedy nebezpečí pantheismu. Proto bylo pro scholastiky důležité nalézt kompromisní řešení. S určitým pokusem o syntézu obou směrů přišel již na počátku 12. století Petr Abaelard, ale přijatelnou syntézu obou názorových skupin přinesla středověká filosofie až díla dvou největších scholastiků Alberta Velikého a jeho žáka Tomáše Akvinského ve 13. století.

Až do poloviny 13. století vycházela středověká vzdělanost i celá teologie pouze z Platóna a novoplatonismu (a přirozeně z *Písmá*), protože většina spisů Aristotelových nebyla známa. Teprve užším kontaktem s arabským světem se Aristotelovo učení přeneslo i na západoevropskou půdu. Církvi bylo přijato s rozpaky, obzvláště Aristotelovy přírodopisné knihy byly považovány za nevhodné, ale nakonec se mezi vzdělanci rozšířily překlady všech jeho spisů a jejich komentáře se staly nejčastější zábavou křesťanských filosofů. Tomáš Akvinský, nejvýznamnější představitel vrcholné scholastiky a zakladatel katolické teologie dnešního typu, však již na Aristotela plně navazoval a v jeho době „aristotelismus“ (filosofie navazující na Aristotelův odkaz) zcela ovládl převážnou část západního světa. Tomáš Akvinský je zakladatelem výrazné filosofické školy středověké scholastiky: tomismu (nesoucí po něm dodnes jméno).

„Tomášovo dílo je jednou z nejpozoruhodnějších syntéz staršího filosofického myšlení, neboť je budována nejen ze zdrojů novoplatónských a

---

<sup>39</sup> TRETERA, I. *Nástin dějin evropského myšlení od Thaléta k Rousseauovi*. 4. vyd. Praha; Litomyšl: Paseka, 2002. s. 184 a dále.

aristotelských, patristických a scholastických, nýbrž napájí se též z duchovních zdrojů židovských a arabských.<sup>40</sup> Jak praví jeden ze současných nejhlubších znalců středověké filosofie Pavel Floss. „Tomášovo dílo, vyrůstající z bohatého historického kontextu, je ve svém celku první vlastní filosofickou soustavou západního křesťanství.“<sup>41</sup> Navíc je důkladně myšlenkově konzistentní a kompletní. Tomáš se pokusil vypracovat řešení všech základních otázek, jež křesťan jeho doby mohl položit. Proto také jeho díla nesou název sumy: *Suma teologická*, *Suma proti pohanům* atd. Evropská vzdělanost, věda i umění se proměnily, již nikdy nebyly stejné jako před vystoupením Tomáše Akvinského (1225-1274), krátce po smrti svatořečeného „učitele církve“.

Tomáš dovršil a zocelil dílo, které započal již Albert Veliký. Adaptoval Aristotela pro potřeby křesťanského světa a radikálně vymezil racionální vědění a víru tak, aby mezi nimi pro dlouhé období evropských dějin vznikl soulad. Podle Tomáše existuje zákonitě uspořádaná říše skutečnosti a je v moci člověka tuto říši poznat. Můžeme tedy pravdivě a objektivně soudit a poznávat svět, jenž nás obklopuje. Z toho také vyplývá, že mezi věděním a vírou nemůže být nikdy rozpor. Křesťanská dogmata sice rozum dosud přesahují, ale nemohou být proti němu. Pravda je jedna a táž provždy, neboť pochází od Boha, vždyť Bůh je stvořitel a svět stvořil i s jeho zákonitostmi. Filosofie může pomáhat vést lidský rozum k poznání tohoto kauzálně uspořádaného světa. Může sloužit jako nástroj výhradně k teologickým čili nejvyšším účelům.

Z tohoto důvodu je přirozené, že poznání Boha a jeho existenci lze dokázat rozumem. Sám určuje pět cest, jak k poznání Boží existence dojít.<sup>42</sup> Naše poznání

---

<sup>40</sup> FLOSS, P. *Úvod do dějin středověkého myšlení*. 1. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého, 1994. s. 71.

<sup>41</sup> Tamtéž.

<sup>42</sup> Podrobně lze pět cest dohledat i s vysvětlením In TRETERA, I. *Nástin dějin evropského myšlení od Thaléta k Rousseauovi*. 4. vyd. Praha; Litomyšl: Paseka, 2002. s. 225 - 227. Nebo: STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filozofie*. 5. vyd. Praha: Zvon, 1996. s. 188-189.

Zde jen okrajově: **První je důkaz z pohybu.** Ze zkušenosti víme, že nejobecnějším rysem všech věcí je, že jsou v pohybu. Každé jsoucno je uváděno do pohybu nějakým jiným jsoucnem, které je jeho hybatelem. Je tedy nezbytné, že musí existovat první pohybující, které již není ničím pohybováno, a tím je Bůh. Bůh je první hybatel.

**Druhý je důkaz z účinné příčiny.** Ze smyslové zkušenosti víme, že všechny jsoucna jsou příčinně spojena s jinými jsoucnem, a tak vytváří řetězec kauzálních závislostí. Je nemožné, abychom v řadě působících příčin postupovali do nekonečna, tudíž je nutné přijmout první působící příčinu a tou je Bůh.

**Třetí důkaz vychází podobným způsobem od nahodilého a nutného.** Musíme v řetězci nutného dojít až k tomu, co má svou nutnost samo ze sebe. A to je Bůh.

**Čtvrtý důkaz vychází ze stupňů bytí,** tedy ze stupňů dokonalosti bytí, které nalézáme ve všem bytí. Nejvyšším stupněm bytí je Bůh.



Boha je sice nepřímé, ale dostatečně se prezentuje – zprostředkovává účinky Boha v přírodě. Je analogické, protože pojmy, které jsou výstižné pro Boží tvory, se vztahují na Boha na základě vztahu podobnosti mezi Tvůrcem a tvorem. Je složené, protože nekonečně dokonalou Boží bytnost (essenci) jsme s to poznat pouze po částech. Naše poznání je sice nedostatečné, nicméně přesto dostačuje k tomu, abychom nahlédli Boha jako souhrn dokonalého bytí a jako stvořitele univerza.

Tomášova antropologie navazuje na Aristotelovy a Platónovy představy o souladu mezi duší a tělem. Mnozí mluví v tomto smyslu o Tomášově psychologii, neboť nauka o duši je jádrem jeho systému. Akvinský vychází z aristoteléské nauky o pasivní látce a aktivní formě, působícím principu. U člověka je tímto aktivním činitelem duše. Duše je bytostnou formou těla – zde oprášil aristoteléský hylémorfismus. Člověk je – a to je podstatné – jednotnou substancí duše a těla, které jsou v něm spojeny jako forma a látka. Lidský tvor není jen duší disponující pro teď tělem, ale je jednotou duše a těla. To je jistá rehabilitace lidské tělesnosti.

Lidská duše je netělesná, je čistou formou bez látky, je čistě duchovním principem, je na látce nezávislou substancí. Je tedy nezničitelná a nesmrtelná. Díky této představě sice padl vyhrcožený křesťansko-platónský spiritualismus, prosazující absolutní nezávislost duše na těle, ale zrodil se dualismus duše a těla. Dualismus, jenž neupadl v zapomnění dodnes. Rozum (intelekt) je nejvlastnější mohutností (vlastností) duše. Je upřednostněn před vůlí. Naše poznávání, vedené rozumem, je pasivní, přijímáme poznávané připodobněním poznávajícího subjektu poznávanému objektu, „shodou rozumu s věcí“, shodou obrazu věci v mysli s věcí samou.

Tomášova gnozeologie je empirická. Připouští jedinou možnost poznání, a to na základě zkušenosti (empirie). Zkušenost s poznávanou věcí získáme na díky smyslovému vnímání. Náš rozum vytváří poznání tak, že na základě smyslové zkušenosti přiřazuje k jednotlivinám danou bytnost (esenci věci), podstatu, která nám umožňuje poznávat v celcích, rozlišovat jednotliviny podle jejich rodu, druhu či podobnosti.

---

**Pátý důkaz, důkaz teologický, vychází z řízení světa.** Náš rozum dospívá k zjištění, že vše spěje k svému cíli nikoli náhodou, nýbrž z úmyslu dospět k cíli. Musí existovat rozumová bytost, která všechny přírodní věci nařizuje k cíli, a tu nazýváme Bohem.

Pojetí pravdy na základě *adequatie* – shody věci s rozumem – odpovídá také jeho kompromisnímu řešení sporu o *universalia*. Ostatně dané řešení Tomáš převzal od Avicenny a Alberta Velikého. Tvrdí, že *universalia* mají trojí existenci: 1) *ante res* – před věcmi jako ideje v rozumu božím, 2) *in rebus* – ve věcech jako jejich substanciální formy, podstaty věcí, určující jejich bytnost – to, čím věc je, 3) *post res* – po věcech jako pojmy vyvozené abstraktní činností našeho rozumu, tedy pojmenování věcí.

Intelekt vede člověka i v jeho jednání. Vede jej k mravnosti, neboť dobro je člověku přirozené. Co je proti rozumu, je také proti přirozenosti člověka. Tomášova etika, praktická filosofie, se zakládá na myšlence, že člověk, coby tvor mající rozum, má vědět, čemu má věřit či v co má věřit, vědět, co má žádat, a vědět, co má činit. Předpokladem mravního jednání je tak svobodná vůle. Dobrým člověkem je ten, kdo má dobrou vůli činit dobro.

Ke čtyřem tradičním antickým ctnostem (rozumnost, statečnost, uměřenost a spravedlnost) připojuje Tomáš tři křesťanské ctnosti: víru, lásku a naději. Tyto jsou dodnes považovány za nejvyšší křesťanské ctnosti a patří k základu křesťanské mravnosti stejně jako dodržování desatera Božích přikázání.

Podobně jako Aristotelés, také Tomáš považuje člověka za tvora společenského – *zoon politikon* – začleněného do života společnosti a státu. Zde počíná důraz na křesťanskou sounáležitost. „Není možné, aby člověk byl dobrý, jestliže by neměl správný vztah ke společnému dobru... Čím více se ctnost vztahuje ke společnému dobru, tím je vyšší.“<sup>43</sup> Praví Tomáš ve svém nejrozsáhlejší díle *Sumě teologické*, která se časem stala základem katolické teologie (roku 1879 oficiálně).

Význam díla Tomáše Akvinského je nedozírný. Dodnes je ve filosofii a teologii živé duchovní hnutí obecně nazývané *tomismus* či *novotomismus*, učení, jež prožilo svou renesancí na konci 19. a začátku 20. století. Tomáš vytvořil v křesťanské filosofii (či spíše teologii) řád, jenž přetrval staletí, a je vůbec pochybné, zdali někdy pozbude své aktuálnosti (v jistých kruzích). Nebylo tomu tak vždy. V rozvráceném 13. století, tři roky po autorově smrti, bylo církví jeho dílo zavrženo. Jenže Tomášovi žáci a jeho učitel Albert Veliký, který Tomáše přežil, se zasadili o zrušení zákazu studia jeho díla. Krátce nato, v roce 1322 (ani

---

<sup>43</sup> STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filozofie*. 5. vyd. Praha: Zvon, 1996. s. 191. Org.: THOMAS, *Summe der Theologie*, I., II., 92, 1 ad 3.

ne sto let od Tomášova narození!), byl Tomáš prohlášen za svatého a tomismus se stal oficiální filosofií dominikánského řádu. Roku 1931 se pak učení sv. Tomáše stalo oficiálním (papežem nařízeným) základem ve vysokoškolské výuce filosofie a spekulativní teologie na všech teologických fakultách.

## ***RENASANCE A ČLOVĚK V SOUSTAVÁCH 17. A 18. STOLETÍ***

Počátek novověku je kulturně i historicky spojen s příchodem renesance, kdy probíhá ve filosofii tzv. „obrat k subjektu“. V celém starověku a středověku převládalo objektivní myšlení a člověk žil ve vědomí svého neproblematického postavení a bezpečí v celku jsoucna. Nyní začínají převažovat koncepce myšlení subjektivního, jež chce získat a zdůvodnit bezpečné poznání jen na základě imanence subjektivity. Konstituování lidského subjektu souvisí s předmětným charakterem lidského myšlení a jednání. Subjekt se vymezuje vždy vůči nějakému předmětu (objektu). Předmět ve smyslu objektu vzniká teprve tam, kde se člověk stává subjektem, kde se identifikuje jako myslící já. To je zásadní proměna v pojetí člověka – sebe sama.

Tato proměna souvisí s pronikavými změnami v lidské společnosti na přechodu ze středověku do novověku, tedy dějinně-společenskými událostmi 15. století. Novověké myšlení již není sumární a systematické, ale kriticko-empirické, nebo se takové alespoň snaží být. Humanismus člověku přinesl nový životní pocit, který se obrací k člověku na tomto světě, navazuje a oprašuje starou antickou, klasickou kulturu a činí z jejího výkladu ideální normu lidského života a duchovního vzdělání; to často vede k obratu od nadpřirozena k přirozenosti, od transcendence k imanenci. V reformaci se navíc rozpadá jednota víry. Bezpečí jedné víry západního civilizačního okruhu a jediného církevního společenství je pryč. Pokrok v oblasti vědy a techniky spolu s chaosem rozpadu západní jednoty způsobil převratnou změnu celkového obrazu světa a svět musel prožít svůj tzv. „kopernikánský obrat“ (zeměpisné objevy, perspektivní malířství, rozvoj astrologie, atd.).

Změna náhledu na svět a život v něm úzce souvisela s pohledem na úlohu člověka ve světě. Země již nebyla středem vesmíru. *Byl vrcholem stvoření nadále*

*člověk?* Lidská orientace a bezpečí jasně uspořádaného universa se vytratilo. Člověk ve vesmíru již neměl žádné zajištěné stanoviště. Objektivní skutečnost mu odteď již nezaručuje smysl a místo jeho bytí, to, co je objektivně poznáváno, se zdá být otřeseno v základech. Člověk hledá nové zakotvení své objektivity, svého poznání, a tedy i sebe sama a pátrá po smyslu svého života.

Novověk prosazuje tzv. „subjekt-objektové myšlení“, tedy dochází k odvratu od zařazení člověka do řádu světa a svět je naopak zkoumán a hodnocen jen s poukazem k tomu, jaký vztah má k člověku. Jde o to, že celek světa je zbaven charakteru živoucího organismu, novověk naopak přichází s představou světa jako mechanismu, tedy stroje. Člověk a jeho činnost už nejedná v harmonii s řádem universa a službou bohu, ale stává se z něj (re-) konstruktér vlastního prostředí, tedy světa. Tento svět již není a-priori dobrý, krásný či pravdivý, ale je svými obyvateli stále častěji chápán jako labyrint, jímž musí člověk projít, aby se dobral spásy. Labyrint, který je zkonstruován tak, abychom v něm bloudili, aby nás pokoušel, aby byl nepoznatelný. Člověk v něm zaujímá roli pouhého arbitra, vnějšího pozorovatele či diváka, který může poznávat a přehlédnout celek pouze v případě, že zaujme jakýsi dílčí odstup. Tak jej popisují významní renesanční myslitelé J. A. Komenský, F. Bacon či R. Descartes.

Přírodu, tedy okolní svět, vnímá novověký člověk jako nakupení pouhých všudypřítomných objektů. Tím jsou položeny základy budoucího panství člověka nad přírodou, kterou degraduje na surovinový zdroj.

Novověk s sebou nese změnu perspektivy, z níž člověk dosud vyvozoval své postavení ve světě, a nositelem této ideje je i „nová přírodověda“. Také předpokladem rozvoje přírodních věd je subjekt-objektový model poznání. „Ob“ znamená „před“, tak „objektivita“ znamená stavět poznávanou věc do zorného pole pozorovatele jako „před-měť“. Člověk díky této noetické představě začne poznenáhlu uskutečňovat svůj subjektivní nárok vládnout a panovat světu a přírodě.

Novověká společnost kriticky podléhá sebereflexi, snaží se tedy vidět a hodnotit sebe samu jako dílčí objekt ve světě poznávané skutečnosti. Přehodnocuje své sociální uspořádání a pravidla politiky, vzájemné vztahy států i vztahy mezi státem a jednotlivcem.

Thomas Hobbes (1588-1679) se ve svém nejznámějším díle *Leviathan* zabývá právě postavením jedince ve společnosti. Podle Hobbese tvoří společenský

řád (ordo) člověk, a proto je také v jeho moci tento řád nejen uznávat a dodržovat, ale i měnit. Člověk přebírá zodpovědnost za své postavení v řádu světa.

Novověká kritika společenského uspořádání, nová přírodověda a filosofie empirismu a racionalismu vedou k vypracování koncepcí lidského bytí, jež zakládá principiální tázání člověka po sobě samém (člověk jako subjekt se může učinit objektem vlastního poznání, protože se vymanil z předem daného postavení v řádu světa), a proto mluvíme ve spojitosti s nástupem renesančního myšlení o novověkém obratu k člověku.

Někdy se v souvislosti s nastupujícím novověkem hovoří také o tzv. „noetickém obratu“. Jádrem lidských snah již není kosmologie či metafyzika, ale právě problematizovaná noetika. Zajištění pravdivosti poznání, to je oříšek pro celou novověkou filosofii (až do současnosti). S možnostmi lidského poznání úzce souvisí poznání a popis poznávajícího subjektu, tedy rozvoj věd o člověku obecně.

Přes vhodné podloží a zájem vědy nebyla antropologie (ať už integrální či filosofická) na počátku novověku vytvořena. Renaissance, respektive humanismus, s sebou přináší „obrat k člověku“. Také výrazy „anthropologie“ a „psychologie“ pochází ze 16. století. Ale jde pouze o zatím prázdné, bezobsažné pojmy. Jsou užívány, ale jejich význam je mlžný.

Lze ovšem mluvit o „obratu k subjektu“. Člověk či-li subjekt se stává středem vlastního světa poznání, který bude v následující epoše hledat východiska poznání buď v jistotě sebe sama (racionalismus) nebo v nejistotě empirie (empirismus).

Racionalismus je filosofický (respektive epistemologický) postoj založený na uznání rozumu jako zdroje poznání i mravních hodnot. Byl zformován na počátku novověku mysliteli jako René Descartes, B. Spinoza nebo G. W. Leibniz.

Racionalisté uznávají lidskou mysl, rozum, za samostatný zdroj poznání, nezávislý na zkušenosti. Pravdy, jež objevuje – např. základní myšlenkové operace – jsou proto pravdami a priori (apriorismus): tedy platící před zkušeností se světem. Mezi tyto pravdy lze zařadit pravdy matematické, logické, morální, ale i metafyzické, jako je např. poznání Boha. Racionalismus do filosofie zavádí nový pojem „vrozené ideje“ nebo „vrozené principy“ (myšleno v rozumu), které mají stát na počátku uznání existence nutných a obecně platných pravd – v protikladu k pravdám empirickým, které nejsou ani nutné, ani obecně platné.

Racionalismus odkazuje na mimoempirické, tedy rozumové zdůvodnění těchto apriorních pravd. Racionalismus se zaměřuje pouze na duchovní stránku a redukuje podstatu člověka pouze na myslící subjekt, autonomní rozum. Celou skutečnost pojímá např. v pozdější idealistické periodě 19. století jako duchovní dění.

Za prvořadého zastánce racionalismu je považován René Descartes, který nachází bezpečné východisko pro noetiku v jistotě vědomí: „Myslím, tedy jsem.“ Já si je prvotně vědomé sebe sama a tím i jisto samo sebou. Není to konkrétní člověk ve své celistvosti, ale pouze „čistý rozum“, který je schopen sám ze sebe (z vrozených a jemu vlastních idejí) dojít k ‘veškeré’ pravdě. Je to právě Descartes, který rozbil integritu člověka pro celou epochu novověkého myšlení na dvě složky: subjekt a objekt, tedy rozum (ratio, mysl) a tělo.

Myslící vědomí (res cogitans) a rozprostraněný svět těles (res extensa) tvoří od vystoupení Descartova až do 19. století dva zcela odlišné světy, odlišné skutečnosti, které spolu nemají nic společného – svět hmotný (materiální) a svět duchovní (imateriální). Přes tento zásadní rozdíl mezi duší a tělem bylo již v 17. století i Descartovi jasné, že obě části jsou v člověku zvláště a rozpolceně ale přece nějak propojeny. Toto vzájemné působení, které není dosud uspokojivě vysvětleno, pak jako problém a myšlenkový dluh tvoří podloží pro filosofické (respektive noetické) spekulace dodnes. Pro antropologii však tento rozklad člověka na část tělesnou a část duševní znamenal radikální problém. Nedovolil jí totiž dorůst v integrální vědní obor až do 20. století a doteď problematizuje její pojetí člověka.

Avšak karteziánská filosofie svým mottem „cogito, ergo sum“ (myslím, tedy jsem) zavdala podnět k rozšíření charakteristiky člověka „sum substantia cogitans“ (jsem myslící substance). Tak Descartes vymezil problematické postavení člověka v kosmu. Odlišil duchovní substanci, vybavenou atributem myšlení – res cogitans – od hmotné substance, které přináleží atribut rozprostraněnosti – res extensa. Člověk začíná sám sebe vnímat jako duchovní substanci (tedy res cogitans), a tak může sám sebe reflektovat jako objekt vlastního poznání (tj. položit otázku po sobě samém).

Empirismus je myšlenkový směr propagovaný v mimokontinentální filosofii, který za základ poznání prosazuje zkušenost. Zkušenost je nejen zdrojem lidského poznání, ale také jeho kritériem. Zkušenost je v období anglického

empirismu ztotožňována se smyslovým vnímáním – lidské poznání je redukováno na smyslové vnímání. Nejvýznamnějšími zástupci empirismu jsou J. Locke, G. Berkeley a skeptik D. Hume. Empirismus se i ve filosofii člověka zaměřuje na empiricko-materiální skutečnost, jež je pod vlivem přírodní vědy pokládána za jedinou objektivní a vědecky poznatelnou. Tím připravuje cestu pro materialismus francouzského osvícenství, 19. století a také pro mechanistický výklad světa, který operoval již od 18. století s výkladem člověka jako technicky dokonalého leč pouze mechanického stroje.

Ačkoli se již na počátku novověku setkáváme se snahou podat jednotný vědecký výklad světa, který by odrážel explodující rozvoj nejrůznějších vědních disciplín, přesto se filosofové rozešli v základním náhledu na člověka a jeho postavení či schopnost pochopit a vyložit svět. Filosofie se rozštěpila do dvou základních táborů podle toho, jaké zdroje poznání uznávaly za základní. Empirismus tvrdil, že prvotní a nejdůležitější v lidském poznání je zkušenost (empirie) se světem. Racionalismus naopak tvrdil, že prvotním vodítkem lidského poznání jsou vrozené schopnosti našeho rozumu.

Epistemologické postoje filosofů se rozešly do dvou rovin a také svět byl nadále vnímán ve dvou rovinách poznání. První je rovina smyslová, která je založena na lidské schopnosti konstruovat si představy z počitků a vjemů; v základech druhé roviny nalezneme jazyk a schopnost poznávané popsat: jde tedy o rovinu pojmovou a logickou, která je založena na lidské schopnosti pomocí pojmů vyvozovat soudy o věcech a úsudky o světě, v němž žijeme.

Racionalistický a empirický výklad světa i člověka překročil na konci 18. století až Immanuel Kant, kterého můžeme považovat za inspirátora novověké filosofie člověka.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> SOKOL, J. *Kant jako antropolog a pedagog*. [online]. 2000. [cit. 2008-12-09]. Dostupný na World Wide Web: <<http://www.jansokol.cz/cs/n-s-kant.php>>.

## **LITERATURA**

BLECHA, I. *Filosofie*. 4. oprav. a rozš. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2004. 279 s. ISBN 80-7182-147-0.

BORECKÝ, B. [ed.]. *O vlastním osudu*. 1. vyd. Praha: Odeon, 1973. 359 s. Antická próza; sv.4.

CORETH, E. *Co je člověk: základy filozofické antropologie*. 1. vyd. Praha: Zvon, 1994. 211 s. ISBN 80-7113-098-2.

FLOSS, P. *Úvod do dějin středověkého myšlení*. 1. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého, 1994. 153 s. ISBN 80-7067-353-2.

MICHŇÁK, K. *Ke kritice antropologismu ve filologii a teologii*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1969. 221 s.

PATOČKA, J. *Sókratés: přednášky z antické filosofie*. 1. vyd. Praha: SPN, 1991. 158 s. ISBN 80-04-25383-0.

PECKA, D. *Člověk: filozofická antropologie I*. 1. vyd. Řím: Křesťanská akademie, 1970.

SOKOL, J. *Kant jako antropolog a pedagog*. [online]. 2000. [cit. 2008-12-09]. Dostupný na World Wide Web: <<http://www.jansokol.cz/cs/n-s-kant.php>>.

SOUSEDÍK, S. [ed.]. *Texty k studiu dějin středověké filosofie*. 1. vyd. Praha : Karolinum, 1994. 176 s. ISBN 80-7066-877-6.

STARK, S. *Problematika člověka v současné filosofii*. 2. vyd. Plzeň: Západočeská univerzita, Fakulta humanitních studií, 2000. 80 s. ISBN 80-7082-686-X.

STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filosofie*. 5. vyd. Praha: Zvon, 1996. 559 s. ISBN 80-7113-175-X.

TRETERA, I. *Nástin dějin evropského myšlení: od Thaléta k Rousseauovi*. 4. vyd. Praha; Litomyšl: Paseka, 2002. 374 s. ISBN 80-7185-171-X.



## **Thálet in Aristoteles**

### *Metafyzika A 3*

Většina těch, kdo první započali filosofovat, domnívala se, že prapůvody věcí jsou jedině ve způsobu hmoty; neboť to, z čeho jest vše, co jest, a z čeho jako počátku se rodí a več nakonec zaniká, zatímco bytnost zůstává a jen její sledy se proměňují, to nazývají prvkem a prapůvodem; a z toho důvodu se domnívají, že nic nevzniká ani nezaniká, ježto všecko je téže přirozenosti, jež se stále zachovává, jako neříkáme o Sókratovi ani že vzniká vůbec, vzniká-li u něho krása nebo vzdělání, ani že zaniká, když tato svá určení ztrácí, ježto zůstává podklad, totiž Sókratés sám. A tak že nevzniká ani nic jiného. Neboť musí být jakási přirozenost, buď jedna nebo více než jedna, z nichž vše ostatní povstává, zatímco ona trvá. Avšak množství a vid tohoto prapůvodu neurčují všichni stejně, nýbrž Thalés, původce tohoto druhu filosofie, praví, že je to voda (proto prohlásil též, že Země leží na vodě); snad že měl tento názor odtud, že viděl, jak pokrm všeho živého jest vlhký a že i samo teplo z něho povstává a z něho žije (to totiž, z čeho věci povstávají, jsou příčiny všeho). Z tohoto důvodu tedy a též proto, že veškeré símě má vlhkou povahu, voda pak že je původem přirozenosti věcí vlhkých, dospěl k tomu názoru. Jsou pak, kteří se domnívají, že i ti pradávni, kteří nadmíru dávno před nynějškem první přemýšleli o bozích, jsou o přirozenosti (věcí) téhož názoru; neboť opěvovali Okeana a Tethys jakožto rodiče všeho zrodu, a (uváděli též, že) přísaha bohů je při vodě, nazvané jimi Styx; neboť to nejctihodnější je to nejstarší, přísaha však jest tím nejváženějším. Snad je nejasné, zda toto mínění o přirozenosti věcí je prvopočáteční a starobylé; Thalés však prý se takto vyjádřil o první příčině.<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> PATOČKA, J. *Nejstarší řecká filosofie*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1996. s. 38. ISBN 80 7021-195-4.

## Anaximandros in Theofrast

Anaximandros prohlásil neomezené za počátek jsoucích věcí; a z čeho věci vznikají, do toho též zanikají podle nutnosti, neboť si za své bezpráví navzájem platí pokutu a trest podle určení času, takto to říká slovy poněkud básnickými.<sup>46</sup>

## Xenofanés (proti Homérovi)

Leč lidé myslí o bozích, že rodí se,  
lidské že mají šaty a řeč i postavu lidskou  
Aithiopové svým bohům nos tupý a černou plet' přičkli,  
Thrákové svým oči modré a vlasy dávají rusé.

Kdyby však volí a lvi a koně též dostali ruce  
anebo uměli kreslit a vyrábět tak jako lidé,  
koně by podobné koním a volí podobné volům  
kreslili podoby bohů a právě taková těla  
jejich by robili, jakou i sami postavu mají.<sup>47</sup>

[...]

Jeden je bůh mezi bohy a lidmi největší, který  
smrtníkům ni tělem ni myslí podoben není.

Celý on vidí, celý též myslí, celý též slyší.

Na témže místě stále on zůstává, aniž se pohne;

nijak mu nesluší, aby snad přecházel tam nebo onam.

Beze vši námahy všechno on koná myšlenkou ducha.<sup>48</sup>

## Parmenidés

Nutno je říkat i chápat toto: že „jsoucí“ jest. Být znamená totiž „jest“, „není“ však znamená nic; to ti poroučím mít na mysli.<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> PATOČKA, J. *Nejstarší řecká filosofie*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1996. s. 43.

<sup>47</sup> Tamtéž. s. 73.

<sup>48</sup> Tamtéž. s. 76.

<sup>49</sup> Tamtéž, s. 124.

## Hérakleitos

Uslyšíce ne mne, ale tuto řeč (λόγος), moudře učiní, budou-li souhlasit, že vše – jedno.

[...]

Proto je povinnost následovat společného. Ale ačkoli λόγος je společný, množství žije, jako by každý měl svůj vlastní rozum (ἰδίαν φρόνησιν).

[...]

Hledal jsem sama sebe.

[...]

Spojeniny, celé a necelé [útvary], a stažené roztažené [svorné, nesvorné], souzvuk zlozvuk, i ze všeho jedno a z jedna vše.

[...]

Protisměrné kráčí spolu; z rozcházivého nejkrásnější sklad (harmonie).

[...]

Bytí se rádo zahaluje.

[...]

Třeba vědět, že boj je společný (ξυνόν), že právo je svár a že vše se děje na podkladě sváru a nucení.

[...]

Tento svět, κόσμος, týž pro všechny, nevytvořil žádný z bohů ani z lidí, ale vždy byl, jest a bude věčně živý oheň, vzněcující se podle míry a hasnoucí dle míry.

[...]

Zrození chtí žít – a míti smrt – totiž spíše odpočinout – a zanechávají děti, aby smrt nevymřela.

[...]

Kráčeje nenajdeš hranic duše, i kdybys přešel všechny cesty: tak hlubokou má míru.

[...]

Boj jest všeho otcem, všeho králem. Jedny ukazuje bohy, druhé lidmi, jedny činí otroky, druhé svobodnými.

[...]

Jedno, jež jediné je moudré, nechce i chce být zváno Diem.

[...]

Lidi čeká po smrti, več nedoufají ani nevěří.

[...]

Kdo nedoufá, več doufat nelze, nenalezne; neboť je k nedoptání a bez přístupu.<sup>50</sup>

## **Empedoklés**

Nejprve poslyš, které jsou čtyři kořeny všeho:  
zářivý Zeus a Héra, jež přináší život, a Hádés,  
konečně Nestis, lidské jež prameny slzami živí.<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> PATOČKA, J. *Nejstarší řecká filosofie*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1996. s. 150 – 167.

<sup>51</sup> Tamtéž. s. 205.

# Aurelius Augustinus

## *Vyznání*

### *HLAVA XIV.*

#### **CO JEST ČAS.**

Nebylo tedy času, v němž jsi ničeho nedělal, poněvadž jsi čas sám vytvořil; žádný čas však není Tobě souvěčný, poněvadž jsi nezměnitelný. Kdyby však čas zůstal takovým, již by to nebyl čas. Co jest vlastně čas? Kdo to může snadno a krátce vysvětliti? Kdo jej může pochopiti svými myšlenkami, aby pak vyjádřil slovy? Co však jest v našich rozmluvách běžnější a známější než čas? A mluvíme-li o čase, rozumíme mu; rozumíme, i když jiný o něm mluví.

Co jest tedy čas? Vím to, když se mne naň nikdo netáže; mám-li to však někomu vysvětliti, nevím. Přece však mohu tvrditi zcela určitě: „Nebyl by minulý čas, kdyby nic nemíjelo, nebyl by budoucí, kdyby nic nepřicházelo, nebyl by přítomný, kdyby nic netrvalo.“ Ale jak jsou ony dva časy, minulý a budoucí, když minulý již není a budoucí ještě není? Kdyby však přítomný čas byl stále přítomným a neměnil se v minulý, již by to nebyl čas, nýbrž věčnost. Musí-li se tedy přítomný čas, aby byl časem, proměnit v minulý, jak smíme o něm říci, že jest, když důvod jeho bytí jest v tom, že nebude? Nemůžeme tedy vskutku říci „Čas jest,“ leč když spěje ke svému zániku?

### *HLAVA XXIII.*

#### **PODSTATA ČASU.**

Slyšel jsem od jakéhosi učence, že čas není nic jiného, než pohyb slunce, měsíce a hvězd. Naprosto jsem s ním nesouhlasil. Proč by spíše neměl býti časem pohyb všech těles? Či snad, kdyby zhasla nebeská světla, a točilo se jen kolo hrnčířovo, nebyl by již čas, jímž bychom měřili otáčení kola a mohli říci, že se otočí za stejnou chvíli, nebo – kdyby se kolo točilo hned pomaleji, hned rychleji – že některé otočení jest delší, jiné kratší? Anebo mluvíce toto, nemluvili bychom také my v čase? Nebo nebyly by některé slabiky našich slov dlouhé, některé

krátké, poněvadž znějí delší nebo kratší dobu? O Bože, na tomto malém příkladě dej poznati lidem všeobecné pojmy velikých i malých věcí!

Ano také hvězdy a nebeská tělesa jsou měřítkem časů, let a dní (GEN. I, 14). Ano, jsou opravdu! Nemohu-li však otočení toho dřevěného kola nazvati dnem, nemůže onen učelec tvrditi, že proto není čas.

Já toužím poznati význam a povahu času, jímž měříme pohyb času a říkáme např.: První pohyb trval dvakrát déle než druhý. Proto se táži, poněvadž dnem nerozumíme jen onu dobu, kdy slunce stojí na zemi a dle níž rozeznáváme den od noci, nýbrž celou dobu od východu do východu, takže říkáme: „Uplynulo tolik dní,“ takže při tom počítáme noci ke dním a ne zvláště a den jest vyplněn pohybem a oběhem slunce od východu do východu; táži se opětně: Jest sám pohyb dnem, nebo jest dnem doba, v níž se pohyb vykoná, nebo obojí současně? Kdyby sám pohyb byl dnem, pak by dnem byla i jednak pouhá hodina, v níž by slunce vykonalo svůj běh. Kdyby byla dnem doba, v níž se pohyb vykoná – předpokládáme-li ovšem, že od jednoho východu do druhého by neuplynulo více než jedna hodina – musilo by slunce vykonati svůj běh dvacetčtyřikráte, aby se dokončil den. Kdyby konečně dnem byl zároveň pohyb i doba, pak by se nemohl nazvati dnem pohyb slunce, kdyby ho nevykonalo za jednu hodinu, ani doba, kdyby slunce stálo a tolik času uplynulo, jako když slunce vykonává pravidelně svůj běh.

Proto nyní nechci dále zkoumati, co jest den, nýbrž co jest čas, jímž měříme oběh slunce, abychom mohli říci: „Tento oběh slunce byl vykonán o polovinu času dříve než obyčejně,“ předpokládající ovšem, že se obyčejně vykonává za dvanáct hodin. Porovnávající pak obojí čas navzájem, řekli bychom: „Druhý čas jest dvakrát delší prvního,“ i kdyby slunce vykonalo svůj běh někdy v jednoduchém, někdy ve dvojnásobném čase. Ať mně tedy nikdo netvrdí, že pohyb těles nebeských jest čas, poněvadž i když jednou na prosbu kohosi se zastavilo slunce, aby dokončil vítěznou bitvu, stálo sice slunce, ale čas plynul dále a ta bitva byla vedena a dokončena v tak dlouhém čase, jak bylo třeba. Z toho všeho soudím, že čas jest nějaká rozsáhlost. Vidím však to vskutku, nebo se mně to jen zdá? Ty, Světlo a Pravdo, mně to objasniš!

*HLAVA XXVIII.*

## **ČAS MĚŘÍME DUCHEM.**

Ale jak ubývá a se stravuje budoucí, které ještě není? Anebo jak vzrůstá minulé, které již není, než že v duchu, který vše to koná, jest trojí, totiž čeká, pozoruje a vzpomíná si tak, aby očekávané pozorováním přešlo ve vzpomínku. Kdo tedy může popřít, že budoucí ještě není? A přece v duchu jest již očekávání budoucího! A kdo může popřít, že minulé již není? A přece v duchu jest ještě upomínka minulého! A kdo může popřít, že přítomný čas nemá trvání, poněvadž pomíjí v okamžiku? A přece trvá pozorování, skrze něž přechází v minulost budoucí! Není tedy dlouhým čas budoucí, který ještě není, nýbrž dlouhý budoucí čas jest dlouhé očekávání budoucího. Aniž dlouhý jest minulý čas, který již není, nýbrž dlouhý minulý čas jest dlouhá upomínka minulého.

Chci zazpívati známou píseň. Než začnu, vztahuje se mé očekávání na celou píseň. Jakmile jsem začal, tolik utkvívá v mé paměti, kolik jsem zpěvem takofka poslal v minulost, a celá má činnost může býti nazvána vzpomínkou s hledem k tomu, co jsem zazpíval, a očekáváním s hledem k tomu, co mám zapívat. Mé pozorování však dosud trvá, pomocí kterého stává se minulým, co bylo budoucí. Čím více se to děje, tím více ubývá očekávání a přibývá paměti, až celé očekávání se stráví, poněvadž celý skončený děj přejde v paměť. A co se praví o celé písni, to lze říci o jednotlivých jejích částech a slabikách; totéž i při ději delším, jehož částí byla třeba ta píseň. To lze říci i o celém životě lidském, jehož části tvoří veškeré skutky člověka. To konečně o věku celého lidstva, jehož částmi jsou všechny životy jednotlivců.

### *HLAVA XXIX.*

## **SPOJENÍ S BOHEM.**

Poněvadž však Tvé milosrdenství jest lepší nad životy a celý můj život není ničím jiným než rozptýleností, přijala mne pravice Tvá v mém Pánu, Tvém Synu, Prostředníku mezi Tebou jediným a námi mnohými ve mnohých věcech a skrze mnohé věci, abych skrze Něho též uchvátil, ježto jsem byl také uchvácen (FILIP. 3, 12) a zotavuje se z rozptýlenosti svých starých dnů, směřoval jen k jedinému, zapomenuv na minulost; ne na to, co jest budoucí a má minouti, nýbrž

na to, co jest přede mnou, celou myslí upjat, ne rozptýlen. Ne dle rozptýlenosti, nýbrž dle vnitřního úmyslu směřuji k odměně hořného povolání (FILIP. 3, 14), abych tam slyšel hlas Tvé chvály a pozoroval Tvou nepřicházející a nepomíjející blaženost.

Nyní však má léta jsou plna vzdechů! Ty však, Bože, má Útěcho, jsi můj věčný Otec! Já však jsem se zcela rozptýlil v otázce času, jehož řádu neznám. Bouřlivý neklid drásá mé myšlenky, tento takřka morek mé duše, pokud zkušěn a očistěn ohněm Tvé lásky úplně s Tebou nesplynu.

*HLAVA XXX.*

### **PŘED STVOŘENÍM NEBYL ČAS.**

Chci se stále více upevniti v Tobě, ve svém vzoru, ve Tvé pravdě, a nechci trpěti otázek lidí, kteří puzeni chorobnou zvědavostí více dychtí poznati, než sněsti mohou, říkajíce: „Co dělal Bůh, než stvořil nebe a zemi? Jak mu přišlo na mysl, aby něco stvořil, když před tím nikdy ničeho nečinil?“ Dej jim, Pane, aby dobře rozvážili, co praví, a nahlédli, že o slově „nikdy“ nelze mluvit tam, kde není času. Když se tedy praví, že nikdy nic nečinil, co jiného se praví, než že v žádném čase neučinil? Ať konečně pochopí, že beze stvoření Tvého nemůže vůbec výt čas, a ustanou od pošetilého mluvení! Ať spíše obrátí svou pozornost k tomu, co jest před nimi, a pochopí, že Ty, věčný Stvořiteli všech časů, jsi přede všemi časy a že žádný čas a žádný tvor není Tobě souvěčný, i kdyby snad některý byl přede všemi časy.

*HLAVA XXXI.*

### **BŮH POZNÁVÁ JINAK NEŽ ČLOVĚK.**

Pane Bože můj! Jak bezedná jest propast Tvých tajemství! Jak daleko mne od nich odvedly následky mých hříchů! Uzdrav mé oči, aby se zaradovaly ze světla Tvého! Opravdu, je-li nějaký duch, vynikající tak velikou vědomostí, že mu všecko minulé i budoucí tak známo jest, jako mně jest znám např. některý žalm, pak jest ten duch obdivuhodný a hrozný. Jeho totiž není tajno, co již uplynulo, ani



co se stane v budoucích stoletích, jako mne zpívajícího ten žalm není tajno, kolik již odzpíváno a kolik zbývá do konce. Leč daleko buď ode mne, abych se domníval, že Ty, Stvořiteli všehomíra, Stvořiteli duší a těl, tak poznáváš vše budoucí a minulé! Tvoje poznání jest mnohem podivuhodnější, mnohem tajemnější. Žalm totiž, který zpívám nebo slyším zpívati, různě mne dojíká a můj duch jest jakoby rozdělen mezi očekáváním slov, která teprve přijdou, a mezi vzpomínkou slov již zazpívaných; nic takového však se neděje ve Tvé nezměnitelné věčnosti, a to proto, že jsi věčný Stvořitel myslí!

Proto jako jsi na počátku znal nebe a zemi bez jakékoliv změny svého poznání, tak jsi stvořil na počátku nebe a zemi bez jakékoliv změny své činnosti. Kdo to chápe, ať Tě velebí; kdo toho nechápe, ať Tě rovněž velebí! O jak jsi vznešený! A přece pokorná srdce jsou Tvým chrámem! Ty zjednáváš právo utištěným (ŽALM 145, 7), takže neklesají ti, které sám sílíš.<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> AUGUSTINUS, A. *Vyznání*. 3. vyd. Praha: Kalich, 1997. s. 391-417.

# Anselm z Canterbury

## *Proslogion*

### *II. kapitola*

#### **BŮH OPRAVDU JE**

Nuže, Pane, který dopřáváš víře nahlédnutí, dej mi, nakolik uznáš, abych nahlédl, že jsi, jak věříme, a že jsi to, co věříme, že jsi. Věříme zajisté, že jsi něco, nad co nic většího nelze myslet. Anebo není nic takového, když si pošetilý řekl ve svém srdci, že Bůh není (Ž 14, 1; 53, 1)? Ale jistě i tento pošetilec, když slyší, jak říkám: „něco, nad co nic většího nelze myslet“, nahlíží to, co slyší. A co nahlíží, to je v jeho nahlédnutí, i když snad nenahlíží, že to je. Je totiž něco jiného, když je věc v nahlédnutí, a něco jiného je nahlížet, že věc je. Vždyť když malíř předem myslí na to, co hodlá malovat, má to jistě ve svém nahlédnutí, avšak to, co dosud neučinil, nenahlíží jako něco, co je. Když už to ale opravdu namaloval, má to jednak v nahlédnutí, jednak nahlíží, že to, co učinil, je. I pošetilec tedy musí uznat, že to, nad co nic většího nelze myslet, je přinejmenším v nahlédnutí, neboť když o tom slyší, nahlíží to, a cokoli nahlíží, to je v jeho nahlédnutí. Není ovšem možné, aby to, nad co nic většího nelze myslet, bylo pouze v nahlédnutí. Je-li to totiž pouze v nahlédnutí, lze myslet, že je to také jako věc sama, což je více. Je-li tedy to, nad co nic většího nelze myslet, pouze v nahlédnutí, pak to, nad co nic většího nelze myslet, je zároveň něco, nad co lze myslet něco většího. To však jistě není možné. Existuje tedy beze vší pochyby něco, nad co nic většího nelze myslet, a to jak v nahlédnutí, tak jako věc sama.

### *III. kapitola*

#### **NELZE MYSLET, ŽE BŮH NENÍ**

To, nad co nic většího nelze myslet, je navíc tak pravdivé, že je zcela nemyslitelné, že by to nebylo. Vždyť lze myslet, že je něco, o čem není možné myslet, že to není. A to je větší než něco, o čem je možné myslet, že to není. A to

je větší než něco, o čem je možné myslet, že to není. Proto jestliže o tom, nad co nic většího nelze myslet, je možné myslet, že to není, pak to, nad co nic většího nelze myslet, není to, nad co nic většího nelze myslet. Což je spor. To, nad co nic většího nelze myslet, je tedy tak pravdivě, že ani není možné myslet, že to není. A to jsi ty, Pane, náš Bože. Jsi tedy tak pravdivě, Pane, můj Bože, že ani není možné myslet, že nejsi, a to právem. Kdyby totiž něčí mysl mohla myslet něco lepšího, než jsi ty, vypínalo by se stvoření nad Stvořitelem a posuzovalo by Stvořitele, což je velký nesmysl. Ostatně o všem, ať je to cokoli vyjma tebe samého, je možné myslet, že to není. Ty jediný máš proto bytí svrchovaně pravdivě a tedy nadevše svrchovanou měrou, neboť nic jiného, co je, není tak pravdivě, a má proto méně bytí. Proč si tedy pošetilý řekl ve svém srdci, že Bůh není, když je rozumné mysli tak zřejmé, že ty jsi nadevše svrchovanou měrou? Proč, ne-li roto, že je hloupý a pošetilý.

## Řeč Giovanniho Pika della Mirandola, hraběte z Concordie

### *O důstojnosti člověka*

Ctihodní Otcové! Dočetl jsem se ve spisech Arabů, že Saracén Abdulláh, když mu položili otázku, jaká podívaná je na tomto jevišti světa nejvíce hodna obdivu, neváhal odpovědět, že zde nelze spatřit nic obdivuhodnějšího, než je člověk. S tímto jeho názorem se shoduje známý výrok Merkurův: „Velký div, Asklépie, je člověk.“

[...]

Poslechněte si tedy, Otcové, jak se to má s tímto jeho postavením, a věrní vlastní ušlechtilé povaze mi věnujte svou laskavou pozornost.

Bůh Otec, svrchovaný architekt, již podle zákonů skryté moudrosti vystavěl tento dům, tedy svět, na který zde hledíme, jako nejvznešenější chrám božství. Prostor nad nebesy vyzdobil myslími, nebeská tělesa oživil věčnými dušemi, zbytkové a sedlé části nižšího světa naplnil zástupem nejrůznějších živých tvorů. Po dokončení tak skvělého díla však tvůrce zatoužil po někom, kdo by dokázal ocenit jeho řád, kdo by si zamiloval jeho krásu a obdivoval jeho velkolepost. Proto teprve po dokončení všeho – jak dosvědčují Mojžíš i Timaios – pomyslel nakonec na stvoření člověka. Nebyl však už žádný pravzor, podle něhož by nového potomka mohl stvořit, nebylo v pokladnicích nic, co by mohl věnovat novému synovi jako dědictví, nebylo po celém světě místa, kde by se člověk mohl usadit a oddat se kontemplaci veškerenstva. Vše bylo již zaplněno, vše rozděleno nejvyšším, středním a nejnižším řádům. Nebyla by to však otcovská moc, aby u posledního stvoření jakoby vyčerpáním selhala; nebyla by to jeho moudrost, aby z bezradnosti zakolísala v tak naléhavé záležitosti; nebyla by to jeho dobrotivá láska, aby ten, kdo měl velebit Boží štědrost, jak se projevila u ostatních stvoření, byl nucen ji při pohledu na sebe sama odsoudit.

Nejlepší tvůrce nakonec stanovil, aby ten, komu nemohl věnovat nic vlastního, měl podíl na všem, co náleželo jednomu každému stvoření zvlášť. A tak ponechal člověka jako stvoření bez určené podoby, postavil ho do středu světa a promluvil k němu těmito slovy: „Adame! Nepřidělil jsem ti žádné určité sídlo, žádnou tobě vlastní podobu ani žádné osobité dary – a to proto, abys získal a měl

takové sídlo, takovou podobu a takové dary, jaké si podle vlastního přání a úsudku sám zvolíš. Přirozenost ostatních stvoření je vždy pevně určena a rozvíjí se pouze v mezích, které jsou stanoveny mnou předepsanými zákony. Ty si však budeš, aniž bys byl jakkoli omezován, určovat svou přirozenost podle své vlastní svobodné vůle, do jejíž péče jsem tě svěřil. Abys mohl snáze pozorovat vše, co je na světě, postavil jsem tě do jeho středu. Neučinil jsem tě ani nebešťanem, ani pozemšťanem, ani smrtelníkem, ani nesmrtelným, abys jako svéprávný a vážený sochař a výtvarník mohl utvářet sebe sama do takové podoby, jaké dáš sám přednost. Můžeš poklesnout na úroveň nižší, zvířecí; ale můžeš být také podle vlastního rozhodnutí znovu povznesen k vyššímu, božskému.“

Jak nesmírná velkomyslnost Boha Otce a jak nevýslovná a obdivuhodná blaženost člověka! Jemu je dáno mít to, co si přeje, a být tím, čím být chce. Zvířata si už při zrození „z matčina vaku“, jak říká Lucilius, přinášejí s sebou vše, co budou napříště vlastnit. Nejvyšší duchovní bytosti se staly buď hned na počátku, nebo záhy poté tím, čím už zůstanou na věky věků. Do člověka však při jeho stvoření vložil Bůh Otec rozličná semena a zárodky všech forem života, a které zárodky člověk vypěstuje, ty vzrostou a vydají v něm své plody. Kdo vypěstuje zárodky rostlinné, stane se rostlinou. Kdo vypěstuje zárodky smyslové, stane se zvířetem. Kdo vypěstuje zárodky rozumové, vyzraje v nebeskou bytost. Kdo vypěstuje zárodky intelektuální, stane se andělem a synem Božím. Kdo se neuspokojen losem žádné ze stvořených bytostí uchýlí do středu své jednoty, bude učiněn jedním duchem s Bohem v osamělé temnotě Otce, jenž je nade vším, a bude převyšovat všechna stvoření.<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> PICO DELLA MIRANDOLA, G. *O důstojnosti člověka*. Praha: Oikoymenh 2005. s. 53-59.

## 5. Filosofická antropologie

Andrea Preissová Krejčí, Magdalena Milatová

---

### *VZNIK A ROZVOJ FILOSOFICKÉ ANTROPOLOGIE*

Antropologie pojímaná jako filosofická disciplína má za předmět svého zájmu člověka jakožto celek, člověka v celosti jeho bytí. Na rozdíl od tzv. speciálních věd. Biologie, lékařská věda, kulturní a sociální antropologie se zabývají partikulárními stránkami lidského bytí.<sup>54</sup>

Dějiny filosofické antropologie můžeme pojmut nejméně ze dvou hledisek. Za náplň této filosofické disciplíny můžeme považovat „pouze“ práce Maxe Schelera (1874–1928), Helmuta Plessnera (1892–1985) a Arnolda Gehlena (1904–1976). Anebo pokud budeme sledovat otázku po podstatě člověka napříč dějinami, každé filosofické vymezení člověka v průběhu celé historie myšlení.<sup>55</sup>

Základní otázku filosofické antropologie: „*Co je člověk?*“ jako první nastolil I. Kant v jednom ze svých posledních spisů – *Logice*. Avšak již ji nestačil rozpracovat. Chápal ji, jako zaštiťující otázku třech předchozích – *Co můžeme vědět?*; *Co máme dělat?*; *V co smíme věřit?* – a tím pádem i celé filosofie.

Nejvíce pozornosti se otázce po podstatě člověka začalo věnovat ve 20. letech 20. století,<sup>56</sup> tzv. klasické etapě filosofické antropologie. Opětovné, a o to razantnější, položení otázky souviselo s všeobecným kulturně-společenským podhoubím doby. Naplno se totiž projevil právě problém člověka jakožto aktuální téma ve filosofické reflexi. Souvisel s krizí identity a následnou snahou na ni adekvátně odpovědět.

---

<sup>54</sup> „Filosofie se zabývá člověkem v celistvosti jeho bytí a jsoucna.“ Viz dále, srovnej: ANZENBACHER, A. *Úvod do filosofie*. 2. rozš. vyd. Praha: Portál, 2004. s. 225–226.

<sup>55</sup> „Historicky první odpověď na otázku „Co je člověk?“ byla spojena se snahami vymezit podstatu člověka. Ve filozofické antropologii to odpovídalo tzv. esenciálnímu přístupu. Podstata člověka byla vnímána jako něco konkrétnímu jedinci předcházející, jako něco do jisté míry apriorního, nadčasového a neměnného (teprve Hegel poukázal na dějinný status člověka). Jednalo se o druhově esenční určení člověka. Pravda o člověku jako takovém se rovnala vědění o jeho podstatě a pravda o konkrétním jedinci byla odvozena od míry naplnění, uskutečnění této eidetické podstaty.“ PETRUCIOVÁ, J. Lidská identita v kontextu kulturních změn. In TOLNAIOVÁ, S.; GÁLIK, S. [eds.]. *Člověk, kultura, hodnoty*. 1. vyd. Trnava: SFZ a KF FH TU, 2002.

<sup>56</sup> Antropologizující paralely lze taktéž objevit v teologii 20. století. Již desetiletí po Schelerově „Postavení člověka v kosmu“ vznikají antropologicky orientované práce předních především protestantských teologů jako jsou R. Tillich, W. Bachmann, R. Buttamm, aj., jejichž práce dosahuje maximálního rozvoje v polovině třicátých let. Srovnej: HORYNA, B. *Počátky filosofické antropologie*. 1. vyd. Brno: MU, 1999. s. 10.

Jako příklad znovunavrácení se k otázkám po člověku v jejich celistvosti uvedme dva citáty, které výstižně zachycují situaci.

Za prvé, citát Maxe Schelera: „Stále vzrůstající množství speciálních věd, které se zabývají člověkem, ať jsou jakkoli cenné, daleko více podstatu člověka zakrývají, než aby ji objasňovaly. Pomyslíme-li dále, že ony tři jmenované tradiční ideové okruhy jsou dnes otřeseny a zcela otřeseno je zvláště darwinistické řešení otázky o původu člověka, pak můžeme říci, že v žádném dějinném období se nestal člověk tak problematickým jako v současnosti.“<sup>57</sup>

A velice podobnou analýzu situace od Martina Heideggera: „Žádná doba nevěděla o člověku tolik a tak rozmanitého jako ta dnešní. Avšak také žádná doba nevěděla méně než dnešní doba, co je člověk. Žádné době se nestal člověk tak problematickým jako době naší.“<sup>58</sup>

Největšímu rozkvětu antropologizujícímu myšlení předcházela epocha „dlouhého“

19. století: rozvoj přírodních věd, historický optimismus, zrod evolučního paradigmatu, darwinismus, významné bio-medicínské objevy a posuny v léčbě nemocných, vznik nových vědních disciplín: psychologie, sociologie, psychiatrie, toto vše determinovalo klasickou etapu rozvoje filosofické antropologie. Ale nejen je. Podezření z vázanosti na antropologické pozice má reálný základ v Heideggerově fundamentální ontologii (*Bytí a čas*), v Jaspersově filosofii existence, a podobně také v dílech Maxe Horkheima, T. W. Adorna, W. Benjamina, E. Fromma a mnoha dalších představitelů tzv. frankfurtské školy, jejíž analýza a kritika myšlení se opírá mimo jiné o poznámky k antropologii.

Druhé kolo rozvoje prožívá filosofická antropologie od 50. do poloviny 70. let 20. století.<sup>59</sup> V jejím ohnisku stojí především reflexe a reakce na specifické socio-kulturní a historické změny a fáze vývoje, jimiž prošel svět v blízké minulosti. Téma člověka se však rozměňuje do dílčích disciplín, které již nepracují s jeho holistickým obrazem, ale úzce se specializují na konkrétní filosoficko-sociologické aspekty člověka. Přesto práce odborníků s antropologií těsně spjatých oborů nelze pominout: N. Luhmann a H. Marcuse (sociologie), F. Waismann, W. van O. Quinn (filosofie jazyka), J. Searle (teorie komunikace),

---

<sup>57</sup> SCHELER, M. *Místo člověka v kosmu*. 1. vyd. Praha: Academia, 1968. s. 44.

<sup>58</sup> HEIDEGGER, M. *Kant a problém metafyziky*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 2004. s. 185.

<sup>59</sup> Nicméně se otázka *Co je člověk?* mění na konkrétnější otázku *Kdo je člověk?*. Hledání obecné podstaty (esence) člověka se mění na otázku po smyslu života každého z lidí (existence).

ranný J. Habermas a J. P. Sartre (existencialismus), H.-G. Gadamer (hermeneutika), J. F. Lyotard (postmoderní sociální filosofie). Tato fáze antropologického myšlení staví do popředí svého zájmu problematiku lidské svobody a zdroje lidskosti obecně, tedy přirozenost člověka, ale na rozdíl od předchozích esenciálních období ztotožňuje její hledání s problémy identity a seberealizace v podmínkách daného společensko-kulturního řádu. Problém lidské podstaty se změnil na problém identity konkrétního člověka.

Zatím poslední etapou rozvoje filosofického myšlení věnujícího se člověku jsou 80. léta 20. století. V nedávné minulosti a rané současnosti se tematizuje širší pole vztahů mezi jazykovými systémy, systémy znaků a symbolů, které přesahují k celospolečenskému ideologickému vědomí a komunikativnímu jednání jedinců v systému. Obecně lze mluvit o etapě postmoderní filosofie a tedy i „postmoderní filosofické antropologie“. Mezi nejcitovanější autory tohoto směru patří: J. Derrida, J. Baudrillard, J. F. Lyotard, P. Sloterdijk, R. Rorty, aj. Antropologické přesahy má také analýza diskursu a diskursivních pravidel „vedení rozumu“ M. Foucaulta.

## **MAX SCHELER (1874–1927)**

Max Scheler bývá díky své knize *Postavení člověka v kosmu* (1928) považován za zakladatele moderní filosofické antropologie, ve 20. letech 20. století.<sup>60</sup> Scheler, jenž byl původně žákem Edmunda Husserla, zakladatele fenomenologie, převedl fenomenologickou metodu na řešení ontologických, etických a antropologických problémů.<sup>61</sup>

---

<sup>60</sup> Srovnej: HORYNA, B. *Počátky filosofické antropologie*. 1. vyd. Brno: MU, 1999. s. 23 a dále.

<sup>61</sup> Více: SCHELER, M. *Místo člověka v kosmu*. Praha, 1968; *Řád lásky*. Praha: Vyšehrad, 1971; *O studiu*. Praha, 1993.

HORYNA, B. *Počátky filosofické antropologie*. 1. vyd. Brno: MU, 1999. 49 s. ISBN 80-210-2105-5.

PELCOVÁ, N. *Filosofická a pedagogická antropologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2000. 201 s. ISBN 80-246-0076-5.

PECKA, D. *Člověk: filosofická antropologie I-III*. 1. vyd. Řím: Křesťanská akademie, 1970-1971.

HABÁŇ, P.M. *Filosofická antropologie*. 1. vyd. Řím: Křesťanská akademie, 1981. 162 s.

SOKOL, J. *Filosofická antropologie: člověk jako osoba*. 1. vyd. Praha: Portál, 2002. 224 s. ISBN 80-7178-627-6.

STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filosofie*. 5. vyd. Praha: Zvon, 1996. 559 s. ISBN 80-7113-175-X.

WOLF, J. *Člověk a jeho svět : úvod do studia antropologických věd: základní antropologické otázky: kulturní a sociální antropologie*. 1. vyd. Praha: Univerzita Karlova, 1992. s. 126.

GEHLEN, A. *Duch ve světě techniky*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1972. 163 s.



Nicméně již před vznikem *Postavení člověka v kosmu* vytyčuje Scheler program disciplíně, pro niž se po vydání studii *Člověk a dějiny* (1926) zažije název „filosofická antropologie“. Svou antropologii považuje za novou vědní disciplínu, vzniklou v opozici k tradičním představám o člověku, tedy teologickému, biologickému a antickému-filosofickému konceptu. Mluví o krizi provázející v moderní době vědecké představy o lidském druhu, neboť stále roste počet disciplín, které se zabývají zkoumáním člověka, ale po jeho vlastní podstatě se nikdo neptá, ba právě naopak, dílčí vědní poznatky ji zastírají. Scheler tvrdí (*Mensch und Geschichte*), že hledá vědu, která by se snažila objasnit vznik a podstatu člověka, jeho postavení v přírodě (tedy v kosmu), která by mluvila o člověku na úrovni fyzické, psychické, duchovní i metafyzické. Filosofická antropologie má vystihovat podstatu člověka v metafyzických souvislostech, má nalézt odpovídající definici člověka, která by vysvětlila, proč je člověk výjimečnou bytostí, stojící na jedinečném místě v řádu přírody, které nepřísluší žádnému jinému tvorů. Scheler však jde ještě dál, tvrdí, opět neoriginálně (opakuje I. Kanta), že všechny prioritní problémy filosofie se dají převést na otázku: *Co je člověk?*, proto filosofickou antropologii staví do centra filosofického zájmu.

Scheler tak zavdal na konci dvacátých let dvacátého století příčinu nového rozvoje věd o člověku. Zahájil etapu, v níž mnozí zvažovali důvody „zvláštního postavení člověka v kosmu“. Předpokládali existenci tzv. „antropologické konstanty“, tedy univerzální vlastnosti člověka, která určuje podstatu lidského jedince. Scheler ji našel v *lidské otevřenosti světu*. Jeho současníci a pokračovatelé ji určili například jako *excentrickou pozicionalitu* (Plessner) nebo charakterizovali člověka jako *bytost nedostatku* (Gehlen).

Mezi Schelerovy „rané“ spisy, lze zařadit spisek se silně etickým nádechem *Ordo Amoris*. „Všechno tedy, co na nějakém člověku nebo skupině poznáváme jako morálně důležité, musí být – jakkoli zprostředkovaně – redukováno na zvláštní způsob výstavby jejich aktů lásky a nenávisti a jejich potencií lásky a nenávisti, na ordo amoris, který je ovládá a v každém jejich hnutí se projevuje.“<sup>62</sup>

---

LETZ, J. *Filozofická antropológia: príspevok ku kreačno-evolučnému porozumeniu človeka*. Bratislava: Charis, 1994. 153 s. ISBN 80-88743-07-9.

SEILEROVÁ, B. *Človek vo filozofickej antropológii*. 1. vyd. Bratislava: Iris, 1995. 152 s. ISBN 80-88778-10-7.

<sup>62</sup> SCHELER, M. *Řád lásky*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1971. s. 36.

Toto projevování se řádu v člověku můžeme spojovat s jakýmsi osudem, který je nám dán, a jenž můžeme svobodně přijmout nebo odmítnout, ale vždy už v něm budeme žít, i když s ním budeme bojovat. „Není-li již osud předmětem svobodné volby stejně jako struktura milieu, může se k němu člověk přece jen chovat nejrozdílnějším způsobem neosobně. Může být v jeho zajetí tak, že si jej ani neuvědomí jako svůj osud (jako ryba v akváriu), může jej však také poznat a stát nad ním. Může se mu dále oddat, nebo se mu vzepřít.“<sup>63</sup>

Je podivné, že se Scheler dosti obsáhle zabývá možností osudového bytí člověka, nicméně v rámci jeho uvažování o osudu se nijak nevymyká komplexnímu pojetí člověka, tak jak jej bude později charakterizovat ve svém vrcholném díle. Protože osudové určení člověka mu slouží jen jako něco, co svým duchem musí překonat, aby se naplnil, stal člověkem v jeho smyslu. Překonání osudu, je podstatou a náplní člověka, aby se odprostil od sebe samotného, jak přišel na svět a stal se čímsi dokonalejším, oduševnělou bytostí, kterou k jejímu údělu a naplnění sebe sama vede všudypřítomný ordo amoris. Teprve díky němu a skrze něj dosahuje člověk odstupů od sebe sama. Tím dokáže svou vlastní existenci překonat a dostane se postupně nad ni.

K tomuto cíli nás také směřuje ordo amoris, protože jen díky jeho struktuře jsme schopni přesáhnout sami sebe, a tak se vymanit z ostatních živočichů a překročit přírodní prostředí našeho světa, stanout nad ním, stát se nejdokonalejšími bytostmi a ve svém svobodném pobývání na tomto světě jej spoluvytvářet, ba dokonce měnit jej a stát nad ním. Teprve námi, viděnými ne pouze jako článek v řetězci univerza, nýbrž jako nejvyšší článek řetězce, tedy před Bohem, naplňujeme svou existenci a stáváme se sebou samými.

Výstižně popsáno: „Ordo amoris je tedy jádrem světového řádu jakožto božského řádu. Tento světový řád zahrnuje i člověka. Stojí v něm jako nejdůstojnější a nejsvobodnější služebník Boha, a jen jako takový smí být nazýván pánem stvoření. [...] Bůh a jen Bůh může být vrcholem stupňovité stavby říše hodnot lásky, podobné pyramidě – zdrojem a cílem tohoto celku zároveň.“<sup>64</sup> Toto je Schelerův základní mravní imperativ, toto je jádro jeho myšlení, podnět jeho spekulací, příčina jeho víry v člověka a jeho uskutečnění v

---

<sup>63</sup> SCHELER, M. *Řád lásky*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1971. s. 43–44.

<sup>64</sup> Tamtéž. s. 49–54.

ordo amoris, a proto mu také splývá řád lásky s řádem světa, s božským řádem univerza.

Ordo amoris určuje člověku jeho místo na světě, neboť naším prvotním určením, které nás pozvedá v čelo božského řádu světa, je být dříve ens amans (jsoucno milující), než ens cogitans (jsoucno poznávající) či ens volens (jsoucno jednající).

V Schelerově rozkrývání ordo amoris není místo pro úplné odtržení člověka z jeho struktur, pro úplnou negaci jak lidskou, tak společenskou, ba právě naopak. Je to právě jeho svět, v němž se láska stává prvotním principem, sítí světa, a je tudíž i tam, kde bychom ji nehledali. Proto nelze posuzovat jeho etickou kritiku společnosti za radikální, neboť je v ní skryta podivná touha, která i za nenávistí a společenským chaosem vidí jen důsledek lásky, byť lásky zvrácené nebo pomýlené. „Vždy však platí, že akt nenávisti, jenž je protikladem lásky, nebo akt emocionální negace hodnoty a tudíž i existence, je až důsledkem lásky v nějakém směru nesprávné, anebo zmatené.“<sup>65</sup>

Jen člověk, který nesmírně věří v člověka – člověka morálního, dobrého a láskyplného – může svou láskou k lidství překrývat a zastínit to, co je v člověku špatné a zvrácené. Není to však pouze víra v člověka ve formě humanistického toužení po lidské dokonalosti, je to především křesťanská víra v nejvyšší stvořené jsoucno v universu, v člověka jako obraz stvořitelův. Nenávist i zlo jsou zde jen proto, aby byly překonány, a tím umožnily člověku překonat sebe sama a stát se svobodnějším a tím pádem nezávislejším na záporných okolnostech svého bytí.

Filosofická antropologie 20. století našla svůj „kámen úhelný“ v pozdní Schelerově práci, která vyšla až po jeho smrti, a sice *Postavení člověka v kosmu* (nebo také *Místo člověka v kosmu*, 1968)

Scheler dělí duchovní život do několika stupňů, přičemž nižší stupně jsou obsaženy i ve vyšších formách organického života. Na nejnižší úroveň bytí řadí sféru puzení, kam patří nevědomé, prvotní reakce organismů na okolí, které jsou dominantní v rostlinné říši. Druhou sférou je instinkt, vrozená a dědičná schopnost živých organismů, která jim umožňuje přežít i za nepříznivých podmínek (zimní spánek). Dalším stupněm je návykové chování, které se projevuje schopností

---

<sup>65</sup> SCHELER, M. *Řád lásky*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1971. s. 60.

opakovat toto chování, které vede k úspěchu, obživě atd. a využívat asociačních schopností rozhodování na základě paměťových stop. Tato sféra je dominantním znakem fauny. Z fauny jsou vyděleni primáti, kteří jediní dosahují dalšího stupně, a sice praktické inteligence, která se vyznačuje schopností řešit problémy a provádět rozhodnutí v nově nastávajících situacích. Poslední sférou a stupněm duchovního života je bytí o sobě, sféra ducha, která je vlastní výhradně člověku.

V lidské psychice jsou obsaženy všechny předcházející sféry. Co tedy činí z člověka člověka? Co je specificky lidským stupněm existence? Musí zde být jakýsi jedinečný, určitý princip protikladný či neslučitelný se všemi předcházejícími stupni psychična, který vyděluje člověka z biologicko-psychologického života vlastnímu ostatnímu organickému světu. Tento princip označil termínem duch (Geist). Sféra ducha je určena svou „existenciální odpoutaností od organična...“ takto obdařená „duchovní bytost“ (tedy člověk) je určována tím, že je „otevřena ke světu a pro svět“, je tedy Schelerovými slovy „weltoffenheit“.<sup>66</sup>

Lidské bytí je tedy určeno tím, že se svou otevřeností odlišuje od všeho dalšího života, který se naopak vyznačuje tím, že je na své organické prostředí vázáný (viz ontologický význam problému otevřenosti). Vše organické je vázáno na prostředí, v němž existuje, je s ním propojeno stupni psychického života předcházejícími sféře ducha. Člověk, který je obdařen duchem, dokáže vázanost na prostředí překročit a otevřít se světu jakožto celku. Otevřenost ke světu určuje způsob, jakým člověk ve světě je – je prvotní vlastností lidského rodu.

Dle Schelera lze popsat člověka jako „asketu života“, neboť vykazuje schopnost zdržet se pudů a žádostivosti, a přesáhnout (transcendovat) svou biologickou, organickou výbavu. Člověk je jediná bytost, která umí říci *Ne!*. Zvířata a nižší organismy jsou naopak světu uzavřena. Protože pro zvíře je svět uzavřený, žije v hranicích toho, co je mu dáno instinkty a pudy, které jsou jeho jedinou motivací. Zatímco člověk motivuje své jednání často nezávisle na pudech a může tedy v neomezené míře jednat otevřeně ke světu.<sup>67</sup>

Paralelně s ontologickým významem problému „otevřenosti“ vystupuje na povrch také význam druhý. Člověk dokáže vyjímát jednotlivé jevy, jsoucna a

---

<sup>66</sup> SCHELER, M. *Místo člověka v kosmu*. 1. vyd. Praha: Academia, 1968. s. 67.

<sup>67</sup> Schelerova charakteristika rozdílnosti mezi člověkem a zvířetem se opírala o výzkumy zoologa Jakoba Johanna vo Uexküllu (1864–1944).

objektivizovat je. Zpředměťuje si svět. Což znamená, že si ve vlastním vědomí utváříme ideje, znaky, modely, symboly, tedy vlastní popisy světa (např. písmo). Tento proces je základem vzniku kultury.

Člověk se umí ubránit (nebo alespoň bránit) tlaku prostředí, které jej omezují. Dokáže také bojovat se svými vnitřními přirozenými tlaky čili pudovou sférou života, a tím jedná otevřeně vůči světu a pojímá se jako svobodná bytost nevázaná na prostředí a nižší stupně psychického života. Lidský vztah k okolí, životnímu prostředí, ke světu, je vztahem svobody. Podle Schelera člověk dokáže své vnímání okolního světa podřídít rozumu. Dokáže k jevům (věcem i dění ve světě) zaujímat neutrální vztah, metodologický odstup, díky němuž pak vnímá věci takové, jaké skutečně jsou. Dalším významem lidské otevřenosti ke světu je jeho schopnost vnímat jej v jeho čistém, konkrétním bytí.

Dokážeme-li určit, odhalit a zpředmětnit svět, prostředí a jeho podmiňující faktory, pak se také od toho všeho dokážeme odpoutat. Člověk se stává člověkem právě skrze narůstající nezávislost na prostředí, z něhož vyšel. Nakolik se dokážeme vymanit z prostředí, natolik jsme svobodnými bytostmi. Člověk se také stává člověkem do té míry, kam až si dokáže zpředmětnit svět kolem, kam až ho dokáže postihnout, vyvázat se z jeho kontextu, osvobodit se a otevřít se.

Otevřenost člověka ke světu je schopností vnímat svět nepodmíněně, tedy v jeho čistém bytí, nalézat a otevírat nové obzory v tom, co člověka obklopuje, nové horizonty jeho prostředí/světa. Lidský duch však dokáže zajít ještě dále, dokáže zpředmětnit, zaujmout metodický odstup sám od sebe, je schopen auto-reflexe.<sup>68</sup>

Člověk je jedinou bytostí, která dokáže jednat nezávisle na tom, co ji udržuje v životním kontextu s prostředím. Scheler je přesvědčen, že člověk se stává člověkem právě skrze zvyšování míry této nezávislosti, a tím se také dostává k postihování bytí světa a čistého bytí jako celku. Míra tohoto postihování je také mírou naší lidskosti.

---

<sup>68</sup> M. Scheler je předním zástupcem filosofického směru fenomenologie, je významným posluchačem jejího zakladatele E. Husserla. Proto jeho metoda práce je fenomenologická. Srovnej: BLECHA, I. *Fenomenologie a existencialismus*. 1.vyd. Olomouc: FF UP, 1994.

## ***HELMUT PLESSNER (1892–1985)***

Helmut Plessner byl německým filosofem opírajícím se o odkaz německé filosofické tradice, předně Immanuela Kanta. Během nacistické vlády v Německu se přesunul do Turecka, poté do Holandska, ale v roce 1952 se vrátil do Německa jako řádný profesor sociologie v Göttingen. V šedesátých letech učil také v New Yorku a později v Curychu. Jeho nejznámějším dílem, v němž předkládá vlastní antropologickou koncepci, je *Stupně organického a člověk* (Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitug in die philosophische Anthropologie), publikované v roce, kdy bylo v tisku také Schelerovo *Postavení člověka v kosmu*, tedy 1928. Plessner tudíž není Schelerovým pokračovatelem, nýbrž současníkem. Svou koncepci vystavěl na základě hlubokých poznatků z přírodních věd, jež studoval stejně usilovně jako filosofii, a to značně odlišně od Schelera.

Principiálním termínem jeho práce je *pozicionalita*. Podle Plessnera je základním znakem všeho živého způsob, jakým se organismus nachází v prostředí – toto umístění organismu ve světě označuje slovem pozicionalita. Lze rozlišovat dva typy pozicionality. Buď pozicionalitu centrickou, typickou pro nižší stupně organického, nebo excentrickou, vlastní člověku.

*Centrická pozicionalita* znamená, že organismus prožívá sám sebe jako pozicionální střed, tzn. že pociťuje sám sebe jako živé tělo (například zvířata). Nedisponuje ale sebeuvědomováním, „neprožívá sebe“, což mu znemožňuje překračovat hranice pouhého pociťování tělesnosti. Nedokáže se vymanit z prostoru, do kterého se narodil a ve kterém tráví svůj život. Neuvědomuje si možnost změny prostředí (možnost vědomého odchodu).

Organismus, který disponuje sebeuvědomováním má *excentrickou pozicionalitu*. Centrickou hranici překračuje tím, že umí zaujímat odstup (rozumí se odstup sám od sebe). Ví o sobě samém jako o středu prožívání své existence, existujícího (vnímaného obecně), a proto je schopen vyjít nad svět existujícího, nad sebe sama, žít život excentrický. Sebeuvědomění a zaujetí odstupu je vlastní pouze člověku. Odstup člověk může zaujmout jednak k okolnímu světu, jednak k vlastnímu tělu, tedy k svému vnitřnímu světu. Skrze schopnost odstupu – nadhledu a reflexe – se člověk stává osobou.

Osobnost člověka pojímaná z hlediska její excentrické pozicionality se utváří v kontextu interakce se světem, se sociálními strukturami a s vlastním Já

osobnosti. Syntéza těchto vztahů tvoří podstatu excentrické schopnosti zaujetí distance od světa i od sebe sama, tedy sebereflexe. Zjednodušeně by se dalo tvrdit, že jádrem pojmu excentricity je právě schopnost sebereflexe. Člověk je z tohoto pohledu vždy nehotovou bytostí: člověk není, ale stává se.<sup>69</sup>

Osobnost člověka v sobě nese obě roviny pozicionality. Jednak centrickou, v níž prodlévá jeho organická stránka. Také excentrickou pozicionalitu, která je zaměřena instrumentálně, neboť člověk díky ní překonává přirozený svět tvorbou tzv. „druhé přírody“, tedy kultury.

Excentricita není jen schopnost lidské sebereflexe, ale také popisem přesazení člověka do jiné roviny bytí. Je to bytí, v jehož průběhu (prožívání) člověk objektivizuje jevy ze svého prostředí i sám sebe v celku světa. Tato specificky lidská modifikace bytí, modifikace života, je na rozdíl od Schelerovy koncepce podepřena evolučním výkladem. Tudíž není podmíněna žádnou formou náboženského přesvědčení.

Na základě vrozeného principu sebereflexe člověk ví, že všechny horizonty, jichž dosahuje, jsou partikulární (neúplné, dílčí), a proto má snahu je znovu a opět překonávat. Tak se vyrovnává s danostmi životního prostředí. Překonává ho. Přičemž jeho schopnost sebereflexe mu umožňuje překračování vlastní nedokonalosti. Právě sebpřekonávání lze považovat za jádro termínu excentricity. Proto excentrická pozicionalita obsahuje a vysvětluje moment lidské sebetranscendence. Rozvíjení sebetranscendence je základním znakem a charakteristikou toho specifického, zvláštního, co odděluje existenci lidskou od existence ostatních živočichů.

Sebeuskutečňování se řídí základními antropologickými zákony. Vycházejí z předpokladu, že člověk na rozdíl od zvířete nežije v „bezprostředním“ vztahu k okolí, ale svět je mu dán „zprostředkovaně“. Vzniká určitá nejistota. Člověk nežije ve svém přirozeném prostředí, je excentrický. Základní antropologické zákony mu mají zajistit jistou míru bezpečí.

(1) *Zákon přirozené umělosti* znamená, že člověku je přirozené žít v umělém světě, protože nemůže žít v bezprostřednosti přirozené přírody. Lidská přirozenost tíhne k vytváření tzv. druhé přírody, čili umělé přírody, jíž jsou lidská obydlí,

---

<sup>69</sup> Snad proto v Plessnerově díle zůstalo antropologické zakotvení problémů mravnosti a odpovědnosti záměrně otevřené.

osady, města, nástroje, zbraně, tedy vše, čeho je člověk tvůrcem. V širším slova smyslu můžeme říci kultury, která se mu stává vlastním přirozeným prostředím.

(2) *Zákon zprostředkované bezprostřednosti* znamená, že člověk prostřednictvím své činnosti, svého poznávání a své tvorby umělého světa nepřetržitě zprostředkovává mezi danostmi přírody a svým vlastním světem. Což znamená, že vztah člověka ke světu je vždy zprostředkovaný (například pomocí nástrojů, zvyky, morálka, jazyka). Člověk kulturu aktivně tvoří.

(3) *Zákon utopického stanoviska* znamená, že člověk si je vědom – je ovlivněn – stálým prožíváním sebetranscendence, nicotnosti své i všeho, čeho dosahuje, a proto tíhne k pevnému základu. Potřebuje pevný základ. Naději v konečný smysl sebetranscendence. Tendence hledat jistotu je příčinou veškeré religiozity. Člověk nemůže najít zakotvenost ani ve světě ani v sobě, proto si vytváří náboženství. Tato naděje je ovšem podle Plessnera utopická. (Lze ji zdůvodnit pouze teologicky, nikoli filosoficky, či obecně vědecky.)

Za nejdůležitější zákon můžeme považovat princip zprostředkované bezprostřednosti, protože nejvíce určuje lidské bytí. Pomocí něj vytváříme kulturu, která se pro člověka stává přirozeností.

Ve stati *Homo absconditus* (1972) aplikoval Plessner myšlenku o excentricitě na definování (vymezení) člověka. Excentrické postavení člověka, které ho vymaňuje z jakéhokoliv ohraničení, vylučuje, aby byla podána jeho definice, neboť definice znamená ohraničení, vymezení. Proto Plessner charakterizuje člověka jako *homo absconditus*, tzn. člověka nevyzpytatelného, záhadného. Podstata člověka není stanovitelná, ale je pojata jako otevřená otázka. To má dvojí důsledek: (1) neuzavřenost horizontu budoucnosti (možností sebetranscendence) a (2) sebe-relativizaci dosavadního myšlení a kultury (dosažených horizontů sebetranscendence). Plessnerova filosofie poukazuje na ohroženost a propastnost lidské situace. Lidské bytí se tím vymyká určení. Podstata člověka není stanovitelná. Člověk je *homo absconditus*.<sup>70</sup>

---

<sup>70</sup> Srovnej: NIDA-RÜMELIN, J. *Slovník současných filosofů*. 1. vyd. Praha: Garamond, 2001. s. 365–360.



## **ARNOLD GEHLEN (1904–1976)**

Arnold Gehlen byl rodákem z Lipska, kde také studoval (studia dokončil v Kolíně nad Rýnem) a působil jako soukromý docent filosofie. Svou disertaci psal v roce 1927 u Driesche o Drieschovi a habilitoval se roku 1930 prací *Skutečný a neskutečný duch* (Wirklicher und unwirklicher Geist). Již ve své habilitační práci se odklání od metafyzické antropologie svých předchůdců. Daleko důsledněji se pokouší o vytvoření jakési „empirické sociologie“, která by nevycházela z žádných metafyzických a ontologických předpokladů. Dokazuje, že myšlení, které se zabývá absolutnem – tedy metafyzickými spekulacemi hledajícími podstatu bytí – se nemůže stát motivem praktických činů.<sup>71</sup>

Od roku 1933 Gehlen působil jako nacionální socialista, což negativně ovlivnilo jisté části jeho díla, ale především znemožnilo jeho poválečné působení na významných vysokoškolských katedrách. Od roku 1947 převzal katedru sociologie na Vysoké škole správní ve Speyeru a konečně od roku 1962 působil na technice v Cáchách. Zemřel v Hamburku. Jeho dílo je od roku 1978 postupně vydáváno v plánované desetisvazkové řadě sebraných spisů.<sup>72</sup>

Od čtyřicátých let se orientoval na obrácení antropologie k užšímu napojení na empirické vědy. Právě jeho nová antropologická koncepce podaná v díle *Člověk. Jeho přirozenost a místo ve světě* (Der Mensch. Sein Natur und sein Stellung in der Welt) vydaná v roce 1940, bývá považována za vrchol filosofické antropologie založené Schelerem a Plessnerem. Antropologii chápe jako obecnou *teorii o člověku*.

Na rozdíl od metafyzických koncepcí člověka (Scheler, Plessner), které podle Gehlena začínají u „ducha“, vede cesta k pravé antropologické práci od přírodovědného popisu člověka (vycházející z předpokladů jeho jednání). Gehlen tvrdí, že člověk je biologicky vybaven/nevybaven zvláštním způsobem, který mu umožňuje přežití. Proti evoluční teorii vývoje živých organismů staví tezi, že člověk je jedinečným projektem přírody, je dle něj „totálním projektem přírody“ (gesamtentwurf). Je biologicky uzpůsoben tak, že je pro něj prostá existence

---

<sup>71</sup> Srovnej: NETOPILÍK, J. *Předmluva*. In GEHLEN, A. *Duch ve světě techniky*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1972. s. 7–28.

<sup>72</sup> In NIDA-RÜMELIN, J. *Slovník současných filosofů*. 1. vyd. Praha: Garamond, 2001. s. 146–151.

v přírodě nemyslitelná. Chybí mu to, co od přirozenosti udržuje při životě ostatní živočišné druhy:

Za prvé *organické začlenění do úzce vymezeného prostředí*. Podobně jako u Plessnera by se dalo říci, že člověk nemá určeno speciální místo ve světě.

Za druhé na rozdíl od jiných živočichů postrádá *vysoký stupeň specializace orgánů*. Již dítě se od jiných mláďat liší dlouho trvajícím závislostí na cizí pomoci. Malý člověk je sám naprosto bezbranný a proces učení trvá velmi dlouhou dobu. Člověk dále není zdaleka tak dobře připraven na útok, obranu a útěk jako zvíře. Vyznačuje slabou přírodní vybaveností smyslů, nedostatečnou regulací tělesné teploty a rychlostí pohybu, zuby a nehty mu neslouží jako přirozené zbraně, atp.

Za třetí, člověku chybí *spolehlivé vedení instinkty*. Chladný rozumný úsudek lidem mnohdy brání nechat se řídit vlastními pudy. Těmito nedostatky se člověk liší od zvířat, proto je podle Gehlena *bytostí nedostatku*.<sup>73</sup>

Člověk obecně není schopen existence v nepřizpůsobeném prostředí, neboť na rozdíl od živočichů je metaforicky řečeno: určen především nedostatkem. Je pro život biologicky nepřizpůsoben, nespecializován. Jako živočich je primitivní, nerozvinutý. Jeho zvláštní postavení ve světě není odvozováno na základě paradigmatu kvalitativního vývoje od primátů, ani na základě adaptace na prostředí.

Gehlen odmítá stupňovité či stadiální schéma uspořádání organického života, neboť podle něj tyto evoluční teorie nejsou dostatečně radikálním vysvětlením zvláštního postavení člověka ve světě. Odmítané vývojové teorie nahrazuje ve svém konceptu novým prvkem organizace života. Tímto principem je *nedostatek* či *nedostatečnost*, který vymezuje člověka jako *bytost nedostatku*.<sup>74</sup>

Základní otázkou filosofické antropologie je pro Gehlena to, jak se *nedostatková bytost* může vůbec udržet naživu. Vysvětlení nachází v biologické jedinečnosti, která sice dělá člověka bytostí plnou nedostatků, zároveň však umožňuje, aby byla bytostí jednající.

---

<sup>73</sup> Gehlen se odvolává na Nietzchovu větu, že člověk je „ještě nehotové zvíře“, vidí jeho specifikum v tom, že se jeví jako „nedostatková“, „deficitní bytost“, jako „rizikový biologický experiment“, jako „světu otevřená bytost“, a představuje zvláštní „biologický problém“. O člověku jako „nedostatkové bytosti“ poprvé hovořil již Herder. Srovnej: NETOPILÍK, J. *Předmluva*. In GEHLEN, A. *Duch ve světě techniky*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1972. s. 9.

<sup>74</sup> Lze dodat, že nedostatek může omezit i existenci zvířecích druhů, a to v případě, kdy se změnilo prostředí, např. podnebí, zdroj potravy, noví nepřátelé. Specializovanost zvířecích orgánů vyhovující v normální situaci se tak může stát jejich nedostatkem.

Existence v nedostatku je proto nutně existencí otevřenou světu (weltoffenheit – termín, který přejímá od Maxe Schelera). Člověk není přizpůsoben přirozenému prostředí, nýbrž si musí své životní prostředí vytvářet. Příroda přidělila člověku zvláštní postavení. Člověk podle Gehlena nežije, ale vede život.

Z faktu, že je člověk nespécializovaný vyplývá, že se stává bytostí *jednající*. Jen jako bytost jednající může přežít a dále existovat. Podmínkou lidské existence je přetváření přírody – přirozeného prostředí – a vznikání *umělé přírody* (lidského prostředí, tedy kultury).

Díky svému zvláštnímu, ohroženému postavení v přírodě žije člověk ve stále *nejistotě*, a proto se musí naučit předvídatosti. Musí předem chápat, uvědomovat si a rozvrhovat si možnosti vlastního bytí.

V lidské předvídatosti nám pomáhá – a naše jednání motivuje – konstantní přebytek potřeb. Neuspokojení vybízí člověka, aby vzdor aktuálnímu stavu naplnění dílčí potřeby (např. nasycení) uvažoval o budoucí situaci (např. o budoucím hladu). Člověk tedy nejedná podle svých aktuálních potřeb a pocitů uspokojení, ale vždy s ohledem na potřeby budoucí. Přebytek potřeb orientuje jednání člověka podle budoucí situace, nikoli podle aktuálního stavu.

Proto také často své jednání nezakládáme na individuálních motivech, ale překračujeme je v nadindividuální motivy „vyššího druhu“. Tak je tomu především v případě sociálních či kulturních potřeb, tedy v zájmu přežití celého rodu. Nadindividuální rozvíjení sociálních a kulturních potřeb lidstva ve svém důsledku vede k tvorbě sociálního řádu.<sup>75</sup>

Podmínkou existence člověka je přetváření živé přírody, tzn. vznik umělé přírody, kultury. Přírodní člověk je pro Gehlena mýtus, člověk je od přírody kulturní bytostí. V jeho biologickém ustrojení je dána tvorba druhé přírody, kultury. Avšak vytváření kultury s sebou nepřináší jen pozitiva. Postupem času je člověk přehlacen různými kulturními artefakty, informacemi. Přestává být schopen vytvářet si řád a orientovat se ve světě. Člověk zkrátka není schopen reflektovat vše (celou kulturní danost). Musí si začít vybírat.

---

<sup>75</sup> Gehlen vytvořil předpoklady pro vysvětlení vzniku a rozrůzněnosti sociálních řádů. Předpokladem jejich naplnění je regulace vegetativních funkcí člověka, jejichž naplňování je omezeno zákony socializace.

S prováděním selekce (jistého výběru na základě určitého klíče) se setkáváme stále častěji. V době globálního šíření informací se člověk bez přísného výběru zdrojů zpráv již neobejde. Tlak společnosti, až přehlcování kulturními danostmi se musí utlumit. Pomocí *fenoménu odlehčení* Gehlen vysvětluje nejen rozvoj psychických funkcí, jazyka, institucí, tradice, ale celého světa symbolů vůbec.

Jak již bylo vícekrát zmíněno, člověk je bytostí plnou nedostatku. Svou neurčenost a nedostatečnost si vynahrazuje pomocí různých vynálezů, které mu nahrazují nespécializované orgány. Například místo ostrých drápů první lidé začali používat všelijaké škrabky, nože, atp. Pomocí techniky se činnost člověka nahrazuje čím dále více. Gehlen chápe techniku jednak, jako *substituční techniku* (zbraně, používání ohně na zajištění tepla, atp.), také jako *umocňovací techniku* (např. kladivo) a nakonec jako *odlehčovací techniku*, která snižuje, anebo úplně odstraňuje námahu orgánů.

Zvláštní postavení člověka, jeho bytí v nedostatku, otevřenost ke světu, přebytek pudů a tlak na formování se střeťávají ve *vzniku institucí*.

Jednou z nejdůležitějších stránek Gehlenova „antropobiologismu“ (jak svou teorii nazývá) je jeho učení o institucích, jimž přikládá prvořadou úlohu při formování člověka. „Díky nim se vlastně člověk stává vpravdě člověkem.“<sup>76</sup> Teorii institucí Gehlen rozvinul prvně v práci *Archaický člověk a pozdní kultura* (Urmensch und Spätkultur) vydanou roku 1956.

Instituce nahrazují v lidské společnosti ony nedostatky, jež plynou z biologické konstituce člověka. Dovolují člověku jistotu jednání, analogickou instinktu, který řídí jistotu chování zvířat. Orientují člověka a společnost v jejich činnostech (jednání) a stanovují ve společnosti platné normy, jimiž se společnost stabilizuje. Bytí člověka je a musí být koncipováno v řádu vytvořeném člověkem. Každá změna řádu postihuje vždy člověka jako celek. Je velmi podstatné ono „mezi“ – instituce – spojující člověka se světem.

Gehlen svým dílem vytvořil antropologickou a sociologickou koncepci současnosti, která přes všechn svůj kriticismus poskytuje určitý optimistický pohled na budoucnost, neboť vysvětluje soudobé společenské rozpory a konflikty

---

<sup>76</sup> NETOPIILÍK, J. *Předmluva*. In GEHLEN, A. *Duch ve světě techniky*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1972. s. 15.

jako přechodné jevy, které v dalším rozvoji vědy a techniky – tedy po přechodu lidstva k industrializaci – zaniknou.<sup>77</sup>

## **LITERATURA**

ANZENBACHER, A. *Úvod do filosofie*. 2. rozš. vyd. Praha: Portál, 2004. 377 s. ISBN 80-7178-804-X.

BLECHA, I. *Fenomenologie a existencialismus*. 1.vyd. Olomouc: FF UP, 1994. 121 s. ISBN 80-7067-352-4.

BLECHA, I. *Filosofická čítanka*. 1. vyd. Olomouc: Olomouc, 2000. 551 s. ISBN 80-7182-112-8.

BUBER, M. *Problém člověka*. 1. vyd. Praha: Kalich, 1997. 160 s. ISBN 80-7017-109-X.

CORETH, E. *Co je člověk?* 2. vyd. Praha: Zvon, 1996. 216 s. ISBN 80-7113-170-9.

FEBER, J. *Filosofická antropologie*. 2. vyd. Ostrava: VŠB – Technická univerzita Ostrava, 2003. 71 s. ISBN 80-248-0447-6.

GEHLEN, A. *Duch ve světě techniky*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1972. 163 s.

HABÁŇ, P.M. *Filosofická antropologie*. 1. vyd. Řím: Křesťanská akademie, 1981. 162 s.

HEIDEGGER, M. *Kant a problém metafyziky*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 2004. 272 s. ISBN 80-7007-193-1.

HORYNA, B. *Počátky filosofické antropologie*. 1. vyd. Brno: MU, 1999. 49 s. ISBN 80-210-2105-5.

JASPERS, K. *Úvod do filosofie*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 1996. 120 s. ISBN 80-86005-05-4.

LETZ, J. *Filozofická antropológia: príspevok ku kreačno-evolučnému porozumeniu človeka*. Bratislava: Charis, 1994. 153 s. ISBN 80-88743-07-9.

NIDA-RÜMELIN, J. *Slovník současných filosofů*. 1. vyd. Praha: Garamond, 2001. 536 s. ISBN 80-86379-29-1.

PECKA, D. *Člověk: filosofická antropologie I-III*. 1. vyd. Řím: Křesťanská akademie, 1970-1971.

---

<sup>77</sup> Viz GEHLEN, A. *Duch ve světě techniky*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1972. s. 104 a dále.

SARTRE, J.-P. *Existencialismus je humanismus*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2004. 109 s. ISBN 80-7021-661-1.

SEILEROVÁ, B. *Člověk vo filozofickej antropológii*. 1. vyd. Bratislava: Iris, 1995. 152 s. ISBN 80-88778-10-7.

SCHELER, M. *Místo člověka v kosmu*. 1. vyd. Praha: Academia, 1968. 114 s.

SCHELER, M. *Řád lásky*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1971. 205 s.

SOKOL, J. *Filosofická antropologie: člověk jako osoba*. 1. vyd. Praha: Portál, 2002. 224 s. ISBN 80-7178-627-6.

STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filosofie*. 5. vyd. Praha: Zvon, 1996. 559 s. ISBN 80-7113-175-X.

TOLNAIOVÁ, S.; GÁLIK, S. [eds.]. *Člověk, kultura, hodnoty*. 1. vyd. Trnava: SFZ a KF FH TU, 2002. ISBN 80-89074-07-3.

WOLF, J. *Člověk a jeho svět: úvod do studia antropologických věd: základní antropologické otázky: kulturní a sociální antropologie*. 1. vyd. Praha: Univerzita Karlova, 1992. 312 s.

## **Pierre Teilhard de Chardin**

### *Místo člověka v přírodě*

*(výbor studií)*

#### **HORNÍ LIMIT A SOCIALIZACE; JAK SI PŘEDSTAVIT KONEC SVĚTA**

Člověk tedy ještě zdaleka nedosáhl vrcholu svých možností, a tím méně je možno mluvit o nějakém úpadku, jak o tom často slyšíme. Naopak – v současné době je v plném tempu rozvoje. A dokonce se zdá, že pokračující pohyb ultrahominizace, který se vlastní silou udržuje, ba zrychluje, unikne přinejmenším svou nejpodstatnější částí i obvyklým hrozbám stárnutí – nedojdou-li mu nejrůznější planetární rezervy. Při daném vybavení naší planety není asi žádná fyzická ani psychická síla schopna lidstvu zabránit, aby všemi směry nehledalo, nevynalézalo a netvořilo ještě po mnoho miliónů let<sup>78</sup>. Jsme však schopni odhadnout, k jakým obecným formám uspořádání a vědomí nás tento proud unáší?

Vysloveně a definitivně *konvergentní* charakter stlačující fáze civilizace, do níž jsme právě vstoupili, nám dovoluje na tuto otázku odpovědět. Obecné navíjení kosmické látky (Weltstoff), které v nitru našich bytostí probíhá, nás vede ke stavům, které můžeme označit jako „stále *centrovanější*“, a to v trojím ohledu – a ve třech stupních, totiž *kolektivně, individuálně a kosmicky*.

Musím teď vysvětlit, co to v jednotlivých případech znamená.

- a) Především jsme už mnohokrát viděli, že lidstvo jako *kolektiv* má tendenci k sobě technicky i psychicky konvergovat; to je – řečeno

---

<sup>78</sup> Doba aktivního života zoologické čeledi nebo druhu se odhaduje na padesát miliónů let. Člověk je i z hlediska systematiky mnohem víc než druh či čeleď, protože tvoří celou planetární biologickou „vrstvu“! Na druhé straně jsou však důvody k domněnce, že vývoj, vyrazující znovu vpřed, probíhá v této vrstvě stále rychlejším tempem.

jazykem naší zkušenosti – osová část celého fenoménu. Je snad zbytečné, abych se vracel k této skutečnosti, která je vlastní tezí mého výkladu v celé této kapitole. Pokládám však za důležité poznamenat, že právě na základě tohoto procesu soustředování růst noosféry nezbytně míří k nějakému *bodu dozrání*. V naději, a ve snaze o prodloužení perspektivy lidstva až kamsi do neurčité budoucnosti, se dnes často mluví o možnostech astronautiky a stěhování z planety na planetu. Rozhodně nepopírám fyzickou možnost a biologickou závažnost takového šíření reflektovaného života po sluneční soustavě<sup>79</sup>, ale musím přitom poznamenat, že expanze lidstva na další hvězdy, která by dala širší základnu lidské činnosti, by jen dále zvýšila intenzitu sil, které nás tlačí k sobě navzájem. Chceme-li pochopit podstatu lidstva jako fenoménu, musíme stejně nakonec dojít k tomuto spojování a sjednocování, působenému tlakem navíjení světa na sebe. Lidstvo, které během několika miliónů let dospělo do „polárních“ oblastí symbolické polokoule, na níž se shromažďuje a soustřeďuje, bude se, myslím, vyznačovat především vyšší formou kolektivní reflexe. To však neznamená, že by se pole naší efektivity a našeho vědění jen stále rozšiřovalo a rozrůžňovalo, spíše se bude naše vidění světa, náš světový názor (Weltanschauung) stále úžeji vymezovat. V tomto smyslu by se dalo teoreticky a ideálně říci, že lidstvo „skončí“, až konečně porozumí, totiž svede a shromáždí totální, konečnou reflexí všechno do jediné společné myšlenky společného zaujetí.<sup>80</sup>

- b) Individuálně nám přes množství houževnatých předsudků nic nebrání považovat stlačující fázi socializace, která na první pohled tak

---

<sup>79</sup> Že se člověk dříve či později pokusí opustit Zemi – to je dnes už úplně jisté. Člověk přece cítí, že se nedostane nikdy ke svému vlastnímu středu, nedotkne-li se skutečně všech hranic.

<sup>80</sup> Takže, jak jsem už dříve (1947) upozorňoval, polidšťování je jaksi záramováno dvěma kritickými body reflexe: individuálním na začátku a noosférickým na konci. V tomto nejvyšším bodě organické a psychické zralosti pak skutečně vrcholí a končí proces „neomezené korpuskulizace“, který ve světě započal životem. Nejvyšší jednotkou hmotného seskupení směrem k nesmírně velikému je, jak víme z astronomie, galaxie. Podobně je – z hlediska biologie – reflektující noosféra nejvyšší, absolutní jednotkou uspořádané hmoty ve směru komplexnosti – pokud ovšem někde ve vesmíru náhodou nedojde k navazování „soustav noosfér“. Tato hypotéza se bude zdát méně fantastická, když si uvědomíme, že je všude kolem nás život skutečně pod tlakem, a že se tedy ve vesmíru může docela dobře vyskytnout více myslících vrcholků po sobě, popřípadě i najednou.



ohrožovala naši individuální originalitu a svobodu, za ten nejmocnější prostředek, jaký si příroda „vymyslila“, aby zdůraznila a dovršila nesdělitelnou jedinečnost každého myslícího prvku. Je přece věcí každodenní zkušenosti, že sjednocování, které neprobíhá, lze-li to tak říci, tangenciálně, po tečně, tedy jen mezi činnostmi (jako u hmyzu), ale radiálně, tedy od ducha k duchu a od srdce k srdci, se nejenom diferencuje, ale i „centruje“! Čím hlouběji pronikáme do tohoto vůdčího rysu bytí v naší zkušenosti, tím je nám jasnější znepokojující a dvojaké postavení moderního člověka, který je náhle postaven před ohromující velikost lidstva. Jak už jsem zde říkal, nemáme se pod podmínkou, že naše individuální svobody budou správně reagovat, z nadcházející totalizace čeho bát. Už svým obecným charakterem a zejména psychogenními účinky přece osvědčila, že je legitimním pokračováním antropogeneze. A teď začínáme chápat proč. Na sklonku „rozpínavé“ fáze socializace, jež právě teď skončila, jsme se domnívali, že svého cíle dosáhneme jakýmsi gestem izolace, totiž individuací. Dnes, když už lidstvo vstoupilo do konvergentní fáze, začíná být zřejmé, že naopak právě jen syntézou, tedy personalizací, můžeme zachránit to skutečně posvátné, co se skrývá na dně našeho egoismu. Nejvlastnější střed každého z nás není na konci nějaké osamělé a divergentní cesty; shoduje se – přestože nesplývá – s bodem, kde se stýkají všechny prvky celého lidstva, jež k sobě míří, na sebe myslí, a které se navzájem svobodně sjednocují.

- c) A konečně v kosmické perspektivě, ať již vypadá sebefantastičtěji. Pokud se oživená hmota svou myslící částí skutečně sbíhá, musíme v pólu polokoule, která se před námi klene, vidět také jakýsi absolutní cíl vesmíru, odpovídající bodu noosférické reflexe. Současná astronomie počítá s existencí jakéhosi počátečního „atomu“, který mohl před několika miliardami let obsahovat hmotu celé hvězdné říše. Je jistě nápadné, že biologická extrapolace – provedená co nejdále dopředu – vede k analogické hypotéze, a to svým způsobem symetricky k oné prvopočáteční jednotce fyzické: totiž k hypotéze univerzálního ohniska, které nazývám Omega, jež by nebylo ohniskem zvnějšňování a fyzické expanze, nýbrž psychického zvnitřňování,

ohniska, k němuž by měla zemská noosféra<sup>81</sup>, zkompletováním soustředěná, v průběhu několika miliónů let dospět<sup>82</sup>. Nabízí se nám tedy pozoruhodná představa vřetenovitého vesmíru, sevřeného na obou koncích (vzadu a vpředu) dvěma vrcholy inverzní povahy!

Takto definovaný bod Omega leží, přesně vzato, za hranicemi zkušenostního procesu, který uzavírá: abychom se k němu dostali (a právě tím gestem, jímž se k němu dostáváme) musíme totiž opustit prostor a čas; v tom se opět podobá Lemaîtreovu prvotnímu atomu. Tak, jak se dnešnímu vědeckému myšlení klade, má však tento bod – přestože je transcendentní – nutně určité vyjádřitelné vlastnosti, o nichž bychom se měli závěrem zmínit. Musíme se totiž ještě zabývat poslední a konečnou otázkou, před kterou nás podivuhodný pohled na lidstvo jako fenomén staví: „ Jsme na cestě k určitému budoucímu cíli; jaká je však záruka, že tam dorazíme?“<sup>83</sup>

---

<sup>81</sup> A také všechny ostatní, pokud někde ve hvězdném prostoru existují nebo pokud se teprve – každá ve svou dobu – připravují.

<sup>82</sup> Kdybychom dobu života tak obrovské zoologické skupiny, jako je lidstvo, odhadovali podle toho, jak se všeobecně odhaduje vývojová doba rodů a čeledí předlidských savců, došli bychom k několika desítkám miliónů let. Zde však musíme dát pozor. „Lidský rod“ není jen trsem skupinek ani obyčejnou větví, nýbrž jakýmsi květenstvím na stromě života. Proto může být jeho vývoj mnohem kratší, než si myslíme. – Ovšem z toho, jak neuspořádaná zatím noosféra je, můžeme docela odpovědně usoudit, že po miliónu let své existence člověk asi právě opouští embryonální stádium.

<sup>83</sup> CHARDIN, de P. T. *Místo člověka v přírodě/výbor studií*. 2.vyd. Praha: Svoboda – Libertas 1993. s. 86-90.

## 6. Pedagogická antropologie

Andrea Preissová Krejčí

---

### *FORMOVÁNÍ PEDAGOGICKÉ ANTROPOLOGIE*

#### **KOŘENY – J. A. KOMENSKÝ, INSPIRÁTOR PEDAGOGIKY MODERNÍ DOBY?**

Stěží můžeme v pedagogice pominout ústřední postavu evropské, ne-li světové, pedagogiky: Jana Amose Komenského.<sup>84</sup>

Jan Amos Komenský (1592-1670) patřil k vůdčím osobnostem evropského myšlení 17. století, byl jedním z největších reformátorů výchovy a školství, teprve on vtiskl pedagogice vědecké ambice a zahájil její etablování mezi ostatní humanitní disciplíny. Komenský byl českým teologem, filosofem, spisovatelem, posledním biskupem Jednoty bratrské, současně již ve své době světově uznávaným pedagogem. Svým způsobem se vymykal jakémukoli zařazení: díky svému přehledu, podobně jako jeho duchovní souputník, inspirátor Mikuláš Kusánský, patřil k posledním pansofistům Evropy. Jeho nejvýznamnější dílo *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*, čili *Obecná porada o nápravě věcí lidských* (dále jen *Obecná porada*), které bylo objeveno a veřejnosti zpřístupněno až ve 20. století, čerpalo nejen z tradice české reformace, ale předně z vlivu druhé scholastiky, paracelsismu, renesančního novoplatonismu a přírodní filosofie, byť Komenský moderní kopernikovskou přírodovědu nikdy nepochopil a nepřijal. Přesto je pro svou všenápravnou ústřední kritiku a strukturalizaci světa, kdy staví člověka skrze jeho svobodnou vůli, schopnost činu a podíl na nekonečnosti na vrchol vzestupné pyramidy přírody (neboť co mají bytosti andělské, co nemá člověk?)<sup>85</sup>, dozajista géniem inspirujícím osvícenskou vědu a moderní pedagogiku. *Obecná porada* svým rozsahem připomíná scholastické

---

<sup>84</sup> Viz TRETERA, I. *Nástin dějin evropského myšlení od Thaléta k Rousseauovi*. 4. vyd. Praha; Litomyšl: Paseka, 2002. s. 328-334.

HORYNA, B.; ŠTĚPÁN, J.; BLECHA, I. a kol. *Filosofický slovník*. 2. rozš. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 1998.

FLOSS, P. *Vysokoškolské přednášky v ak. roce 1999/2000 a 2000/2001*. FF UP Olomouc.

<sup>85</sup> KOMENSKÝ, J.A. *Komenský kontra Gracián: pansofie prodromus, aneb o pravé a plné moudrosti*. 1. vyd. Praha: Evropský literární klub, 2006. s. 19: „Člověk je nejsložitější ze všech stvoření, poněvadž je v něm všechno, co je ve všech ostatních, a navíc ještě zcela zřejmý podíl na božskosti.“

summy, ačkoli je to dílo spíše reformní a pansofické nežli encyklopedické - je tedy stejně tak dílem sumarizujícím jako kritickým. O Komenském se tvrdí, že není ani scholastik ani racionalista. Je mužem na pomezí renesance, humanismu a osvícenství. Svou emocionalitou, rozhledem a kritičností je však mužem baroka.<sup>86</sup>

Nebudeme zde hodnotit přínos Jana Amose Komenského pedagogice, filosofii a obecně lidstvu. Tato práce je zaměřena odlišně a v žádném směru nemá aspirace, byť se jen dotknout dialogu mezi komeniologickými studii v popperovsky řečeno „třetím světě.“ Práce Komenského daly základ celému nově se etablojícímu vědnímu oboru – komeniologii. Jsme si vědomi, že tato oblast studia je natolik rozsáhlá, že jakákoli její redukce je nepravdivým či jen částečně pravdivým výkladem. Ovšem pominout Komenského – filosofa, pedagoga, inspirátora toho typu myšlení, k němuž se neustále vracíme, tedy myšlení člověka o člověku, o praktické pedagogice – se nám jevílo stejně absurdní. Z těchto důvodů zařazujeme následující redukovaný souhrn nejzákladnějších principů, na nichž stojí Komenského odkaz pedagogické antropologii.

### **OMNES, OMNIA, OMNINO**

Pro mnohé pedagogy byl právě Komenský tím, kdo vytvořil systém didaktiky.<sup>87</sup> Již v prvních letech exilu vydává *Didaktiku českou* (1632), v níž se snaží vyložit „umění vyučování mládeže“, aby se učila všemu snadno a rychle, jakoby hrou.

„Všechny školské robotárny či pracovny lze změnit v sídla her.“<sup>88</sup>

Komenský pokračuje ve výkladu svých vyučovacích metod i v dalších dílech, např. *Dvěře jazyků otevřené* (1631), *Velká didaktika* (1657), *Pansofie* (1650). Komenského *Svět v obrazech* (1658) je dodnes považován za průkopnický didaktický prostředek, protože kombinuje text s obrazovým materiálem. Díky tomu získal autor celosvětové uznání a proslulost. Podle J. Průchy bychom proto

---

<sup>86</sup> Jak o něm tvrdí J. Polišenský, významný český historik evropského novověku, netřeba jej vytrhávat z kontextu kruté a beznadějně epochy evropské protireformace a náboženských válek vrcholících v prvním celoevropském konfliktu (třicetileté válce).

<sup>87</sup> KALHOUS, Z.; OBST, O. *Školní didaktika*. 1. vyd. Praha: Portál, 2002. s. 19-20.

<sup>88</sup> KOMENSKÝ, J.A. *Komenský kontra Gracián: pansofie prodromus, aneb o pravé a plné moudrosti*. 1. vyd. Praha: Evropský literární klub, 2006. s. 84.

na J. A. Komenského měli být právem hrdi, neboť byl jedním ze zakladatelů teorie a tvorby moderních školních učebnic.<sup>89</sup>

J. A. Komenský byl ovlivněn encyklopedismem, což jej vedlo k přesvědčení, že pochopení univerza lze zpřístupnit všem. Vše, co člověk o světě potřebuje vědět, co lze uchopit lidským duchem, všechny poznatky – pansofii, lze předat postupně žákovi – pampédie. Tak se zrodila jeho zásada filosoficky založeného výchovného universalismu: „omnes, omnia, omnino“ – všichni (mají být učeni), všemu, všemi možnými prostředky.

„Od učení moudrosti a od vzdělávání ducha nemá být nikdo zdržován, neškuli vzdalován. ... Moudrost je potřebná všem.“<sup>90</sup>

Komenský, jako novoplatónský triadista, zavádí i do edukace mystickou „trojtinu“: vědění všech lidí bez ohledu na věk, pohlaví a původ, vědění o všem, tedy o univerzu, tak jak nám jej může zprostředkovat moderní věda, a vědění pomocí všestranných prostředků. Vzdělání má být zaměřeno nejen teoreticky, ale i věcně, tudíž tak aby bylo k užitku.

„Řekl jsem, že je třeba ukázat, jak zahájit výchovu lidského pokolení, aby mohli být šlechtěni nejen všichni ve všem, nýbrž zušlechtěni všestranně.“<sup>91</sup>

V *Pansofii* Komenský přechází vždy od teorie k činorodé reformě, k návržení nápravy světa i člověka.

„Má-li se toto jeviště světa zcela změnit, je nutné, aby se od nejhlubších základů změnilo všechno lidské vzdělávání.“<sup>92</sup>

Výchova a vzdělání k vševedění (pansofii) je pro Komenského cestou k vševýchově (pampedii), tedy vyvedení lidstva z labyrintu světa k poznání harmonie univerza (panharmonie), která je základem k vytváření a poznávání všech věcí. Pansofie a pampédie mají vést k všeobecné a všeobsáhlé nápravě věcí tedy všenápravě.

---

<sup>89</sup> PRŮCHA, J. *Moderní pedagogika*. 2., přeprac. a aktualiz. vyd.. Praha: Portál, 2002. s. 270.

<sup>90</sup> KOMENSKÝ, J.A. *Komenský kontra Gracián: pansofie prodromus, aneb o pravé a plné moudrosti*. 1. vyd. Praha: Evropský literární klub, 2006. s. 69.

<sup>91</sup> Tamtéž, s. 77.

<sup>92</sup> Tamtéž, s. 78.

„Celý život je škola.“<sup>93</sup>

Světlo rozumu, moudrost, se rozlévá „po všech myslích všech lidí a po všech národech“<sup>94</sup> píše Komenský v *Cestě světla* (1641-1642), kde univerzalistickou myšlenku všeobecné nápravy „vyjadřuje velmi sugestivně v pojmosloví světelné metafyziky a mystiky.“<sup>95</sup> Komenský se tak svým konceptem „všeosvícenství“, univerzálního jazyka, osvěty, atd. stal inspirátorem osvícenství 18. století, mimo jiné i svou obhajobou lidské svobody a tolerance. Svoboda je pro Komenského vůbec nejpřirozenějším lidským atributem.

## ***VZNIK PEDAGOGICKÉ ANTROPOLOGIE***

Moderní filosoficko-pedagogická antropologie vznikla z koncepcí představitelů různorodých filosofických škol na konci 19. a počátku 20. století. Uvedeme si některé z nich - ty, na jejichž základě se pedagogika proměnila v moderní vědu o výchově a vzdělávání, tedy obecně ve vědu o edukačním procesu.<sup>96</sup>

Pedagogické myšlení z pozic filosofické antropologie, dle nás, ovlivnili předně tři filosofové, na základě jejichž úvah se etabloval nový obor – pedagogická antropologie. Byli to: Wilhelm Dilthey, Max Scheler a Martin Buber. Každý z nich vystoupil s určitým konceptem člověka, který promítl do svébytné formy pojetí výchovy a vzdělávání.

Wilhelm Dilthey (1833-1911) pojal člověka jako „homo historicus“, tedy člověka dějinného, vsazeného do hermeneutické situace a se silnou intencionální zaměřeností (před-fenomenologické chápání), a výchovu založil na empatii.

Max Scheler (1874-1928) přišel s pojetím člověka jako „ens amans“ a „ens volens“, tedy bytosti milující a chtějící, a výchovu založil na sympatii.

---

<sup>93</sup> KOMENSKÝ, J.A. *Komenský kontra Gracián: pansofie prodromus, aneb o pravé a plné moudrosti*. 1. vyd. Praha: Evropský literární klub, 2006. s. 89.

<sup>94</sup> KOMENSKÝ, J. A. *Cesta světla*. 1. vyd. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1961. s. 3.

<sup>95</sup> In TRETERA, I. *Nástin dějin evropského myšlení: od Thaléta k Rousseauovi*. 4. vyd. Praha: Litomyšl: Paseka, 2002. s. 334.

<sup>96</sup> Výklad povedeme s ohledem na názory nejvýznamnější, protože jediné, české antropoložky, pedagožky a filosofky doc. Naděždy Pelcové, jejíž postřehy by měly být silným motivem pro současnou pedagogiku, ale jak bylo výše naznačeno, nejsou, neboť od dob Komenského se na české škole nic nezměnilo, nebo trochu přijatelněji: praxe je o století pozadu za pedagogicko-psychologicko-antropologickou teorií o vhodné výchově i vzdělávání.

Martin Buber (1878-1965) vytvořil jeden z konceptů člověka jako osoby a pojal výchovu především jako setkání (Ty a Já).

## ČLOVĚK DĚJINNÝ A VÝCHOVA JAKO EMPATIE

Wilhelm Dilthey nevytvořil žádný celistvý koncept svého díla, nicméně v mnoha jeho pedagogických dílech lze vysledovat základní vymezení lidské bytosti: **Člověka lze vymezit jako bytost rozumějící a chápající. Člověk je bytostí dějinnou.**

„Bytí člověka je bytí dějinné, člověk tedy nemá dějiny, on jest těmito dějinami. Já jsem historická bytost. Ten, kdo historii zkoumá, je totožný s tím, kdo ji tvoří.“<sup>97</sup> Tyto Diltheyovy názory úzce souvisí s myšlenkovým směrem, k jehož zakladatelům patří – tedy s hermeneutikou.<sup>98</sup>

Podle Diltheye je prožitek východiskem našeho poznání. Prožitek je niterný akt, psychický proces, v němž se bezprostředně zachycují osobní životní pochody, stavy, představy, pocity. Časový charakter prožitku je neshodný s měrnou jednotkou času. Prožitek je prvním předpokladem sebe-poznání i poznání druhého. Jen na základě sebe-porozumění (sebereflexe) a prožitku je člověk schopen rozumět ostatním lidem, může se „přesadit“ do jiného člověka. (Vztah mezi pedagogem a žákem.) Tato subjektivní a iracionální metoda porozumění druhému, cizímu slouží Diltheyovi jako specifická, univerzální metoda poznání v duchovědách vůbec. Vymezil tři základní způsoby porozumění: vcítění, znovuprožívání, záměna vlastní perspektivy za perspektivu druhého. (*Úvod do duchověd*)

Od René Descarta po celý novověk se za cíl výchovy považovalo směřování k přirozenému vývoji a dokonalosti člověka. Dilthey však proti této představě namítá, že to čím člověk je, či by mohl být, nenalezneme v obecných pojmech, ale pouze v životní zkušenosti. Veškeré obecné poznání, obecné formule – látka, výklad, poznatky – jsou vždy historicky podmíněny. Pro pedagogiku z toho plyne, že každé pravidlo je historicky podmíněné, musí být vždy znovu prověřováno a

<sup>97</sup> DILTHEY, W. In PELCOVÁ, N. *Vzorce lidství*. 1.vyd. Praha: ISV, 2001. s. 101.

<sup>98</sup> Hermeneutika čili PŘEDPOROZUMĚNÍ: každý již předem, vždy nějak ví o skutečnosti, jíž je součástí, která jej zajímá. Ví o ní tak, že má předsudek, je tak vsazen do hermeneutické situace.

musí být zkoumána jeho působnost v konkrétní výchovné situaci. Z hlediska edukačního procesu je ve vztahu edukátor – edukant (učitel – žák) nejdůležitější metodou pro rozumění druhému „vcítění“.<sup>99</sup> Na základě výše uvedených argumentů se Dilthey snaží (předně ve spisech: *O možnosti obecně platné pedagogické vědy* či *Základní nárys systému pedagogiky*) zobecnit cíl výchovy, hodnoty učebních předmětů a metody vyučování, tedy vytvořit všeobecně platnou pedagogickou vědu.<sup>100</sup>

Wilhelm Dilthey je autorem termínu: pedagogická genialita, kterou se vyznačuje dobrý učitel, jehož základní vlastností musí být tzv. pedagogický eros = hluboká náklonnost. (Pedagogického génia srovnává s géniem básnickým či náboženským.) „Je to vazba, která umožňuje výchovu a formuje ji jako vztah plný napětí, společně sdílených zájmů, respektu, úcty, oddanosti, i vazba, která je stejně jako erotický vztah prostoupena žádostí, touhou vyniknout i žárlivostí. Tento pojem znovuožívuje některé z vlastností, které tolik obdivoval na svém učiteli Sókratovi Platón: schopnost zaujmout, strhnout své žáky, fascinovat je – dokonce ochromovat je jako rejnok elektrický, uzurpovat jejich pozornost, zájem, úctu, ale zároveň jim ponechat jejich svobodu, autonomii, a nejen ji podporovat, ale přímo rozvíjet, vyžadovat jejich vlastní úsudek.“<sup>101</sup>

Výchova má být založena na empatii. Jen v ní – v prožitku, lze zvládnout zvláštní podvojnost blízkosti a distance, v níž se každý pedagog nachází. Dilthey byl výrazným zastáncem uplatnění psychologie v pedagogice. Proces empatie je dle něj schopnost spoluprožívat a rozumět myšlenkám, pocitům a jednání druhého člověka.

---

<sup>99</sup> Sociologie vymezuje empatii jako schopnost osobnosti vžít se v rámci bezprostřední komunikace s druhým člověkem do jeho duševního stavu. Na základě vžívání potom vycítit a pochopit v tom druhém také emoce, motivy a snahy, jež ten druhý nevyjadřuje přímo verbálně a které nevyplývají přímo z komunikační nebo interakční situace. V psychologii je empatie pojata jako cílená schopnost vžívání se do druhého člověka. Z filosofického hlediska empatie znamená poznat, co znamená lidství, co lidství v každém člověku zakládá a jací tedy jsme.

<sup>100</sup> Názory W. Diltheye na výchovu a vzdělávání podle: PELCOVÁ, N. *Filozofická a pedagogická antropologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2000. s. 100 a dál: „Výchova není sama o sobě účelem, nýbrž jen prostředkem k rozvinutí duševního života...Výchova není cílem ale prostředkem...Výchova je plánovitá činnost, v níž se dospělí pokoušejí vytvářet duševní život dospívajících...Pedagogika jako věda může začít jen deskripcí vztahu vychovatele k vychovávanému.“

<sup>101</sup> DILTHEY, W. In PELCOVÁ, N. *Filozofická a pedagogická antropologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2000. s. 106.

„Jádrem pedagogické geniality je přispět ke zrození nového. Neboť velikost učitele spočívá právě v tom mít žáky, nikoli pouhé posluchače, jiné a nejlépe větší, než je on sám. Ve výchově jde o to nespázat mladého člověka pouty, jež vychovateli samému jsou na obtíž.“



Dilthey vyniká především tím, že je (v epoše racionality!) důsledným zastáncem všestranného rozvoje člověka jako individua a společenské bytosti, rozvoje, jehož má být dosahováno těmi nejrůznějšími prostředky. S lehkou nadsázkou lze tvrdit, že navazuje na Komenského odkaz: „omnes omnia omnino“ – učit všechny všemu všemi možnými prostředky. S jeho koncepcí se konečně do výchovy vrátil požadavek, aby edukátor byl nejen odborně a mravně či charakterově zdatný, ale aby byl schopen empatie, schopen pochopit a porozumět druhému. Empatie je nejdůležitějším výchovným předpokladem moderní pedagogiky, založené na odkazu W. Diltheye. Předpokladem nesrovnatelným s žádným jiným, nenahraditelným intelektem v poznání citů, afektů nebo motivů jednání právě proto, že tyto nemají logický ani racionální charakter.<sup>102</sup>

## **ČLOVĚK JAKO BYTOST MILUJÍCÍ A CHTĚJÍCÍ A VÝCHOVA JAKO SYMPATIE**

Schelerovo pojetí člověka jako „ens amans“ a „ens volens“, bytosti milující a chtějící, je základem autorova konceptu výchovy založené na sympatii. Než se k němu dostaneme, nahlédneme na bipolaritu poznávacího procesu tak, jak ji Max Scheler rozlišuje – hovoří o vzdělání ve dvojím významu, a podle kontextu také ve dvou rovinách.

Vzdělání je jednak proces určený vztahem vzdělávajícího a vzdělávaného – edukátora a edukanta, který své konkrétní cíle odvozuje ze životních podmínek. V takto pojatém vzdělání je za hodnotné považováno to, co je užitečné, a tento utilitarismus zpětně určuje náplň vzdělání. Vzdělání má sloužit každodenní praxi, má vybavit člověka nezbytnými vědomostmi a dovednostmi, umožnit mu výkon povolání, společenské uplatnění a přijetí společenských rolí, má mu dát základní

---

<sup>102</sup> Tamtéž, s. 111 a dále: „Empatický učitel je ten, který nepodřizuje všechno dění ve škole pouze výuce, neomezuje své nároky k žákům pouze na kázeň a pořádek, netoleruje jen konvenční chování.“

...  
„Specifickým rysem výchovných vztahů je to, že se neomezují na formální výměnu informací, ale mají osobní, často nenaplněný charakter; schopnost učitele reagovat na slovo, pohled, gesto může naplnit, zosobnit a konkretizovat ten původně ambivalentní vztah, využít ho ve prospěch výuky a výchovy. V okamžiku empatického sblížení se totiž stává učitel pro žáka důležitým, stává se často vzorem a rádcem, ovlivňuje jeho jednání, hodnotovou hierarchii, zájem a nadšení pro ten který obor nebo určitou činnost.“

...  
„Empatie je jeden z nejdůležitějších faktorů vztahu učitel – žák, významně iniciující a ovlivňující výchovu.“

morální a hodnotové normy, má sloužit k rozvoji jeho psychofyzického zdraví, má rozvinout možnosti jeho uplatnění, styků a komunikace, štěstí i blahobytu.<sup>103</sup>

Druhou rovinou, z níž Scheler posuzuje vzdělání, je chápání vzdělání jako tvorby a sebetvorby. Toto Schelerovo pojetí vzniká pod vlivem tlaku klasického humanitního ideálu a je spojeno s představou harmonického a všestranného rozvoje mnohých lidských potencialit, schopností a dispozic. Vzdělání je takto chápáno jako ideál dokonalého lidského zvládnutí, zachycení a zformování struktury celého světa. Je to součást utváření lidského bytí v obecné rovině, je součástí určení významu lidskosti. Svět vzdělání je korelátém smyslu celkovosti v mikrokosmu člověka. Vzdělání v „Schelerově smyslu“ není souhrnem vědomostí, jeho jádro netkví v látce samé (v obsahu učiva), ale naopak je schopností rozumět a ovládnout to, co dává životu celkový smysl, je jakousi až transcendentální sebereflexí – SEBEKONCENTRACÍ.

Z kontextu Schelerova díla vyplývá, že výchovu nespojuje jako Dilthey s fenoménem pedagogického érotu, ale právě se sympatií. Tedy náklonností, která není založena na pokrevním příbuzenství ani sexuální přitažlivosti, nezná pnutí přízně a žárlivosti nebo oddanosti a nenávisti, tedy vypjatost vztahů v „pedagogickém érotu“. Sympatie je vztah poklidnější, emocionálně vyrovnanější, neexistuje u ní ono jednostranné soustředění na jednoho člověka, kterému se láska milujícího vystavuje, nevyžaduje úplné odevzdání a vydání se, nezakládá další nároky.

Neexistuje univerzální gramatika, která by určovala, jak se máme chovat, abychom navodili vztah sympatie, ani jak sympatii rozlišit u druhých. Přesto je to právě sympatie, která umožňuje rozumět gestům, mimice, pohledům, postojům, tomu, jak se psychický stav odráží na tělesných projevech. Bez sympatie bychom si rozuměli méně či vůbec. Scheler jako jeden z prvních upozorňuje na to, že pro moderního člověka je dokonalá důvěrnost, náklonnost a soucítění čím dál tím obtížnější. Upozorňuje na srovnání s křesťanskou agapé – láskou k bližnímu, neboť ve výkonové společnosti je soucit vědomě i nevědomě doprovázen opovržením nad závislostí na cizí pomoci. Svoboda se přičí závislosti a

---

<sup>103</sup> M. Scheler: „Žádné vzdělání se bez těchto utilitárních požadavků a nároků neobejde. Redukovat však vzdělání na omezený obzor bezprostřední lidské praxe znamená vědomě se zřít bohatství lidských zájmů, mnohosti lidských pohledů, prožitků a významů, zřít se „zvláštního postavení“ člověka, transcendujícího postavení ..., které lidi povznáší, rozvíjí a někdy i zachraňuje.“ In PELCOVÁ, N. *Filozofická a pedagogická antropologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2000. Předně s. 131.

SVOBODA je principem moderní společnosti. Přesto vztah sympatie a vzájemné náklonnosti představuje neobyčejně produktivní prostředí pro veškerou výchovu a vzdělávání.

## ČLOVĚK JAKO OSOBA A VÝCHOVA JAKO SETKÁNÍ

Martin Buber položil svým stěžejním dílem *Já a Ty* (1923) základy směru personalismu. Díky jeho specifické filosofické koncepci, je však možné jej řadit také mezi představitele filosofie dialogu. Tvrdí, že každé Já existuje pouze ve vztahu k Ono nebo k Ty. Vazba Já – Ono činí z Já pouhou věc mezi věcmi. Teprve vztah k Ty činí z Já osobnost a vyžaduje účastenství, vzájemnost a odpovědnost. Věčné Ty je Bůh. Také ve vztahu k Bohu platí rovnocenná vzájemnost, proto je nutné chápat komunikaci s Bohem jako vzájemný dialog. Na principu dialogu funguje dle něj nejen vztah mezi člověkem a Bohem, ale jakýkoli vztah mezi Já a Ty, vztah který potlačuje nároky na vládu Onoho, kterým je lhostejnost. Vládu Onoho – negace, lhostejnosti, zpředmětnění vztahů a bytostí – je třeba potlačit také ve vzdělávacím procesu a politice.<sup>104</sup>

Klíčem pro porozumění lidské osobě je podle něj dialog, pojatý jako bytostné určení člověka. Dialog však chápe specifickým způsobem, jako časoprostorové stanoviště – místo – chvíli, kdy se naše „já jsem“ - tedy filosoficky JÁ - chápe jako naplněné bytím, tedy chápe sebe samo jako svébytné a odlišné od jiného či od jinakosti druhého.

Dialog je verbální i nonverbální komunikací s jinými, tedy cestou, která umožňuje porozumění. V dialogu (z řeč. dia = skrze a logos = slovo), tedy skrze slovo, zaznívá to podstatné. V dialogu se vyjevuje lidská osoba a individualita – lidskost a její originalita. Dialog je místem setkávání s druhými, kteří nám v rozhovoru předávají cosi konkrétního a jedinečného – důvěrné vzkazy a výzvy, na něž je třeba osobně odpovědět s pokorou a otevřeností vůči bližním. Toto setkávání je skutečným životem. Neboť každodenní život lze prožít nebo chápat jako řetězec setkávání, jako nekonečný rozhovor.

To je také výchozí výchovný moment v Buberově filosofii: identifikace a vyburcování osoby (individuality) v člověku, tedy nalezení toho, kdo vede dialog,

---

<sup>104</sup> Srovnej: HORYNA, B.; ŠTĚPÁN, J.; BLECHA, I.; a kol. *Filosofický slovník*. 2. rozš. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 1998.

v každém z nás. Tento moment je událostí, kdy se stane cosi významného, a přítomným se dá zakusit smysluplnost dění, kdy se v jednom okamžiku promítne věčnost v dočasném nebo kdy se zpřítomní smysl dění, v tomto případě smysl výchovy. Přičemž smyslem výchovy je, aby se z individua zrodila osoba – JÁ či Ty, ne lhostejné ONO, cizí a osamělé. Smysl výchovy tkví ve vymezení osobní odpovědnosti za nám přidělený a svěřený okruh života. Ve výchově svět spolupůsobí na dítě jako příroda a jako společnost.<sup>105</sup>

„Pro Bubera symbolem výchovy není ani trychtýř, kterým se do hlavičky vychovávaného nalévají znalosti a do čisté a neposkvrněné tabule jeho vědomí se zapisují obecně uznávané normy, hodnoty a pravidla jako v tradičním autoritativním systému výchovy a vzdělávání. Ani pumpa – symbol experimentálních pedagogik, které vidí smysl výchovy v rozvoji vrozených tvůrčích schopností dítěte. Neboť edukační proces založený pouze na pudu tvořivosti bude, dle Bubera, připravovat jen nové, bolestnější osamocení lidí. Bude jen dalším rozvinutím světa lhostejné manipulace, světa Já – Ono.“<sup>106</sup>

Edukační proces, tedy „vychovatelství“, je z pozic filosofie dialogu obsáhnutí JÁ vychovatele – edukátora, TY vychovávaného – edukanta a SVĚTA. Vztah JÁ – TY lze popsat jako nastalou současnost JEDNOHO pro DRUHÉHO, to je ten nejvlastnější dialog, ať už se děje slovy nebo mlčením. Výchova je událostí - rozhodnutí všech zúčastněných, zda milujeme svět natolik, abychom za něj byli schopni převzít zodpovědnost. „Otázka, co je člověk, nemůže být zodpovězena uvažováním o pobytu nebo „bytí sebou“ jako takovém, nýbrž pouze uvažováním o bytostné sounáležitosti lidské osoby se vším bytím a jejím vztahu ke všemu bytí.“<sup>107</sup>

---

<sup>105</sup> BUBER, M. In PELCOVÁ, N. *Filozofická a pedagogická antropologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2000. s. 135: „Příroda a společnost vychovává člověka: člověk pozvedá své síly, nechává je pojmout návrhy světa a proniknout je. Co nazýváme výchovou, vědomou a chtěnou, znamená výběr působícího světa člověkem, vychovateli, rozhodující účinnou moc... Tak se svět teprve ve vychovateli stává pravým subjektem působení.“

<sup>106</sup> BUBER, M. In PELCOVÁ, N. *Filozofická a pedagogická antropologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2000. s. 134.

<sup>107</sup> BUBER, M. *Problém člověka*. 1. vyd.. Praha: Kalich, 1997. s. 114.

Více: BUBER, M. *Já a ty*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1969. 107 s.

BUBER, M. *Chasidská vyprávění*. 1. vyd. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1990. 575 s. ISBN 80-7017-072-7.

PELCOVÁ, N. *Filozofická a pedagogická antropologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2000. 201 s. ISBN 80-246-0076-5.

HORYNA, B.; ŠTĚPÁN, J.; BLECHA, I. a kol. *Filozofický slovník*. 2. rozš. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 1998. 463 s. ISBN 80-7182-064-4.

## ***SYSTEMATICKÁ VERSUS VÝCHOVNÁ FILOSOFIE***

„Výchova“ a „vychovávat“ hraje důležitou roli také ve filosofii R. Rortyho. Závěrečná kapitola Rortyho nejznámější knihy: *Filosofie a zrcadlo přírody*, se jmenuje příznačně *Filosofie bez zrcadel* a ukazuje možnosti pedagogické práce z pohledu filosofické a pedagogické antropologie postmoderní doby. Snahu vychovávat sebe samé či jiné váže autor na hermeneutickou činnost.

Hermeneutika může vytvářet spojení mezi vlastní a „exotickou“ kulturou, ačkoli se to jeví jako sledování nesouměřitelných cílů v nesouměřitelných slovnících. Stejně dobře ale může výchova spočívat v „poetické“ činnosti, pod kterou rozumí konstruování nových cílů, nových slov a nových disciplín, pokus reinterpretovat známé prostředí pomocí neznámého, originálního popisu v souvislosti s našimi novými objevy. Ani jedna z výše popsaných výchovných činností není „konstruktivní“ ve smyslu kooperace při výzkumných programech, jak tomu je v normálních diskurzích. To ale výchovnému diskurzu není na škodu. Výchovný diskurz podle Rortyho musí být abnormální, „aby na nás zapůsobil neobyčejností a dostal nás tak z našeho starého já a pomohl nám stát se novou bytostí.“<sup>108</sup>

Objektivitu Rorty chápe jako soulad s existujícími normami zdůvodnění (týkajícími se tvrzení a konání). Tento soulad není možno chápat jako nic víc než přístupovou cestu k tomu, co „zakládá“ současné způsoby zdůvodňování ještě na čemsi jiném. Tvrzení, že tento „základ“ nemusíme zdůvodňovat, protože ho vnímáme tak jasně a zřetelně, že ho můžeme považovat za „filosofický základ“, je sebeklamné. Jednak proto, že je pro Rortyho absurdní přesouvat konečné zdůvodnění na něco nezdůvodnitelného, jednak proto, že stejně absurdní je i představa, podle níž slovník současné vědy, morálky apod. nějak privilegovaně souvisí s realitou a je tak něčím víc než jen další množinou popisů. Existencialisté se snaží začlenit objektivitu, racionalitu a normální výzkum do širšího kontextu naší potřeby vzdělávání a výchovy.

---

BLECHA, I. *Filosofie*. 4. oprav. a rozš. vyd. Olomouc: Olomouc, 2002. 271 s. ISBN 80-7182-147-0.

KUSCHEL, K. J. [ed.]. *Teologie 20. století: antologie*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1995. 462 s. ISBN 80-7021-074-5.

<sup>108</sup> RORTY, R. *Filozofia a zrkadlo prírody*. 1. vyd. Bratislava: Kalligram, 2000. s. 302.

„Když souhlasíme s naturalisty, že nový popis není „změnou podstaty“, musíme se vzápětí vzdát pojmu „podstaty“ vůbec. ... Zásluha „existencialistického“ pohledu spočívá v tvrzení, že nemáme žádnou podstatu, takže naše sebepopisy, ..., můžeme chápat jako rovnocenné s různými jinými popisy v dílech básníků, spisovatelů, hbitých psychologů, sochařů, antropologů nebo mystiků. Popisy v rámci přírodních věd přitom nejsou privilegovanými reprezentacemi jen proto, že ve vědách (v současnosti) existuje větší konsensus než v umění. Patří jednoduše k sebepopisům, jež máme k dispozici.“<sup>109</sup>

Podle Rortyho neexistuje způsob, jak dokázat, že Kantův způsob pohledu na realitu je třeba zachovat, nebo jej odmítnout. Neexistuje „normální“ filosofický diskurz, který by jedněm, kteří chápou vědu jako „racionální“ a výchovu jako „iracionální“, a druhým, kteří považují hledání objektivitu jen za jednu z možností, již je třeba zohledňovat, poskytl nějaký společný základ pro vzájemné porovnávání. Jestliže tedy neexistuje podobný společný základ (konceptuální schéma, diskurz), pak musíme k našim protivníkům zaujmout hermeneutický postoj, ukázat, jak vypadá druhá strana z našeho pohledu, co se s jejich výroky stane, když je vyjádříme v jiném, tedy našem jazyce. Tento druh hermeneutické metody je podle Rortyho příznačný pro Heideggerovo i Derridovo úsilí o dekonstrukci tradice.

V každé kultuře se najdou lidé, kteří vyčlení jednu její oblast, kterou považují za paradigma lidské činnosti. Jejich upřednostnění jistého rámce ukotvují tím, že se pokouší ukázat, jak může ostatní kultura profitovat z jejich příkladu. Rorty je přesvědčen, že v západní filosofické tradici bylo tímto paradigmatickým poznáváním, získáváním zdůvodněných pravdivých přesvědčení, která jsou ve své podstatě tak přesvědčivá, že je už není třeba dále zdůvodňovat.

V kapitole *Systematická filosofie a výchovná filosofie* chce autor ukázat kontrast mezi filosofii, jejímž jádrem je epistemologie, a filosofii, jejímž východiskem je nedůvěra vůči nárokům epistemologie. Všeobecněji vidí tento kontrast jako rozdíl právě mezi „systematickou“ a „výchovnou“<sup>110</sup> filosofii.

---

<sup>109</sup> RORTY, R. *Filozofia a zrkadlo prírody*. 1. vyd. Bratislava: Kalligram, 2000. s. 304.

<sup>110</sup> V jiných českých komentářích se můžeme setkat s překladem Rortyho „edifying philosophy“ jako „vzdělávací filosofie“ (například u J. Hrocha, jindy u J. Peregrina), sami tohoto termínu také často užíváme pro jeho větší jasnost a výstižnost. „Edifying philosophy“ lze přeložit také termínem „povznášející filosofie“, je zcela jisté, že Rorty, když zaváděl tento termín do svého „slovníku“ zvažil i jeho mnohoznačnost. „Povznášející filosofie“ je dle našeho mínění nejvíce v

„Vzdělávání se musí začínat vždy kulturní asimilací.“<sup>111</sup> Tvrdí Rorty a dodává, že „...abnormální a „existencionalní“ diskurz vždy parazituje na diskurzu normálním, ... možnost hermeneutiky vždy parazituje na možnosti (a snad i na existenci) epistemologie a ... výchova vždy používá materiál, který poskytuje současná kultura.“<sup>112</sup> Podobně také „existencialistický“ postoj k objektivitě a racionalitě má smysl jen tehdy, když si uvědomujeme, že se odchylujeme od nějaké normy, kterou dobře chápeme. Existencialismus je typem myšlení, které má smysl jen jako reakce na stávající tradici.

Na periferii dějin moderní filosofie byli vždy filosofové, jak tvrdí náš autor, kteří neformovali tradici, ale spojovala je představa, že podstatou člověka není poznávání podstat. Jako příklad uvádí Goetha, Kierkegaard, Santayanu, Jamese, Deweye, Wittgensteina a Heideggera. Byli často obviňováni z relativismu či cynismu, pochybovali o pokroku nebo o existenci disciplíny, která by jasně vysvětlila povahu lidského poznání. Měli za to, že i kdybychom měli zdůvodněné pravdivé přesvědčení o všem, co chceme poznat, možná by to bylo vždy jen podřízení se dobovým normám. Souhlasili s názory historiků, kteří se přidržovali vědomí, že to, co je v tomto století „pověrou“, bylo v století minulém triumfem rozumu. A taktéž s relativisty, že nejnovější slovník, určený nejnovějšími vědeckými poznatky, nevyjadřuje žádné privilegované reprezentace podstat, nýbrž je jen jedním z nekonečného množství slovníků, jimiž je možné popisovat svět.

Filosofy hlavního proudu nazývá Rorty „systematickými filosofy“ a filosofy na periférii „filosofy vychovatelů“. Filosofové „na periférii“, kteří podle něj spadají v jedno s pragmatiky, mají skeptický postoj především vůči systematické filosofii a tedy vůči „univerzální souměřitelnosti“ paradigmat obecně.<sup>113</sup> Všechny revoluční filosofy ovšem neztotožňuje s filosofy vychovatelů, protože revolučním filosofem může být i ten, kdo pokračuje, třebaže převratně, v „normální

---

souladu s autorovým citem pro „ironickou nadsázku“, ale vzdáváme se pokusů zavádět do již překládaných textů novou terminologii.

<sup>111</sup> RORTY, R. *Filozofia a zrkadlo prírody*. 1. vyd. Bratislava: Kalligram, 2000. s. 307.

<sup>112</sup> Tamtéž.

<sup>113</sup> Jejich další charakteristickou vlastností je, že „ironizují klasický obraz člověka, jehož součástí je systematická filosofie, ironizují i úsilí o univerzální souměřitelnost v konečném slovníku. Neustále se zaobírají holistickou myšlenkou, že slova získávají svůj význam od jiných slov, a ne v důsledku svojí reprezentativnosti. Z toho vyplývá jejich další myšlenka, že totiž privilegovanost slovníků pochází od těch, kteří je používají a ne z jejich transparentnosti vzhledem na skutečnost.“ In RORTY, R. *Filozofia a zrkadlo prírody*. 1. vyd. Bratislava: Kalligram, 2000. s. 310.

profesionalizované filosofii“ stejně tak jako ten, který se děsí představy, že by se jeho práce měla kdy stát souměřitelnou s tradicí.

Pro Rortyho je téměř nejdůležitější vlastností velkých filosofů – vychovatelů to, že vždy na nějakou tradici reagují a při svých reakcích využívají ironii, parodii a aforismy. Jsou srozuměni, podobně jako autor, že jejich názory ztrácí smysl, když se skončí období, proti němuž vystupovali. Jsou záměrně okrajoví a destruktivní pro dobro společnosti, v níž žijí.<sup>114</sup>

Svým způsobem bychom mohli být oprávněni k tomu považovat filosofy – vychovatele za „ne opravdové filosofy“ a to proto, že filosof musí argumentovat, zatímco vychovatel by raději jednoduše poskytoval odlišnou množinu termínů, aniž by chtěl kdy tvrdit, že tyto termíny jsou nové reprezentace podstat. Nechtějí objevovat nějakou objektivní pravdu, nýbrž chtějí být těmi, kteří se věnují něčemu jinému a důležitějšímu než reprezentacím povahy věcí. Přesto nového filosofa – vychovatele Rorty tradičně chápe jako toho, kdo tíhne k moudrosti, neboť jeho charakteristiku zakončuje slovy:

„Moudrost můžeme chápat tak, že láska k ní není láskou k rozumovému argumentu a že když jí chceme dosáhnout, nemusíme najít správný slovník na reprezentování podstaty – můžeme ji tedy chápat jako praktickou moudrost, jako předpoklad naší potencionální účasti na diskusi. Výchovnou filosofii můžeme chápat jako lásku k moudrosti, jako úsilí zabránit tomu, aby diskuse zdegenerovala na zkoumání, na výzkumný program. Filosofové – vychovatelé nikdy nemohou zabránit filosofii v jejím dalším vývoji, ale mohou přispět k tomu, že se nedá na bezpečnou cestu vědy.“<sup>115</sup>

Cílem výchovné (vzdělávací) filosofie není objevovat pravdu, ale pokračovat v diskusi.<sup>116</sup>

---

<sup>114</sup> Jejich působení poněkud romanticky rozvádí dále: „chtějí ponechat otevřený prostor smyslu pro údiv, jaký někdy dokáží vyvolat básníci – pro údiv nad tím, že pod sluncem je vždy něco nové, něco, co není věrnou reprezentací toho, co tu bylo už předtím, něco, co (aspoň v tuto chvíli) není možné vysvětlit a co se dá těžko popsat.“ In RORTY, R. *Filozofia a zrkadlo prírody*. 1. vyd. Bratislava: Kalligram, 2000. s. 311.

<sup>115</sup> RORTY, R. *Filozofia a zrkadlo prírody*. 1. vyd. Bratislava: Kalligram, 2000. s. 313.

<sup>116</sup> „Chápat úsilí o pokračující diskusi jako přiměřený cíl filosofie, chápat moudrost jako schopnost udržovat diskusi znamená chápat lidi jako tvůrce nových popisů, a ne jako ty, od nichž očekáváme věrné popisy skutečnosti. Chápat cíl filosofie jako pravdu – totiž jako pravdu týkající se termínů, díky nimž jsou souměřitelné všechny lidské zkoumání a aktivity – znamená chápat člověka jako objekt, ne jako subjekt, jako existujícího en-soi, a ne jako pour-soi a zároveň en-soi, ne jako popisovaný objekt a zároveň popisující subjekt.“ In RORTY, R. *Filozofia a zrkadlo prírody*. 1. vyd. Bratislava: Kalligram, 2000. s. 318.



## **VÝCHOVA, RELATIVISMUS A OBJEKTIVNÍ PRAVDA**

Podle Rortyho nám mají behaviorismus, naturalismus a fyzikalismus, které obhajuje, pomoci zbavit se představy, že máme jakousi skrytou, metafyzickou, hlubokou podstatu, díky níž se lišíme od ostatních objektů. Člověka je třeba chápat jako subjekt, nikoli jako objekt; zároveň jako *pour-soi* i jako *en-soi*, jako popisující subjekt a zároveň jako subjekt vždy pod jistým popisem. „Člověk-popsaný-jistým-způsobem“ nám tím neříká nic o jeho podstatě, to bychom mohli, jen kdybychom měli pojem univerzálního popisu, tedy až pokud bychom dosáhli souměřitelnosti všech potenciálních popisů, a protože to není možné, je Rorty přesvědčen, že žádný náš popis nevystihuje naši podstatu.

Představa nezamlženého zrcadla přírody je představou zrcadla, které by se nedalo odlišit od toho, co se v něm odráží, tedy by vůbec nebylo zrcadlem. Představa člověka, jehož mysl je takovýmto nezamlženým zrcadlem a který si to uvědomuje, je, jak říká Sartre, obrazem Boha. Úsilí o totální souměřitelnost, jako protiklad k úsilí o pouhé pokračování v diskusi, je úsilím o zredukování našich potencionálních popisů na jediný a konečný, je pokusem uniknout „lidskému údělu“. Spokojit se s pokračováním v diskusi znamená upadnutí do tak řečeného relativismu, tedy tvrdit, že pojmy „pravdivý“, „reálný“ nebo „dobrý“ pro nás mají význam jen tehdy, když je užíváme s ohledem na jejich užitečnost v rámci praktikování našeho slovníku a přesvědčení.

Smysl výchovné filosofie spočívá v jejím protestování proti uzavírání diskuse, proti návrhům prosadit na základě hypostazování jisté privilegované množiny opisů univerzální souměřitelnost. V protestu proti chápání soudobého diskurzu jako „normálního“, který by vedl ke stagnaci kultury a v konečné fázi k „dehumanizaci člověka“<sup>117</sup>.

„Pro filosofa – vychovatele je totiž absurdní už samotná představa, že by mohl dospět k „celé Pravdě“, protože je pro něj absurdní samotná platónská představa Pravdy. Je absurdní i jako představa pravdy o realitě, která by nebyla realitou-popsanou-jistým-způsobem, i jako představa o realitě popsané v nějakém

---

<sup>117</sup> Toto tvrzení Rorty přejímá od Lessinga, Viz RORTY, R. *Filozofia a zrkadlo prírody*. 1. vyd. Bratislava: Kalligram, 2000. s. 316.

privilegovaném popisu, jímž se všechny další popisy stávají zbytečnými, protože tento privilegovaný popis je souměřitelný s každým z nich.“<sup>118</sup>

Vždy, když se existencialismus, jehož zobecněním je podle našeho autora výchovná filosofie, pokouší aspirovat na vyšší mety, než je pouze reakce na soudobý diskurz, než je pouhá orientace diskuse novým směrem, podléhá sebeklamu. Neboť výchovné filosofii nejde o zrození nové normální vědy, normálního diskurzu, nových objektivních pravd, ty mohou být jen jejím vedlejším produktem. Ve výchovné filosofii by mělo jít o jediné – o sociální funkci, „kterou Dewey nazval „lámáním pancíře konvencí“<sup>119</sup>, o bránění tomu, aby člověk sám sebe klamal představou, že poznává sebe nebo cokoli jiné, jinak než jako popsané jistým způsobem.

Chtěli bychom zde upozornit na minimálně jeden zásadní rozpor v Rortyho argumentaci. Svá tvrzení s uspokojením nechává podpořena jen „vírou“ v jejich „pravdivost“ nebo „užitečnost“, jak se mu zdá, že se na pragmatika, holistu či vůbec anti-realistu sluší. Zapomíná ale, že jeho „víra“ je tak jako kterákoli jiná „víra“, v Boha, v Dobro, v Řád či v Náhodu, v Solidaritu, v Etnocentrismus, pouze a jen vírou, intuicí, mimojazykovou entitou, avšak ač se nedá formulovat slovy, tak jako cele a konečně žádný cit či pocit, vniká do našeho poznání. A jak paradoxní (!) u Rortyho poznání jako konsensus jazykového společenství o opisu entity dokonce i zakládá.

## **VÝCHOVNÁ FILOSOFIE A NAHODILOST**

„Normální vědecký diskurz je možné vždy chápat dvojitě – jako úspěšné hledání objektivní pravdy, anebo jako jeden z mnoha diskurzů, jako jeden z mnoha projektů, jichž se zúčastňujeme.“<sup>120</sup>

Richard Rorty se svou prací otevřeně hlásí k tradici, k níž přináleží jeho „učitelé“ a kolegové Dewey, Wittgenstein, Kuhn, Sellars, Feyerabend a další. Chce, podobně jako oni, ukázat cestu k neepistemologickému typu filosofie, která již nehledá „transcendentální“; chce se zbavit „věrnosti realitě“ v „realistickém“

---

<sup>118</sup> RORTY, R. *Filozofia a zrkadlo prírody*. 1. vyd. Bratislava: Kalligram, 2000. s. 316.

<sup>119</sup> Více: Tamtéž, s. 318.

<sup>120</sup> RORTY, R. *Filozofia a zrkadlo prírody*. 1. vyd. Bratislava: Kalligram, 2000. s. 321.

smyslu „falešného nánosu“. Chce spolu s nimi přináležet k abnormálnímu diskurzu současnosti, jímž je, dle něj, „výchovná“ (či „vzdělávací“) filosofie.<sup>121</sup>

Výchovná filosofie je jakousi obranou proti snahám posunout filosofii na „bezpečnou cestu vědy“, neboť pokud by se tyto snahy uplatnily v praxi, učinily by podle Rortyho z filosofie „nudnou akademickou činnost.“ Filosofie, neobsahující výchovné prvky a irelevantní k morálním volbám (jako věřit či nevěřit v Boha), by nebyla filosofii v pravém slova smyslu, ale jen jistým „zvláštním typem vědy“.<sup>122</sup>

To, že nejsme schopni redukovat různé slovníky na jeden základní, ovšem nijak nevylučuje, ani nezpochybňuje jejich poznávací hodnotu, ani „metafyzický status jejich objektů“.

Představa jedince o vlastním morálním rozměru závisí na sebe-popisu tohoto jedince. Může být buď pravdivá anebo nepravdivá, ale její skutečný morální rozměr či smysl nebude objektivně pravdivý ani nepravdivý.

Richard Rorty se snaží, co možná nejexplicitněji, o dekonstrukci obrazu zrcadla přírody. Ve *Filosofii a zrcadle přírody* se pokusil ukázat, že naléhavá potřeba jeho předchůdců – filosofů systematiků prolomit diskurz směrem k jakémusi ἀρχή (arché) mimo něj pramenila z naléhavé potřeby chápat sociální praktiky zdůvodnění jako něco víc než jen tyto praktiky.

Rorty doufá, že se mu ve *Filosofii a zrcadle přírody* podařilo předvést pochopení problémů, jimiž se zabývají současní filosofové, jako výsledek historické nahodilosti, jako náhodných směrů, jimiž se jejich diskuse ubírá. Přestože se filosofie „ve všeobecné diskusi lidstva“ ubírala jistou cestou již celé tisíciletí, může se obrátit jiným směrem a filosofové přitom nemusí přijít o rozum ani o kontakt s realitou. Podle něj se předmět diskuse ve filosofii či u konkrétního geniálního filosofa měnil a i nadále se bude nepředvídatelně a náhodně měnit. Nahodilost má svou nezastupitelnou roli jak v politice, tak ve fyzice. V budoucnosti bude hrát stejně zásadní roli jako v minulosti, jen s tím rozdílem,

---

<sup>121</sup> „Abnormální diskurz však neohrožuje věda nebo naturalistická filosofie. Hrozbou je pro něj nedostatek potravin a tajná policie. Máme dostatek volného času a knihovny, takže diskuse, kterou začal Platón, nepovede k sebe-objektivizaci – ne proto, že by se jednotlivé aspekty skutečnosti nebo člověka vzpíraly stát se předmětem vědeckého výzkumu, ale jednoduše proto, že ze svobodné a volné diskuse vzlétnou jiskry, které podněcují abnormální diskurz.“ In RORTY, R. *Filosofia a zrkadlo prírody*. 1. vyd. Bratislava: Kalligram, 2000. s. 327.

<sup>122</sup> Podobně: Tamtéž, s. 323.

že hranice mezi disciplínami budou čím dál více zamlžené a nepřesné a budou dávat vzniknout novým disciplínám.

Jelikož je minulý i budoucí vývoj v rukou nahodilosti, Rorty neví a ani si netroufá předvídat, kudy se filosofie v budoucnu začne ubírat. Neví, zda přetrvávají navržené rozlišení mezi „systematickou“ a „výchovnou“ („vzdělávající“) filosofií. Přesto by přivítal, kdyby se filosofové budoucnosti snažili pokračovat v tradici západní filosofie (především v otázkách etiky a morálky), ale již oproštěné od tradičních problémů moderny.

### ***ČLOVĚK JAKO SUBJEKT EDUKAČNÍHO PROCESU – HOMO EDUCANS A HOMO EDUCANDUS.***

Výše jsme popsali názory pedagogů a filosofů (kteří nás svým postojem nejvíce oslovili) na úlohu člověka ve výchovně-vzdělávacím procesu. Od počátků moderní pedagogiky po její postmoderní inspirátory šlo pedagogice o kritiku a nápravu lidské společnosti, např. u Richarda Rortyho, který přestože popírá samu přirozenou podstatu lidského druhu, vyžaduje od své filosofie iniciovat nový druh myšlení, na nějž by se dosavadní věda dala univerzálně převést, myšlení, které bude vedeno vychovateli – edukátory s cílem vychovat budoucí pokolení tak, aby z něj mohla vzniknout solidární společnost liberálních ironiků. Tento cíl není od věci srovnat s cílem otce pedagogiky J. A. Komenského, kterému nešlo o nic máli než o všenápravu společnosti pomocí všeobecné edukace, jež by co největší částí populace zprostředkovala pansofii.

Zaměříme nyní svou pozornost, po vzoru soudobé filosofie a pedagogiky, k subjektům edukačního procesu: edukátorovi a edukantovi. Drže se výkladu Naděždy Pelcové, jsme nuceni souhlasit s jejím rozvrhem sebepopisu člověka, antropologické konstanty jako homo educans a homo educandus, člověk vychovávající a vychovávaný.

Výchova je to nejpodstatnější, co člověka charakterizuje jako člověka, proto pojetí člověka jako homo educans a homo educandus není dalším redukcionalistickým východiskem pedagogické antropologie, antropologickou konstantou, ale fenomenologicky řečeno je lidským invariantem. Člověku lze totiž

rozumět jen na základě výchovy a skrze výchovu a vzdělání, „člověku lze rozumět jen jako bytosti vychovávající a vychovávané.“<sup>123</sup>

Richard Rorty nám zprostředkoval představu, že zdravá filosofická pozice je pozice kritická, pozice vychovatele, edukátora. Jsme přesvědčeni, že nejen pro filosofa, ale předně pro učitele by měla platit Rortyho charakteristika nesystematického a v tradici normální vědy nezatrvalého filosofa: při svých reakcích na tradici jsou kritičtí, využívají ironii, parodii, aforismy, jejich názory ztrácí smysl, když skončí období, proti němuž vystupovali, jsou záměrně okrajoví a destruktivní vůči velkým ideologiím, totalitám myšlenkovým i politickým, dobro se společnosti nesnaží vštípit, ale nabízí alternativní slovník „velkým vyprávěním“ moderní doby. Být učitelem, podobně jako filosofem, je v pravém smyslu slova nejen zaměstnáním, ale povoláním, vyžaduje zaujetí, empatii a schopnost kritiky i sebereflexe.<sup>124</sup>

Vychovatel musí být také dle Pelcové odborně zdatný, profesionální a duševně stabilní a zdrženlivý, ale zároveň empatický a jeho vztah k vychovávanému musí být prostoupen solidaritou a lidskostí. „Výchova se pohybuje v dilematech: jsou to – zdánlivá samozřejmost zakrývající duchovní a emocionální napětí výchovného vztahu; objektivní požadavky výchovy, subjektivní předpoklady a podmínky výchovy; rozporná podoba pedagogické skutečnosti, jakožto akceptace daného a současně požadovaná otevřenost vůči světu, jiným lidem i novým hodnotám.“<sup>125</sup>

Smyslem výchovy není zprostředkovat pozitivní vědění a znalosti, přehled návodů na překonání životních obtíží. „Ve výchově jde o vytvoření porozumění a sebezporozumění, která se projevují právě položením otázky... Jen ten, kdo se ptá, ví o čem je řeč. Jen ten, kdo se ptá, je zaujat. ... Výchova je charakterizována odvahou položit otázku. ... Výchova je ontologický problém – jde nám totiž o podstatu vlastního bytí – v nehotovosti a otevřenosti člověka spočívá předpoklad výchovy; výchovou člověk získává oporu, formu a zákon.“<sup>126</sup>

V rámci studia antropologie jsme se zaměřili na charakteristiku člověka jako homo educans a homo educandus. V roce 2006 byl uveřejněn výzkum mravnosti,

---

<sup>123</sup> PELCOVÁ, N. *Vzorce lidství. Filosofie o člověku a výchově*. 1. vyd. Praha: ISV, 2001. s. 146.

<sup>124</sup> Tamtéž, s. 142.

<sup>125</sup> FINK, E. In PELCOVÁ, N. *Vzorce lidství. Filosofie o člověku a výchově*. 1. vyd. Praha: ISV, 2001. s. 138-139.

<sup>126</sup> PELCOVÁ, N. *Vzorce lidství. Filosofie o člověku a výchově*. Praha: 1. vyd. Praha: ISV, 2001. s. 148-149.

morálky a hodnotové orientace adolescentů,<sup>127</sup> který chtěl přispět k celostnímu integrálnímu pohledu na mladého člověka uvnitř procesu edukace, přičemž středem zájmu byl sebe-popis dospívajících v rovině morální a etické. Integrální antropologie může v budoucnu podat podobný popis druhého ze zúčastněných subjektů procesu edukace, a sice učitele a vychovatele, případně jejich kritiku hodnotových preferencí svých žáků.

## **LITERATURA**

BLECHA, I. *Filosofie*. 4. oprav. a rozš. vyd. Olomouc: Olomouc, 2002. 271 s. ISBN 80-7182-147-0.

BUBER, M. *Chasidská vyprávění*. 1. vyd. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1990. 575 s. ISBN 80-7017-072-7.

BUBER, M. *Já a ty*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1969. 107 s.

BUBER, M. *Problém člověka*. 1. vyd.. Praha: Kalich, 1997. 159 s. ISBN 80-7017-109-X.

HORYNA, B.; ŠTĚPÁN, J.; BLECHA, I. a kol. *Filosofický slovník*. 2. rozš. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 1998. 463 s. ISBN 80-7182-064-4.

KALHOUS, Z.; OBST, O. *Školní didaktika*. 1. vyd. Praha: Portál, 2002. 447 s. ISBN 80-7178-253-X.

KOMENSKÝ, J.A. *Cesta světla*. 1. vyd. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1961. 307 s.

KOMENSKÝ, J.A. *Komenský kontra Gracián: pansofie prodromus, aneb o pravé a plné moudrosti*. 1. vyd. Praha: Evropský literární klub, 2006. 99 s. ISBN 80-86316-67-X

---

<sup>127</sup> Srovnej: PREISSOVÁ KREJČÍ, A. a ČADOVÁ, L. Hodnotová orientace a životní postoje současných adolescentů. *Paidagogos* [online]. roč. 2006, č. 1. [cit. 2008-10-24]. Dostupný z World Wide Web: <<http://www.paidagogos.net/>>. ISSN 1213-3809.

PREISSOVÁ KREJČÍ, A.; ČADOVÁ, L. Hodnocení morálky, životních cílů a postojů u vybraného okruhu dospívající mládeže v Olomouckém a Zlínském kraji – „zpráva z realizace rozvojového projektu“. *E-PEDAGOGIUM. Nezávislý časopis určený pedagogickým pracovníkům všech typů škol* [online]. 2006, č. 1, s. 57 – 70. [cit. 2008-10-24]. Dostupný z World Wide Web: <[http://www.upol.cz/fileadmin/user\\_upload/PdF/e-pedagogium/e-ped\\_1-2006.pdf](http://www.upol.cz/fileadmin/user_upload/PdF/e-pedagogium/e-ped_1-2006.pdf)>. ISSN 1213-7499.

KUSCHEL, K. J. [ed.]. *Teologie 20. století: antologie*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1995. 462 s. ISBN 80-7021-074-5.

PELCOVÁ, N. *Filozofická a pedagogická antropologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2000. 201 s. ISBN 80-246-0076-5.

PELCOVÁ, N. *Vzorce lidství: filosofie o člověku a výchově*. 1. vyd. Praha: ISV, 2001. 163 s. ISBN 80-85866-64-1.

PREISSOVÁ KREJČÍ, A.; ČADOVÁ, L. Hodnocení morálky, životních cílů a postojů u vybraného okruhu dospívající mládeže v Olomouckém a Zlínském kraji – „zpráva z realizace rozvojového projektu“. *E-PEDAGOGIUM. Nezávislý časopis určený pedagogickým pracovníkům všech typů škol* [online]. 2006, č. 1, s. 57 – 70. [cit. 2008-10-24]. Dostupný z World Wide Web: <[http://www.upol.cz/fileadmin/user\\_upload/PdF/e-pedagogium/e-ped\\_1-2006.pdf](http://www.upol.cz/fileadmin/user_upload/PdF/e-pedagogium/e-ped_1-2006.pdf)>. ISSN 1213-7499.

PREISSOVÁ KREJČÍ, A.; ČADOVÁ, L. Hodnotová orientace a životní postoje současných adolescentů. *Paidagogos* [online]. 2006, č. 1 [cit. 2008-10-24]. Dostupný z World Wide Web: <<http://www.paidagogos.net/>>. ISSN 1213-3809.

PRŮCHA, J. *Moderní pedagogika. 2., přeprac. a aktualiz. vyd.*. Praha: Portál, 2002. 481 s. ISBN 80-7178-631-4.

RORTY, R. *Filozofia a zrkadlo prírody*. 1. vyd. Bratislava: Kalligram, 2000. 339 s. ISBN 80-7149-325-2.

TRETERA, I. *Nástin dějin evropského myšlení: od Thaléta k Rousseauovi*. 4. vyd. Praha; Litomyšl: Paseka, 2002. 374 s. ISBN 80-7185-171-X.

## **PRIMÁRNÍ LITERATURA (ČÍTANKA)**

### **Naděžda Pelcová**

#### *Filozofická a pedagogická antropologie*

#### **KRITIKA ANTROPOLOGICKÝCH TENDENCÍ V PEDAGOGICE**

Antropologicky založená pedagogika měla a má řadu kritiků. Hledání metod výchovy – hermeneutika, fenomenologie, antropologická redukce – bylo spjato s tzv. imanentní kritikou, která představovala vždy vymezení možností, hranic, ale také slabin uvedené metody nebo obtíží jejich možné aplikace ve výchově. K imanentním kritikům duchovědné pedagogiky patřili K. Mayer-Drawe, W. Lippitz, H. Danner, O. F. Bollnow a další, kteří, jak jsme si ukázali, však zároveň základní antropologické motivy významným způsobem rozvíjeli dále.

Kritika zvenčí zaměřila především na sám princip antropologického východiska. Jejím protagonistou byl německý filosof, ludolog a pedagog Eugen Fink. Dnes patří Fink k největším autoritám v oboru filosofie výchovy, tedy té disciplíny, jež si vytkla za úkol porozumět fenoménu výchovy v jeho historické proměnlivosti, problematičnosti a svébytnosti uprostřed bohatství lidských aktivit. Finkovi nejde o systematické pojetí problému výchovy v pedagogickém smyslu, jde mu spíše o celistvost fenoménu výchovy tak, jak prolíná problematikou ontologickou, antropologickou, axiologickou, teologickou i mytopoetickou. Fink otevřel řadu témat a svým zformulováním dilemat a antinomií, v nichž se nutně pohybuje každá reflektovaná výchova, svým přesvědčením o nemožnosti výchovy nezakotvené ontologicky a axiologicky, je jedním z bezpochyby nejzajímavějších současných pokusů zformulovat, často pomocí vlastní svérázné terminologie, možnosti a meze výchovy.

Znovudotázání smyslu a podstaty výchovy souvisí s intenzivním pocitem jejich absentování v režimu výkonné a každodenní pedagogické praxe. Finka provokuje samozřejmost cílů a metod výchovy. Z tohoto stanoviska ve svých *Grundfragen der systematischen Pädagogik* začíná zásadní kritikou duchovědné



pedagogiky. Pedagogika podle něho není vědou, kterou je možné chápat jako hotovou, vystavěnou, zajištěnou a pohybující se v neustálém pokroku. Jako věda je problémem, i když jako praxe je stará jako lidstvo samo. Proč tomu tak je, má podle Finka několik důvodů vyjádřených dilematy a antinomiemi výchovy.

Každá reflektovaná výchova se pohybuje v dilematech: je to – zdánlivá samozřejmost zakrývající duchovní a emocionální napětí výchovného vztahu, – objektivní požadavky výchovy a subjektivní předpoklady a podmínky výchovy, – rozporná povaha pedagogické skutečnosti jakožto akceptace daného a současně požadovaná otevřenost vůči světu, jiným lidem i novým hodnotám.

Fink se zamýšlí nad ontologickými předpoklady výchovy a z nároku výchovy odvozuje řadu antinomií, k nimž se každý, kdo vychovává i učí, nutně dobere.

První antinomie osciluje mezi výchovou jako pomocí a výchovou jako manipulací. Každý dobrý vychovatel si dříve nebo později musí položit otázku, zda má vůbec právo vnucovat své pojetí života a hodnot jinému. Jistě, na své straně má dobrou vůli, čisté svědomí, profesionální schopnosti. Ty ovšem nejsou odpovědí na položenou otázku, ale jen jejím předpokladem. Problém neodstraňuje ani to, že učitel formuje vychovávaného ne podle svého libovolného soukromého názoru, ale podle všeobecně uznávaných měřítek, podle toho, co se jako dobro, spravedlnost a pravda veřejně uznává. Smí ale vychovatel, který přece své době nutně platí duchovní tribut, předjímat budoucnost světa a dětí?

Problém není ani tak palčivý při pouhém vyučování, které vyžaduje odborné znalosti, metodické schopnosti, není však jako výchova absolutně zatíženo nárokem mravním a hodnotovým. Kdo dá vychovateli záruku, že při formování smýšlení, hodnot a ocenění života nesváže vychovávaného pouty, jež jemu samému jsou nepřijemná?

Každý, kdo vychovává a učí, musí poznat, jak naivní a nebezpečné je žádat po dětech, aby byly lepší než jsme my, vychovatelé, a zároveň jim vnucovat a vtiskovat ony maximy jednání, které mají základ v naší nedostatečné životní praxi (rozpor permanentního převychovávání a deficitu vlastní formy existence).

S tím souvisí i otázka, zda musí vychovatel převzít odpovědnost za pravdu svého výchovného ideálu. Kladná odpověď antinomii pouze prohlubuje. Když bychom přiřkli vychovateli absolutní odpovědnost za založení výchovných cílů, neznamenalo by to eo ipso konec veškeré výchovy? Neboť ten, kdo by

s výchovou čekal tak dlouho, dokud si sám neujasní smysl a obsah lidského života, povahu lidské existence, své pojetí dobra, svůj vztah k životu a ke smrti, by se vlastně nikdy nemusel odhodlat vychovávat. (A že tato krajnost není jen špatným pokusem o vtip, svědčí množství těch, kteří nechtějí dnes mít děti, nebo je nechtějí sami vychovávat.)

K faktické výchově prostě patří dvojznačná předchůdnost. S celou tíží a odpovědností za založení budoucího je každý vychovatel konec konců postaven před Abrahamovu volbu, volbu mezi alternativami, jejichž dosah a působnost můžeme jen jako lidé žijící teď a tady pouze zčásti předvídat. Volíme mezi alternativami, které už dávno nemají ten charakter, že jedna je dobrá a druhá zlá, jedna je přijatelná a druhá méně, jedna je mravně zdůvodnitelná a ta druhá nikoliv.

Druhá antinomie výchovy je moc a bezmoc vychovatele. Souvisí s nepřenosností životních zkušeností a s faktem, že každý vychovatel a učitel nutně ze svých životních zkušeností vychází, že tvoří jeho obzor. Projevem této antinomie a jedním z největších pedagogických omylů, je záměna školy za život a svět sám.

Škola je instituce. Zde se děti především učí, jaký je svět, ale neučí se tu už jak žít, neboť na to neexistuje návod. Na jedné straně je tu cílené vychovatelské působení, jež formuje představy o světě a svět i určitým způsobem konstruuje a klasifikuje, a na druhé straně je tu i bezmocnost vychovatele, protože jeho vlastní zkušenosti už patří buď jiné době, nebo jsou zkušenostmi jiné generace. V tomto smyslu jako by škola pokulhávala za skutečným životem. To, co zbude, je jen suché mentorování a bezmocná snaha vychovatelů uchránit mladé před vlastními chybami.

Třetí antinomie spočívá v tom, že výchova nemá konce a i vychovatel je vychováván. Antinomická je sama osobnost vychovatele. Mládež kritickými a nemilosrdnými očima pohlíží na často tragikomické postavy nepovolaných vychovatelů z povolání. Každý, kdo jinému káže, a nemusí to být samozřejmě jen učitel z povolání, se nutně vystavuje riziku, že se stane rytířem smutné postavy, nabízí-li groteskní pohled rozchodu skutečnosti s ideálem. Dnešní doba je zvlášť kritická ke každému patosu, zvláště je-li ten, kdo morálku káže, sám bez morálky.

Antinomické je i to, že být dobrým vychovatelem nebo učitelem není jen věcí vzdělání, učitel se učitelem stává učením, a to nejen, když učí jiné, ale

především, když se učí sám, stejně jako žena se nestává matkou v okamžiku, kdy porodí dítě, ale tehdy, když se o ně začíná starat, bojí se o ně, raduje se z něho. A stejně jako není matka matkou bez svých dětí, není učitel učitelem bez svých žáků.

Jako problematičtější vyvstává i skutečnost, která tkví v povaze samotného vychovatelství, kdo je lepším nebo úspěšnějším vychovatelem (není to vždy totéž) a také učitelem, člověk zralý, s hotovým názorem na svět a velkou mírou odpovědnosti, anebo člověk s rysy možná trochu infantilními, který si dokáže s dětmi hrát, zapálit je pro věc, zaujmout nebo strhnout?

Nebo dále, je v lidských silách vyřešit rozpor mezi profesionalitou, tedy odbornou náročností a duchovní sebekázní, a mezi řemeslnou rutinou, do níž by vychovatel neměl nikdy upadnout, mimo jiné i proto, že výchova nemá konce, a ani ten, kdo vychovává, není nikdy hotov se svou vlastní výchovou.

Vychovatelství a učitelství jsou v plném smyslu slova nejen pouhým zaměstnáním, ale také povoláním (Beruf), proto vyžadují zaujetí a velkou dávku entuziasmu, stejně jako schopnost kritické distance a sebereflexe vlastní práce.

Čtvrtá antinomie podle Finka spočívá v napětí mezi obecným, pro všechny společným nárokem kultury a jedinečnou individualitou vychovávaného. Člověk nemůže být subsumován pod žádnou reguli nebo pravidlo, nemá-li být potlačena jedinečnost a neopakovatelnost osoby. Jak může vychovatel dostat této jedinečnosti? Každé vpravování vychovávaného do všeobecně platných kulturních forem, vzorů nebo kadlubů, v nichž se formuje kulturní člověk, je dnes považováno za neoprávněné. Myšlení postmoderní doby navíc nutně setřelo klasický rozdíl mezi pojmy kulturní a nekulturní, mezi kulturou malou a velkou, pravou a nepravou. Všechny kultury jsou legitimní a všechno patří do kultury, fotbalista i choreograf, malíř i krejčí, interpret vážné hudby i rocker. Klasické rozlišování kultury a subkultury je dnes pocíťováno jako školometský předsudek.

Pátou antinomií je vztah mezi výchovou k povolání a výchovou k lidství, formulovaný také jako vztah mezi odbornou kvalifikací a obecně lidskou vzdělaností. I když v dnešním světě získalo povolání často charakter místa, kde se může alespoň zčásti uskutečňovat lidské bytí, neodstraňuje to problematičnost vztahu.

Je to tak, že nelze vychovávat a vzdělávat a zároveň nevyučovat. Bez vyučování je výchova prázdná, může se stát moralizováním a často sklouzává do

emotivní rétoriky. Lze však snadno vyučovat, a nevychovávat a nevzdělávat. To je velkým pokušením zvláště pro učitele, který dobu, v níž žije, a společnost, jejíž je součástí, nepovažuje za svou. I to je druhem lhostejnosti nebo strachu, a v nich se výchově nedaří.

Poslední antinomie je problémem výchovy samé, problémem jejích možností a mezí. Pedagogické představy o cíli výchovy podléhají, jak všichni víme, dějinné proměně. To však ještě nemusí zpochybňovat náš cíl, my vychováváme zde a nyní. Otázka, zda se ve vší proměnlivosti výchovy prosazuje nebo zda vůbec existuje neproměnný ideál, trápí ne tolik praktického vychovatele jako spíše teoretika výchovy nebo filosofa. Co se však bezprostředně dotýká každého praktického vychovatele, je neuchopitelný rozpor mezi tím, co se na člověku dá formovat a co je sférou svobody, co patří k vlastní lidské přirozenosti, co je v myšlení dosud smysluplně ovlivňováno tradičními kořeny evropanství a co je hlasem krve nebo pozůstatkem doby kamenné v nás.

Pohled na mnohost a mnohovýznamnost člověka vede k otázce zda, viděno optikou života, jsou vůbec dějiny západní výchovy závislé na domestikaci člověka, zda jsou socializací, cestou rostoucího zušlechťování či odpovědí na výzvu. Vyrůstá výchova z přirozenosti člověka nebo působí proti ní, je svobodným sebeutvářením a nebo výrazem nutnosti? Lze zajistit ve výchově kontinuitu kultury a pěstovat zároveň otevřenost pro nové? Jak odstranit napětí mezi skutečným stavem a ideálem ve výchově?

Přes všechny obtíže a skepsi, jež s sebou Finkova metodická antinomičnost přináší, nejde mu o to, vyvolat u vychovatelů a učitelů pocit bezmoci a rezignaci, ale naopak je přivést k hledání nových cest a vlastního smyslu výchovy.

Fink zkoumá výchovu jako pra-fenomén lidského života, ptá se po legitimitě vychovatelství a po povaze výchovy jako specifické formy životního pohybu. Z této pozice kritizuje antropologickou, především duchovědnou pedagogiku, která, podle něj, nejlépe ukázala úskalí snahy vybudovat výchovný systém na nějakém zřejmém a obecně uznávaném antropologickém východisku. Jestliže je například člověk pojat jako animal rationale, pak smyslem a cílem výchovy je navázat na racionální dispozice lidské bytosti a dále je rozvíjet, jak to činili osvícenci nebo pedagogická tradice vyrůstající z německé klasické filosofie. Jestliže je člověk imago Dei, pak smyslem a cílem výchovy je pomoci mu nalézt

cestu k bohu, jak to dělala například křesťanská výchova kultivací víry v podobě scholastického učení.

Jestliže je člověk homo faber, potom má výchova plnit praktický cíl, rozvíjet tvořivost a výrobní schopnosti člověka. To se uskutečňovalo především v pragmatické výchově. Je-li člověk pojat jako bytost kulturní, pak smyslem výchovy je rozumět, spoluprožívat a spoluvytvářet kulturní hodnoty, jako například v kulturní pedagogice. Jestliže je stanoven cíl, pak smyslem pedagogiky je najít cestu vedoucí úspěšně k vytyčenému cíli – najít techniku provádění.

Že je skutečnost výchovy pravděpodobně daleko složitější však dokazuje i to, že každý z uvedených systémů přes řadu nepochybných vkladů vyčerpал své možnosti a byl nahrazen jiným východiskem a jinou cestou. Obtíž celé věci – antropologie výchovy nebo pedagogické antropologie – spočívá v tom, že přesto, že disponujeme tolika pozitivními vědami, které nás vyzbrojí řadou zásadních vědomostí o člověku (psychologie, etnologie, kulturní morfologie, sociologie, historie a jiné), nejsme s to dát žádnou konečnou a zcela vyčerpávající odpověď na otázku, co je člověk. Povaha této bytosti je už prostě taková, že každá odpověď vyvolává v nás samých další otázky.

Fink k tomu dodává: „Nebo se také říká, že člověk jako jediný mezi bytostmi tohoto světa není tím, čím je „o sobě“, nýbrž je tím, co prostřednictvím své svobody ze sebe samého vytváří, je stvořením svého vlastního činu, paradoxním „ens a se“. Jiní opět poukazují na to, že pouze on si skutečně umí hrát a také se smát, že jenom on zná stud, jenom on zná práci.

Co je to člověk, který nabízí tolik aspektů? „Neznámý tvor“, „dosud neurčené zvíře“, jak zní slavné formule? Který antropologický počátek má přednost: Člověk jako tvůrce kultury, jako schopný tvorby (v originále Technit), jako animal rationale, jako svoboda, jako nesmrtelná duše, jako homo ludens? Problém je v tom, že se nejedná o dílčí pravdy, o ohraničené perspektivy, jejichž jednostrannost je snadno patrná a jež se vzájemně doplňují. Každé takové založení má totiž tendenci vydávat se za podstatu člověka a ostatní potlačovat. Vzniká otázka, zda vůbec existuje možnost přezkoumat totální nároky takových antropologických koncepcí a převést je zpátky na jejich legitimní obsah.

Člověka nelze v plnosti jeho pobytu definovat. Fink je toho názoru, že ho lze snad nejlépe vyjádřit v mýtu, v dramatu, v komedii, symbolem. Symbolické vyjádření starých Řeků i k nám, jejich pozdním potomkům, promlouvá daleko

výmluvněji a plastičtěji než suchá konstatování moderních věd o člověku. „Sfinga není cizí netvor, ohrožující město, vrhající se do propasti poté, co Oidipus vyřešil její hádanku, když na otázku, kdo že to je, kdo ráno chodí po čtyřech, v poledne po dvou a večer po třech nohách, dal odpověď – člověk. Toto řešení hádanky bylo shledáno příliš lehkým a tragédie učí, že zmizelá sfinga povstala strašlivěji a hrozivěji z mrtvých v Oidipově vlastním životě; musel znovu hádat podle výroku orákula a se zděšením objevit sám sebe jako otcovraha a milence vlastní matky, a tím nalézt hrůzné řešení toho, čím ve skutečnosti je člověk. Veselý, sebedůvěrou naplněný, chytrý, sfingu přelstivší člověk a pyšný pán města se otřesen hrůzou mění v trpícího člověka, zdrčeného nepředstavitelným prokletím, který se zřekne moci a oslepí své oči, jež pohlédly do propasti lidství.

Všechna určení, kterými se člověk sám charakterizoval – imago Dei, animal rationale, homo faber, homo ludens, homo humanus, homo erectus, homo sapiens, ať už ve filosofii, teologii, mytologii nebo vědě, jsou vždy poukazem k dvojjedinému charakteru lidství: Jsme tělo a duše, jsme částí přírody a zároveň ji překračujeme, máme kulturní a mravní svět. Finka to vede k celé řadě téměř poetických výroků a označení člověka – ztracený syn přírody, cizinec a vyhnanec ve vlastním světě, ale také ke střízlivému konstatování, že právě ona podvojnost, nedokonalost našeho pobytu, nehotovost, fragmentární charakter (tedy ne nedostatek, kterým bychom byli postiženi, ne chybění – *steresis*, my nejsme torzem v tom smyslu, že nás kus chybí, jako plastické figuríně ve výkladu například ruce nebo hlava), jsou tím nejpodstatnějším, základním rysem našeho bytí. Vědomí této nedokonalosti nás nutí hledat východiska a tímto hledáním je člověku výchova. Tedy podle Finka, ne výchova je odvoditelná a pochopitelná z vymezení toho, co je člověk, ale naopak, člověku lze porozumět jen jako bytosti vychovávající a vychovávané.

Pojetí člověka jako homo educans a homo educandus není dalším z antropologických východisek pedagogiky. Naopak je to antropologie odvozená z toho nejpodstatnějšího, co člověka určuje a charakterizuje jako člověka, tedy z výchovy. Jen člověk je díky své podstatné otevřenosti a nehotovosti (jako je hotové zvíře v dokonalosti svých pudů), nedokonalosti (jako je snad dokonalý a věčný bůh), beztvarosti (Formlosigkeit) postaven před úkol dát si formu výchovou. Otevřenost, to je jinak také svoboda a „svoboda je základ umožňující veškerou výchovu“. „Kde si národ nebo lidstvo rozhodlo dát formu, uskutečňuje

se živoucí a silné sebeporozumění (Selbstverständnis), uskutečňuje se vzdělání (Bildung).

Člověk je tedy tím místem, kde jediné se odehrává výchova, ale zároveň lidství člověka je podstatně spolurčeno prafenoménem výchovy. „Výchova je existenciální strukturou našeho pobytu.“ „Výchova je základní způsob, jak se lidská existence chová vůči své vlastní pochybnosti.

Proto je pro Finka zavádějící a nesmyslné chtít budovat pedagogiku jako cestu hledání, jak splnit nějaké úkoly celospolečenské nebo individuálně lidské. Výchova musí plnit především svůj úkol být sebeporozuměním člověka v jeho nedokonalosti, otevřenosti, v jeho svobodě – která může být euforií radosti, tvořivosti nebo těžkým břemenem odpovědnosti, která se zdá zavalit bezmocného člověka. Proto se výchova pohybuje vždy v napětí mezi dvojným, obrovským nárokem na profesionalitu, odbornost a duševní sebekázeň vychovatele a zároveň nárokem být a zůstat veskrze živým lidským vztahem, nepoznamenaným řemeslnou rutinou a zvykem. Výchova se nesmí vyčerpat jen ve zprostředkování pozitivního vědění a znalostí, ale musí, a v tom vidí Fink její hlavní úkol, zprostředkovat také něco o tázajícím duchu vědy, o ceně, kterou člověk platí za svou zvědavost, o hluboké nejistotě jsoucího, o obtížích a významu rozlišit zdání a jsoucí, o problematičnosti skutečného.

Fink odmítá názor, že nižším stupňům vzdělání přísluší jen pozitivní vědění a znalosti a teprve na vyšší nebo vysoké škole může být spojena poznávací stránka s výzkumnou. Už na základní škole, nemluvě o středních školách, je nutné spojit učení a údiv. I pro malé děti – či právě pro ně – není nic důležitějšího než budít a pěstovat úžas a údiv nad záhadou života a světa a nepředvádět věci jako hotové. Platonské a aristotelské *thaumazein*, to je to, co může otevřít cestu pro porozumění. Jen z údivu, tak blízkého k obdivu, může vyrůst pokorné, a tedy skutečné poznání. Fink odmítá hotové a konečné vzorce lidství. Proto odmítá výchovu jako jednoduchý proces dosahování předem stanoveného cíle.

Výchovu chápe jako podstatný životní pohyb člověka v jeho otevřenosti a nezakotvenosti, který není lidsky nic vnějšího, co se realizuje ve vzdělávacích institucích, organizacích a zařízeních, ale je to „Not – Wendingkeit“, nutnost, či spíše obrat z nouze. Jen člověk se **trápí** výchovou. Je to podle Finka fundamentální dění, v němž lidská existence získává oporu, formu a zákon. Slovy Finka: „Životní rada, životní opora, životní forma a životní zákon nejsou

v žádném případě jen faktická zajištění lidstva proti příležitostným stavům nouze; ta se výchovou ani neodstraní ani nezničí, pouze obrátí a otočí, stejně jako nasycení sice tiší hlad, avšak nikdy nezruší základní odkázanost na potravu.

Smyslem výchovy podle Finka není prezentovat kánony a přehled hotových odpovědí na obtíže života. Ve výchově jde o vytvoření porozumění (Verständnis) a sebeporozumění (Selbstverständnis), které se projevuje právě položením otázky. Porozumění je vyjádřeno otázkou, na niž je předchozí výklad odpovědí. Je ten, kdo se ptá, ví, o čem je řeč. Jen ten, kdo se ptá, je zaujat. Výchova tak není technika nejrychlejšího osvojování vědění a znalostí, ale lidský, pro Finka v duchu Heideggerovy terminologie fundamentálně ontologický problém. Výchova je charakterizována odvahou položit otázku, co je bytí člověka. Ve výchově se především ptáme, jde nám totiž o podstatu vlastního bytí.<sup>128</sup>

---

<sup>128</sup> PELCOVÁ, N. *Filozofická a pedagogická antropologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2000. ISBN 80-246-0076-5.



## 7. Vznik a rozvoj rasových teorií

Jana Šimková, Jakub Šindelka, Andrea Preissová Krejčí

---

Odnepaměti se ve společnosti setkáváme s nejrůznějšími způsoby třídění lidských ras, s nejrůznějšími rasovými teoriemi. Ačkoliv různé typy lidských ras opravdu existují, musíme mít stále na paměti, že druh člověka je pouze jeden a sice druh vědecky nazvaný *Homo sapiens* – člověk rozumný, současný. „Ten prošel ve svém fylogenetickém vývoji celkem třemi druhovými stadii: nejprve jako *Homo habilis* neboli člověk zručný, hbitý - pak jako *Homo erectus*, tj. člověk vzpřímený a jeho poslední vývojovou formou byl *Homo sapiens* čili člověk rozumný, který se postupně rozšířil téměř po celém světě.“<sup>129</sup> Tento jediný lidský druh se postupem času přizpůsoboval geografickým a klimatickým podmínkám, ve kterých se nacházel, čímž došlo k vytvoření mnoha různých lidských ras. „Pro kulturní studia je „rasa“ označující a vztahuje se ke kategoriím lidí založených na údajných biologických rysech včetně kožní pigmentace. Odlišnost přístupu kulturních studií k tomuto tématu spočívá v zacházení s rasou jako s diskurzivně – performativní konstrukcí, tzn. že rasa je považována za formu identity. Není chápána jako „věc“ s univerzální nebo absolutní existencí, ale jako náhodná a nestálá kulturní kategorie, s níž se lidé identifikují. Rasové kategorie ovšem nejsou ani zcela libovolné; to co znamenají je spíš dočasně ustáleno prostřednictvím sociálních praktik. Rasa se opravdu zdá být jedním z trvalejších „uzlových bodů“ identity v moderní západní společnosti.“<sup>130</sup> Je nutné podotknout, že nejrůznější rasové teorie se odkazují předně na biologické a fyziologické charakteristiky, z nichž je nejzásadnější kožní pigmentace. Dle tohoto kritéria odpovídají lidské rasy třem zeměpisným a podnebným pásmům, čímž se dostáváme k tradičnímu rozdělení lidského druhu na:

- 1) Černou neboli negroidní rasu – původně rozšířená v oblastech tropické Afriky na jih od Sahary.
- 2) Žlutou neboli mongoloidní rasu – původně rozšířená ve východní, střední a jihovýchodní subtropické Asii.

---

<sup>129</sup> WOLF, J. *Lidské rasy a rasismus v dějinách a v současnosti. Člověk a jeho svět II.* 1. vyd. Praha: Karolinum, 2000. s. 52.

<sup>130</sup> BARKER, CH. *Slovník kulturních studií.* 1. vyd. Praha: Portál, 2006. s. 167.

- 3) Bílou neboli europoidní rasu – původně rozšířená v mírném pásu Evropy a na rozhraní východní Evropy a západní Asie.<sup>131</sup>

Zásadní chybou týkající se lidských ras je mylné spojování atributů biologických a fyziologických s inteligenčními, morálními a jinými kvalitami. V souvislosti s touto skutečností vznikají nejrůznější teorie o nadřazenosti či podřazenosti určitých skupin v oblasti společenské, materiální či jiné. Všechny tyto teorie o nadřazenosti určitých lidských ras či skupin souhrnně označujeme termínem rasismus. „Rasismus a rasové teorie vyzvedávají jenom určité lidi a určité etnické a jazykové skupiny s určitými tělesnými a psychickými vlastnostmi a tito lidé jsou obvykle pokládáni za vyvolené a za jediné představitele nejvyšší lidské kultury a lidstva vůbec.“<sup>132</sup>

Vznik rasismu byl podmíněn třemi zásadními chybami. A to směřováním pojmů rasa a národ, tzn. pojmů biologických a společenských, dále rozšířením nejrůznějších nevědeckých a falešných představ a podporováním nevědeckých myšlenek o méněcennosti a nerovnosti lidí na světě.<sup>133</sup>

Především v 19. a 20. století se rasismus stal obrovskou zhoubou světa. Mezi nejznámější a nejzávažnější typy rasismu patří antisemitismus čili nenávisť vůči Židům, dále apartheid v Jižní Africe, tzv. biologický rasismus typický pro fašismus a nacismus, se kterým souvisí rasistická teorie Adolfa Hitlera o nadřazenosti tzv. „árijské rasy“. Rasistické teorie a praktiky využívaly a stále využívají organizace typu KU-KLUX-KLANU, ELKI a Bdělí v USA. Pokusíme se nyní definovat nejznámější rasistické teorie a školy:

**Sociální darwinismus** je založen na mechanickém ztotožnění principů přírodní a sociální evoluce. Značí převedení teorie přirozeného výběru jako principu přírodní evoluce v tezi o přežití schopnějšího na rovinu sociální. Na této bázi vznikaly různé teorie o vývoji lidstva. Podle sociálního darwinismu přežívají ti, jež se nejlépe dokáží přizpůsobit daným podmínkám. Představitelem sociálního darwinismu byl Herbert Spencer (1820-1903). Jeho organická teorie společnosti je inspirována nejen stěžejním dílem Ch. Darwina O původu druhů, ale vychází i z děl anglických ekonomů 18. století T. R. Malthuse (teze o růstu populace řadou

---

<sup>131</sup> Podle: SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2004. s. 83.

<sup>132</sup> WOLF, J. *Lidské rasy a rasismus v dějinách a v současnosti: člověk a jeho svět. II*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2000. s. 113.

<sup>133</sup> Srovnej: Tamtéž, s. 114.

geometrickou, zatímco prostředky obživy narůstají řadou aritmetickou, což vede k boji o život, jehož nezbytným doprovodným jevem je hlad a bída)<sup>134</sup> a A. Smitha (požadavek na nezasahování státu do vývoje trhu). Vývoj společnosti Spencer chápe jako vyšší stadium vývoje přírody a tento vývoj se řídí podobnými zákonitostmi nárůstu komplexnosti systému a diferenciaci jeho jednotlivých funkcí. Spencer zásadně neschvaluje jakékoli regulativní zásahy do vývoje společnosti, odmítá pokusy o její změnu prostřednictvím sociálních reforem. Jako přesvědčený liberál se domnívá, že společnost nepoznamenaná těmito vnějšími nepřírodními zásahy samovolně směřuje k dosažení optimálního stavu. Jeho vliv v sociálních vědách se projevil zejména v jeho tezi analogičnosti společnosti a živého organismu, jeho evolucionismem a naturalismem, čili názorem o jednotě zákonů přírodních a společenských.<sup>135</sup> Dalším představitelem tohoto směru je Rakušan Ludwig Gumplowicz (1838 – 1909). Ve svém díle *Der Rassenkampf* z roku 1883 se domnívá, že lidem je vrozena vzájemná nenávisť, snaha o ovládnutí slabšího silnějším. Tyto vlastnosti tedy determinují vztahy mezi sociálními skupinami, národy, kmeny a rasami. Ovšem Gumplowicz nechápal pojem rasa pouze biologicky, definuje jej svým specifickým způsobem jako sociální skupinu, která se zformovala na základě působení společensko – kulturních vlivů. Zastává tzv. polygenetickou teorii o původu lidstva – to znamená, že jednotlivá lidská plemena vznikala v průběhu evolučního vývoje nezávisle na sobě, čili rozdílné druhy existovaly již od počátku lidských dějin. Podle Gumplowicze vedly vzájemné kontakty těchto skupin ke konfliktům a bojům, jejichž výsledkem bylo zákonité podmanění slabších silnějšími. Pod vlivem ekonomického vývoje bylo nahrazeno dřívější (z ekonomického hlediska neúčelné) zabíjení poražených otroctvím a vykořisťováním, což lze pokládat za počátek třídního panství a státu. I další vývoj státu vidí Gumplowicz jako soupeření mezi skupinami odlišných zájmů. Toto soupeření má dvě podoby:

- 1) třídní boj – ve kterém potomci vítězů tvoří vládnoucí třídu a potomci poražených třídu ovládanou

---

<sup>134</sup> WOLF, J. *Lidské rasy a rasismus v dějinách a v současnosti: člověk a jeho svět. II.* 1. vyd. Praha: Karolinum, 2000. s. 136.

<sup>135</sup> Srovnej: KELLER, J. *Úvod do sociologie.* 5. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2004. s. 198

- 2) boj mezi státy – protože přirozenou tendencí ve vývoji státu je jeho územní zvětšování, což vede ke konfliktům s ostatními státy a k boji, ve kterém zvítězí ten lepší čili silnější.<sup>136</sup>

**Antroporasová škola** je založena na převedení Darwinovy teorie přirozeného výběru do teorie rozdílů mezi rasami daných přirozeným vývojem. Z ní vyvozují domnělou převahu jedněch ras nad druhými. Rase, rozpoznané jako „vyšší“, je přiřknuto právo manipulovat s rasami „nižšími. Za základ rozlišování ras byly nejčastěji uváděny fyzické vlastnosti, jako barva pleti, vlasů, očí i rozměry a tvar lebky. Teoretické základy antroporasové školy položil Arthur de Gobineau (1816-1882). Gobineau definuje rasy jako skupiny lidí, které mají určité společné vrozené, dědičné a kvalitativně neměnné tělesné a psychické znaky. Mezi těmito tělesnými a psychickými znaky existuje přesná a stálá korelace. To znamená, že určitým tělesným znakům odpovídají určité znaky psychické a naopak. Z výše řečeného vyplývá, že se rasy od sebe, dle Gobineaua, nejenom liší, ale že nejsou a ani nemohou být stejně hodnotné. Gobineau jako příslušník bílé (či chcete-li árijské) rasy jí připisuje takové psychické vlastnosti jako je např. malá smyslnost, vysoká inteligence, altruismus, statečnost, bojovnost, smysl pro řád a harmonii. Zbylým dvěma rasám, tedy rase žluté a černé, jsou připisovány vlastnosti z pohledu evropské civilizace už ne tak přitažlivé či přímo negativní.<sup>137</sup>

Tento francouzský hrabě „hledal v čistotě rasy jedinou příčinu rozkvětu lidstva a pomocí této rasistické teorie vysvětloval zánik dávných civilizací Egypta, Indie, Fénicie, Řecka a stejně tak Říma. Tvrdil, že ke kulturnímu úpadku lidstva ve starověku došlo v důsledku smíšení ras, vládnoucí rasy s nižšími a méněcennými rasami přistěhovalců a tvrdil, že k takovému úpadku kultury a lidské společnosti dojde i v moderní době.“<sup>138</sup>

Na základě Gobineauových tvrzení byla zkonstruována teorie dějinného poslání ras. Jejím představitelem je Angličan, jež prožil významnou část svého života v Německu, Houston Steward Chamberlain (1855 – 1927), který se

---

<sup>136</sup> Podle: MILTOVÁ, A.; PETRUSEK, M.; VODÁKOVÁ, A. *Sociologické školy, směry, paradigmaty*. 1. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 1994. s. 38

<sup>137</sup> Srovnej: MILTOVÁ, A.; PETRUSEK, M.; VODÁKOVÁ, A. *Sociologické školy, směry, paradigmaty*. 1. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 1994. s. 40.

<sup>138</sup> WOLF, J. *Lidské rasy a rasismus v dějinách a v současnosti* Praha: Karolinum, 2000. s. 137.

domníval, že nejvýznamnější dějinné poslání naplňuje árijská rasa.<sup>139</sup> Ve své knize z roku 1899 *Základy devatenáctého století* (tato kniha vyšla mj. poprvé v Německu a jak v přednacistickém, tak i v nacistickém období se zde Chamberlainovy knihy těšily značné popularitě) proklamuje nadřazenost Germánů. Podle Chamberlainova mínění se osud západní civilizace naplní v konečném dějinném střetnutí mezi příslušníky semitských a árijských národů.<sup>140</sup>

**Eugenická škola** (z řec. *Eugenos*, tj. dobrý rod) je založena na myšlení sociálního darwinismu, který spojuje geneticko-lékařský program s cílem „zdokonalení“ lidstva pomocí pěstování kvalitních dědičných vloh a likvidací genetické zátěže, která v populaci může způsobovat defektní vývoj. Existence takové zátěže je sice soudobou genetikou potvrzena, ovšem praktické zásahy do genofondu nepředstavují pouze vědecký, nýbrž především sociálně-etický problém. Paleta řešení, navrhovaných eugenickými školami, je široká: sahá od sezdvání inteligentních jedinců za účelem plození „intelektuální elity“, přes sterilizaci méněcenných skupin, až po jejich fyzickou likvidaci (z hlediska zdravotního, ale též rasového). Zakladatelem eugeniky je Francis Galton (1822-1911).

V dějinách antropologie můžeme nalézt několik odborníků, kteří se rasovými teoriemi zabývali a byli jejich velkými odpůrci. Patří mezi ně např. Franz Boas, který se tvrdě postavil proti rasismu a naprosto popíral teorii vyšších a nižších ras. Velkým přínosem byl jeho antropologický výzkum židovských přistěhovalců v USA, ve kterém prokázal, že lidské rasy nejsou biologicky a fyziologicky neměnné, ale že se mohou v závislosti na prostředí určitým způsobem modifikovat.

Další významnou osobou popírající rasismus byl americký molekulární antropolog Allan Wilson, který vědecky popřel tvrzení, že jednotlivé lidské populace jsou geneticky odlišné.<sup>141</sup>

Na druhou stranu je nutné uveřejnit i antropology, kteří se netajili určitými rasistickými sklony a zásadním způsobem protěžovali „bílou“ rasu. Příkladem je

---

<sup>139</sup> MILTOVÁ, A.; PETRUSEK, M.; VODÁKOVÁ, A. *Sociologické školy, směry, paradigmata*. 1. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 1994. s. 40.

<sup>140</sup> Srovnej: BUDIL, I.T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. 4. vyd. Praha: Triton, 2003. s. 41.

<sup>141</sup> Srovnej: SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2004. s. 81-82.

zakladatel fyzické antropologie Johann Friedrich Blumenbach, který veřejně prohlašoval, že nejkrásnější z lidských ras je „bílá“ kavkazská rasa. Dalším vědcem, který chtěl ospravedlnit rasovou stratifikaci, byl Samuel George Morton, americký vědec a lékař, který ve 20. letech 19. století na základě výzkumu více než tisíce lebek, zhodnotil, že „bílá“ rasa je inteligentnější než rasy ostatní. Měřítkem mu byl objem lebky, který se shodoval s velikostí mozku. Morton tvrdil, že čím větší lebka, tím větší mozek a tím větší inteligence. Později však americký evoluční biolog Stephen Jay Gould přezkoumal výsledky Mortonova výzkumu (1977) a došel k překvapivým výsledkům. Potvrdil, že Mortonovy závěry byly „slátaninou podvodů a manipulace s daty s jasným cílem potvrdit předem dané přesvědčení.“<sup>142</sup>

Problematika ras a rasových teorií je velice ožehavou záležitostí. Ačkoliv i v dnešní době můžeme nalézt nemálo zastánců nejrůznějších rasových teorií, které jsou mnohdy založeny na podivných spekulacích a nevědeckých teoriích, musíme mít vždy na paměti, že existence rasových druhů nemá vliv na úroveň jednotlivých národů v oblasti kulturní a civilizační, a že nikdy nebyla vědecky podložena žádná teorie o nerovnocennosti či méněcennosti jakékoliv lidské rasy. „Antropologie i další vědní obory přesvědčivě dokazují, že původ současných lidských plemen je jednotný a rovnocennost lidských ras je nepochybná. Rasismu je ve své podstatě vědecky vyvrácen a nemá v lidské společnosti právo na existenci.“<sup>143</sup> V každé demokratické zemi by měla převládat protirasistická nálada, která by podporovala humanizační tendence. Rovnocennost lidských ras a jednotný původ lidstva je potvrzen v Deklaraci lidských práv a svobod, která byla vydána roku 1948 Organizací spojených národů.

---

<sup>142</sup> SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2004. s. 82.

<sup>143</sup> WOLF, J. *Lidské rasy a rasismus v dějinách a v současnosti. Člověk a jeho svět II*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2000. s. 143.

## **LITERATURA**

BARKER, CH. *Slovník kulturních studií*. 1. vyd. Praha: Portál, 2006. 206 s. ISBN 80-7367-099-2.

BUDIL, I.T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. 4. vyd. Praha: Triton, 2003. 487 s. ISBN 80-7254-321-0.

KELLER, J. *Úvod do sociologie*. 5. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2004. 186 s. ISBN 80-86429-39-3.

MILTOVÁ, A.; PETRUSEK, M.; VODÁKOVÁ, A. *Sociologické školy, směry, paradigmatata*. 1. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 1994. 249 s. (Sociologické pojmosloví). ISBN 80-85850-04-4.

SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2004. 667 s. ISBN 80-246-0337-3.

WOLF, J. *Lidské rasy a rasismus v dějinách a v současnosti: člověk a jeho svět. II*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2000. 223 s. ISBN 80-2460-099-4.

## 8. Perspektivy sociální a kulturní antropologie (Analogicky s V. Soukupem)

---

Uplynulá desetiletí vývoje kulturní a sociální antropologie jsou charakterizována intenzivním přehodnocováním tradičních přístupů, metod a technik výzkumu i vlastního předmětu antropologie. Antropologové vyslovují pochybnosti o smyslu a poslání své disciplíny. Důležitou roli v historii moderního antropologického přístupu k řešení problémů sehrál představitel tzv. symbolické antropologie, Clifford Geertz. Snažil se studovat kulturu skrze prizma symbolů a významů a interpretovat ji prostředky literární tvorby, vytvořil tak podmínky pro práci nové generace postmoderních antropologů, přičemž antropologii postavil na hranici vědy a umění. Nejednalo se pouze o revoluci v antropologické teorii kultury, ale také o revizi technik terénního výzkumu. Ke konečnému přehodnocení samotného předmětu a metod kulturní antropologie přispěla především interpretativní a postmoderní antropologie. Antropologové C. Geertz, M. D. Sahlins, M. Taussig, G. E. Marcus, M. J. Fischer, V. W. Turner, a další se zasloužili o to, že se na antropologii začalo opět pohlížet jako na skutečný předvoj společenských věd a nastupujících trendů v sociologii, psychologii a jiných společenských vědách.<sup>144</sup>

Zástupci symbolické antropologie pochybovali o tom, že by tradiční antropologické metody mohly adekvátně postihnout různorodou povahu zkoumané kulturní reality, a tím významně přispěli k prosazení postmodernistického paradigmatu. V opozici k vědeckému přístupu založeném na modelu přírodních věd, dnes tito antropologové hledají pro svou práci ta nejrůznější neobvyklá místa: feministické výzkumy, dobrodružnou literaturu, metody surrealistické koláže, atd. Inspiraci hledají u filozofů: E. Husserla, J. F. Lyotara, H. G. Gadamera, M. Foucaulta, P. Ricoeura, J. Derridy, aj. Využívání metod hermeneutiky a fenomenologie antropologům umožnily přesunout pozornost k analýze našeho pohledu na svět a k způsobu dešifrování a dekodování „kulturních textů“ své vlastní kultury. Díky literární kritice se antropologii otevřela nová možnost, jak přetlumočit empirická data do srozumitelné a působivé podoby.

---

<sup>144</sup> Podle: SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. 1.vyd. Praha: Karolinum, 2004. s. 593.



Pro postmoderní antropologii je typická snaha o redefinování vztahu antropologa k objektu antropologického výzkumu. Práce s probandy – informátory dnes vyžaduje novou reflexivitu, informátoři jsou stále více a více rovnocennými partnery antropologických textů.

Postmoderní příklon k pluralitě přístupů a teorií výrazně posílil doktrínu kulturního relativismu a proud kulturní kritiky.

„Postmoderní antropologie přiznává, že dějiny antropologického myšlení odrážejí mocenský kontext a redukci zkoumaných lidí na „objekt a oběť“... Obecně lze konstatovat, že současná antropologie je nucena přehodnotit objekt výzkumů a status antropologa, vztah k informátorům i způsob prezentace antropologických textů.“<sup>145</sup> Antropologům v postmoderních textech často jde o „novou poetiku“, která by spojila literární a antropologickou teorii. Jsou nuceni řešit problém antropologické autority. Kvalita antropologického díla se odvíjí od osobnosti antropologa a jeho DOVEDNOSTI PŘELOŽIT empirická data do odpovídající podoby kulturní INTERPRETACE.<sup>146</sup>

V postmoderních antropologických textech narazíme na důraz PLURALITY HLASŮ, zahrnující perspektivu nikoli jen antropologa, ale i domorodců či potenciálních čtenářů. Po stránce formální se stále častěji uplatňuje metoda NARATIVITY, případně ORÁLNÍ PAMĚTI.

Po stránce tematické rozšířila antropologie pole svého zájmu na:

- média a informační technologie, prostředky masové komunikace
- populární kulturu, masovost - participace mas na kultuře
- vědu a moderní technologie
- globalizaci
- růst násilí
- šíření multikulturalismu
- ekologické krize
- pohlaví, gender a společnost
- mocenské vztahy a kulturní hegemonie

---

<sup>145</sup> SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. 1.vyd. Praha: Karolinum, 2004. s. 594.

<sup>146</sup> Srovnej: GEERTZ, C. *Interpretace kultur*. 1. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000.

Z toho plyne, že antropologie zaměřuje svůj zájem na transformaci současné západní kultury.

Klíčovou osobností, která dodala odvalu celé generaci antropologů, aby zpochybnila pozitivistickou sílu antropologie, byl podle mnohých právě C. Geertz a jeho posedlost hermeneutikou.<sup>147</sup> Geertz svým dílem inicioval široký proud kritiky tradiční antropologie.

Hledání nových přístupů se projevilo nejen v příklonu k subjektivismu a interpretativní antropologie začala využívat prostředky literární vědy, ale také v přehodnocení centrální kategorie a objektu antropologického výzkumu – kultury. V pracích interpretativních a postmoderních antropologů se kultura mění v text, který musí být antropologem čten a interpretován takovým způsobem, aby mu jeho čtenář rozuměl.

Mezi nejvlivnější teorie kultury XX. století patří následující antropologická paradigmatata:

- 1) Koncepce kultury jako funkcionálního systému – rozvíjené směry funkcionalismu a neofuncionalismu.
- 2) Koncepce kultury jako strukturálního systému – rozvíjené strukturální a poststrukturální antropologií.
- 3) Koncepce kultury jako adaptivního systému – rozvíjené směry kulturní ekologie, kulturního materialismu a nové archeologie.
- 4) Koncepce kultury jako kognitivního systému – kognitivní antropologie, etnosémantika, etnověda.
- 5) Koncepce kultury jako symbolického systému – symbolická antropologie.
- 6) Koncepce kultury jako sémiotického textu – interpretativní antropologie
- 7) Koncepce kultury jako kaleidoskopické reality – rozvíjené v rámci postmoderní antropologie nebo v současnosti velmi populárních kulturních studií.

Všechny výše uváděné teorie nesporně přispěly k hlubšímu poznání člověka a kultury. Díky nim se nedílnou součástí antropologie a jejího výzkumu staly pojmy jako: funkce, struktura, adaptace, symbol a význam.<sup>148</sup>

---

<sup>147</sup> Viz SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. 1.vyd. Praha: Karolinum, 2004. s. 543-554.

<sup>148</sup> Podle: SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. 1.vyd. Praha: Karolinum, 2004. s. 600.

Pro antropologii má ale zcela zásadní význam reinterpretace POJMU KULTURA. Na jedné straně stojí antropologové redukující kulturu na „systém idejí“, na straně druhé ti, pro něž je kultura adaptivním systémem. Ovšem integrální teorii kultury vytvořil např. Roger M. Keesing, na základě lingvistického modelu KOMPETENCE (ZPŮSOBILOSTI) A PERFORMACE (VÝKONU). Jazyková kompetence podle jeho názoru představuje souhrn znalostí rodného jazyka (slovní zásobu, gramatiku, apod.), který člověk běžně používá. Kdežto jazyková performace vyjadřuje konkrétní řečový akt – to, co mluvčí v rámci své jazykové kompetence skutečně použil a aktualizoval.<sup>149</sup> Podle Keesinga je možné odlišnost kompetence – performace použít k sjednocení antropologických výzkumných metod. Do antropologického slovníku tak zavádí pojmy kulturní kompetence a sociokulturní performace.

Každý člověk si během svého života vytváří vlastní teorie kultury, v níž žije. Tato kulturní kompetence – znalosti a schopnosti člověka orientovat se ve své společnosti, založené na převzatém kognitivním systému sdíleném společností i individuální zkušeností – NEPŘEDSTAVUJE všechno to, co si jednotlivec myslí, zná a prožívá, ale je to jeho teorie o tom co si myslí, v co věří a co znají příslušníci jeho společnosti. Je to jeho teorie o všem sdíleném „kódu, který je plněn, o hře, která je hrána ve společnosti, kde se narodil“.<sup>150</sup> Východiskem pro pochopení a interpretaci sociokulturní performace (skutečného jednání) a realizace kulturní kompetence lidí v daném ekologickém prostředí je především studium kulturní kompetence. Produkty kulturní kompetence (reálné, empiricky postižitelné sociální vzorce) jsou Keesingem nazývány sociokulturními systémy.

„Tyto sociokulturní systémy představují objektivní realizaci kognitivních systémů v různých ekologických prostředích. Rozdíl mezi kulturní kompetencí a sociokulturním performací, která vystupuje v podobě sociokulturních systémů, je možné ilustrovat na příkladě rozdílu mezi architektonickým projektem sídliště a

---

<sup>149</sup> CHOMSKY, N. A. In SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. 1.vyd. Praha: Karolinum, 2004. s. 600.

<sup>150</sup> KEESING, R. N. In SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. 1.vyd. Praha: Karolinum, 2004. s. 600-601.

skutečným sídlištěm nebo mezi teorií zemědělské výroby a její reálnou podobou.“<sup>151</sup>

Společnost je nemocná tehdy, když rozdíl mezi kulturní kompetencí (možno srovnat s Nakonečného „ideálním egem“) a sociokulturní performací („reálným egem“) je příliš velký. Takové společnosti jsou považovány za nezdravé, nedemokratické, totalitní. Jsou to společnosti, v nichž vládne „ideologie“, která se vymyká naplnění ve společenské realitě doby.

Významným tématem, jímž se kulturní antropologie v současnosti zabývá, je analýza stereotypů sloužících k prezentaci vlastní a interpretaci cizí společnosti a kultury. Antropologie má jistě budoucnost ve světě, kde na jedné straně hrozí tzv. „střet kultur“ – islámské a křesťanské kultury;<sup>152</sup> a na straně druhé integrace národů a států v procesech modernizace a globalizace.<sup>153</sup> Jako nový úkol sociální a kulturní antropologie se jeví studium transkulturní komunikace mezi různými národy světa. Podle Geertze to bude především antropologie, která „umožní rozhovor překračující hranice etnicity, náboženství, třídy, pohlaví, jazyka, rasy...“<sup>154</sup> Smyslem antropologických studií pak bude: „zvýšení možnosti srozumitelné diskuse mezi lidmi, kteří se vzájemně liší v zájmech, názorech, bohatství a moci, a přece žijí ve světě, kde – stržení v nekonečné spojení – je stále obtížnější jít si vzájemně z cesty.“<sup>155</sup>

## **LITERATURA**

GEERTZ, C. *Interpretace kultur*. 1. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000. 565 s. ISBN 80-85850-89-3.

HUNTINGTON, P. S. *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. 1. vyd. Praha: Rybka Publisher, 2001. 448 s. ISBN 80-86182-49-5.

SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2004. 667 s. ISBN 80-246-0337-3.

---

<sup>151</sup> SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2004. s. 601

<sup>152</sup> HUNTINGTON, P. S. *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. 1. vyd. Praha: Rybka Publisher, 2001. s. 250-259.

<sup>153</sup> Tamtéž. s. 142.

<sup>154</sup> SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2004. s. 605.

<sup>155</sup> Tamtéž. s. 605.

## **PRIMÁRNÍ LITERATURA (ČÍTANKA)**

**Dušan Třeščík**

*Myslití dějiny*

### **SMRT KAPITÁNA COOKA ANEB CO SI MYSLÍME A CO JSME**

Když kapitán James Cook dorazil při své objevitelské cestě na Havaj, byl zde přivítán neobvykle slavnostně a přátelsky. Při odjezdu však vpadl do bouře, zlomil stěžeň a musel se vrátit. Tentokrát ho však domorodci přijali s otevřeným nepřátelstvím a 17. února 1779 ho zavraždili.

Proč? Odkud ta náhlá změna chování? Nad tím se tehdy málokdo pozastavoval. Kdo by hloubal nad úmysly divochů, jejichž činy se přece neřídí rozumem, nýbrž nesmyslnými vášněmi? O výklad se pokusil teprve známý americký etnolog Marshal Sahlins. Vidí v Cookově příběhu zřetelnou logiku. Cookovy lodi se objevily na Havaji na počátku období dešťů, kdy začínal každoroční svátek Makahiki příchodem boha plodnosti Lono z moře. Lono vždy objížděl ostrov směrem doprava, tak jak to učinil i Cook. Po přistání vypuzoval Lono bojovného boha Ku, boha náčelníků, kteří vládli jeho jménem, a přenechával vládu svým kněžím. Na konci období dešťů a plodnosti, které přinášely, končil svátek opětovným rituálním vítězstvím Ku a nastolením vlády náčelníků. Cook se nevědomky choval během celého svátku jako Lono a neuvědomoval si také, že přátelství ukazované mu domorodci je projevem božské úcty. Před odjezdem, kdy končil svátek a měla nastoupit vláda boha Ku, nasadil svému nevědomému vystupování v roli boha Lono korunu tím, že – zcela podle předepsaného rituálu – pohřbil jednoho ze svých námořníků ve chrámu boha Ku, a přinesl mu tak lidskou oběť zahajující vládu Ku nad ostrovem. Nakonec, když potřeboval dřevo na topení, dal zbořit ohradu Lonova chrámu, a dokonal tak (zase nevědomky) předepsané rituální vypuzení sama sebe jakožto Lona. Hned také, hojně zaopatřen obětinami (potravinami), odejel, když se ale náhle vrátil, anuloval tím celé své předchozí chování. Takovýto předčasný návrat vypuzeného boha byl tragickým porušením řádu světa, smrtelným ohrožením nejenom politické vlády náčelníků, ale celého rytmu plodnosti, na němž byl ostrov závislý. Není proto

divu, že Cook byl přijat nepřátelsky a že situace byla vyřešena nakonec jeho zabitím – vlastně rituálním obětováním.

Příběh má – jako každý příběh – samozřejmě své poučení. Za prvé: Je zřejmé, že ostrované se chovali naprosto stejně racionálně jako anglický kapitán. Předpokladem jejich jednání byl ovšem kosmogonický mýtus o střídavé uzurpaci ostrova bohy, tedy víra, a ne rozum. Byl na tom ale James Cook lépe? Věřil přece nejenom v mýty svého náboženství, ale i v mýtus osvíceného rozumu a mnohé další. Cook si myslel, že jeho mýty jsou pravdivé, to si ale mysleli domorodci stejně tak. Mýtus se liší od pohádky právě jen tím, že se mu věří – i když je na první pohled stejně nepravděpodobný jako bajka. Racionalita je relativní, vztažená k něčemu, co nemusí nutně být racionální, a stejně tak je relativní to, co je předmětem víry, i víra sama.

Z toho plyne za druhé, že lidé nevidí svět a své situování v něm „reálně“, takový, „jaký je“, nýbrž takový, jak si ho představují, jak jim ho zprostředkuje jejich kultura. Cook vidí „divochy“, jeho protihráč, náčelník Kalainopuu, vidí „boha“, oba něco, co „neexistuje“. Jaký ale je skutečně ten svět okolo Havaje roku 1779? Na to není odpověď, už proto, že nemáme jazyk, jímž bychom to neutrálně, objektivně vyjádřili. Veškeré naše porozumění spočívá v překládání do našeho vlastního jazyka a jeho kulturního kontextu. Říkáme, že Lono byl „bůh“, víme ale, že není srovnatelný s naším Bohem, tak jako s ním nejsou ani zdaleka totožní řečtí nemorální bohové bez všemocnosti a vševědoucnosti. Významy a „smysl“ nejsou ve věcech, které pozorujeme, vkládáme je tam z vnějšku, z naší kultury. Cookův případ je jen extrémní demonstrací takové situace. Všichni v ní hráli smysluplné role, které se ovšem navzájem vylučovaly, a byly tedy – přece jenom – nesmyslné.

Cook a náčelník Kalainopuu měli ale oproti nám výhodu. Jejich vidění světa byla sice rozdílná, avšak jednotná. Mohli své role hrát přesvědčivě. Pro Cooka, jakožto Evropana, to ovšem bylo poslední zvonění, za deset let vypukla Velká francouzská revoluce, která zásadně změnila náš svět. Autoritativní, hierarchicky uspořádaná společnost „starého režimu“, opírající se v zásadě o jednu víru a o jednotné vidění světa, která se v tom příliš nelišila od Kalainopuovy, se rozpadla na množství stále více autonomních, paralelně fungujících oblastí, řídicích se vlastními pravidly hry, vlastními autonomními a autoreferenčními, na sebe sama vztaženými normami. Svět politiky, svět práva,

hospodářství, vzdělání a mnohé další jsou různými, stejně oprávněnými, protože rovnými, jeden druhému nepodřízenými světy. Jsou podřízeny pouze jedinému pravidlu, principu funkčnosti.

Náš svět už nemůžeme vidět jen jedněmi brýlemi, nýbrž mnohými. Každý z nás hraje ve svém životě množství paralelních rolí a přechází svobodně z jedné do druhé. To by Cook ani Kalainopuu nikdy nedokázali, my však bez potíží hrajeme jednu jejich roli ráno s rodinou a druhou přes den v práci a nepropadáme při tom žádné schizofrenii. Naše role se totiž nevyklučují, stojí vedle sebe. Nejsou ani nesmyslné, ani „pravdivé“. Zvládáme je, pouze si stále méně rozumíme, mezi sebou i sami sobě – tak jako si nemohli rozumět anglický kapitán a havajský náčelník. Nic na tom nezměníme, musíme se s tím naučit žít.<sup>156</sup>

---

<sup>156</sup> TŘEŠTÍK, D. *Mysliť dějiny*. 1. vyd. Praha; Litomyšl: Pasek, 1999. s. 8-10.

## 9. Česká antropologická tradice aneb jak se v Čechách učí antropologii

Andrea Preissová Krejčí

---

### *FYZICKÁ (BIOLOGICKÁ) ANTROPOLOGIE*

Na závěr zaměříme svou pozornost na antropologii v našich zemích, na antropology českého původu a na směry antropologického myšlení, rozvíjející se v rámci českých vědeckých pracovišť. Na počátku se zastavme u antropologa, jenž proslul svou prací v terénu i teoretickými studii v zahraničí, předně v USA, a sice Dr. Aleše Hrdličky.

Aleš Hrdlička se narodil v Humpolci, v tehdejší Rakousko-Uhersku, roku 1869, ale ačkoli prožil většinu svého profesního života v USA, vždy se považoval za Čecha a vlastence. Ve třinácti letech emigroval s rodiči do USA, kde se mu dostalo, po strastiplném vydobývání si živobytí, nakonec přece jen vysokoškolského vzdělání v oboru medicíny. Posléze se rozhodl zabývat antropometrií a fyziologií člověka. Procestoval Evropu, posléze Ameriku, zaměřil svou pozornost na výzkum původu ras a člověka. Je autorem teorie o osídlení amerického kontinentu původním obyvatelstvem z Asie, a sice se značným zpožděním od zbytku světa cestou přesunu asiátů přes Beringovu úžinu a Aljašku. Hrdlička se stal světovým odborníkem v paleoantropologii (jedním ze zakladatelů), provedl rozsáhlé terénní výzkumy v Indii, Ceylonu, Jávě, Austrálii a v dalších vzdálených částech světa, ale také v tehdejší Československu. Byl to právě Hrdlička, který se zabýval klasifikací jednotlivých antropologických disciplín a vytvořil předpoklady pro chápání jejich diferenciaci a struktury. V zásadě můžeme vědy o člověku členit na přírodní, tedy reálné, empirické a kulturní či psycho-sociální, nebo jak jsme dosud zvyklí, na přírodní a společenské. V pojetí Aleše Hrdličky se nazývá přírodovědná antropologie antropologií fyzickou, na rozdíl od kulturní a sociální antropologie, které studují kulturní a společenské projevy populací a lidstva vůbec. Uvedené pohledy na klasifikaci antropologických disciplín se týkají především teoretického pojetí antropologie jako vědy. Aleš Hrdlička zemřel roku 1943 jako celosvětově uznávaný paleoantropolog a lékař ve Washingtonu D.C.



Současníkem Hrdličky byl v Čechách působící lékař a antropolog Jindřich Matiegka (1862-1941), profesor a později rektor Karlovy Univerzity. Matiegka provedl a zpracoval rozsáhlý výzkum obyvatelstva v českých zemích i kosterních pozůstatků významných Čechů, soustavně budoval antropologické muzeum založené Hrdličkou, podílel se na budování ústavů pro postižené. Během svého akademického působení vchoval mnoho významných českých antropologicky orientovaných odborníků např. Emanuela Vlčka nebo Jaroslava Suchého.

K Hrdličkově a Matiegkově generaci patřil i zakladatel moderní české archeologie, slavista, etnolog, antropolog Lubor Niederle (1865-1944). Niederle se stal zakladatelem a prvním ředitelem Státního archeologického ústavu.

V meziválečném čase měla česká antropologie také prostor pro aplikaci svých poznatků do pedagogického procesu. Otázkám přípravy učitelů pro zdravotní výchovu byla věnována značná péče, na níž se podíleli i antropologové J. Matiegka a V. Suk. Vojtěch Suk, MUDr. et. PhDr. (1879-1967), byl profesor antropologie a etnologie Masarykovy univerzity v Brně. Zabýval se také otázkami školního zdravotnictví, zejména na venkově.

Otázkami zdravotní výchovy se zabývali i pedagogové formující se nové kněžské generace. Byl to na teologické fakultě v Praze J. Hronek<sup>157</sup>, který publikoval v r. 1932 rozsáhlou práci, zaměřenou na školní zdravotnictví. Práce byla určena učitelům – kněžím a svědčí o celoevropském přehledu autora v otázkách školní hygieny. Ukazuje rovněž na význam učitelovy práce v péči o podporu zdraví. Opírá se o studium literatury a shrnuje vše podstatné, co měl v tomto období o této problematice učitel vědět. V této souvislosti nelze opomenout i významnou práci prof. Františka kardinála Tomáška, prvního profesora pedagogiky v Olomouci, který ve své *Pedagogice*<sup>158</sup>, vydané po 2. světové válce, zdůrazňuje cíle křesťanské výchovy. Ukládá pedagogům, aby rozumným působením na dítě pomáhali harmonicky rozvíjet všechny jeho

---

<sup>157</sup> Josef Hronek, ThDr. (nar. 1890), profesor Amerlingova učitelského ústavu v Praze a učitel pedagogiky a katechetiky, na teologické fakultě UK, kde byl později děkanem. Kromě učebnic náboženství napsal řadu prací z oblasti organizace práce a rozvoje školství. Autor publikací: *Česká škola národní v historickém vývoji a v dnešní podobě* (1932), *Základní požadavky ve školském zdravotnictví, výchově a vyučování* (1932), *Výbor zákonů školských (I.-II. 1933-34)*.

<sup>158</sup> První vydání *Pedagogiky* je z roku 1947. Matice Cyrilometodějská v Olomouci. Bibliografie k biologicko-zdravotním aspektům výchovy, s. 318-322.

schopnosti tělesné, duševní i nadpřirozené a dosáhnout tak cíle pozemského i věčného.

Po roce 1945 také O. Chlup ve své znovu vydané učenci *Pedagogika* věnuje rozsáhlou stať problematice tzv. biologické pedagogiky. Vychází z názoru, že „většina otázek pedagogických a didaktických je současně otázkami biologickými neb otázkami duševní a tělesné hygieny“ a zdůrazňuje „moderní pedagogika třídíc principy a cíle výchovy usiluje o to, aby se vyhovělo i požadavkům chovancovy individuality i potřebám společnosti. Moderní psychologie, sociologie, biologie poskytují vědě pedagogické bohatství poznatků, jichž nemůže postrádati v době nových materiálních i duchovních podmínek“<sup>159</sup>.

V této době byly konstituovány pedagogické fakulty a do programu výuky budoucích učitelů byly zařazeny biologicko-zdravotnické disciplíny.

V období nedostatku jakýchkoliv učebních textů se po roce 1945 objevily rovněž práce, které vyplnily tuto mezeru. Především šlo o učební text, zpracovaný odborným asistentem Vojtěchem Fetterem pod názvem *Biologie dítěte*, v němž zakladatel Ústavu biologie dítěte při Pedagogické fakultě UP a pozdější přednosta katedry antropologie Přírodovědecké fakulty UK říká, že pro vychovatele je nezbytné, aby měl základní biologicko-antropologické znalosti a mohl tak uvědoměle sledovat duševní i tělesný vývoj člověka. Také V. Suk na základě svých přednášek pro učitele vypracoval skripta pod názvem *Škola a zdraví* (1947). Konstatuje, že učitel při dobrých znalostech o zdravotnictví ve škole může i s jednoduchými prostředky vykonat mnoho.

Prof. Vojtěch Fetter vytvořil školu spolupracovníků a žáků, kteří nadále pokračují v jeho práci. Chtěl dosáhnout toho, aby učitel uměl dobře posoudit přiměřenost tělesného a duševního výkonu dětského organismu s ohledem na jeho věkové zvláštnosti. Podmínkou pro to je, že musí znát zákony zdravého života a musí jich využít ve školní praxi. V Brně a později zejména na Slovensku obdobně působil profesor J. A. Valšík. V. Fetter vychoval novou generaci antropologů, mezi nimi J. Šmiřáka, který od roku 1953 udržel kontinuitu nových antropologických disciplín v obtížném období padesátých a šedesátých let a na

---

<sup>159</sup> CHLUP, O. *Pedagogika. Úvod do studia*. 3. doplň. vyd. Praha: Státní nakladatelství, 1948. 310 s. VII. kapitola, Biologická pedagogika, s. 184-199. Zde se cituje práce Godinova: Manuel d'Antropologie pédagogique. Neuchatel-Paris 1919.

znovu vytvořené pedagogické fakultě v r. 1968 založil Katedru biologie a dítěte a školní hygieny (první v Československu). Katedru poté převzal J. Klementa, rovněž žák V. Fettera a blízký spolupracovník J. Suchého. V roce 1990 se po rehabilitaci vrací na fakultu Josef Krátoška a je ustanoven vedoucím katedry, kterou v roce 1993 převzal Jan Šteigl. (Současný název pracoviště: Katedra antropologie a zdravotní vědy.)

Teprve po druhé světové válce bylo možno realizovat Matiegkovu myšlenku z třicátých let: provést somatologické vyšetření mládeže všech stupňů škol v celé republice.

Tak vznikla prospěšná a úspěšná tradice měření dětí a mládeže v desetiletých periodách v letech 1951, 1961, 1971, 1981, 1991. Největší podíl a zásluhu na tomto sledování má V. Fetter a M. Prokopec. Při celostátním výzkumu je program měření, zpracování a využití získaných údajů neustále zdokonalován a rozšiřován.

Hlavním výsledkem výzkumů jsou růstové tabulky a grafy české a slovenské mládeže, sloužící především jako normy pro hodnocení výšky a hmotnosti dětí a mládeže.

V šedesátých a sedmdesátých letech se problematikou zdravotnické výchovy v nejširším rozsahu zabýval Jaroslav Suchý (1926-1975)<sup>160</sup>. Jako autor učebnic, které mají poskytnout adeptům učitelství rozhled a přehled o problematice vývojových zvláštností dětí a mládeže a o jejich aplikaci v pedagogické praxi, zdůrazňoval zejména prevenci a ochranu proti nevhodným vlivům prostředí.

Mezi další přední fyzické či biologické antropology patří Jaroslav Malina (1945), profesor antropologie (od 1995) na Masarykově univerzitě v Brně, který od roku 1999 vede katedru antropologie na Přírodovědecké fakultě MU v Brně. Zabývá se obecnou antropologií, teorií i metodologií, antropologií starověku a také antropologií sexuality. Jeho publikační činnost zahrnuje odborné monografie i vědecko-naučné knihy obracející se k záhadám dávné minulosti a lidské tvořivosti.

---

<sup>160</sup> Jaroslav Suchý, RNDr., CSc. zemřel tragicky při plnění svého humánního učitelského poslání. Profesor antropologie na pedagogické fakultě UK v Praze. Zabýval se antropologií československé populace, zvláště výzkumem dětí a mládeže.

K Masarykově univerzitě a katedře antropologie na její PřF se váže také osobnost Jana Beneše, který připravil na počátku 90. let pro nakladatelství MF edici ORBIS PICTUS unikátní monografii *Člověk*.<sup>161</sup>

## ***TEOLOGICKÁ ANTROPOLOGIE***

Obrátíme-li pozornost k filosoficko-teologické antropologii, neměli bychom v prvorepublikovém období opomenout osobnost Metoděje Habáňe (1899-1984). Habáň byl český katolický filosof a teolog, dominikán, představitel novotomismu. Zabýval se však také etikou, pedagogikou a antropologií, k níž napsal příručku: *Filosofická antropologie*.<sup>162</sup> Habáň byl mnohem pravdivěji vůdčí charismatickou osobností a pedagogem, nežli filosofem, potažmo antropologem či psychologem. Habáňovy filosoficko-teologické úvahy vypovídají o dimenzích lidského bytí, jak jej povětšinou současná antropologie, speciálně česká antropologie, nereflektuje. Dílo, které zcela jednoznačně až programově vychází z tomisticko-aristotelské tradice, jejíž hájení a diferenciaci od názorově odlišných programů tvoří nosnou kostru celé knihy, nesoucí sice název *Filosofická anthropologie*, ale dle našeho mínění by ji lépe vystihoval titul: Křesťanská antropologie či Katolická antropologie. V duchu druhého navrhovaného titulu bychom mohli navázat slovní hříčkou (KATA OΛΟΥ – OΛΟΣ – ΤΟ ΟΛΟΝ), neboť za aktuální z Habáňova odkazu považujeme důraz na nalézanou, prosvětlenou integritu člověka, která je však pro současnou antropologii stěží zachytitelnou. Snaží se o hledání všeobecné, celostní totality jak lidského jedince, tak druhu, nikoli jeho podstatného určení. V současnosti tento problém doléhá na meze dílčích antropologických disciplín a dává vzniknout nově pojímané Integrované antropologii. „V antropologii jde o totalitu a celek. ...“<sup>163</sup> Tato Habáňova slova by mohla být přímo mottem českých antropologů zvažujících integritu člověka.

Mluvit o Metoději Habáňovi jako o předchůdci integrované antropologie Karla Máchy či Josefa Wolfa je možná příliš odvážné, ale sám Habáň na integritu člověka několikrát doslovně upozorňuje, tvrdí např: „Lidská přirozenost je dobře vybavena možností rozvinout lidskou osobnost jako syntézu přirozené stavby, bytí

<sup>161</sup> BENEŠ, J. *Člověk*. 1. vyd. Praha: MF, 1994. 342 s. ISBN 80-204-0460-0.

<sup>162</sup> HABÁŇ, P. M. *Filosofická anthropologie*. 1. vyd. Řím: Křesťanská akademie, 1981. 162 s.

<sup>163</sup> Tamtéž. s. 106.

a činnosti, jednoty, přiměřenosti, svobody a inteligence, mravnosti a tvořivosti.“<sup>164</sup>

Můžeme namítnout, že celá tomisticko-aristotelská tradice stojí na jednotě duše a těla, tedy moderně řečeno psycho-somatické jednotě, ale v době, do níž spadá autorovo působení i první kroky Integrální antropologie, tedy v reálném socialismu, šlo o myšlenku opět si nelehce razící cestu mezi empirií a vědeckým světovým názorem.

Habáňova *Anthropologie* není učebnicí uvádějící do filosofické antropologie, není ani vysokoškolským skriptem, ani soupisem přednášek, třebaže se text na mnoha místech přibližuje stylu kázání či mravně-poučných úvah. Nebyla zamýšlena ani jako historicko-filosofický úvod do dějin vývoje disciplíny, jejíž název hlásá v titulu, jako například o desetiletí starší dílo autora kolegy Dominika Pecky, taktéž vydané v Římě (v roce 1970), nesoucí název *Člověk* a posléze rozšířené do třech obsáhlých dílů pojednávajících o historii filosofické antropologie z křesťansko-katolického pohledu.<sup>165</sup> Habáň předkládá místo vědeckého spisu živoucí popis člověka – křesťana, svým způsobem je jeho *Anthropologie* originálním komentářem k Aristotelovi i Sv. Tomáši, specifickým úvodem do soudobé tomistické filosofie, filosofického diskursu, který v povědomí mladé generace humanitně orientovaných antropologů upadá do temného propadliště dějin.

„Člověk je nepatrný bod ve vesmíru, má však lidskou duši, která nic neváží a nedá se měřit, ale obsahuje a objímá všechno a je větší než celý svět.“<sup>166</sup> Touto z Habáně snad nejcitovanější větou začíná kniha, která na necelých stošedesáti stranách čtenáři zpřístupňuje odkaz životního díla populárního českého dominikána. Ano populárního, tedy veřejně známého, uznávaného a respektovaného, a to nikoliv pro jeho dílo, ale pro autorův pravdivý a upřímně prožitý život, život, jemuž nebyla upřena, habáňovsky řečeno, jeho „geniální stránka“. Nyní však obraťme svůj zájem ke knize samotné.

Podle Habáně je člověk tajemnou bytostí, která se nedá vyjádřit upřednostněním dílčí části z jedinečného celku lidské osobnosti, ať by jí byla část

---

<sup>164</sup> HABÁŇ, P. M. *Filosofická antropologie*. 1. vyd. Řím: Křesťanská akademie, 1981. s. 131.

<sup>165</sup> PECKA, D. *Člověk: filosofická antropologie I*. 1. vyd. Řím: Křesťanská akademie, 1970.

<sup>166</sup> HABÁŇ, P. M. *Filosofická antropologie*. 1. vyd. Řím: Křesťanská akademie, 1981. s. 7.

fyziologická či psychická.<sup>167</sup> Osobnost člověka je určena „lidskou přirozeností“; v soudobém antropologickém diskursu jsme uvykli termínu „antropologickou konstantou“, ale podstata obou vyjádření je táž. Habáň podstatu lidské bytosti hrubě vymezuje několikerým způsobem, uvádí ve více než pětadvaceti případech dílčí esenciální lidské atributy, což mírně zamlžuje základní vymezení člověka (a značně připomíná Aristotelův styl: *anthropos zoon politikon, zoon logon echon, etc.* ).<sup>168</sup>

Lidskou podstatou, bytností, přirozeností či antropologickou konstantou je dle našeho dominikána princip veškerého vnitřního pohybu a aktivity člověka, a tím je lidský duch. Ten je příčinou nejnítěžšího vědomí, které nám určuje životní orientaci, v němž uchopujeme smysl života a vztahů, jež v něm prožíváme. Duch je bytostním určením člověka, je nositelem našeho intelektu, jehož cílem je poznat pravdu a smysl života. Lidskou formou je duše, dává nám bytí, v němž se realizuje naše přirozenost a člověk dosahuje úplnosti.<sup>169</sup>

Habáň pro tuto esenciální stránku lidské bytosti užívá hned několik, dle našeho názoru zaměnitelných výrazů: intelekt, duše či duch. Podstatné je, že všechny odpovídají formativnímu principu, který dává člověku jeho lidskost. Tento je první příčinou, prvním motivem všeho lidského jednání, vede nás k cíli, kterým dle Habáňe je duchovní aktivita, jež nás vede k poznání pravdy, dobra, k lásce. Tíhnutí člověka k duchovnímu dobru je základní motivací lidského intelektu.

„Dobro je cílem života.“<sup>170</sup> vyjadřuje svou myšlenku dominikán a ihned dodává, že smyslem poznání pravdy, základní životní orientací, laicky řečeno: smyslem životní cesty je poznání Boha.<sup>171</sup>

---

<sup>167</sup> „Přirozenost lidská je plná tajemství, nevyjádřitelných jen jedinou její stránkou, např. biologickou nebo psychickou, proto vyžaduje i pohled filosofický a teologický pro úplnost poznání osobnosti člověka.“ Tamtéž, s. 13.

<sup>168</sup> Dílčí vymezení lidské bytosti podává Habáň nejlépe na s. 77, 128, 152, ale také mimo jiné na s. 26, 27, 43, 45, 51, 131, 137.

<sup>169</sup> „U člověka je duše formativním principem, který mu dává bytí a úplnost.“ Tamtéž, s. 23.

„Přirozenost člověka dosahuje duší jeho realizaci, že je totiž úplným člověkem.“ Tamtéž, s. 24.

„Povaha čili přirozenost je dána podstatnou formou jako odrazem ducha, determinujícího věc v celku i v podrobnostech. Ve všem svítá vliv ducha. Duch u člověka je *actus* jako determinující princip bytí lidské osobnosti... Člověk je a žije duchem ...“ Tamtéž.

„Už v základech se jeví člověk formovaný vlastním způsobem, odpovídajícím jeho formativnímu principu jímž je duch. ... Je základním principem všeho vnitřního pohybu a aktivity. Lidský způsob má vnitřní stránku života, a na ní nejvíce záleží: ve svém nitru a ve vědomí chápe smysl života a svých vztahů.“ Tamtéž, s. 16.

<sup>170</sup> HABÁŇ, P. M. *Filosofická anthropologie*. 1. vyd. Řím: Křesťanská akademie, 1981. s. 43.

Habáň, jistě dobře znal a četl Schelera, proto navazující naň může tvrdit: „Člověk je otevřen stále novým zkušenostem se skutečností světa, ale i otevřen nad všechny zkušenosti, nad obraz, který si utvořil ze zkušeností tohoto světa, nad všechny kulturní formy, v nichž se soustředilo porozumění světu.“<sup>172</sup>

Součástí naší přirozenosti je otevírat se vztahu k transcendentnu, v tomto případě otevírat se Bohu. Náš život se vyznačuje řečeno Habáněm „tíhnutím“ k Bohu, „tíhnutím“ naší duše k absolutní pravdě, k absolutnímu dobru, k poslednímu cíli.

V křesťanské etice je mravnost a morálka člověka založena na přirozené touze člověka po nejvyšší spravedlnosti a svatosti. Tuto neukojitelnou lidskou touhu vystihuje náš kněz nanejvýš jasně: „Pojem mravnosti je totéž co pojem lidskosti: být mravný je totéž co být rozumný. Tyto dvě skutečnosti se nedají oddělit, je v nich základní jednota lidskosti.“<sup>173</sup> Uvědomme si přitom, že lidskost je dána intelektem, duší, duchem – ekvivalenty pro lidskou přirozenost, jestliže je tedy mravný totéž co rozumný, čili mající intelekt, pak je mravnost součástí naší bytnosti.

Z předešlého přímo vyplývá pro antropologii vyzývavý závěr: religiozita je pro člověka zcela přirozená. „Věřit je člověku přirozené...“<sup>174</sup> vystihuje myšlenku Habáň. A svůj úsudek snad ani nemusel dokládat těžce zpochybnitelným tvrzením, že v historicky doložitelných epochách bylo lidstvo vždy spojeno s nějakou formou náboženství. Dominikánovy teologicko-filosofické úvahy nad kapitolami s antropologickou tematikou vrcholí v opětovně nalezené jistotě, totiž, že služba Bohu a úcta k Němu patří k nejpřirozenější stránce lidské bytnosti. Jestliže tomu tak je, pak je jistou specifickou antropologií i samo křesťanství, antropologií, která je dle Habáně, „určována teologicky a kristologicky“. Antropologie by měla pojednávat o člověku v jeho celistvosti, ba přímo vycházet z lidské jednoty, jedinečnosti, „protože celý člověk žije na tomto

---

<sup>171</sup> Habáň: „Intelekt i vůle jako schopnosti duchovní tíhnou k transcenci, tj. k absolutní pravdě, a vůle k transcendentnímu dobru. ... Cesta života u člověka a jeho poslání je dáno ve svém základu už v jeho přirozenosti.“ Tamtéž, s. 25.

„Pro člověka je poznání pravdy pevným základem životní orientace a poznání smyslu života.“ Tamtéž, s. 27.

„Vztah k Bohu vyrůstá z transcendence člověka, z duchovní oblasti rozumu a vůle, a tím celá lidskost, tj. být a žít jako člověk, tíhne k Bohu jako k absolutní pravdě, absolutnímu dobru, k poslednímu cíli. I mravnost člověka nutně tíhne k nejvyšší spravedlnosti a svatosti.“ Tamtéž, s. 72.

<sup>172</sup> Tamtéž, s. 71.

<sup>173</sup> Tamtéž, s. 76.

<sup>174</sup> Tamtéž, s. 154.

světě a má k němu vztahy“<sup>175</sup>, a vztahem nejzákladnějším je lidský vztah k Boží trojici. Z těchto důvodů Habáň volá po zařazení „křesťanské antropologie“ mezi antropologické disciplíny. Obdobně právě dnes volají lidé jako Mácha či Wolf po zařazení duchovní – religiozní složky lidské bytosti mezi výzkumné záměry integrální antropologie. Pod dominikánovu myšlenku: „První úkol antropologie je ukázat člověku pravý ráz přirozenosti a cíl, který dá uklidnění a náplň života.“<sup>176</sup> by se dnes jistě podepsal ne jeden humanitně zaměřený antropolog. To byl také důvod našeho rozsáhlého zamyšlení nad odkazem olomouckého dominikána Otce Habáně.

Protože si myslíme, že religiozita či lidské tíhnutí k transcenci, jsou přirozenou součástí života, nelze problém náboženství a náboženskosti (Horyna) z integrální vědy o člověku vypustit. Hledání smyslu života, jeho cíle a naplnění je tak neodmyslitelnou částí člověka, že ji integrální věda o člověku: antropologie, musí vzít vážně. Habáňova antropologie je jednou z možností, jak se tohoto úkolu chopit, ale spíše než návodem může pro současné i budoucí antropology být historickým pramenem, inspirací, ukazatelem směru, který mohou minout, až vkročí na správnou cestu.

Habáňovým současníkem byl komunistickým režimem stíhaný kněz, teolog, filosof a filosofický antropolog, zabývající se etikou a dějinami antropologického myšlení, Dominik Pecka (1895-1981). Za první a druhé republiky působil v duchovní správě a jako učitel na gymnáziích, krátce vyučoval sociologii při kněžském semináři v Brně (1949-1950), poté byl stíhán a vězněn až do roku 1960. CMTF v Olomouci mu již roku 1969 udělila čestný doktorát teologie. Mezi jeho zásadní filosoficko-antropologické práce patří třísvazková monografie *Člověk: Filozofická antropologie*, která musela být vydána v Římě v letech 1970-1973 a tvoří dodnes poutavý základ křesťansko-tomistického pohledu na „postavení člověka v kosmu.“

*„Člověk je živá otázka. Bytost problematická par excellence. A nikdy nebude možno mu dát konečnou odpověď, která by vylučovala jakýkoli další neklid... Člověk je mysterium.“<sup>177</sup>*

---

<sup>175</sup> HABÁŇ, P. M. *Filozofická anthropologie*. 1. vyd. Řím: Křesťanská akademie, 1981. s. 26.

<sup>176</sup> Tamtéž. s. 10.

<sup>177</sup> PECKA, D. *Člověk: filozofická antropologie I*. 1. vyd. Řím: Křesťanská akademie, 1970. s. 401.



Dominik Pecka chápe člověka, jako tvora s extrémním sebeuvědoměním, které však nelze odvozovat pouze z biologické, psychologické nebo sociologické stránky jeho života. Zvláštnost či odlišnost člověka od ostatních živých forem charakterizuje následovně: „*Ve své podstatě je člověk trhlinou v přirozeném světě*“. A pokračuje: „*Člověk je bytost paradoxní, složitá a nesourodá. Je to bytost přírodní i nadpřirozená, hmotná i duchovní, rodu mužského i ženského, bytost rozumová i instinktivní, svobodná i spoutaná, individuální i sociální, smrtelná i nesmrtelná... Člověk je jediný tvor, který se zabývá sebou, sebe vychovává, sebe překonává a sebe zdokonaluje. Jediný tvor, který je a dovede být nespokojen sám se sebou. A také jediný tvor, který se pokouší uniknout před sebou samým. Uniknout i do bludných představ...*“<sup>178</sup>

Otec Dominik Pecka zemřel na Moravci (okr. Žďár nad Sázavou) dlouho před otevřením svého díla široké veřejnosti, pro niž v posledních letech života tvořil převážně beletristické práce, jmenujme alespoň paměti: *Z deníku marnosti* nebo *Starý profesor vzpomíná*, obě vydané dlouho po jeho smrti a po pádu režimu, který Peckovi vzal tolik let svobody.

Významným inspirátorem českého tomismu, a katolické pedagogické teorie, tudíž i teologické antropologie byl také neopomenutelný prof. František kardinál Tomášek (1899-1992). V díle *Pedagogika*<sup>179</sup> předkládá František kardinál Tomášek některé zásady, kterými má pedagog – vychovatel působit na své žáky. Klade však důraz nejen na zásady pedagogické, ale upozorňuje na význam poznatků z věd, jak sám uvádí, pomocných, a to filosofických, teologických, sociologických, psychologických a biologických.

Zdůrazňuje, že pedagogika se má zabývat výchovou celého člověka jako bytosti psychofyzické. Upozorňuje také na závažnost dobrého zdravotního stavu žáka i učitele. Z tohoto úhlu pohledu je jistě Tomášek dodnes inspirátorem pedagogické antropologie, výchovy ke zdraví i antropologie obecně.

---

<sup>178</sup> PECKA, D. *Člověk: filosofická antropologie I*. 1. vyd. Řím: Křesťanská akademie, 1970. s. 401.

<sup>179</sup> TOMÁŠEK, F. *Pedagogika. Úvod do pedagogické praxe*. 1. vyd. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1947. s. 20-22.

## ***PEDAGOGICKÁ ANTROPOLOGIE***

Mluvíme-li o pedagogické antropologii, musíme zmínit dílo doc. Naděždy Pelcové (1954): *Filozofická a pedagogická antropologie*.<sup>180</sup> Naděžda Pelcová je v současnosti vedoucí katedry občanské výchovy a filozofie na PdF UK. Habilitovala se v oboru filozofie výchovy právě prací *Filozofická a pedagogická antropologie* (2000), v níž exponovala také originální fenomenologický přístup k problematice (Eugena Finka). Mezi její další práce patří: *Vzorce lidství: Filozofie o člověku a výchově* (2001) nebo *Wilhelm Dilthey: Základy filozofie prožitku* (2000). Podle Pelcové to byli především tři filosofové, kteří ovlivnili nejvýrazněji zrod pedagogické antropologie, a to: Wilhelm Dilthey, Max Scheler a Martin Buber. Každý z nich vystoupil s určitým konceptem člověka, který promítl do svébytné formy pojetí výchovy a vzdělávání. Dilthey pojal člověka jako „homo historicus“ tedy člověka dějinného (vsazeného do hermeneutické situace a se silnou intencionální zaměřeností (před-fenomenologické chápání)) a výchovu založil na EMPATII. Max Scheler přišel s pojetím člověka jako „ens amans“ a „ens volens“, bytosti milující a chtějící, a výchovu založil na sympatii. Martin Buber vytvořil jeden z konceptů člověka jako osoby a pojal výchovu především jako setkání (TY A JÁ). Výše je náš výklad „pedagogické antropologie“ veden právě skrze diskurs, který této disciplíně udala N. Pelcová.

## ***INTEGRÁLNÍ ANTROPOLOGIE***

Principiální základy nové antropologické poddisciplíny, která ve svém vínku nese charakteristiku vědy o podstatě, smyslu a významu antropologie, předložil světu prof. Karel Mácha (1927). Vystihuje komplexně, synteticky, holisticky, tedy integrálně lidskou bytost s jejím humánním, altruisticky etickým zaměřením. Karel Mácha, v současnosti stále aktivně činný na státní univerzitě v Mnichově, profesor Univerzity Karlovy a Gustav-Siewerth-Akademie, je celosvětově uznávaným zakladatelem integrálně-filosofického přístupu k antropologii.

---

<sup>180</sup> PELCOVÁ, N. *Filozofická a pedagogická antropologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2000. 201 s. ISBN 80-246-0076-5.

Karel Máchá pochází z Dírny od Soběslavi, vystudoval Karlovu Univerzitu, habilitoval se na Masarykově univerzitě a stal se děkanem Fakulty sociálních věd a publicistiky UK právě v období pražského jara 1968. V období normalizace upadl do nemilosti režimu. Nejprve byl zbaven akademické kariéry, posléze se rozhodl zřít se i vlasti. V exilu v Německu píše svá vrcholná díla, již německy nebo anglicky, a také jeho zásadní stať *100 tezí o integrální antropologii*<sup>181</sup> vyšla v bilingvní podobě. Své filosoficko-antropologické úvahy zprostředkovával široké veřejnosti i v pořadech „Rozhlasové univerzity Svobodné Evropy“.

Jedním z nejvýznamnějších žáků Karla Máchy je Josef Wolf, který začal na počátku 90. let razantně zavádět do věd o člověku pojem „integrální antropologie“<sup>182</sup>. Její působnost vymezil usilováním o integraci všech poznatků a věd o člověku a jeho díle. J. Wolf tvrdí: integrální antropologie představuje „hledisko či teorii, která usiluje o pochopení a studium lidské společnosti v jejích komplexních a interdisciplinárních dimenzích. Je zároveň pokusem o obecné pojetí antropologie jako vědy o člověku a jeho díle jako komplex antropologie biologické, kulturní a sociální a jako pokus je všeobecně přijímána ...“<sup>183</sup>

Na rozdíl od speciálních antropologických disciplín má mít integrální antropologie univerzální charakter, má usilovat o vytvoření ucelené teorie člověka. Předmětem studia integrální antropologie má být člověk jako celek. Empirické poznatky speciálních disciplín mají být výchozím podkladem a základem pro filosofické uchopení člověka. Ano filosofické, protože celkové, komplexní či univerzální, obecné uchopení člověka.

Můžeme, poněkud laicky, říci, že ne-filosofické – parciální antropologie zkoumají člověka pouze v dílčích aspektech jeho bytí. Předmětem jejich zkoumání jsou buď prvotně biologické organizmy a člověk je poté nazírán pouze z takto vymezené druhové perspektivy (např. zoologie, biologie), nebo je předmětem výzkumu přímo lidský jedinec, ovšem stále pouze v dílčím aspektu své existence (např. psychologie, pedagogika, teologie). Filosofická antropologie zkoumá člověka v celku jeho bytí, jejím předmětem je člověk jako celek.

---

<sup>181</sup> MÁCHA, K. *100 tezí o integrální antropologii*. 1. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého, 2004. 65 s. ISBN 80-244-0985-2.

<sup>182</sup> WOLF, J. *Člověk a jeho svět*. 1. vyd. Praha: Univerzita Karlova, 1992. s. 126.

<sup>183</sup> Tamtéž. s. 132.

Wolf dává integrální antropologii do vínku následující úkoly k řešení: za prvé úkol teoretický – koncipovat a vymezit interdisciplinární problematiku v sociálních vědách, tj. zvláště mezi antropologií, sociální psychologií, etnografií a sociologií. Za druhé je zde úkol praktický – vypracovat metody a formy spolupráce při řešení komplexních otázek mezilidských vztahů, chování a činnosti lidí v různých přírodních, kulturních a sociálních podmínkách a prostředí.<sup>184</sup> Avšak tyto úkoly nejsou nové, oba jsou již, třebaže necíleně, dlouhou dobu řešeny právě prostřednictvím filosofie jako vědy. Karel Mácha toto dobře chápe a označení „integrální antropologie“ prosazoval a tematizoval v 70. letech XX. století, kdy tím svou disciplínu vymezoval z područí jediné přípustné filozofické školy a sice „marxismu-leninismu“, tedy dialektickému materialismu.

RNDr. Josef Wolf (1927) se sám označuje za předního českého antropologa a etnologa, dokonce pobuňuje odbornou veřejnost titulem „profesor honoris causa“, který měl údajně získat na prestižní zahraniční univerzitě (Antverpy) za celoživotní dílo. Svými postoji se vyřadil z normálního akademického života a v současnosti přes usilovnou publikační činnost stojí spíše na okraji univerzitního vědního oboru „antropologie“ (jako hostující profesor na UK).

## ***KULTURNÍ A SOCIÁLNÍ ANTROPOLOGIE***

Kulturní a sociální antropologie se v našich zemích dlouhou dobu nerozvíjela, protože antropologie byla považována zásadně za přírodovědnou disciplínu a její zástupci se generovali také z přírodovědných fakult. Až v posledních desetiletích přelomu XX. a XXI. století počaly vznikat i v České republice a na Slovensku katedry kulturní a sociální antropologie při filozofických fakultách, případně katedry kulturních studií. (Např. v Plzni Fakulta humanitních studií Západočeské univerzity, Katedra antropologie od 1. 1. 2004)

Snad díky mimořádným osobnostem (prof. RNDr. I. Budíl, DSc., prof. RNDr. J. Beneš, DrSc., prof. PhDr. J. Malina, DrSc.) se podařilo akademický svět sklonku XX. století upozornit na skutečnost, že studijní obor kulturní a sociální antropologie by jako humanitně orientované studium byl významným přínosem

---

<sup>184</sup> WOLF, J. *Člověk a jeho svět*. 1. vyd. Praha: Univerzita Karlova, 1992. s. 126.

pro česká antropologická studia a posléze se prosadil jeho rozvoj. (Dokonce i v Brně na Přírodovědecké fakultě Masarykovy univerzity, Katedra antropologie od 1993.)

Mezi, bohužel i mediálně, nejznámější současné české antropology patří bezesporu prof. Ivo T. Budil, který vede Katedru antropologie Filozofické fakulty Západočeské univerzity v Plzni. Profesor Budil vystudoval PřF UK (paleontologie a paleantropologie), disertaci obhájil na FF UK (teorie kultury) a posléze se habilitoval v oboru sociologie na FSV UK. V roce 2006 byl jmenován profesorem v oboru antropologie na PřF MU v Brně. V letech 1999-2005 byl děkanem Filozofické fakulty (Fakulty humanitních studií od 2005) Západočeské univerzity v Plzni. Je členem mnoha domácích i zahraničních vědeckých organizací. Mezi jeho stěžejní díla jistě patří *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*, *Od prvotního jazyka k rase* či *Za obzor Západu*. Jeho neutuchající publikační činnost mu vynesla v posledních letech nařčení z plagiátorství, kterému se úspěšně ubránil.

Již po několik desetiletí všechny studenty antropologie ohromuje novými a novými systematickými monografiemi o dějinách kulturní antropologie, její metodologii a teorii Václav Soukup (1957). Na Filozofické fakultě UK vystudoval teorii kultury a zůstal jí věrný dodnes. Přednáší základy kulturologie, paleoantropologie a sociální a kulturní antropologii. Jeho poslední summární dílo: *Dějiny antropologie* z roku 2004 (667 s.) se svou obsáhlostí, ale také odborností zařadilo do zlatého fondu antropologických děl. V současnosti se proslýchá, že Soukup pracuje na novém vydání svých „dějin“, což nutí většinu studentů antropologie urychleně dokončit studium nebo zvažovat jeho přerušení, protože právě Soukupovy *Dějiny antropologie* jsou v povinné literatuře ke státní zkoušce z antropologie na všech antropologických pracovištích v ČR.

## **LITERATURA**

BENEŠ, J. *Člověk*. 1. vyd. Praha: MF, 1994. 342 s. ISBN 80-204-0460-0.

HABÁŇ, P. M. *Filosofická antropologie*. 1. vyd. Řím: Křesťanská akademie, 1981. 162 s.

CHLUP, O. *Pedagogika: úvod do studia*. 3. dopl. vyd. Praze: Státní nakladatelství, 1948. 310 s.

MÁCHA, K. *100 tezí o integrální antropologii*. 1. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého, 2004. 65 s. ISBN 80-244-0985-2.

PECKA, D. *Člověk: filosofická antropologie I*. 1. vyd. Řím: Křesťanská akademie, 1970. 401 s.

PELCOVÁ, N. *Filosofická a pedagogická antropologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2000. 201 s. ISBN 80-246-0076-5.

TOMÁŠEK, F. *Pedagogika. Úvod do pedagogické praxe*. 1. vyd. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1947. 357 s.

WOLF, J. *Člověk a jeho svět: úvod do studia antropologických věd: základní antropologické otázky: kulturní a sociální antropologie*. 1. vyd. Praha: Univerzita Karlova, 1992. 312 s.

## 10. Přední představitelé kulturní a sociální antropologie a etnologie 19. a 20. století („Studenti studentům“)

---

### *EVOLUCIONISTICKÁ ANTROPOLOGIE*

#### **EDWARD BURNETT TYLOR (1832-1917)**

Jakub Urbanec

**Představitel evolucionistické antropologie, který zastával progresionismus a nesouhlasil s degeneracionismem. Prosazoval teorii utilitární funkce kultury a neskrýval svůj kritický postoj ke konzervativismu.**

**Další představitelé evolucionismu: A. Bastien, L. H. Morgan, G. B. Frazer atd.**



E. B. Tylor vystudoval kvakerskou školu v Tottenhamu, a jelikož mu kvůli jeho kvakerskému vyznání nebylo umožněno studovat na univerzitě, pracoval v rodinné slévárně. V roce 1855 opustil otcův podnik kvůli tuberkulóze a začal cestovat. Navštívil Kubu, na níž se setkal s amatérským etnologem a archeologem Henrym Christie, jenž jej získal pro výzkumy v Mexiku. Materiály získané bádáním mu posloužily k vydání jeho první práce, jímž byl cestopis *Anauak neboli Mexiko a Mexičané*.

Svou knihou *Výzkumy ranné historie lidstva a vývoj civilizace*<sup>185</sup> se zařadil mezi nejvýznamnější britské antropology a etnology své doby. Tylor patří mezi zástupce evolucionistické antropologie. V souladu s tímto významným myšlenkovým proudem 19. století zastává ve výše jmenované práci teorii vývojového paralelismu. Pro své tvrzení nalézá mnoho příkladů nezávislého vzniku stejných kulturních prvků a komplexů u společností, které mezi sebou

---

<sup>185</sup> *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization.*

neměly žádné vzájemné kontakty.<sup>186</sup> Toto zjištění podporovalo jeho pozitivistický předpoklad existence objektivních zákonů.

Tylora velmi proslavila jeho antropologická definice kultury, jež zaznívá v díle *Primitivní kultura*,<sup>187</sup> kdy je kultura chápána jako „konfigurace naučeného chování a jeho produktů sdílených členy určité společnosti“.<sup>188</sup> Na starém kontinentě se nové vymezení pojmu kultury zprvu neuchytilo, avšak ve Spojených státech dopadly Tylorovy myšlenky na úrodnou půdu. Jeho definice se tam stala základem nové vědní disciplíny – kulturní antropologie.<sup>189</sup>

Ve sporu mezi „degeneracionisty“ a „progresionisty“ je pochopitelně na straně vývoje, tj. evoluce. Byl přesvědčen, že všechny společnosti procházejí přirozeným kontinuálním procesem progresivního vývoje, přičemž různé národy a etnika světa představují různou úroveň dosaženého kulturního pokroku.

Pozitivistické předpoklady a progresionismus stojí za Tylorovým modelem univerzální evoluce kultury, jenž je založen na analogii s vývojem lidského poznání. Člověk s postupem dějin eliminuje chyby a kumuluje lidské dovednosti, což v důsledku vede k progresivnímu rozvoji kultury. Byl si vědom, že ne každá evoluční změna vede k lepšímu stavu, avšak v dlouhodobé perspektivě převažují rozum a poznání nad omylem a nevědomostí. Můžeme sledovat neustálý kulturní pokrok od stádia divošství a barbarství k civilizaci. Podle evolucionistické teorie je racionální myšlení základem lidského chování jak v moderních, tak v primitivních společnostech.

Tylor zastával teorii utilitární funkce kultury. To znamená, že kultura plní ve vztahu k lidským potřebám užitečnou roli a společenské instituce byly vědomě tvořeny, aby sloužily praktickým cílům. Tradicionalismus a osamostatnění institucí mohou zapříčinit, že původní racionální jádro určitých zvyků ztratí svůj utilitární smysl. Antropologie má odhalovat nesmyslné pověry a přežitky pocházející z tradice a konzervatismu předcházejících období a prezentovat víry a praktiky, jež jsou pro civilizovanou společnost dobré a užitečné.<sup>190</sup>

---

<sup>186</sup> SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2004. s. 304.

<sup>187</sup> *Primitive Culture: Researches into Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*.

<sup>188</sup> SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2004. s. 305.

<sup>189</sup> Tamtéž, s. 305.

<sup>190</sup> Tamtéž, s. 307.



Svou evoluční teorii Tylor demonstroval na vývoji nástrojů za pomoci komparativní analýzy. Byl první jenž provedl její systematický výklad.<sup>191</sup> Vybral předměty jedné skupiny vyskytující se v různých kulturách světa a na základě jejich uspořádání chtěl ukázat míru pokroku a směr vývoje. Např. u střelných zbraní vidíme postup od pušky s křesacím zámkem ke stále dokonalejším a modernějším zbraním. Technická evoluce podle něj představuje jednoduchou lineární akumulaci objevů a vynálezů.

Obdobným způsobem hodnotil i duchovní evoluci lidské kultury. Komplementární metodou pro její rekonstrukci byla analýza přežitků. Ty nám mohou posloužit jako cenný materiál o předešlých evolučních stádiích. Mimo jiné se také zasazoval o to, aby byla antropologie schopna vykázat statistické výsledky, jinak neobstojí mezi ostatními vědami.

Otázka víry představovala pro Tylora univerzální kulturní jev vyskytující se ve všech lidských společnostech.<sup>192</sup> Snahou o racionální zdůvodnění vzniku náboženství u přírodních národů dospěl k teorii animismu. Podle něj se domorodci snažili rozumně vysvětlit zkušenosti se životem a smrtí, trans, bezvědomí, nemoc či živé sny. Tak se v nich zrodilo přesvědčení, že existuje, na těle nezávislá duchovní složka, duše, kterou začali později uctívat. Tímto způsobem vzniklo prvotní náboženství animismus. Dalšími stádii ve vývoji byl fetišismus, polyteismus a posledním byl monoteismus. Dopustil se však chyby, neboť předpokládal, že hlavní funkcí náboženství je vysvětlovat věci. Murphy dále o náboženství říká: „Provokuje naši mysl složitými obrazy lidského života a osudu, poskytuje nám útěchu a úlevu, ...“<sup>193</sup>

Stejného roku, kdy vyšla *Primitivní kultura*, bylo Tylorovi uděleno členství v Královské společnosti a roku 1896 byl jmenován řádným profesorem antropologie na univerzitě v Oxfordu. Posledních dvacet pět let svého života se věnuje systematickému budování antropologie a vede mnoho diskusí o budoucím charakteru nové vědní disciplíny. Jeho pojetí antropologie, jako vědy o kultuře,

---

<sup>191</sup> MURPHY, R. F. *Úvod do sociální a kulturní antropologie*. 2. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2006. s. 16.

<sup>192</sup> SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2004. s. 308.

<sup>193</sup> MURPHY, R. F. *Úvod do sociální a kulturní antropologie*. 2. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2006. s. 172.

představovala integrální studium člověka a kultury na základě výzkumů archeologie, historie a jazykovědy.<sup>194</sup>

Tylor označil své celoživotní úsilí v oblasti vědy o kultuře jako „odchod z oblasti transcendentní filozofie a teologie k nadějnějšímu směru vedoucímu k praktičtějšímu pojetí.“<sup>195</sup> Svou prací položil základy moderní kulturní antropologie, jež chce zkoumat člověka a kulturu v celé komplexnosti. Právem jej můžeme označit za jednoho z jejích „otců“.

## **Bibliografie**

*Anauak neboli Mexiko a Mexičané (1861)*

*Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization (Výzkumy ranné historie lidstva a vývoj civilizace) (1865)*

*Primitive Culture: Researches into Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom (Primitivní kultura) (1871)*

*Antropologie: Úvod do studia člověka a civilizace (1881)*

*O metodě výzkumu vývoje institucí (1889)*

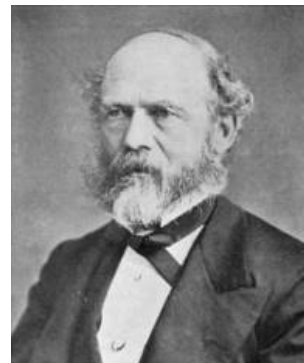
## **LEWIS HENRY MORGAN (1818-1881)**

Jakub Šindelka

**Byl představitelem evolucionistické antropologie (další představitelé: D. G. Brinton, W. H. Holme, A. C. Fletcher).**

**Kritizován ze strany stoupců difuzionismu (R. H. Lowie) nebo britského funkcionalismu (A. R. Radcliffe-Brown).**

**Z jeho díla (zejména *Pravěká společnost*) vycházeli K. Marx a F. Engels.**



---

<sup>194</sup> Můžeme si zde povšimnout jak se Tylorovo pojetí odrazilo na základním rozdělení disciplin v americké antropologii 20. století, která se dělí na fyzickou a kulturní antropologii, lingvistiku (jazykovědu) a archeologii.

<sup>195</sup> SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2004. s. 309.

Lewis Henry Morgan je pokládán za nejvýznamnějšího představitele americké evolucionistické antropologie. Morgan se narodil roku 1818 ve státě New York v rodině farmáře. Po studiu práv si otevřel advokátní praxi ve městě Rochester, kde se věnoval problematice železničních společností. Ačkoli se stal členem společnosti věnující se stavbě železnic a později dokonce jedním z ředitelů této dráhy, vždy ostře vystupoval proti agresivnímu záboru indiánské půdy pro potřeby stavby železnic.<sup>196</sup>

Od mládí se zajímal o způsob života původních obyvatel amerického kontinentu, byl členem několika organizací věnujících se ochraně práv indiánů a výzkumu jejich kultury. Později se jako soukromý vědec věnoval dlouhodobým terénním výzkumům v rezervacích Tonawada, Onondaga a Buffalo. V těchto výzkumech se Morgan věnoval studiu sociální organizace indiánských kmenů. Mimořádnou pozornost věnoval Irokézům, kterými byl později přijat za člena kmene Seneka.<sup>197</sup>

L. H. Morgan nikdy v průběhu svého života nepůsobil na žádné univerzitě (odtud také označení „soukromý vědec“), avšak na sklonku života, roku 1880, byl za své zásluhy zvolen předsedou Americké společnosti pro rozvíjení vědy.

Roku 1851 vydává Morgan na základě terénních výzkumů kombinovaných se studiem archivních materiálů práci *Liga Ho-Do-No-Sau-Nee neboli Irokézů*, která je dodnes považována za jednu z nejlepších studií sociálního a politického uspořádání výše zmíněných kmenů.<sup>198</sup>

Mezi Morganovy hlavní oblasti zájmu, kterým se ve svých pracích věnoval, patří zejména:

- 1) terminologie příbuzenství
- 2) evoluce rodiny
- 3) způsoby sociální organizace (pojmy *societas* a *civitas*)
- 4) dějiny kultury

Ad 1) Ke studiu příbuzenské terminologie Morgana přivedl roku 1858 objev výrazných podobností mezi terminologiemi příbuzenství kmenů Irokézů, Odžibvejů a Dakotů. Později se snažil svou hypotézu, podle které se systém

---

<sup>196</sup> Srovnej: SOUKUP, V. *Přehled antropologických teorií kultury*. 2. vyd. Praha: Portál, 2004. s. 33.

<sup>197</sup> SOUKUP, V. *Přehled antropologických teorií kultury*. 2. vyd. Praha: Portál, 2004. s. 33.

<sup>198</sup> Tamtéž.

příbuzenských vztahů zaznamenaný u Irokézů vyskytuje i u indiánských kmenů jiných jazykových skupin, potvrdit dotazníkovým šetřením a terénním výzkumem v Kansasu a Nebrasce. Roku 1860 uskutečnil rozsáhlý výzkum, jehož cílem bylo srovnání příbuzenských terminologií u co největšího množství národů světa. Pro tento výzkum sestavil speciální dotazník, jehož součástí byla i tabulka čítající 234 položek a který rozeslal prakticky do celého světa. Zároveň s tímto dotazníkovým šetřením provedl řadu terénních výzkumů v oblasti jezera Winnipeg, Hudsonova zálivu a ve Skalistých horách. Výsledky svých výzkumů terminologie příbuzenství zveřejnil v referátu *Předpokládané řešení otázky původu klasifikační soustavy příbuzenství*, který přednesl v americké akademii věd a umění.<sup>199</sup>

O deset let později, v roce 1870, vydal rozsáhlou práci *Systémy pokrevnosti a sešvagření lidské rodiny*, ve které rozlišuje mezi typem přímého pokrevního příbuzenství (klasifikační soustava příbuzenství) a typem příbuzenství, které vzniká tzv. „sešvagřením“ (deskriptivní soustava příbuzenství). Morgan zastával názor, že současné příbuzenské termíny odrážejí příbuzenské vztahy, které reálně existovaly v minulosti a nikoli současné příbuzenské vztahy. Dle Morgana svědčí klasifikační soustava příbuzenství o existenci odlišné, starší formy rodiny tzv. komunální rodiny (jež je charakterizována skupinovým manželstvím).<sup>200</sup>

Ad 2) Evoluce rodiny probíhala podle Morganovy teorie v následujících fázích: promiskuita → komunální rodina → párové manželství → monogamie. Dle Morgana lze rozlišovat mezi pěti rozdílnými vývojovými formami rodiny přičemž každá z nich má svou specifickou instituci manželství. Původní neuspořádaný promiskuitní stav nahradila dle této teorie tzv. „rodina pokrevních příbuzných“, jejímž základem bylo skupinové manželství bratrů a sester, tento typ rodiny vytváří vlastní systém pokrevního příbuzenství nazývaný havajský. Z tohoto typu rodiny se postupně vyvinula „panaluánská rodina“ založená na skupinovém manželství několika sester s jejich manželi, případně několika bratrů s jejich manželkami, rozdíl oproti rodině pokrevních příbuzných je v tom, že manželé sester či manželky bratrů nemusely být vzájemně příbuzné. I tato rodina si vytvořila vlastní systém příbuzenství označovaný jako turánský či ganowanský.

---

<sup>199</sup> Srovnej: SOUKUP, V. *Přehled antropologických teorií kultury*. 2. vyd. Praha: Portál, 2004. s. 33 - 34.

<sup>200</sup> Tamtéž. s. 34.

Dalším typem rodiny je párová (syndyasmická) rodina, která postupem času přešla v rodinu patriarchální spočívající v manželství jednoho muže s několika ženami (ovšem tyto ženy jsou vzájemně odloučené). Završením vývojové linie je monogamní rodina tvořená jedním mužem spolužijícím s jednou ženou. Systém příbuzenství, který tato rodina vytváří, nazývá Morgan árijským.<sup>201</sup>

Ad 3) Morgan považuje systém pokrevenství a příbuzenství za základní prvky sociální organizace. „První zárodky politické organizace údajně vznikly již v období divoštství, současně s punaluánskou rodinou.“ Morgan rozlišuje podle způsobu sociální a politické organizace dva základní typy společností. První z nich je rodová společnost (societas) založená na jednotlivých individuích a osobních vztazích. V tomto typu společnosti tvoří základní organizační jednotku rod, ze kterého postupně vznikají stále integrovanější a složitější formy sociální organizace. Tento vývoj by se dal vyjádřit linií: rod → frátrie → kmen → kmenová konfederace. Druhý typ společnosti, jež je založen na teritoriálním vymezení území a vlastnictví je představován státem (civitas).<sup>202</sup>

„Politická společnost je organizována na územním základě a disponuje majetkem i osobami prostřednictvím územních vztahů.“<sup>203</sup> Linie vývoje tohoto typu společnosti by se dala vyjádřit následujícími stadii: městský obvod/obec → okres/provincie → země/ národní stát. „V tomto typu zřízení mizí prvotní svoboda a rovnost, vznikají společenské třídy a objevuje se sociální nerovnost.“<sup>204</sup>

Ad 4) Morgan kromě předcházejících bodů usiluje i o „syntetický výklad evoluce kultury lidstva jako celku. Dějiny kultury považuje za nepřetržitý kumulativní proces směřující od nižších forem existence k vyšším a dokonalejším.“<sup>205</sup>

Morganova koncepce vývoje kultury se dá shrnout do tří stadií: divoštství → barbarství → civilizace. Stadia divoštství a barbarství dělí každé na tři další podstadia, stádium civilizace na dvě podstadia.

---

<sup>201</sup> Srovnej: SOUKUP, V. *Přehled antropologických teorií kultury*. 2. vyd. Praha: Portál, 2004. s. 34 – 35.

<sup>202</sup> Tamtéž. s. 35 – 36.

<sup>203</sup> Tamtéž. s. 35.

<sup>204</sup> Tamtéž. s. 36.

<sup>205</sup> Tamtéž.

Tzv. dětství lidstva, tedy nejnižší podstadium divoštství, pojímá Morgan zcela hypoteticky, protože žádné známé prvotní společenství mu neodpovídalo – to mu však nebrání uvažovat o jeho možné existenci. Střední stupeň divoštství začíná dle Morgana schopností využití ohně a používáním jednoduchých nástrojů umožňujících lov a rybolov. Nejvyšší vývojový stupeň divoštství začíná obdobím vynálezu důmyslnějších loveckých technik tj. používání luku a šípu a je završen objevem hrnčářství.<sup>206</sup>

Nejnižší podstadium barbarství trvá v různých částech světa různě dlouhou dobu – na východní polokouli je toto období ukončeno chovem domácích zvířat, na západní pěstováním kukuřice a využíváním kamene a cihel jako stavebního materiálu. Přechod ze středního k nejvyššímu podstadiu je charakterizován vynálezem tavby rud a zpracováním železa.<sup>207</sup>

„Stadium civilizace, kterou Morgan dělí na antickou a moderní, začíná používáním hláskové abecedy a vytvářením literárních záznamů včetně hieroglyfických záznamů na kameni.“<sup>208</sup>

Význam Morganova díla je značný, zejména od zakladatelů marxistické filosofie Karla Marxe a Friedricha Engelse se mu dostalo velké míry ocenění. Engels se Morganovou prací *Pravěká společnost* nechal očividně inspirovat ve svém díle *Původ rodiny, soukromého vlastnictví a státu*.

Naopak představitelé difuzionistické školy podrobily Morganovo dílo tvrdé kritice, podobně jako představitelé britského funkcionalismu.

V americké antropologii se o rehabilitaci Morganova díla zasloužil až L.A. White, který přirovnává význam Morganových prací ve společenských vědách k významu Charlese Darwina a jeho díla pro biologii. „S odstupem času lze skutečně konstatovat, že Morgan byl na svou dobu antropologem výjimečných kvalit, i když jeho následovníci našli v jeho pracích řadu omylů a nepřesností.“<sup>209</sup>

---

<sup>206</sup> Srovnej: SOUKUP, V. *Přehled antropologických teorií kultury*. 2. vyd. Praha: Portál, 2004. s. 36.

<sup>207</sup> Tamtéž.

<sup>208</sup> Tamtéž. s. 36 – 37.

<sup>209</sup> Tamtéž. s. 37.

## **Bibliografie**

*Liga Ho-Do-No-Sau-Nee neboli Irokézů (1851)*

*Systémy pokrevnosti a sešvagření lidské rodiny (1870)*

*Pravěká společnost neboli Výzkumy o průběhu lidského pokroku od divoštví přes barbarství k civilizaci (1877)*

*Domy a domácí život amerických domorodců (1881)*

## **JAMES GEORGE FRAZER (1854 – 1941)**

Andrea Preissová Krejčí, Jana Šimková

**J. G. Frazera řadíme do evolucionistické antropologie. Svůj výzkum zaměřoval především na náboženství a magii. Známa je jeho teorie výkladu světa, kde základem je tzv. „sympatetická magie“.**

**Svémi názory ovlivnil např. É. Durkheima, W. Wundta nebo B. Malinowského. Byl ovšem také kritizován, např. R. R. Maretem za to, že se nikdy nezúčastnil žádného terénního výzkumu.**



James George Frazer byl významný britský antropolog a etnolog, který zasvětil svůj život výzkumu náboženství a magie. Narodil se v rodině skotského právníka v Glasgow. Na Trinity College v Cambridge vystudoval filologii, poté zde získal místo vědeckého pracovníka. Frazer se začal zajímat o antropologii díky W. R. Smithovi, který mu dal za úkol napsat vědecký článek o totemismu, což Frazera naprosto nadchlo a po zbytek života se věnoval antropologii a etnologii. V roce 1931 oslepl, pracovat ale nepřestal, díky své ženě a žákům měl vytvořené dokonalé podmínky pro studium pramenů a psaní svých knih. V roce 1941 umírá v Cambridgi.

Frazer se soustředil na problematiku náboženství, magie, totemismu, dále na vývoj politických institucí a prvotně chtěl vytvořit koncepci stupňů vývoje lidského myšlení.

Základem jeho teorie byla tzv. sympatetická magie. Charakterizoval totem jako „třídu materiálních objektů“, k nimž člověk hledí s úctou, protože věří, že mezi

ním a každých členem této třídy existuje zvláštní, velmi výhodný vztah. Tato sympatetická magie je rozdělena na „homeopatickou“, která funguje na principu podobnosti a „kontaktní“, která identifikuje zákon, že věci, které byly kdysi v kontaktu, si zachovávají určité spojení i po odloučení a mohou na sebe při magických praktikách působit. O „homeopatické magii“ píše: „Už před tisíciletími ji znali čarodějové ve staré Indii, v Babylónu a v Egyptě, stejně jako v Řecku a v Římě; a dnes se k ní stále ještě uchylují úskoční a zlovolní primitivové v Austrálii, Africe a ve Skotsku.“<sup>210</sup> Období magie však vystřídalo náboženství, které představovalo vyšší stupeň lidského myšlení. Podle Frazera to bylo díky poznání, že člověk nedokáže přírodu ovládat. Zdůrazňoval, že totemický systém řídí pravidla ve společnosti.

Podle slavného evolucionisty E. B. Tylora se ale Frazer vzdálil od klasického evolucionistického názoru, ve kterém totemismus představoval přechod mezi animismem a kultem předků. „V duchu evolucionistických představ chápe Frazer lidstvo jako jediný celek, jehož vývoj probíhá ve znamení neustálého kulturního progresu.“<sup>211</sup> Jeho cílem bylo také interpretovat myšlení přírodních národů.

Frazer se proslavil svým dílem *Zlatá ratolest*. Kniha je věnována otázkám magie a jevům s ní spjatých a vznikla prakticky díky nalezeným filosofickým textům ve svatyni Diany Nemorejské nedaleko jezera Albano v Itálii. Během studia těchto pramenů narazil Frazer na neobjasněnou báji, která ho přivedla ke studiu obrovského množství náboženských rituálů a obřadů všech zemí a dob, čímž se mu podařilo vytvořit obdivuhodné dílo plné etnografických a historických údajů.

Frazer tento fenomén chápal jako soubor náboženských zákazů, založených na negativní maně, napříč světem primitivního náboženství. Tabu definoval jako typický projev selhání intelektu archaických společností. Na druhé straně však pro něj sehrálo důležitou roli ve vývoji společnosti. Jádrem díla je také princip fungování instituce posvátného krále, kdy král byl každoročně během rituálu obětován a na jeho místo nastoupil král nový.

„A proto veřejné provozování magie jako jedna z cest, po níž dospěli nejschopnější mužové nejvyšší moci, přispělo k osvobození lidstva z otročení

---

<sup>210</sup> FRAZER, J. G. *Zlatá ratolest*. 2. vydání. Praha: Mladá fronta, 1994. s. 19.

<sup>211</sup> SOUKUP, V. *Dějiny sociální a kulturní antropologie*. Praha: Univerzita Karlova, 1996. s. 35.



tradicím a pozdvihlo je k volnějším, svobodnějším životu s širšími horizonty. To není malá služba lidstvu. A když si dále uvědomíme, že v jiném směru magie razila cestu vědě, musíme připustit, že způsobilo-li černé umění mnoho zla, bylo také zdrojem dobrého; a že je-li dítětem omylu, stalo se přesto matkou svobody a pravdy.<sup>212</sup>

Jako nejvýznamnější klasický evolucionista se za svého života dočkal ústupu paradigmatu, ve kterém pracoval, do pozadí britského antropologického myšlení.

### **Bibliografie**

*Totemismus a exogamie (1887)*

*Zlatá ratolest (1890)*

---

<sup>212</sup> FRAZER, J.G. *Zlatá ratolest*. Plzeň: Nakladatelství a vydavatelství Aleš Čeněk, 2007. s. 55.

## **PRIMÁRNÍ LITERATURA (ČÍTANKA)**

**James George Frazer**

*Zlatá ratolest*

### **MÝTUS USÍRŮV**

Bohem, jehož smrt ve starém Egyptě každoročně oplakávali a nad jehož vzkříšením jásali, byl Usír, Osíris, nejpopulárnější z egyptských božstev; a máme dobré podklady k tomu, abychom jej v jednom z jeho aspektů označili společně s Adónidem a Attidem za personifikaci každoročních velkých proměn přírody, zejména personifikaci obilí. Avšak obrovská obliba, jíž se po staletí těšil, vedla jeho oddané vyznavače k tomu, že mu přiřkli atributy a schopnosti mnoha jiných bohů; není tedy vždy snadné vysvléci ho takříkajíc z vypůjčeného peří a to vrátit původním majitelům.

Usírův příběh podává souvisle jen Plútarchos, jehož vyprávění v moderní době potvrdily a do jisté míry i rozšířily historické památky.

Usír byl plodem milostného vztahu mezi bohem Sebem (Kebem či Gebem, jak se někdy jeho jméno též přepisuje) a bohyní oblohy Nút. Řekové ztotožňují jeho rodiče se svými vlastními božstvy Kronem a Rheou. Když bůh slunce Re přišel na to, že mu byla jeho žena Nút nevěrná, uvalil na ni kletbu, že porodí dítě tehdy, až nebude žádný měsíc a žádný rok. Ale bohyně měla ještě jiného milence, boha Thovta čili Herma, jak ho nazývali Řekové, a ten hrál dámu s Lunou a vyhrál na ní dvaasedmdesátinu každého dne; když z těchto částek složil pět celých dnů, přidal je k egyptskému roku o třech stech šedesáti dnech. To byl mytický původ oněch dodatkových dnů, které Egyptané přidávali na konec každého roku, aby uvedli do souladu lunární a solární čas. Na těchto pět dnů, které se nepovažovaly za součást roku o dvanácti měsících, se kletba bohu slunce nevztahovala, a tak se prvního dne z těchto pěti narodil Usír. Při jeho narození zazněl hlas, oznamující, že přišel na svět Pán veškerenstva. Někteří uvádějí, že jistý Pamyles slyšel z thébského chrámu hlas příkazující mu, aby hlasitě zvěstoval, že se zrodil velký král, dobrodějný Usír. Avšak Usír nebyl jediným dítětem své matky. Druhého dodatkového dne dala život staršímu Horovi, třetího dne bohu Séthovi, Řeky zvanému Týfón, čtvrtého dne bohyni Éset, Ísidě, pátého

dne pak bohyni Nebthet. Později se Séth oženil se svou sestrou Nebthet a Usír se svou sestrou Éset.

V době, kdy Usír kraloval na zemi, povznesl Egyptany z divošství, dal jim zákony a naučil je uctívat bohy. Před jeho příchodem byli Egyptané kanibaly. Avšak Éset, Usírova sestra a manželka, objevila divoce rostoucí pšenici a ječmen a Usír zavedl pěstování tohoto obilí, takže jeho lid zanechal kanibalismu a ochotně přešel na obilnou stravu. O Usírovi se dále tvrdí, že první sklízel ovoce ze stromů, vysazoval révu a nohama vymačkával hrozny. Dychtiv předat všechny tyto blahodárné objevy všemu lidstvu, světil veškerou vládu nad Egyptem své ženě Éset, cestoval po světě a všude, kam přišel, rozšiřoval požehnání civilizace. V zemích, kde drsné podnebí nebo skoupá půda nedovolovaly pěstovat víno, ukázal obyvatelům, že se lze utěšit vařením piva z ječmene. Vrátil se do Egypta obtížen bohatstvím, kterým ho zahrnuly vděčné národy; vzhledem k dobrodiní, jež prokázal lidstvu, byl jednomyslně prohlášen za božstvo a tak také uctíván. Avšak jeho bratr Séth (jehož Řekové zvou Týfón) s dvaasedmdesáti dalšími proti němu kuli pikle. Zlý bratr Týfón vzal svému bratrovi potají míru a pak vyrobil nádherně zdobenou truhlici stejných rozměrů; jednou, když všichni popíjeli a veselili se, přinesl Séth truhlu a žertem přislíbil, že ji dá tomu, kdo se do ní úplně přesně vejde. Zkoušeli to jeden po druhém, ale nikdo se do ní tak zcela přesně nevešel. Poslední do ní vstoupil Usír a lehl si, ale to už spiklenci honem přibouchli víko, pevně je přitloukli, zatavili je rozpuštěným olovem a truhlici vhodili do Nilu. To se stalo sedmnáctého dne měsíce athyr, když se slunce nachází ve znamení Štíra, a v osmadvacátém roce vlády či života Usírova. Když se o tom Éset dozvěděla, ustříhla si pramen vlasů, oblékla si smuteční roucho a bezútěšně chodila podél Nilu hledajíc jeho tělo.

Na radu boha moudrosti se uchýlila do papyrových močálů v Deltě. Na útěku ji provázelo sedm štírů. Jednou večer, když už byla unavená, přišla k domu jakési ženy, která se polekala štírů a přibouchla před ní dveře. Tehdy jeden štír podlehl pode dveřmi a štípl dítě té ženy, takže zemřelo. Když však Éset slyšela nářek matky, dojata vložila ruce na dítě a pronesla mocné kouzlo; jed z těla vyšel a dítě ožilo. Později Éset sama porodila v močálech syna. Počala jej, když poletovala jako jestřáb nad mrtvým tělem svého manžela. Byl to mladší Hór, který v mládí nesl jméno Harpokratés, tj. dítě Hór. Bohyně severu Uto jej ukryla před hněvem zlého strýce Sétha. Nemohla ho však ochránit před všemi nehodami.

Když jednoho dne přišla Éset ke skrýši svého synáčka, našla ho, jak leží na zemi strnulý a bez života; uštkl ho štír. Tu Éset poprosila o pomoc slunečního boha Rea. Bůh ji vyslyšel, zastavil svou loď na obloze a seslal dolů Thovta, aby Éset naučil kouzlu, jež by chlapci vrátilo život. Pronesla ta mocná slova a jed ihned opustil Hórovo tělo, chlapci se vrátil dech, ožil. Thovt pak opět vystoupil na oblohu, zaujal své místo ve slunečním člunu a zářivá posádka se radostně vydala na další cestu.

Zatím truhla s Usírovým tělem plula po řece a řeka ji odnesla do moře, až ji konečně zanesl proud k Byblu na syrském pobřeží. Zde náhle vyrostl nádherný vřesovec a uzavřel truhlici ve svém kmeni. Králi této země se tak zalíbil vzrostlý strom, že jej dal porazit a udělat z něho pilíř ve svém domě; nevěděl však, že je v něm truhla s tělem Usírovým. Když se to doneslo Ésetě, vydala se do Byblu a tam ve skrovném šatu usedla u studny, tvář zmáčenou slzami. S nikým nechtěla mluvit, dokud nepřišly královské služebné. Vlídňe je pozdravila, zapletla jim vlasy do copů a vydechla na ně divukrásnou vůni ze svého božského těla. Když královna spatřila vrkoče svých služek a ucítila sladkou vůni, jež z nich vycházela, poslala pro cizí ženu, vzala ji do domu a učinila ji chůvou svého dítěte. Avšak Éset dala děcku místo prsu svůj prst a v noci je začala opalovat na ohni, aby je zbavila všeho, co na něm bylo smrtelné; sama zatím v podobě vlaštovky létala kolem sloupu, v němž byl její mrtvý bratr, a smutně štěbetala. Královna však sledovala, co dělá, vykřikla, když viděla své dítě v plamenech, a tak přerušila kouzla, jež je mohla učinit nesmrtelným. Pak bohyně prozradila, kdo je, a poprosila o střešní pilíř; i dali jí jej a ona z něho vysekala truhlici, klesla na ni, objala ji a nařikala tak hlasitě, že mladší z královských dětí na místě zemřelo strachem. Kmen stromu však ovinula jemným plátnem, potřela jej mastmi a dala jej královské dvojici; toto dřevo je v Ésetině chrámu a lid Byblu jej dodnes uctívá. Éset naložila truhlici do člunu, vzala s sebou nejstarší z královských dětí a odplula. Jakmile osaměli, otevřela truhlu, položila tvář na tvář bratra, líbala jej a plakala. Dítě přišlo potichu za ní a vidělo, co dělá, ona se však otočila a pohlédla na ně tak hněvivě, že dítě ten pohled nesneslo a zemřelo. Jiní však tvrdí, že to tak nebylo, že spadlo do moře a utonulo. A to je to dítě, které Egypťané opěvují na svých hostinách pod jménem Manerós.

Avšak Éset ukryla truhlu a šla se podívat na svého syna Hóra do města bohyně Uto. Když Týfón jednou v noci při úplňku lovil kance, truhlici našel.

Poznal mrtvé tělo, roztrhal je na čtrnáct kusů a rozházel je vůkol. Éset se však plavila bažinami v loďce zhotovené z papyru a hledala je. Proto krokodýlové neubližují lidem plujícím v papyrových loďkách, ze strachu a úcty k bohyni. A zde také nacházíme vysvětlení, proč je v Egyptě tolik Usírových hrobů, neboť Éset pohřbívala každý úd tam, kde jej našla. Jiní však mají za to, že v každém městě pohřbila jeho sochu předstírajíc, že je to jeho tělo, aby byl Usír uctíván na mnoha místech a aby Týfón nemohl najít skutečný hrob. Avšak Usírův pohlavní úd snědly ryby, Éset tedy udělala jeho zpodobnění a toto zpodobnění dodnes Egyptané užívají při svých slavnostech. „Ísis,“ píše historik Diodóros Siculus, „nalezla všechny části těla kromě genitálií; a protože si přála, aby hrob jejího manžela zůstal neznámý a byl uctíván všemi, kdo sídlí v zemi egyptské, uchýlila se k následujícímu plánu. Z vosku a koření uhnětla ke každé části jeho těla lidské figury odpovídající postavě Osíridově. Pak povolala kněze podle rodů a přijala od nich přísahu, že nikomu neprozradí tajemství, které jim svěří. Každému z nich řekla soukromě, že pouze jemu svěřuje pohřbení těla, a připomenuvši jim laskavosti, jichž se jim dostávalo, vyzvala je, aby pohřbili tělo na své půdě a uctívali Osírída jako boha. Poprosila je také, aby vysvětili jedno ze zvířat svého kraje, kterékoli, a ctili je zaživa tak, jako dříve ctili Osírída, a až zemře, pohřbili je tak jako jeho. A protože chtěla povzbudit kněze, aby ve vlastním zájmu prokazovali uvedené pocty, dala jim třetinu země, aby ji užívali ve službě bohům. Kněží, pamětlivi darů Osíridových, toužící uspokojit královnu a vedeni vyhlídkou na zisk, provedli všechny Ísidiny příkazy. A tak si dodnes každý kněz myslí, že je Osiris pohřben právě v jeho kraji, ctí zvířata, která mu byla na počátku zasvěcena, a když zvířata zemřou, kněží při jejich pohřbu znovu oplakávají Osírída. Avšak posvátní býci, jeden zvaný Apis a druhý Mnevis, byli zasvěceni Osíridovi a bylo rozhodnuto, že je budou jako bohy uctívat společně všichni Egyptané, neboť tato zvířata především pomohla objevitelům obilí zasít semeno a využít všech darů, jež skýtá zemědělství.“

Takový je mýtus či legenda o Usírovi v podobě, jakou nám zanechali řečtí autoři, doplněna více či méně útržkovými poznámkami a zmínkami v domácí egyptské literatuře. V dlouhém nápisu na svatyni v Dendeře se zachoval seznam božích hrobů, v jiných textech jsou zmínky o všech částech jeho těla, jež byly chovány jako svaté ostatky v chrámech: jeho srdce bylo v Athribidě, jeho páteř v Búsíridu, jeho krk v Letopoli a jeho hlava v Memfidě. A jak se v takových

případech často stává, některé z jeho božských údů byly zázračně zmnoženy. Například jeho hlava byla v Abýdu stejně tak jako v Memfidě a jeho nohy, jichž byl pozoruhodný počet, by byly stačily pro několik obyčejných smrtelníků. V tomto ohledu není ovšem Usír ničím proti svatému Denisovi, po němž se nabízí hned sedm hlav a všechny stejně pravé.

Podle domácích egyptských zpráv, které doplňují Plútarcha, Éset, když našla mrtvé tělo svého chotě Usíra, usedla k němu se svou sestrou Nebthet a obě začaly naříkat. Tento jejich nářek se v následujících staletích stal vzorem všeho egyptského oplakávání mrtvých. „Vrať se do svého domu,“ kvílely, „vrať se do svého domu. O bože One! Vrať se do svého domu, ty, jenž nemáš žádných nepřátel. Ó, krásný jinochu, vrať se do svého domu, abys mě uviděl. Jsem tvoje sestra, kterou miluješ; neodlučuj se ode mne. Ó, krásný chlapče, vrať se do svého domu... Nevidím tě, mé srdce však po tobě touží a mé oči tě chtějí spatřit. Vrať se k té, která tě miluje, která tě miluje, Unnefere, ty požehnaný! Vrať se ke své sestře, vrať se ke své ženě, ke své ženě, ty, jehož srdce se zastavilo. Vrať se k paní svého domu. Jsem tvá sestra z téže matky, nevzdaluj se ode mne. Bozi a lidé k tobě obrátili svou tvář a společně pro tebe pláčí... Volám za tebou a pláču, že je můj nářek slyšet i na nebesích, ty však můj hlas neslyšíš; a přece jsem tvoje sestra, kterou jsi na zemi miloval; nemiloval jsi nikoho než mne, můj bratře! Můj bratře!“ Tento nářek pro krásného mladíka, skoseného v květu života, nám připomíná nářek pro Adónida. Titul Unnefer čili „Dobroditel“ svědčí o dobročinnosti, kterou tradice všeobecně Usírovi připisuje; kdysi to byl jeho nejběžnější titul a jedno z jeho královských jmen.

Nářek dvou zarmoucených sester nebyl marný. Jat lítostí nad jejich žalem, seslal bůh slunce Re z nebes dolů na zem boha Anupeva s šakalí hlavou, který s pomocí Éset a Nebthet, Thovta a Hóra složil roztrhané tělo zavražděného boha, ovázal je lněnými obinadly a provedl všechny ostatní obřady, které Egyptané obvykle provádějí nad těly zemřelých. Tehdy začala Éset ovívat svými křídly chladnou hlínu, Usír ožil a od té doby panoval nad mrtvými na onom světě. Tam měl tituly Pán podsvětí, Pán věčnosti, Vládce mrtvých. Tam také ve veliké Síni dvou pravd za pomoci dvaadvaceti přísedících, po jednom za každý významný okrsek z celého Egypta, předsedal Usír soudu nad dušemi zemřelých, kteří se mu slavnostně vyznávali; a když bylo jejich srdce zváženo na váhách spravedlnosti,

dostalo se jim buď odměny za ctnost v podobě života věčného, anebo náležitých trestů za jejich hříchy.

Ve vzkříšení Usírově spatřovali Egypťané i pro sebe záruku života věčného v záhrobí. Věřili, že každý člověk může žít věčně na onom světě, jestliže jeho živí přátelé udělají s jeho tělem to, co bohové udělali s tělem Usírovým. Obřady nad zemřelým Egypťanem jsou proto přesnou kopií těch obřadů, které provedl Anupev, Hór a ostatní nad mrtvým bohem. „Při každém pohřbu se předvádělo božské mystérium, které se kdysi konalo nad Usírem, kdy se jeho syn, sestry a přátelé shromáždili kolem jeho zmrzačených ostatků a kouzly a úpravou se jim podařilo proměnit jeho roztrhané tělo v první mumii, a tu později oživili a vybavili prostředky ke vstupu do nového osobního záhrobního života. Mumie zemřelého byla Usírem; profesionální plačky byly jeho sestrami Éset a Nebthet; Anupev, Hór, všichni bozi usírovské legendy se shromáždili kolem mrtvého těla.“ Každý mrtvý Egypťan byl tímto způsobem ztotožněn s Usírem a nesl jeho jméno. Od Střední říše se stalo běžnou praxí obracet se k mrtvému jako k „Usírovi Tomu a Tomu“, jako kdyby byl sám bohem, a dávat mu konstantní epiteton „pravdomluvný“, protože pravdivá řeč charakterizovala Usíra. V nilském údolí byly otevřeny tisíce hrobů s nápisy a obrazy, které dokazují, že mystérium zmrtvýchvstání se konalo pro každého mrtvého Egypťana; všichni lidé doufali, že tak jako Usír zemřel a opět vstal z mrtvých, tak také oni povstanou z hrobů k životu věčnému.

Usír byl tedy, podle toho, co zřejmě tvrdila obecně rozšířená domácí tradice, dobrým a milovaným králem Egypta, který zemřel násilnou smrtí, ale vstal z mrtvých, a byl tudíž uctíván jako božstvo. V souladu s touto tradicí jej sochaři a malíři pravidelně zobrazovali v lidské a královské podobě jako mrtvého krále ovinutého obinadly mumie, na hlavě však měl královskou korunu a v jedné ruce, která byla bez obinadel, třímal královské žezlo. S jeho mýtem či jeho památkou byla spjata především dvě města. Jedním byl Búsíris v Dolním Egyptě, který tvrdil, že má jeho páteř; druhým byl Abýdos v Horním Egyptě, který se pyšnil tím, že má jeho hlavu. Abýdos, město původně zcela neznámé, se stal, obklopen svatozáří mrtvého, avšak stále žijícího boha, od konce Staré říše nejsvětějším místem v Egyptě; zdá se, že Usírov hrob v Abýdu byl pro Egypťany tím, čím je křesťanům chrám Svatého hrobu v Jeruzalémě. Každý zbožný člověk si přál, aby jeho mrtvé tělo spočinulo v posvěcené zemi nedaleko hrobu velebného

Usíra. Avšak jen málo lidí bylo tak bohatých, aby si mohli dopřát tuto nedocenitelnou výsadu; nehledě na cenu hrobu ve svatém městě byla totiž už pouhá doprava mumie na velkou vzdálenost jak obtížná, tak i nákladná. Mnozí však tolik dychtili nechat se ve smrti prostoupit požehnaným vlivem, vyzařujícím z posvátného hrobu, že přikazovali příbuzným, aby poslali jejich smrtelné pozůstatky do Abýdu, tam je nějaký čas nechali, a pak je dopravili po řece zpět a pohřbili v hrobě, který byl pro ně připraven v rodné zemi. Jiní si zbudovali kenotafy nebo postavili pamětní desku poblíže hrobu svého velkého Pána, jenž zemřel a povstal, aby s ním mohli sdílet blaženost radostného zmrtvýchvstání.<sup>213</sup>

---

<sup>213</sup> FRAZER, J. G. *Zlatá ratolest*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2007. s. 341-345.



## ***AMERICKÝ HISTORISMUS A DIFUZIONISMUS***

### **FRANZ BOAS (1858 – 1942)**

Andrea Preissová Krejčí, Jana Šimková

**Franz Boas je autorem teorií historismu a difuzionismu.**

**Jeho žáci: M. Medová, C. Wissler, A. L. Kroeber.**

**R. H. Lowie, R. Benedictová**

**Je zakladatelem časopisu Science a spoluzakladatelem  
American Anthropological Association. Spolupracovníci:  
A. Bastien, G. Hunt, F. W. Putnam**



Franz Boas je nejvýznamnějším představitelem americké kulturní antropologie. Narodil se v Mondénu ve Vestfálsku, studoval na několika univerzitách v Německu, kde se původně věnoval geografii, fyzice a matematice. Převrat v jeho vědeckém zaměření způsobila účast na expedici do Baffinovy země (1883), kde i přes původní geografické záměry začal zkoumat eskymáckou kulturu. Na základě svých výzkumů později uveřejnil teorii, že eskymácká kultura není jednoznačně determinována klimatickými podmínkami, ale že různé skupiny Eskymáků využívají poměrně stejné přírodní podmínky odlišným způsobem.

Po návratu do Německa působil v Královském etnografickém muzeu v Berlíně a také přednášel na zdejší univerzitě. Během této doby se seznámil s mnoha předními představiteli evropské etnologie, antropologie a antropogeografie. Roku 1886 odešel do USA, aby se mohl plně věnovat svým antropologickým studiím. V následujících letech prováděl Boas mnoho dalších terénních výzkumů, např. na severozápadním pobřeží Ameriky sledoval a porovnával různé indiánské kmeny. Stěžejními body Boasových výzkumů byla mytologie, folklór, jazyk a umění.

Vedle jeho významných terénních výzkumů vynikal také svou organizační a pedagogickou činností. Založil časopis Science (1887), byl jedním ze zakladatelů Americké antropologické společnosti, stal se vedoucím Katedry antropologie na Kolumbijské univerzitě, která se díky němu stala centrem moderních antropologických výzkumů.

Osoba Franze Boase způsobila v antropologii nemalý převrat. Poprvé hovořil o antropologii jako o komplexní vědě, která se zabývá „integrálním studiem vztahů rasy, jazyka a kultury“<sup>214</sup>. Dle Boase představuje antropologie „syntetickou vědu o člověku a kultuře, která zahrnuje poznatky z fyziologie a anatomie, etnografie a etnologie, archeologie a prehistorie, lingvistiky, psychologie a sociologie.“<sup>215</sup> Boas položil základy novému širšímu pojetí americké antropologie. Antropologii jako takovou rozdělil na fyzickou antropologii a kulturní antropologii, přičemž pod kulturní antropologii dále spadala lingvistická antropologie a archeologie.

V oblasti fyzické antropologie Boas přispěl svou teorií popírající existenci vyšších a nižších ras. Celý život tvrdě bojoval proti nejrůznějším formám rasismu. Provedl dlouhodobý antropologický výzkum židovských přistěhovalců v USA, kteří emigrovali z východní Evropy a Sicílie. Na základě výzkumu 17 821 lebek těchto přistěhovalců, kdy posuzoval rozměry a tvary lebek, dospěl k závěru, že „lidský organismus včetně mentálních schopností se bezprostředně a pružně přizpůsobuje změnám vnějšího přírodního a sociálního prostředí“<sup>216</sup>, čímž naprosto popřel teorii neměnnosti biologických rasových dispozic. K tomuto závěru dospěl z toho důvodu, že určité fyzické prvky osob narozených v Evropě se naprosto lišily od fyzických prvků, které náležely jejich potomkům narozených v Americe.

Boas se zabýval i lingvistickou antropologií. Říkal, že základem úspěšného terénního antropologického výzkumu, je dokonalá znalost jazyka dané kultury, kterou zkoumá. Z toho důvodu se také snažil vytvořit metodologii pro výzkum a klasifikaci jazyků. „Požadoval, aby se indiánské jazyky studovaly z hlediska jejich vnitřního uspořádání, a nikoliv na základě vnějších kritérií převzatých z charakteru evropských jazyků.“<sup>217</sup> Boas také jako jeden z prvních poukázal na to, že i jazyk je důležitým determinantem lidského chování a prožívání.

Franz Boas se ve světě proslavil také svou teorií historismu a difuzionismu. Pokud hovoříme o historismu, Boas stojí za názorem, že společenské jevy nelze v žádném případě redukovat na uzavřený systém zákonů, který by šel aplikovat na

---

<sup>214</sup> SOUKUP, V. *Dějiny sociální a kulturní antropologie*. 2. rozš. vyd. Praha: Karolinum, 1996. s. 63.

<sup>215</sup> Tamtéž, s. 64.

<sup>216</sup> BUDIL, I.T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. 4. vyd. Praha: Triton, 2003. s. 178-179.

<sup>217</sup> Tamtéž, s. 178.

všechny kultury. Kulturní antropologie se nemůže nikdy stát exaktní vědou, jak je tomu u přírodních věd, protože nikdy nemůže s určitostí přepokládat budoucí jevy na základě stávajícího stavu společnosti. Boas dále kulturní antropologii prezentuje jako historickou vědu, jejímž předmětem zkoumání jsou dějiny lidské společnosti.

V případě difuzionismu hovoří o tom, že určitá podobnost některých kulturních prvků v různých společnostech není dokladem jejich historických vztahů a společných počátků, nýbrž že je zapotřebí provádět výzkumy konkrétních kulturních prvků a studia difúzních procesů a uplatnění v různých kulturách. Je proto nutné zkoumat jednotlivé zvyky a obyčeje dané kultury v souvislosti s jejich geografickým šířením mezi sousedními kulturami.

Boase bychom mohli také zařadit mezi zakladatele kulturního determinismu. Dle jeho průzkumů má na utváření osobnosti vliv především daná kultura a společnost, nikoli biologické předpoklady. Boas započal nikdy nekončící diskurs mezi kulturním a biologickým determinismem. V jeho šlépějích pak pokračovala jeho studentka Margaret Meadová.

Boas stál pevně za názorem, že teorii kultury nemůžeme založit na nějakých filosofických či logických spekulacích, ale že je za potřebí dlouhodobého terénního výzkumu, jež by odhalil podstatu dané kultury. Při svém výzkumu kultury používal přísně empirické metody, založené na procesu indukce, které byly dle jeho názoru jako jediné přípustné. Po dlouhých výzkumech napsal svou první teorii kultury ve věku dvaasedmdesáti let. V této definici zahrnul do kultury „všechny projevy sociálních zvyklostí určitého společenství, reakce jednotlivců vyvolané zvyky skupiny v nichž žijí a produkty lidských činností určovaných těmito zvyky.“<sup>218</sup>

Franz Boas představuje důležitou osobnost, která podstatně ovlivnila antropologii nejen v Americe, ale i ve světě. Osobně přispěl k rozvoji jednotlivých antropologických subdisciplín, především v oblasti fyzické, lingvistické a kulturní antropologie. Neméně významné jsou také jeho teorie historismu a difuzionismu. Jeho velkým přínosem pro antropologii je také to, že vychoval celou řadu mladých antropologů, kteří v budoucnu významně zasáhli do dějin antropologie (C. Wissler, A.L. Kroeber, R. H. Lowie, R. Benedictová, M. Meadová, a další).

---

<sup>218</sup> SOUKUP, V. *Dějiny sociální a kulturní antropologie*. 2. rozš. vyd. Praha: Karolinum, 1996. s. 65.

## **Bibliografie**

*The mind of Primitive Man (1911)*

*Příručka amerických indiánských jazyků (1911-1941)*

*Race, Language and Culture (1940)*

*The Central Eskymo (1964)*

## **SIR GRAFTON ELLIOT SMITH (1871 – 1937)**

Zuzana Adlerová

**G. E. Smith je řazen mezi představitele difuzionismu, především díky své monocentrické difuzionistické koncepci dějin lidské kultury, která byla ovšem podroben a trvdé kritice.**

**Další představitelé: W. Perry, R. F. Heine - Geldern, G. Eckholm**



Je označován za významného britského antropologa, zakladatele a nejvýznamnějšího představitele manchesterské školy britského difuzionismu. Narodil se ovšem v Graftonu v Novém Jižním Walesu (Austrálie). Zájem o studium ho dovedl do Sydney, kde studoval lékařskou fakultu. Po absolvování antropologie a anatomie se začal zabývat studiem srovnávací anatomie savců. G. E. Smith si získal mezinárodní věhlas studii mozku primátů a stal se tak předním odborníkem na evoluci jejich centrální nervové soustavy.

V roce 1900 se v rámci své práce dostal do Egypta, kde se věnoval studiu kosterních pozůstatků a přednášel na Univerzitě v Káhiře. Účastnil se archeologického výzkumu v Núbii, kde jako fyzický antropolog zkoumal kosterní pozůstatky a různé techniky mumifikace, o nichž napsal okolo sedmdesáti prací. Tento výzkum změnil jeho vědecký zájem, začal si všímat různých znaků egyptské kultury (kromě mumifikace, také znalostí písma, stavbou megalitických staveb, apod.) a porovnávat je se znaky odlišných kultur. Nesoustředil se ovšem jen na blízké okolí, ale hledal tyto podobnosti v různých zeměpisných polohách a

obdobích dějin. Přišel tak na podobnosti mezi staroegyptskými kulturními prvky a kulturními prvky okolního světa.

Roku 1907 byl jmenován členem Královské společnosti, což je jedno z nejvyšších vědeckých vyznamenání. V roce 1909 začal přednášet na univerzitě v Manchesteru. Zde se svým spolupracovníkem W. Perrym začali shromažďovat informace, které by potvrdili jejich teorii. Výchozím bodem byl předpoklad, že ve vývoji lidstva sehrál významnou roli kulturní kontakt. Tak položili základy monocentrické difuzionistické koncepce dějin lidské kultury. Smith vyšel z klasické teorie evolucionismu, ale přiznává významnější roli míšení a prolínání různých archaických kultur. To můžeme vidět například u heliolitické kultury, v níž nacházíme komplex vzájemně provázaných materiálních i duchovních prvků kultury jako například megalitické stavby, kult Slunce, hada, podobné symboly, deformace lebek, tetování, legendy o stvoření či potopě světa, které nalezneme nejen v odlišných, ale i velmi vzdálených kulturách.

„Ozdoby na prsou, jaké nosili faraoni ve věku pyramid, se dochovaly v Indii, aspoň od dob Asokových, a hrubší kopie téhož předmětu nosí potentáti v Zadní Indii, Indočíně, Indonésii a Oceánii, jako je nosili Mayové a Inkové v Novém světě.”<sup>219</sup>

Podle Smithovy teorie je kolébkou veškeré kultury Egypt. Místní kultura byla na vysoké úrovni, jak lze vidět v náboženství, lékařství, stavebnictví, textilní výrobě a dalších řemeslech. Z povodí Nilu se pak díky obchodním stezkám (diamantová, hedvábná) tyto poznatky šířily na východ přes Indii, Kambodžu až do Polynésie a odtud přes ostrovy v Pacifiku až na Americký kontinent. To by vysvětlovalo objevení vyspělých indiánských kmenů na americkém kontinentu a podobnosti pyramid v Americe, Kambodži, na Jávě a v Egyptě a také podobnost náboženských systémů, zvyků, obřadů, či řemesel ve Starém a Novém Světě.

Jeho teorie byla ovšem ostře kritizována pro nepřesně rozpracovaná metodologická kritéria, spekulativní až absurdní výklad dějin lidské kultury. Největší slabinou této teorie byla šíře Smithova zájmu, snažil se zabývat velkými geografickými celky a nezvládl tak nashromáždit dostatečné informace pro své argumentace.

---

<sup>219</sup> SMITH, G.E. *Dějiny člověka*. 1. vyd. Praha: Jan Laichter, 1938. s. 421.

Na druhou stranu, jeho teorie sehrála také významnou úlohu. Neodifuzionističtí antropologové a etnologové se začali věnovat difúzi kultury a poukázali na další podobnosti a souvislosti mezi kulturami Nového a Starého světa, a ty se snažili lépe doložit silnějšími argumenty.

### **Bibliografie**

*Migrace rané kultury (1915)*

*Starí Egypťané a původ civilizace (1923)*

*Evoluce člověka (1927)*

*Dějiny člověka (1930, 1938 v Praze)*

*Difuze kultury (1933)*

## **KONFIGURACIONISMUS**

### **RUTH BENEDICTOVÁ (1887 – 1948)**

Andrea Preissová Krejčí, Jana Šimková

**Představitelka konfiguracionismu, Ruth Benedictová, byla žákyní a později asistentkou Franze Boase. Ve svých výzkumech se zaměřuje na kulturní vzorce typické pro lokální kulturu a poukazuje na jejich odlišnost od vzorců univerzálních pro celé lidstvo.**

**Současníci: R. Benedictové: A. L. Kroeber, M. Meadová, E. Sapir a další.**



Ruth Benedictová byla žákyně, asistentka a spolupracovnice Franze Boase, nejvýznamnější představitelka amerického konfiguracionismu. V roce 1931, v době Boasovy nemoci, převzala vedení Katedry kulturní antropologie na Kolumbijské univerzitě. V průběhu druhé světové války prováděla výzkumy strategicky významných národů (Japonsko, Thajsko). Osobitý popis japonské kultury zprostředkovává její kniha *Chryzantéma a meč*, ačkoli je zpracována metodou studia kultury na dálku.

Po válce, opět na Kolumbijské univerzitě, zaměřila svou pozornost na studium moderních společností. Během svého života se stala předsedkyní

Americké antropologické společnosti, Americké etnologické společnosti, vydávala časopis *Psychiatrie* a zastávala řadu významných vědeckých funkcí a hodností. V roce 1948 stála v čele srovnávacího výzkumu současných kultur, jehož předmětem byly evropské země. Během této cesty navštívila také tehdejší Československo. Dlouhá cesta však podlomila její zdraví a několik dní po návratu, v září 1948, zemřela.

Benedictová přispěla k rozvoji Boasovy školy kulturní antropologie, přičemž jako základní cíl určila studium zvyků, obyčejů a hodnot, které odlišují společnosti s různými kulturními tradicemi. Kultura je dle Benedictové to, co integruje lidi v jednotlivých společnostech, společně sdílené ideje a normy, komplexní celek zahrnující všechny zvyky, které člověk získal jako člen společnosti. Preliterární společnosti, přírodní národy, hrají pro kulturního antropologa roli tzv. „laboratoře“, v níž antropologové mohou studovat rozdílnosti lidských institucí a forem sociálního života. Při terénním výzkumu antropolog odhaluje vzorce chování typické pro lokální kultury, což mu umožní odlišit je od vzorců chování univerzálních pro celé lidstvo. Benedictová byla přesvědčena, že na základě popisu těchto preliterárních společností dokáže porozumět našemu kulturnímu životu a kontrolovat jeho projevy.

V letech 1922 – 1926 prováděla Benedictová výzkum čtyř indiánských kmenů (Serano, Zuni, Cochiti, Pima) a současně vedla terénní výzkumy studentů univerzity Columbia u Apačů a Černonožců. Pro nedostatek finančních prostředků se nikdy neúčastnila dlouhodobého výzkumu, tudíž se nenaučila domorodý jazyk a musela při svém bádání využívat překlady a práce svých kolegů.

Do historie kulturní antropologie zasáhla především jako zakladatelka tzv. konfiguracionistického přístupu ke studiu kultury, podle něhož kultura představuje nahromadění mnoha „různorodých prvků náhodně shromážděných difuzí ze všech stran“<sup>220</sup>. Tvořivou silou tohoto procesu je integrace kulturních prvků a eliminace těch, které dané kultuře nejsou vlastní. Svou teorii rozpracovala v knize *Kulturní vzorce*, v níž tvrdí, že každá kultura představuje systém kulturních vzorců, které jsou „integrovány kolem jedné dominantní konfigurace, která kultuře vtiskuje její jedinečnou a neopakovatelnou podobu“.<sup>221</sup>

---

<sup>220</sup> SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2004. s. 361.

<sup>221</sup> Tamtéž, s. 361.

Ve výše jmenovaných odlišných indiánských kulturách rozlišuje dvě základní dominantní konfigurace, kulturu dionýskou a kulturu apollinskou<sup>222</sup>. Rozdíl v těchto kulturách sleduje na rovině rituálů, tradic, životního stylu, dominantních charakterových vlastností příslušníků etnika. Apollinský typ kultury je charakteristický uměřeností a sebeovládáním. Kmeny, pro které jsou typické sklony k individualismu, agresivitě a smyslové extázi, označila za dionýský typ kultury.

Dle Benediktové je každá kultura analogická s lidskou osobností a postupně získává vlastní charakteristiku prostřednictvím preferovaných zájmů, cílů, emocí, činností, které převládají v chování členů dané společnosti. „V každé kultuře vznikají pro ni charakteristické cíle, které společnosti jiného typu nemusí nutně sdílet. Lidé každé kultury jednají v souladu s těmito cíli, takže způsob jejich života se postupně stále více vyhraňuje a různorodé prvky jejich chování nabývají úměrně k naléhavosti jednotlivých motivací stále sladnějších podob.“<sup>223</sup>

Život každého jedince je utvářen vzorci chování, principy a tradicemi společnosti, v níž žije. „Nikdo se nikdy nedívá na svět zcela nepředpojatě“<sup>224</sup>.

Z výše popsaného vyplývá, že po vzoru F. Boase zastávala radikální verzi kulturního determinismu, později připustila jistou míru nezávislosti individua na svém prostředí, nicméně byla přesvědčena, že chování a prožívání člověka je primárně determinováno kulturou. Lidská psychika je při narození „tabula rasa“ a v důsledku plurality kultur různé kultury produkují zcela odlišné typy osobností. Příslušníci různých kultur přijímají nejen jiné kulturní vzorce, ale také jejich osobnostní struktura je odlišná.

Benediktovou představená koncepce kulturních vzorců a teorie konfigurace pronikla také do psychologie a sociologie.

## **Bibliografie**

*Kulturní vzorce (1934)*

*Rasa: věda a politika (1940)*

*Chryzantéma a meč (1946)*

---

<sup>222</sup> V klasifikaci se inspirovala pojmy **dionýská kultura** a **apollinská kultura**, které při studiu antické kultury užil Friedrich Nietzsche a použil je ve svém díle *Zrození tragédie z ducha hudby* (1887).

<sup>223</sup> SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2004. s. 368.

<sup>224</sup> Tamtéž. s. 368.



## **Ruth Fulton Benedictová**

### *Vzorce kultury*

#### **VI. SEVEROZÁPADNÍ POBŘEŽÍ AMERIKY**

Indiáni, kteří obývali úzký pás pobřeží Tichého oceánu od Aljašky po záliv Puget Sound na severozápadě státu Washington, byli lidé temperamentní a arogantní. Jejich kultura byla zvláštní. Od kultur okolních kmenů se výrazně lišila a vyznačovala se svérázem jinde takřka nevídaným. Její hodnoty nepatřily k obecně uznávaným a motivace nebyly z těch, které obvykle vzbuzují úctu.

Tito Indiáni byli bohatí tak, jak primitivní etnika bývají. Jejich civilizace byla postavena na hojnosti a nevyčerpatelnosti místních, snadno dostupných zdrojů. Živili se téměř výhradně rybami, které moře poskytovalo ve velkém množství. Do zásoby sušili maso lososů, tresek, platýsů, korušek pacifických i tuleňů. Také z nich získávali tuk. Zužitkovali i velryby vyplavené na břeh. Bez moře nemohli žít. Nad územím, které obývali, se strmě zvedaly hory, ale úzký pruh země výborně vyhovoval jejich požadavkům. Podél hluboce členitého pobřeží ležely nesčetné ostrovy, které nejenže délku pobřeží ztrojnásobily, ale vytvářely i velké chráněné vodní plochy, kde vlnobití otevřeného moře nemohlo uškodit plavbě. Tato oblast je proslulá hojností a růzností mořských živočichů. Dosud se řadí k největším trdlišťům na světě a kmeny severozápadního pobřeží kalendář rybích tahů znaly právě tak, jako se jiné národy vyznají ve zvycích medvědů nebo ve stanovení doby, kdy je třeba zasít. I v těch vzácných případech, kdy Indiáni byli závislí na něčem, co pocházelo ze souše, například když káceli vysoké stromy, z nichž stavěli domy nebo pomocí ohně a teslic hloubili kánoe, vždy se drželi blízko vodních cest. Jiný způsob dopravy než po vodě neznali a káceli jen stromy stojící tak blízko vodnímu toku nebo mořské úžině, aby je mohli do vesnice splavit.

Díky kánoím schopným plavby po širém moři trvale udržovali vzájemné styky. Měli dobrodružnou povahu a podnikali výpravy daleko na sever i na jih. Manželství významných osob bývala dohodnuta s urozenými příslušníky jiných

kmenů a pozvání na velké hostiny, potlače, rozesílali do míst vzdálených po pobřeží stovky mil a sjížděly se na ně kánoe plně obsazené hosty ze vzdálených kmenů.

[...]

Cílem veškerého podnikání Kwakiutlů bylo ukázat převahu nad soupeři. Odhodlání být lepší stavěli na odiv naprosto bez zábran, což se projevovalo bezmezným vychloubáním a zesměšňováním všech soupeřů. Pokud bychom proslovy jejich náčelníků na potlačích posuzovali měřítky jiných kultur, diagnostikovali bychom ryzí megalomanií.

Jsem velký náčelník, který lidi zahanbuje.

Jsem velký náčelník, který lidi zahanbuje.

Před naším náčelníkem se krčí hanbou.

Před naším náčelníkem jimi lomcuje závist.

Zakrývají si obličej, aby neviděli veliké skutky,  
které náš náčelník neustále koná po celém světě,  
pořádá jednu hostinu za druhou pro všechny kmeny.

[...]

Jsem jediný vysoký strom, já, náčelník!

Jsem jediný vysoký strom, já, náčelník!

Vy mě musíte poslouchat, lidé.

Jsem první, kdo vám rozdává majetek, lidé.

Sedíte v domě kdesi vzadu, lidé.

Jsem váš Orel, lidé!

[...]

Jsem první ve všech kmenech,

jsem jediný.

Náčelníci kmenů jsou jen místní náčelníci.

Já jsem jediný mezi všemi kmeny.

Snažím se mezi všemi pozvanými náčelníky najít tak významného muže,

jako jsem sám.

Mezi hosty nemohu najít jediného náčelníka.

Nikdy hostiny neoplácejí,

sirotci, chudáci, náčelníci kmenů!

Sami sobě dělají hanbu.

To já rozdávám mořské vydry

náčelníkům, hostům, náčelníkům kmenů.

To já rozdávám kánoe náčelníkům, hostům, náčelníkům kmenů.

Takovéto oslavné chvalozpěvy zpívali ostatní členové kmene náčelníkovi při všech významných příležitostech. Jejich kultura se v nich projevuje nejcharakterističtější způsobem. Všechny motivace, které uznávali, se soustřeďovaly kolem touhy po nadřazenosti. Organizace jejich společnosti, ekonomické instituce, náboženství, narození a smrt, to vše skýtalo příležitosti, při nichž toto odhodlání mohli projevit. Takový triumf se v jejich pojetí neobešel bez výsměchu a opovržení, jimiž byli v souladu s tradicí na veřejnosti zahrnováni jejich protivníci — pozvaní hosté. Hostitel nechal pro potlač vyřezat postavy v životní velikosti zesměšňující náčelníka, který měl dostat měděnou destičku. Jeho chudoba byla symbolicky vyjádřena žebry vystupujícími z hrudníku a bezvýznamnost nějakým nedůstojným postojem. Náčelník – hostitel zpíval písně, v nichž své hosty častoval urážkami:

Klid'te se mi z cesty,

klid'te se mi z cesty.

Nastavte tváře, ať mohu hněvu ulevit tím,

že ostatní náčelníky udeřím.

Jen předstírají; prodávají stále dokola tutěž měděnou destičku

a dávají ji malým náčelníkům kmenů.

Ó, nežádejte o slitování,

ó, nežádejte marně o milost a vztáhněte paže,

vy s vyplazeným jazykem.

Směji se a pohrdám tím, kdo vyprazdňuje truhlice ve svém domě,

kam zve na potlač, když pak jako hosté trpíme hladem.

[...]

Proto se jen směji,

směji se tomu, kdo se má bídně,

ač se ohání předky náčelníky.

Ti trpaslíci žádné náčelníky mezi svými předky nemají,

ti trpaslíci po nich nezdědili žádná jména,

ti trpaslíci, kteří pracují,

ti trpaslíci, kteří těžce pracují,

dopouštějí se chyb, pocházejí z bezvýznamných končin světa.

Jsou mi jenom k smíchu.

[...]

Já jsem ten velký náčelník, vždy vítězný,

já jsem ten velký náčelník, vždy vítězný.

Ó, jen pokračujte, jak jste si vedli dosud!

Jen těmi, kteří se na tomto světě tvrdě otáčejí,

těžce pracují, ztrácejí svůj ocas, těmi pohrdám,

náčelníky podřízenými skutečnému velkému náčelníku.

Ha! Mějte s nimi slitování!

Dejte jim tuk na suché hlavy s křehkými vlasy,

na hlavy těch, kteří se nečešou.

Vysmívám se náčelníkům

podřízeným skutečnému velkému náčelníkovi,

já jsem ten velký náčelník, před kterým se ostatní musejí stydět.

Celý hospodářský systém severozápadního pobřeží byl uzpůsoben tak, aby této posedlosti sloužil. Náčelník mohl vytouženého vítězství dosáhnout dvěma způsoby. Mohl soupeře zahanbit tím, že mu daroval víc majetku, než obdarovaný

dokázal s požadovaným úrokem vrátit. Nebo mohl majetek zničit. V obou případech bylo na výzvu nutné reagovat náležitým způsobem, i když v prvním případě se dárcovo jmění zmnožilo, a v druhém se o ně připravil. Nám připadá, že tyto dvě metody vedly k protichůdným výsledkům. Pro Kwakiutly to byly pouze vzájemně se doplňující postupy, jak si soupeře podmanit, a největší slávu v životě náčelníkovi přinesl čin, kterým zničil vše. Byla to výzva., stejně jako při prodeji měděné destičky, a vždy byla namířena proti soupeři, který potom musel zničit odpovídající množství cenného zboží, jinak se hanbou propadl.<sup>225</sup>

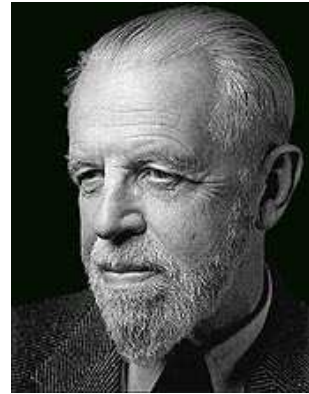
---

<sup>225</sup> BENEDICTOVÁ, R. *Kulturní vzorce*. Praha: Argo 1999, s. 137-150.

## **ALFRED LOUIS KROEBER (1876 – 1960)**

Nina Mrklasová

**Kroeber je představitel konfiguracionismu (jeho současníci: R. Benedistová, E. Sapir, C. Wissler, C. Kluckhohn, M. Meadová); je žákem a nástupcem F. Boase. Stal se zástupcem kulturního relativismu.**



Alfred Kroeber je považován za historika, lingvistu a jednoho z největších postav v historii americké antropologie. Vystudoval angličtinu a literární vědu a v dalším studiu se věnoval antropologii. Kroeber, hlavní nástupce Boasovy školy, byl druhý Američan, který získal doktorát z antropologie. Učil na Univerzitě v Berkeley v letech 1901 - 1946, stejně tak působil jako vedoucí Antropologického muzea Kalifornské Univerzity (dnešní *Phoebe A. Hearst Museum of Anthropology*). Pracoval také jako kurátor antropologie na Kalifornské akademii věd v San Francisku. Dosáhl řady významných vědeckých ocenění a stal se prezidentem Americké antropologické asociace. Ve svých studiích se zabýval především indiánskými populacemi Yuroků, Mohavanů, Arapahů, Bannoků a Šošonů.

Alfred Louis Kroeber se narodil dne 11. června 1876, v Hobokenu, státě New Jersey. Jeho rodiče byli německo-amerického původu. Kroeber navštívil znovu otcovo rodné Německo až ve svých 39 letech, chvíli před vstupem USA do 1. světové války. Ve věku 16 let vstoupil na Columbia College, ač měl jazykově německé rodinné prostředí, vzdělával se již od střední školy v latině, řečtině a samozřejmě v angličtině, což znamenalo jeho budoucí odborné zaměření i lásku k jazykům. Na Kolumbijské univerzitě za krátkou dobu získal BA (1896) i MA (1897). Pod vedením rezidentního profesora Franze Boase Kroeber vstoupil do dalšího postgraduálního studia antropologie a zčásti studia psychologie. Poté, co strávil dva roky v rámci terénního výzkumu mezi indiány

kmene Arapaho, získal v roce 1901 doktorát na Columbia University. Jeho disertační práce se týkala dekorativní symboliky tohoto kmene.<sup>226</sup>

Podobně jako jeho mentor Boas, Kroeber byl velkým zastáncem kulturního relativismu. Proto se snažil o pochopení materiální kultury (zbraně, keramika, typ bydlení) takzvaných primitivních kultur, ale také jejich symboliky, sociálních rolí a morálního přesvědčení. Zajímal se o život původních obyvatel Ameriky a snažil se zachytit střípky informací od posledních žijících členů jednotlivých indiánských kmenů, než zcela zanikly. V této době se stal jedním z předních odborníků v oblasti archeologie a etnografie amerických indiánských kmenů.

Kroeber je také znám díky své odborné spolupráci s Išim, posledním kalifornským indiánem kmene Yahi. Studoval jeho nástroje, jazyk a vzpomínky na život s kmenovými osadníky, jejichž tragický osud byl zpečetěn vyhlazením celého pokolení od bílých osadníků. Kroeberova druhá žena, Theodora Kroeber, napsala populární Išiho biografii, pojmenovanou *Ishi in Two Worlds*. O vztahu Kroebera a Išiho také vznikl film *The Last of His Tribe* (1992).

Přestože je Kroeber znám především jako antropolog, zabýval se také archeologií a na nějakou dobu se stal praktikujícím psychoanalytikem. Hlavním přínosem pro antropologii byl užší vztah mezi archeologií a zkoumáním kultury. Kroeber a jeho studenti prováděli rozsáhlý sběr kulturních dat u západních kmenů amerických Indiánů, v oblasti Mexika a Jižní Ameriky. Mnohé z informací, které Kroeber a jeho studenti nashromáždili o původních obyvatelích Kalifornie, byly popsány v publikaci *Handbook of Indians of California* (1925). (*Příručka o kalifornských Indiánech*).

Kroeber je představitelem konfiguracionismu vedle Margaret Meadové, Ruth Benedictové a dalších, který se formoval přibližně v letech 1930 až 1960. 1. pol. 20. stol. byla ve znamení dehistorizace antropologického myšlení a také konfiguracionismus v pojetí Kroebera je snahou o překonání historického partikularismu, který vytyčil Franz Boas, přestože se sám Alfred za historika považoval. Nosnou myšlenkou konfiguracionistické školy je přesvědčení, že v každé kultuře lze v pozadí objevit skrytý organizační princip. Proto se také někdy hovoří o systémové teorii kultury, tedy že každý systém funguje na základě

---

<sup>226</sup> Viz STEWARD, J. H. Alfred Louis Kroeber. *American ethnography* [online]. 2008 [cit. 2008-12-09]. Dostupný z World Wide Web: <[http://www.americanethnography.com/article\\_sql.php?id=10](http://www.americanethnography.com/article_sql.php?id=10)>.

vzorcového nastavení, určité konfigurace vzorců. V porovnání s difuzionismem již nejde o shluk autonomních prvků. Kroeber a další konfiguracionisté projevují zájem o proces kulturní změny, akulturace a kulturního determinismu. Intenzivní zájem směřoval též k etnopsychologickému výkladu vztahu osobnosti a kultury. Podle Kroebera se formální dispozice lidského myšlení přímo odrážejí v povaze jazyka, čímž anticipoval strukturální teze Clauda Lévi-Strausse.

Kroeber stál u zrodu superorganické teorie kultury, jejíž ideou je, že kultura má nadorganický charakter a tvoří samostatnou vrstvu reality. Lze ji poznat pouze studiem principů jí vlastních. Kulturní vzorce jsou v tomto pojetí základním organizačním principem každé kultury. Kulturní vzorce absorbují vše, co se shoduje s jejich podstatou a zpracovávají i to, co jim nebylo vlastní. A. L. Kroeber a Clyde Kluckhohn uvádějí ve své práci z roku 1952 celkem 161 znění různých definic kultury, na základě jejichž analýzy se společně pokusili o souhrnnou definici kultury.<sup>227</sup>

„V návaznosti na tradiční difuzionistickou školu se A. L. Kroeber zabýval koncepcí kulturních oblastí, jejíž obdobou v německém difuzionismu byla teorie kulturních okruhů (Kulturkreise).“<sup>228</sup>

Kroeber zavedl pojmy kulturní intenzita, což byl způsob dosahování a udržování kulturní úrovně, a kulturní klimax jako nejvýraznější a nejtypičtější ohnisko dané kulturní oblasti. Společně s Rolandem Dixonem se zabýval klasifikací jazyků původních obyvatel Severní Ameriky. Byl zodpovědný za jazykové skupiny *Penutian* a *Hokan*.

Dodnes důležitý je sborník *Anthropology Today* (Současná antropologie), na jehož vzniku se Kroeber podílel. Kroeber nezanechal žádné autobiografické materiály kromě několika málo poznámek a interview z průběhu jeho profesionální kariéry.<sup>229</sup>

Plnost a rozmanitost Kroeberova života se promítala mnoha způsoby. Hrál důležitou roli při budování americké antropologie z roviny amatérských zájmů do

---

<sup>227</sup> „Kultura je produkt, je historická, zahrnuje ideje, vzory a hodnoty, je selektivní, lze se ji učit, je založena na symbolech a je abstrahována z chování a produktů chování.“ In BUDIL, I., T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. 4. vyd. Praha: Triton, 2003. s. 17.

<sup>228</sup> Tamtéž, s. 181.

<sup>229</sup> To a request for a brief sketch of the critical influences and events that led to his professional achievements, he replied with characteristic modesty, "I do not in the least feel myself a public character." STEWARD, J. Alfred Louis Kroeber. *American ethnography* [online]. 2008 [cit. 2008-10-26]. Dostupný z World Wide Web: <[http://www.americanethnography.com/article\\_sql.php?id=10](http://www.americanethnography.com/article_sql.php?id=10)>.



soudržné, vědecké a akademické disciplíny. Přispěl vědomostmi zahrnujícími rozsáhlé etnografické výzkumy v Kalifornii a na Velkých pláních, archeologické studie v Mexiku a Peru, lingvistické výzkumy (teorie komunikace živočichů, velké množství spisů o povaze jazykové kultury). Jeho publikace a množství příspěvků měly velký vliv na následné generace antropologů.

### **Bibliografie:**

*Anthropology (1925)*

*Handbook of the Indians of California (1925)*

*Cultural and Natural Areas of Native North America (1939)*

*Configurations of Culture Growth (1944)*

*The Nature of Culture (1952)*

*Style and Civilizations (1957)*

## ***FUNKCIONALISTICKÁ A STRUKTURÁLNĚ FUNKCIONALISTICKÁ ANTROPOLOGIE***

### **ALFRED REGINALD RADCLIFFE-BROWN (1881-1955)**

Andrea Preissová Krejčí, Jana Šimková

**Představitel sociální antropologie (struktura a systém) a britského strukturálního funkcionalismu. Byl žákem W. H. R. Riverse.**

**Jeho současníkem a konkurentem byl slavnější B. Malinowský.**



Alfred Reginald Radcliffe-Brown se narodil v Birminghamu ve Velké Británii. Absolvoval studium psychologie a etiky na Trinity College v Cambridge. Pod vedením svého učitele W. H. R. Riverse realizoval terénní antropologický výzkum na Andamanských ostrovech v Bengálském zálivu. Následně napsal dílo *Andamanští ostrované*, které jej na půdě sociální antropologie proslavilo. Zdaleka však neměl tak slavnou kariéru jako jeho současník Malinowski. Dlouhou dobu o něj nebyl zájem na žádné z anglických univerzit a pět let pracoval jako řadový

úředník ve školské správě. Roku 1921 se stal vedoucím Ústavu sociální antropologie na univerzitě v Kapském Městě, následně se podílel na vytvoření Katedry sociální antropologie v Sydney a poté vystupoval na půdě University of Chicago, kde významně ovlivnil americkou kulturní antropologii. V dalších letech stál v čele Katedry sociální antropologie na Univerzitě v Oxfordu a Královského antropologického ústavu v Londýně.

Radcliffe-Brown se při svých studiích jednotlivých kultur zaměřil především na sociální strukturu a systém. Položil tak základy novému modelu strukturálně funkcionalistické antropologie. Při svém sociokulturním studiu uplatnil princip analogie, kdy se inspiroval biologickým organismem a jeho podstatu fungování aplikoval na sociální systém. Sociální systém pro něj představoval dokonale fungující proces sestávající z jednotlivých částí, které jsou vzájemně propojeny a trvale spolu spolupracují. Tato teorie se v jeho pojetí sociální antropologie významně projevila, čímž se zásadním způsobem odlišoval od Malinowského a jeho teorie uspokojování potřeb prostřednictvím institucí.

Radcliffe-Brown viděl velkou spojitost mezi sociologií a sociální antropologií. Říkal, že není třeba tyto dvě disciplíny oddělovat, ba naopak je vhodné mezi nimi vidět úzkou spojitost, protože jejich společným zájmem je společnost a sociální struktura. Navrhoval dokonce vytvořit nový název pro sociální antropologii, a to srovnávací sociologie.<sup>230</sup>

Alfreda Reginalda Radcliffe-Browna bychom mohli spíše přirovnat k pedagogovi než k vědci jako takovému. Na rozdíl od Malinowského publikoval poměrně střídmě a jeho knihy neměly zdaleka takový ohlas. I přesto se zapsal do dějin antropologického myšlení a ovlivnil budoucí antropologické myšlení.

### **Bibliografie:**

*Andamanští ostrované: Sociálně antropologická studie (1922)*

*Přírodní věda o společnosti (1957)*

---

<sup>230</sup> SOUKUP, V. *Přehled antropologických teorií kultury*. 1. vyd. Praha: Portál, 2004. s. 106-107.

## **BRONISLAW KASPER MALINOWSKI (1884 – 1942)**

Andrea Preissová Krejčí, Jana Šimková

**Pro Malinowského je typický funkcionalistický přístup (další představitel: Radcliffe-Brown) a uplatňování metody zúčastněného pozorování. Byl obdivovatelem Frazera. Jeho žáci: E. E. Evans-Pritchard, M. Fortes, L. P. Mairová a další.**



Bronislaw Kasper Malinowski se narodil v Krakově v polské aristokratické rodině. Jeho otec byl profesor středoslovenských jazyků na Jagelonské univerzitě v Krakově. Zde získal vysokoškolské vzdělání a první doktorát. Po četbě Frazerovy *Zlaté ratolesti* se obrátil k sociologii a antropologii. Vydal se na studium do zahraničí (Vídeň, Lipsko, Paříž) a zakotvil v roce 1910 na londýnské ekonomické škole, kde se s J.G. Frazerem setkal osobně, později také s Radcliffe-Brownem. První světová válka ho zastihla na studijním pobyt v Austrálii. Během tohoto nuceného vyhnanství (na druhé straně fronty) zkoumal po několik let nejen domorodé obyvatelstvo Austrálie, ale také Nové Guineje (1914-1915 ostrov Mailu, 1916-1918 Trobriandské ostrovy). Tyto terénní výzkumy v Oceánii určily jeho budoucí akademickou kariéru.

Dlouhodobé soužití s domorodci těchto ostrovů jej přimělo nejen porozumět domorodému společenství, ale i vytvořit originální metodologii výzkumu v antropologii. Malinowski prošel během dlouhodobého pobytu mezi přírodními národy osamělostí, emocionální i psychickou krizí, depresemi, nicméně přes všechna rizika a úskalí založil svou metodu na tzv. zúčastněném pozorování při dlouhodobém pobytu mezi domorodci. Tato metoda, setrvání badatele po dobu jednoho roku a déle u studovaného společenství, osvojení si místního jazyka a sžití se s domorodým způsobem života, se stala závazným pravidlem, kvalifikujícím kritériem odborného antropologického terénního výzkumu. Ač ji sám Malinowski popsal a prosazoval, ne vždy ji dodržoval, nicméně po generace dominovala a dominuje terénnímu výzkumu „primitivních společností“.<sup>231</sup>

Po návratu na Britské ostrovy a po vydání prvních děl, popisujících jeho terénní výzkum během války, se stal učitelem a od roku 1927 profesorem sociální

---

<sup>231</sup> Srovnej: BUDIL, I.T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. 4. vyd. Praha: Triton, 2003. s. 199-204.

antropologie na Katedře sociální antropologie, která pro něj byla na londýnské univerzitě vybudována. Během následujících let (1923-1928) se stal dominantní osobností britské antropologie a prožil nejplodnější období svého života. Pominout nelze ani fakt, že jeho pedagogická práce zasáhla celou generaci budoucích slavných antropologů.

O Malinowském z úst jeho spolupracovníků i studentů koluje řada pověstí; netrpěl nedostatkem sebevědomí, sám sebe označoval za tvůrce nové vědecké disciplíny, byl okolím buď zatracován, nebo zbožňován, avšak kdo v antropologii chtěl zaznamenat úspěch, musel se k jeho práci vyjádřit. Jeho studenti přesunuli zájem z oblastí Tichomoří na africký kontinent, avšak Malinowského metoda zúčastněného pozorování zůstala nedílnou součástí antropologického výzkumu.

Bronislaw Malinowski nevešel do dějin oboru jen jako zakladatel nového pojetí terénního výzkumu, ale založil i specifický funkcionalistický přístup v antropologickém bádání. Další rozvoj sociální antropologie ovlivnil právě svou funkcionalistickou teorií kultury, kterou shrnul ve své posmrtně vydané práci *Vědecká teorie kultury*. Funkcionalismus založil na teorii potřeb, podle které je základním účelem kultury uspokojování základních potřeb jedince. Malinowski rozlišuje potřeby na: biologické, čili základní, instrumentální, čili sekundární a symbolické. Kultura je „postupně se vyvíjející soustava přiměřených adaptací lidského organismu a lidských skupin na uspokojování základních potřeb a postupné zvyšování životního standardu v rámci daného prostředí“.<sup>232</sup>

Podle Malinowského je uspokojování potřeb uskutečňováno prostřednictvím organizovaných společenství, sdružujících se v systémy, tzv. instituce. Tak se Malinowski stal průkopníkem studia institucí ve společenských vědách obecně. Dle Malinowského všechny evoluční či difuzní procesy ve společnosti probíhají formou institucionálních změn, protože ke změně kultury dochází tehdy a jen tehdy, mění-li se instituce. Tak proměna institucí je nutně podmíněna vznikem nových potřeb, nových objevů a vynálezů nebo střetem s jinou progresivnější kulturou.

Bronislaw Kasper Malinowski zpracovanou metodikou terénního výzkumu, funkcionální a institucionální analýzy, teorií kultury a také

---

<sup>232</sup> MALINOWSKI, B. *Vědecká teorie kultury*. 1. vyd. Brno: Krajské kulturní středisko, 1968. s. 154.

pedagogickou činností spolu s A. R. Radcliffe-Brownem položil základy moderní britské sociální a kulturní antropologie.<sup>233</sup>

### **Bibliografie**

*Argonauti západního Pacifiku (1922)*

*Sexuální život divochů v severozápadní Melanésii (1929)*

*Korálové zahrady a jejich magie (1945)*

*Vědecká teorie kultury (1944 posmrtně)*

*Sex a represe v divošské společnosti (2007)*

### **PRIMÁRNÍ LITERATURA (ČÍTANKA)**

#### **Bronislaw Malinowski**

#### *Sex a represe v divošské společnosti*

### **PRVOTNÍ PŘÍČINA KULTURY**

Freudova teorie o dramatických počátcích totemismu a tabu, exogamie a oběti má ve všech psychoanalytických spisech týkajících se antropologie obrovskou váhu. V žádném eseji, jako je tento, který se pokouší skloubit psychoanalytická stanoviska s výsledky antropologických zkoumání, ji nelze přejít bez povšimnutí. Využijme proto této příležitosti k podrobné kritické analýze této teorie.

Freud ve své knize *Totem a tabu* ukazuje, jak může oidipovský komplex pomoci vysvětlit totemismus a nevraživost vůči tchyni, uctívání předků a zákaz incestu, ztotožnění člověka s jeho totemickým zvířetem a představu Boha Otce. Víme, že psychoanalytikové chápou oidipovský komplex jako zdroj kultury, který

---

<sup>233</sup> SOUKUP, V. *Dějiny sociální a kulturní antropologie*. Praha: Univerzita Karlova, 1996. s. 76-80.

existoval ještě před jejím vznikem, a že Freud ve své knize tedy předkládá hypotézu o vzniku kultury.

Freud zde navazuje na své dva slavné předchůdce, Darwina a Robertsona Smithe. Od Darwina si půjčuje myšlenku „pratlupy“ či, jak byla přejmenována Atkinsonem, „kyklopské rodiny“. Podle této představy byla nejpůvodnější forma rodiny či společenského života založena na malých skupinách, z nichž každou vedl a ovládal dospělý muž, kterému bylo podřízeno větší množství žen a dětí. Od dalšího vynikajícího odborníka, Robertsona Smithe, Freud převzal hypotézu o významu totemické svátosti. Robertson Smith se domnívá, že prvotní náboženský akt spočíval ve společném jídle, při němž příslušníci klanu obřadně snědli totemické zvíře. Z totemického jídla vznikla během dalšího vývoje oběť, která je téměř univerzálním a určitě nejdůležitějším náboženským aktem. Tabu, zakazující požívání totemických druhů ve všedním čase, tvoří negativní stranu rituálního společenství. Freud přidal k těmto dvěma hypotézám ještě jednu vlastní: ztotožnění člověka s totemem je příznačné pro mentalitu dětí, primitivů a neurotiků a je založeno na tendenci ztotožnit otce s nějakým odpudivým zvířetem.

V našem kontextu nás zajímá především sociologická stránka této teorie, a proto zde odcituji celé znění Darwinovy pasáže, na níž je postavena teorie Freudova. Darwin říká: „Z toho, co víme o žárlivosti všech savců čtvernožců, z nichž mnozí jsou vybaveni zvláštními orgány do boje se svými soupeři, můžeme však soudit, že v přírodě je volný pohlavní styl velmi nepravděpodobný. ...Zahledíme-li se...do dávné minulosti...a usuzujeme-li ze společenských zvyků současného člověka..., je nejpravděpodobnější, že pravěký člověk žil původně v malých společnostech, každý s vícero ženami, kolik jich mohl uživit a získat a které si žárlivě střežil vůči ostatním mužům. Anebo žil možná sám s několika ženami, podobně jako gorila, protože všichni domorodci se shodují v tom, že v tlupě lze spatřit jen jednoho dospělého samce. Když mladý samec dospěje, dochází k zápasu o vedení a nejsilnější, který zabije nebo vyžene ostatní, se prosadí jako hlava tlupy. Podaří-li se mladým samcům, kteří jsou takto vyhnáni a vedou potulný život, konečně najít družku, vyhnou se tím aspoň křížení v příliš úzkém rámci jedné rodiny.“

Zde je třeba upozornit na to, že Darwin v této pasáži nerozlišuje mezi gorilami a člověkem. Nemáme žádný důvod, abychom jako antropologové napadali Darwina za toto zmatení – to nejmenší, co naše věda může udělat, je

zbavit nás jakékoliv domýšlivosti vůči našim antropoidním bratrům! I když z filozofického hlediska je jen nepatrný rozdíl mezi člověkem a opicí, rozlišování mezi *rodinou*, jak ji nalézáme u antropoidních opů, a organizovanou lidskou rodinou je pro sociologa krajně důležité. Sociolog musí přesně rozlišovat život zvířete v přírodním stavu od života člověka v kultuře. Pro Darwina, který rozvíjel biologický argument proti hypotéze o promiskuitě, nebyl tento rozdíl podstatný. Kdyby se zabýval původem kultury a pokoušel se určit okamžik jejího vzniku, hranice mezi přírodou a kulturou by byla nanejvýš důležitá. Freud, jak se přesvědčíme, se skutečně pokouší uchopit a vystihnout onu „důležitou událost počátku kultury“, a naprosto selhává, protože ztrácí ze zřetele tuto hranici a umisťuje kulturu do podmínek, v nichž *ex hypothesi* nemůže existovat. Navíc Darwin mluví pouze o *ženách patřících vůdci tlupy*, a nikoli o ostatních samicích. Také tvrdí, že exkomunikovaní mladí samci si nakonec partnerky najdou a o rodinu svého otce se dále nestarají. Freud v obou těchto případech podstatně pozměňuje Darwinovu hypotézu.

Dovolte mi, abych svou kritiku podložil citací mistra psychoanalýzy v plném znění. Freud říká: „V Darwinově pratlupě není ovšem ještě místo pro začátek totemismu. Je tu jen násilnický, žárlivý otec, který si ponechává všechny samice pro sebe a dospělé syny vyháání.“ Jak vidíme, starému samci je přisouzeno, že si udržuje *všechny samice* pro sebe, zatímco vyhnaní synové zůstávají někde poblíž a drží se pohromadě, aby byli připraveni na hypotetickou událost. Před našima očima je vykouzlen zločin, jenž je stejně tak hrůzostrašný jako hypotetický, který je však přesto pro historii psychoanalýzy, ne-li celého lidstva, mimořádně důležitý! Podle Freuda je totiž předurčen způsobit vznik veškeré budoucí civilizace. Je to „velká událost, kterou vznikla kultura a která od té doby lidstvo znepokojuje“. Je to „čin, který byl na počátku“, je to „pozoruhodný zločin, kterým se mnohé započalo: sociální zřízení, mravní omezení a náboženství“. Pojdme si vyslechnout tento příběh o prapůvodní příčině veškeré kultury.

„Jednoho dne se zapuzení bratři spojili, zabili a snědli otce a skoncovali s otcovskou tlupou. Odvážili se společně vykonat to, co by jednotlivec nikdy nedokázal. (Snad jim dodal pocit převahy nějaký kulturní pokrok, ovládnání nové zbraně.) Že zabitého také snědli, je pro kanibaly samozřejmé. Násilnický praotec byl pro každého z bratrů jistě záviděníhodným a obávaným vzorem. Tím, že ho pozřeli, se s ním ztotožnili, a každý z nich si přivlastnil kus jeho síly. Totemická

hostina, snad první slavnost lidstva, by tedy byla opakováním a pamětní oslavou tohoto pozoruhodného zločinu...“

Je to první čin lidské kultury, a přesto autor uprostřed popisu mluví o „nějakém kulturním pokroku“, o „ovládání nové zbraně“, a takto vybavuje své před-kulturní živočichy hmotným kulturním bohatstvím a nástroji. Žádná materiální kultura není myslitelná bez současné existence organizace, morálky a náboženství. Nyní ukáží, že mi nejde o chytání za slovo, nýbrž že směřuji k jádru problému. Přesvědčíme se, že Freudova a Jonesova teorie se pokoušejí vyložit původ kultury skrze proces, který předpokládá předchozí existenci kultury, a je proto argumentací v kruhu. Kritika tohoto stanoviska nás přirozeně dovede přímo k analýze kulturního procesu a jeho základu v biologii.

### **Důsledky otcovraždy**

Dříve než přejdeme k podrobné kritice této teorie, vyslechněme si pozorně vše, co nám k této otázce Freud říká – vždy se vyplatí vyslechnout si ho: „...Vzpurňé bratry ovládaly tytéž rozporné city vůči otci, které můžeme prokázat v ambivalentním obsahu otcovského komplexu našich dětí a neurotiků. Nenáviděli otce, který tak neústupně stál v cestě jejich touze po moci a sexuálním žádostem, ale také ho milovali a obdivovali. Když ho odstranili, uspokojili svou nenávist a prosadili přání ztotožnit se s ním, přišla nutně ke slovu potlačená něžná hnutí. Projevila se jako lítost, vzniklo vědomí viny, které je zde s touto společně pociťovanou lítostí totožné. Mrtvý se stává silnějším než zaživa, tak jak to dodnes vidíme na lidských osudech. Čemu dřív zabraňoval svou existencí otec, to si nyní zakazovali synové sami v psychické situaci „dodatečné poslušnosti“, kterou z psychoanalýzy dobře známe. Odvolali svůj čin vyhlášením zákazu zabíjet otcovskou náhradu – totem – a zřekli se plodů svého činu tím, že si odepřeli ženy, které byly nyní volné. Ze synovského vědomí viny tak vytvořili obě základní tabu totemismu, která se právě proto musela shodovat s oběma vytěsněnými přáními oidipovského komplexu. Kdo se jim protivil, dopouštěl se obou hlavních zločinů, které primitivní společnost sužovaly.“

Vidíme, že otcovrahové ihned po vražedném činu zavádějí zákon a náboženská tabu, zakládají formy společenské organizace, zkrátka vytvářejí formy kultury,



kteře se v průběhu historie lidstva budou předávat ještě dlouhou dobu. A tady opět stojíme před dilematem: buď hrubý kulturní substrát již existoval, a pak by ho ona „velká událost“ nemohla vytvořit, jak se Freud domnívá, nebo v době, kdy se odehrál tento čin, kultura ještě neexistovala, a pak by synové nemohli zavést instituce svátostí, stanovit zákony a předávat zvyky.

Freud tuto problematiku neopomíjí zcela, ale zřejmě si neuvědomuje její rozhodující význam. Předjímá tuto otázku jako možnost trvalého vlivu prvotního zločinu a jeho stálého působení na následující lidské generace. Aby předešel možným námitkám, vypomáhá si další hypotézou: „Jistě nikomu neušlo, že všude vycházíme z předpokladu davové duše, v níž duševní pochody probíhají podobně jako v duševním životě jednotlivcově.“ Tento předpoklad kolektivní duše však není dostatečný. Tato jednotná entita musí být vybavena také téměř neomezenou pamětí. „...předpokládáme, že po mnohá tisíciletí působilo na nesčetné generace vědomí viny za skutek, o němž nemohli nic vědět. Připouštíme, že citový proces, vznikuvší v generacích otcem týraných synů, pokračoval v nových generacích, s kterými se tak nezacházelo právě proto, že otec byl odstraněn.“

Freud je sám poněkud nejistý, pokud jde o přesvědčivost této domněnky, ale hned má po ruce *argumentum ad hominem*. Ujišťuje nás, že jakkoli je jeho hypotéza odvážná, „...odpovědnost za takovou smělost nemusíme nést sami“. Dokonce stanovuje univerzální metodologické pravidlo pro antropology a sociology. „Psychologie národů by nemohla existovat bez předpokladu davové duše a kontinuity v lidském citovém životě, které nevdí přetržitost duševních aktů následkem zániku jednotlivců. Kdyby psychické procesy jedné generace nepokračovaly v následující, musela by každá svůj poměr k životu vždy znovu získávat a nebyl by tu možný žádný pokrok a vývoj.“ Zde se dotýkáme velmi důležité otázky: metodologické potřeby vytvořit koncept kolektivní duše. Je holým faktem, že v současnosti žádný kompetentní antropolog s předpokladem „davové duše“, dědění získaných „psychických dispozic“ nebo jakékoliv „psychické kontinuity“ přesahující limity duše jednotlivce nepracuje. Antropologové však mohou přesně určit prostředky, jimiž každá generace ukládá své zkušenosti a uchovává je pro generace budoucí. Tyto prostředky představují soubor materiálních předmětů, tradic a ustálených způsobů myšlení, který nazýváme kulturou. Jsou tedy nadindividuální, ale nikoli psychologické. Člověk je jejich tvůrcem, zároveň je však jimi utvářen. Jedině prostřednictvím kultury

může člověk vyjádřit jakýkoliv tvořivý impuls a přispět tak do společné studnice lidských hodnot. Je to jediný rezervoár, z něhož jedinec může čerpat, když chce využít zkušeností ostatních ve svůj vlastní prospěch. Podrobnější analýza kultury, k níž nyní přistoupíme, nám odhalí mechanismus jejího vzniku, uchování a předávání. Tato analýza nám také ukáže, že *komplex* je přirozený vedlejší produkt vzniku kultury.

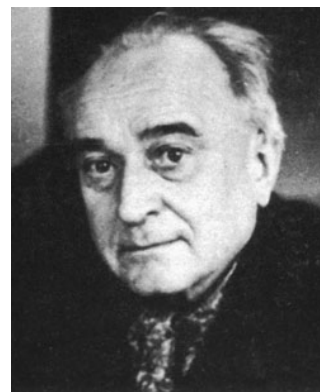
Dr. Jones, jak bude každému čtenáři jeho článku zřejmé, zcela přejímá Freudovu hypotézu o původu lidské civilizace. Z citovaných výroků vyplývá, že i on chápe oidipovský komplex jako původ všeho. Proto musel být utvořen ještě před vznikem kultury. Dr. Jones se ještě jednoznačněji kloní k Freudově teorii v následujících výrociích: „Jsem vzdálen tomu, abych se jako Malinowski nechal unést úvahami o opuštění nebo přepracování Freudovy koncepce o „pratlupe“ (Atkinsonova „kyklopská rodina“). Naopak se mi zdá, že tato koncepce poskytuje nejspokojivější vysvětlení komplikovaných problémů, o nichž jsme diskutovali“ (s. 130). Dr. Jones také zcela souhlasí s tím, že existuje kolektivně sdílená vzpomínka na původní zločin, protože mluví o „dědictví pudů, jež se datují od pratlupy“ (s. 121).<sup>234</sup>

### **EDWARD EVAN EVANS-PRITCHARD (1902-1973)**

Veronika Venclíková

**E. E. Evans- Pritchard byl průkopník interpretativní antropologie, byl žákem B. Malinowského.**

**Stal se nástupcem a následovníkem A. R. Radcliffe-Browna v rámci britské sociální antropologie.**



Narodil se v Sussexu ve Velké Británii. Absolvoval studium antropologie na University of London jako jeden z prvních žáků B. Malinowského. V Súdánu mezi Azandy realizoval svůj první intenzivní terénní výzkum a to v letech 1926 až 1930. Velké množství cenných antropologických dat zpracoval v knize, jež mu získala mezinárodní uznání – *Čarodějnictví, věštby a magie u Azandů*.<sup>235</sup> Zde

<sup>234</sup> MALINOWSKI, B. *Sex a represe v divošské společnosti*. 1. vyd. Praha: Slon, 2007. s. 124–131.

<sup>235</sup> *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*.

Evans-Pritchard opouští Radcliffe-Brownův předpoklad, že východiskem výzkumu určité instituce musí být analýza funkcí z hlediska jejich příspěvku k integritě a stabilitě sociální struktury. Začíná považovat za nezbytné pochopit především vnitřní logiku a smysl dané kultury.

Počátkem roku 1930 začal přednášet na univerzitě v Káhiře a zahájil svůj druhý terénní výzkum opět v Súdánu, tentokrát mezi Nuery. Stal se světově uznávaným odborníkem na Neurskou kulturu. Strávil mezi nimi necelých dvanáct měsíců v rozmezí šesti let a nechal vzniknout svým slavným pracím *Nuerové*<sup>236</sup> a *Neurské náboženství*.<sup>237</sup>

Za druhé světové války působil v Kyrenaice v Libyi jako politický pracovník britské vojenské správy. V této době věnoval pozornost studiu nomádských beduínů. Roku 1945 byl jmenován univerzitním profesorem v Cambridgi. V následujícím roce se stal Radcliffe-Brownovým nástupcem na Katedře sociální antropologie v Oxfordu a přijal místo předsedy antropologické společnosti.

Evans-Pritchard uvedl do sociální antropologie idiografické hledisko a historickou perspektivu. Snažil se o pochopení společností „zevnitř“, jako jedinečných ideových a morálních systémů, užívajících vlastní vnitřní logiku. Své teoretické názory na antropologii nejvýrazněji shrnul v práci *Sociální antropologie*<sup>238</sup> a ve sborníku studií *Sociální antropologie a jiné eseje*.<sup>239</sup>

Podle Evans-Pritcharda je cíl historiků a sociálních antropologů de facto totožný – oba předkládají ideje cizích kultur do kategorií naší kultury. Samozřejmě obě disciplíny používají například rozdílné metody výzkumu, ale i přes to je těžké vést dělící čáru mezi sociální antropologií a historií.

**Stanovil tři základních fáze antropologického výzkumu:**

- 1) V první fázi výzkumu se antropolog věnuje deskriptivní analýze, spojené se sběrem, klasifikací a popisem antropologických dat přímo v terénu.
- 2) Ve druhé fázi výzkumu se antropolog zaměří na strukturální analýzu. Ta odhaluje strukturální uspořádání společnosti a

---

<sup>236</sup> *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People.*

<sup>237</sup> *Nuer Religion.*

<sup>238</sup> *Social Anthropology.*

<sup>239</sup> *Social Anthropology and Other Essays.*

zachycuje danou společnost jako systémový celek, „sociologicky srozumitelný“ i z pohledu člena společnosti, který tuto kulturu nesdílí.

- 3) Ve třetí fázi výzkumu antropolog provádí srovnávací analýzu, sloužící ke stanovení hlavních rysů strukturálních forem a příčiny jejich variací.

Evans-Pritchard se nesporně stal vynikajícím reprezentantem britské sociální antropologie. Jeho práce psané elegantním stylem výrazně ovlivnily přesun zájmu antropologických výzkumů směrem k historicky a interpretativně zaměřené antropologii. K opuštění klasického funkcionalismu přispěla také jeho snaha koncipovat antropologii jako humanitní disciplínu. Přispěl k rozpracování nového přístupu ke studiu sociokulturních jevů a anticipoval tak nástup nových antropologických škol.

S odstupem času je tak možné Evans-Pritcharda označit za jednoho z průkopníků interpretativně koncipované sociokulturní antropologie.<sup>240</sup>

### **Úryvek z díla**

„Je pravdou, že v jistém smyslu formují systém aktivit, a tento způsob prezentace společenského života je velmi efektivní, ale, přesněji řečeno, téma není víc než jen popis události. Nejde o teoretickou integraci, i když teoretické problémy jsou diskutovány v průběhu celého příběhu...“<sup>241</sup>

### **Bibliografie**

*Theories of Primitive Religion (1965)*

*Man and Woman Among the Azande (1974)*

*A History of Anthropological Thought (1981)*

---

<sup>240</sup> Srovnej: SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum, 2004. s. 435-440.

<sup>241</sup> Z originálu: EVANS-PRITCHARD, E. E. *Social Anthropology and Other Essays*. 2nd edition. New York: Free Press, 1966. s. 95 [překlad autora].

## ***KULTURNÍ DETERMINISMUS***

### **MARGARET MEADOVÁ (1901-1978)**

Andrea Preissová Krejčí, Jana Šimková

**Dílo Margaret Meadové zahájilo dlouholetou nadvládu doktríny kulturního determinismu, přesto byla kritizována za svoji metodiku. Jejím učitelem byl Franz Boas.**

**Její práce je řazena také do okruhu psychologické antropologie.**



Margaret Meadová patří mezi významné představitele kulturního determinismu. Studovala na univerzitě DePauw, poté na Kolumbijské univerzitě v New Yorku, kde absolvovala studium psychologie. Díky svému učiteli Franci Boasovi, zakladateli kulturního determinismu, se Meadová začala orientovat na studium antropologie.

Svůj první terénní výzkum uskutečnila na souostroví Samoa v Polynésii. Po vzoru Boase chtěla prokázat rozhodující vliv kultury na formování osobnosti člověka, čímž se stala klíčovou osobou nekonečného sporu mezi biologickým a kulturním determinismem. Devět měsíců zkoumala kulturu samoánských domorodců, přičemž se prvotně zaměřovala na adolescentní dívky, na jejich psychiku, chování, zkušenosti, atd. Na základě tohoto průzkumu později napsala dílo *Dospívání na Samoa*, které mělo obrovský úspěch.

Následně zrealizovala mnoho dalších antropologických průzkumů neevropských kultur (Manus, Omány, Nová Guinea, Bali), na základě kterých napsala opět významné dílo *Sex and temperament*, ve kterém shrnula různé typy ženské a mužské role v primitivní společnosti. Zjistila, že pro mnohé kultury jsou typické minimální rozdíly mezi psychikou ženy a muže. Pokud bychom srovnávali s normami a tradicemi genderových rolí v civilizovaných společnostech, dokonce se v mnoha případech tradiční role muže a ženy naprosto zaměňují. Například uvádí, že u Arapešů nepozorovala výraznější sklon ke zlu. Při výchově potomků zde otcové hrají stejně důležitou roli jako matky. Opakem je kanibalský kmen Mundugumorů, u něhož se vyskytuje neustálá agrese mezi

příslušníky stejného pohlaví a jehož členové nerozlišují mezi psychikou muže a ženy. U mužů z kmene Čampuli se setkáváme se zájmem o umění; vynikají zejména v řezbářství, malířství a tanci, zatímco ženy jsou dominantní v rybolovu a obchodu. „Z perspektivy kulturního relativismu zde Meadová předložila osobitou analýzu různých typů mužské a ženské role v primitivní společnosti.“<sup>22</sup> Díky těmto poznatkům rozvedla Meadová teorii, že jednostranně biologický výklad muže a ženy je poněkud zavádějící.

V dalších letech se věnovala především aplikované antropologii. Vedla Společnost pro užitou antropologii a řídila výzkum současných kultur. Pod záštitou UNESCO napsala knihu *Kulturní vzory a technická změna*, která měla sloužit jako praktická příručka politikům, kteří realizovali programy technické pomoci zaostalým zemím. Dále pracovala v mnoha organizacích, výborech a komisích, aktivně se věnovala pedagogické a publikační činnosti a do konce života provedla ještě několik výzkumů tradičních společností. V knize *Nové životy za staré* např. popsala akulturační změny na ostrově Manus po druhé světové válce.<sup>243</sup>

Díky svým průzkumům dokázala Meadová vytvořit poměrně obsáhlou teorii, upřednostňující kulturní vlivy nad vlivy biologickými. Stručně řečeno stála pevně za názorem (stejně jako její učitel Boas), že osobnost člověka neutváří geny, ale společnost a kultura, ve které žije. Později se ukázalo, že tento striktní kulturní determinismus Margaret Meadové negativně ovlivnil jak její postupy zkoumání, tak i literární tvorbu.

Navzdory velkým úspěchům, které Meadová za svého života sklízela, je nutné poukázat na mnohé spekulace a polemiky, jež byly později vedeny ohledně jejího antropologického bádání. Konkrétně výzkum na souostroví Samoa v budoucnu vědecky vůbec neobstál. Roku 1983 napsal novozélandský antropolog a znalec souostroví Samoa Derek Freeman<sup>244</sup> knihu *Margaret Meadová a Samoa*:

---

<sup>242</sup> SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. 1.vyd. Praha: Karolinum 2004. s. 387-396.

<sup>243</sup> Tamtéž, s. 120-125.

<sup>244</sup> „Derek Freeman získal místo v Education Department of Western Samoa a rozhodl se navázat na terénní výzkum, který realizovala na Samoju Margaret Meadová. Během dvou let se naučil plyně samoánsky, a byl dokonce adoptován do jedné samoánské domorodé rodiny. V následujících letech si poprvé uvědomil závažné rozdíly mezi vlastními závěry a poznatky, k nimž dospěla Margaret Meadová. Mnohé Freemanovy teoretické výhrady byly bezpochyby oprávněné, na druhé straně například **Paul Shankman** poukázal ve své studii z roku 1996 na vlastní Freemanovy metodologické slabiny.“ In BUDIL, I.T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. 4. vyd. Praha: Triton, 2003. s. 247-248.

*Zrození a zánik jednoho antropologického mýtu*, ve kterém poukázal na mnoho omylů. Zdánlivě „ideální“ samojská společnost, jak ji Meadová ve své knize popsala, nebyla zdaleka tak dokonalá. Jak se později ukázalo, Meadová v důsledku snahy vyhovět teorii kulturní determinace použila naprosto neadekvátní výzkumné metody, které neměly prakticky žádnou vypovídající hodnotu.<sup>245</sup> „Meadová deformovala a idealizovala samoánskou společnost a podcenila „komplexnost kultury, společnosti, historie a psychologie místních obyvatel. Pojetí domorodých Samoánců jako „jednoduchých“ lidí bylo nedorozuměním, které se zrodilo z Meadové neznalosti místního jazyka, složitosti sociálního a politického života a z jejího naivního chápání Samoje jako tropického ráje.“<sup>246</sup> I přesto však nemůžeme Margaret Meadové odepřít velký přínos kulturním vědám a položení základního kamene moderně koncipované psychologické antropologii.

### **Bibliografie**

*Dospívání na Samoa (1928)*

*Sex and temperament (1935)*

*Kulturní vzory a technická změna (1953)*

*Nové životy za staré (1956)*

## **STRUKTURÁLNÍ ANTROPOLOGIE**

### **CLAUDE LÉVI-STRAUSS (1908)**

Andrea Preissová Krejčí

**Díky strukturální analýze společnosti je Lévi – Strauss považován za zakladatele strukturální antropologie.**

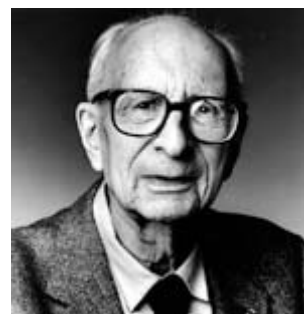
**Dále se zabýval analýzou mytologických systémů.**

**Inspirátoři: É. Durkheim, M. Mauss, K. Marx, S.**

**Freud, J. J. Rousseau, A. Comte aj.**

**Další představitelé: Jan Petrus Benjamin de Josselin de**

**Jong, Luc de Heusch, Rodney Needham, Marshall Sahlins, Louis Dumont .**



<sup>245</sup> DAVIES, M.W. *Kulturní antropologie*. 1. vyd. Praha: Portál, 2003. s. 152.

<sup>246</sup> BUDIL, I.T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: Triton, 2003. s. 247.

Claude Lévi-Strauss je považován za zakladatele strukturální antropologie a jednoho z nejvýznamnějších antropologů, který má značný vliv na vývoj moderních věd o člověku.<sup>247</sup>

Narodil se v Bruselu v rodině francouzského malíře. Studoval filosofii a práva v Paříži na Sorbonně, poté se krátký čas věnoval učitelství na francouzských gymnáziích. Roku 1934 byl jmenován profesorem sociologie na univerzitě v Sao Paulu v Brazílii. Zde se poprvé setkává s antropologií a uskutečňuje své první etnografické výpravy (terénní výzkumy mezi indiánskými kmeny v Mato Grosso). Na základě těchto výzkumů vznikla později slavná kniha – cestopis *Smutné tropy*. Během druhé světové války emigroval do New Yorku, kde aktivně pokračoval ve svých výzkumech. Vědecké studie z tohoto období vydává později v souboru *Strukturální antropologie*, opět již ve Francii. Po návratu do Francie formoval svou teorii a metodologii strukturální antropologie, a tím založil novou antropologickou subdisciplínu. Roku 1959 zřídil na Collège de France, laboratoř sociální antropologie – dodnes toto pracoviště patří mezi nejvýznamnější centra světové antropologie.<sup>248</sup>

Principy a metody strukturální antropologie poukázaly na nové způsoby antropologického výzkumu a zásadně přehodnotily přístup ke studiu člověka, společnosti a kultury. Konkrétně Claude Lévi-Strauss významně přispěl v oblasti výzkumu přírodních národů k toleranci a respektování původnosti a jinakosti těchto kultur.

„Claude Lévi-Strauss zasvětil většinu svého života hledání struktur lidského nevědomí, které tvarují formy kulturního života. Základní stavební kameny čerpal z americké kulturní antropologie, Durkheimovy a Maussovy sociologie, a především strukturální jazykovědy Pražského lingvistického kroužku. Mezi své intelektuální vzory zařadil rovněž J.J.Rousseau, Karla Marxe a Sigmunda Freuda. Claude Lévi-Strauss byl přesvědčen, že strukturalismus představuje odpověď a pozitivní zhodnocení Marxova výroku, že „lidé tvoří své vlastní dějiny, ale nevědí o tom, že to dělají“, který podle jeho názoru ospravedlňoval jak historii, tak antropologii. Claude Lévi-Strauss navázal na odkaz „fonologické revoluce“ a uplatnil její principy mimo jazykovou sféru na sociální a kulturní

---

<sup>247</sup> BUDIL, I.T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. 4. vyd. Praha: Triton, 2003. s. 300.

<sup>248</sup> SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2004. s. 459.



realitu. Teze, že „kdo říká člověk, říká jazyk, a kdo říká jazyk, říká společnost“ („Qui dit homme, dit langage, et dui dit langage, dit société“), přirozeně podnítila Lévi-Straussovo rozhodnutí studovat různé aspekty společenského života lingvistickými metodami. Za základní omyl tradiční antropologie prohlásil skutečnost, že se zabývala termíny, a nikoli vztahy mezi nimi. Antropologie stejně jako věda nesmí setrvávat na povrchu společenského života, ale musí se soustředit na „nevědomé základy“, na nichž onen společenský život (a jazyk) spočívá. Jejím cílem musí být langue celé kultury, který se sleduje prostřednictvím parole.“<sup>249</sup>

Na základě výzkumů přírodních národů formuloval Lévi-Strauss metodu strukturální analýzy společnosti, podle níž lze z pozorování „neliterárních kultur“, tedy přírodních společenství, zaznamenat jistou systémovou souvislost smyslu ve strukturování totemismu, příbuzenských vztahů, mýtů, atd., která není odhalitelná ve svých dílčích projevech, které ji vytváří, ale vyjevuje se tehdy, je-li analogicky přenesena do jiné struktury, do jiného smyslového pole. Na základě analogií mezi primitivní logikou přírodních národů a logickým myšlením moderní civilizace se pokusil dokázat, že mezi těmito klasifikačními systémy (např. myšlením přírodních národů a evropským pojmovým myšlením) neexistuje kvalitativní rozdíl, neboť člověk nemyslí v mýtu, ale mýtus se utváří v člověku bez jeho vědomí.

Mýtus je dle Clauda Lévi-Strausse zdařilým příkladem univerzálních strukturálních principů, který ovlivňuje všechny kulturní a společenské systémy. Mýty donekonečna spojují a proměňují různé symbolické prvky. Odráží v sobě, ale také neustále utváří a přetváří „databázi“ mýtických poznatků. Lévi-Strauss v mýtech odhaluje strukturu, která je obdobná ve všech kulturách. Analogicky má každá kultura své vlastní struktury (příbuzenské systémy, totemismus, rituály, atd.) a tyto struktury jsou součástí celosvětového systému struktur, který v sobě odráží jistou duchovní jednotu lidstva.<sup>250</sup>

Obecně lze říci, že strukturální antropologie a strukturalismus jako takový velmi významně ovlivnili systémový přístup ke studiu národů a kultur. Velkým převratem znamenalo společné využití lingvistických a matematických metod, což zásadním způsobem ovlivnilo proces sjednocování humanitních a přírodních věd.

---

<sup>249</sup> BUDIL, I. T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. 4. vyd. Praha: Triton, 2003. s. 303-304.

<sup>250</sup> DAVIES, M. W. *Kulturní antropologie*. 1. vyd. Praha: Portál, 2003. s. 126.

Významnost tohoto směru spočívá také v tom, že myšlenky strukturalismu překročily hranice antropologie a etnologie a byly dále rozpracovávány v sociologii, psychologii a umění (L. Goldmann, M. Foucault, J. Piaget, J. Lacan, U. Eco). Jistou variantou strukturálně orientovaného výzkumu je i francouzská historická škola „Annales“.

### **Bibliografie**

*Rasa a dějiny (1952)*

*Smutné tropy (1955)*

*Strukturální antropologie (1958, 1973)*

*Myšlení přírodních národů (1962)*

*Mytologie I.-IV. (1964-1973)*

### **PRIMÁRNÍ LITERATURA (ČÍTANKA)**

## **Claude Lévi-Strauss**

### *Rasa a dějiny*

### **ETNOCENTRISMUS**

Zdá se, že lidé přijímali rozmanitost kultur málokdy jako to, co skutečně je: jako přirozený jev, plynoucí z přímých nebo nepřímých kontaktů mezi společnostmi. Viděli v ní cosi spíše zruďného nebo skandálního; pokrok poznání nespočíval v tom, že by rozptýlil iluzi o její zruďnosti či skandálnosti ve prospěch nějakého přesnějšího nazírání, nýbrž jen v uznání její existence a v hledání cest, jak se s ní smířit.

Nejstarší postoj, jistě se opírající o solidní psychologické základy, protože se znovu objevuje v každém z nás, když se ocitneme v nečekané situaci, spočívá v čistém a jednoduchém odmítání kulturních forem – morálních, náboženských, sociálních, estetických – které se nejvíce vzdalují od těch, s nimiž se ztotožňujeme. „Divošské zvyky“, „tohle není naše“, „to by se nemělo dovolovat“ atd., představují hrubé reakce, prozrazující onen záchvěv hrůzy, onen odpor, který

pociťujeme, když se setkáme se způsoby života, víry nebo myšlení, jež jsou nám cizí. Antika pojmenovávala všechno, co se nepodílelo na řecké (později na řeckořímské) kultuře, jako barbarské; západní civilizace užívala později ve stejném smyslu termínu divošský. Tato epiteta skrývají tentýž soud: je možné, že slovo barbarský se etymologicky vztahuje k zmatku a k neartikulovanosti zpěvu ptáků v protikladu k významové hodnotě lidského jazyka a že slovo divošský, které chce vyjádřit o někom nebo o něčem, že je „z lesa“, také vyvolává obraz animálního života v protikladu vůči lidské kultuře. V obojím případě jde o odmítání samého faktu kulturní rozmanitosti, jde o to, že přednostně je vyvrhováno vně kultury, do přírody všechno to, co se nepodřizuje normě, v níž žijeme.

Tento naivní pohled, ale hluboce zakořeněný ve většině lidí, zde nemusíme probírat, protože sama tato brožura ho vyvrací. Na tomto místě stačí poznamenat, že v sobě skrývá dosti významný paradox. Myšlenkový postoj, v jehož jménu jsou vyvrhovány „divoši“ (nebo všichni ti, kdož jsou za ně považováni) vně lidstva, představuje právě nejvýznačnější a nejvýraznější postoj divochů samých. Víme přece, že pojem lidstvo, zahrnující bez rozlišení rasy nebo civilizace všechny formy lidského druhu, se objevuje velmi pozdě a že byl velmi málo rozšířen. Dokonce i tam, kde, jak se zdá, dosáhl největšího rozvoje, není nikterak jisté – nedávná historie to dokazuje – že byl uchráněn před dvojznačností nebo regresí. Mnoha lidem a po desítky tisíciletí, jak se zdá, tento pojem naprosto chybí. Pojem lidství končí na hranicích kmene, lingvistické skupiny, často na konci vesnice, a to do té míry, že velmi mnoho takzvaně primitivních lidí se označuje jménem, jež znamená „lidé“ (nebo často – řekněme to ohleduplněji – ti, kteří jsou „dobří“, „vynikající“, „úplní“) a jež vyjadřuje přesvědčení o tom, že ostatní kmeny, skupiny nebo vesnice se nepodílí na lidských ctnostech – nebo dokonce lidské přirozenosti – ale že se v nejlepším případě skládají z těch, kdož jsou „špatní“, „zlí“, „pozemské opice“ nebo „vajíčka vši“. Cizinec je dokonce často připraven o poslední špetku opravdovosti, protože je pokládán za „přízrak“ nebo za „zjevení“. Dochází k zvláštním situacím, v nichž se obě strany častují krutými replikami. Několik let po objevení Ameriky, zatímco Španělé vysílali komise, které měly zjišťovat, zda domorodci mají duši nebo ne, na Velkých Antilách domorodí obyvatelé trávili čas tím, že potápěli bílé zajatce pod vodu, aby si ověřili dlouhodobým pozorováním, zda se jejich mrtvolky rozloží nebo ne.

Tato podivná a zároveň tragická anekdota ilustruje dobře paradox kulturního relativismu (s nímž se jinde setkáváme v jiných podobách): čím více se domníváme, že se nám podařilo stanovit rozdíl mezi kulturami a zvyky, tím více se ztotožňujeme s těmi kulturami a zvyky, jež se pokoušíme zavrhnout. Odmítáme-li připustit, že ti, kteří se jeví jako nejvíce „divošští“ nebo „nejbarbarštější“ představitelé jiných kultur a jiných zvyků, jsou rovněž lidmi, jen od nich přejímáme jeden z jejich typických postojů. Barbar je především ten člověk, který věří v barbarství.

Velké filosofické a náboženské systémy lidstva – ať jde o buddhismus, křesťanství nebo islám, o stoickou, kantovskou nebo marxistickou filosofii – se nepochybně vždy stavěly proti takovému bludu. Jednoduchá deklarace přirozené rovnosti a bratrství, které má lidstvo spojovat bez rozdílu ras a kultur, však zcela neuspokojuje ducha, protože pomíjí faktickou rozmanitost, kterou nelze přehlédnout a o níž nestačí prohlašovat, že se netýká podstaty problému, abychom byli teoreticky a prakticky oprávněni se tvářit, že neexistuje. Preambule k druhé deklaraci UNESCO o problému ras proto poznamenává opatrně, že to, co přesvědčuje obyčejného člověka o existenci ras, „je bezprostřední svědectví jeho smyslů, když spatří pohromadě Afričana, Evropana, Asijce a amerického Indiána“.

Pro velké deklarace lidských práv je typické, že se vyznačují závažností a současně slabostí, s jakou prohlašují nějaký ideál, který příliš často zapomíná na skutečnost, že člověk nežije přirozeně v abstraktním lidství, nýbrž v tradičních kulturách, jejichž celé stránky přežívají i po nejrevolučnějších změnách a které lze vysvětlit ze situací přísně daných časem a prostorem. Moderní člověk, který je vystaven dvojímu pokušení, odsuzovat zážitky, které se ho afektivně dotýkají, a popírat rozdíly, které intelektuálně nechápe, se oddával stovkám filosofických a sociologických spekulací, v marné snaze dosáhnout kompromisu mezi těmito dvěma protichůdnými póly i smíru s rozmanitostí kultur, ovšem za cenu současného potlačení všeho, co je v ní pro něho skandální a šokující.

Ač se takové spekulace od sebe liší a ač jsou někdy bizarní, lze je ve skutečnosti odvodit z jednoho jediného receptu, který nepochybně nejvhodněji charakterizuje termín *falešný evolucionismus*. Z čeho tento recept pozůstává? Pokouší se přesně řečeno potlačit rozmanitost kultur tím, že předstírá, že ji naopak plně uznáváme. Jakmile totiž považujeme různé stavy, v nichž se nacházejí lidské

společnosti, a to jak dávné, tak vzdálené, pouze za *stadia* nebo za *etapy* jediného vývoje, který je musí dovést ke stejnému cíli, protože všechny tyto etapy vycházejí ze stejného bodu, pak je zřejmé, o jak zdánlivou rozmanitost zde jde. Lidstvo jistě spěje k jednotě a totožnosti, nicméně tato jednota a totožnost se mohou uskutečňovat jen postupně, přičemž rozmanitost kultur ilustruje okamžiky procesu, který zakrývá hlubší skutečnost, nebo naopak zabraňuje, aby se projevila.

Tato definice nám může připadat stručná, uvědomíme-li si nesmírné výdobytky darwinismu. Ten tu však není zpochybněn, protože biologický evolucionismus a pseudoevolucionismus, na který se zde zaměříme, představují dvě velice odlišné doktríny. První se zrodila jako rozsáhlá pracovní hypotéza založená na pozorováních, z této hypotézy je ponechána pro interpretaci jen velice malá část. Tak je možné ze dvou důvodů řadit do vývojové řady různé typy, jež utváří genealogii koně: první důvod je ten, že k zplození koně je třeba nějakého jiného koně, druhý důvod je ten, že se v jednotlivých vrstvách zeminy, historicky ustavičně starších, když je odkrýváme jednu po druhé, nacházejí kostry, které se od sebe postupně liší, od nejmladší po nejstarší. Je tedy vysoce pravděpodobné, že *Hipparion* bude skutečným předkem formy *Equus caballus*. Stejný postup lze nepochybně uplatnit na vývoj lidského druhu a na jeho rasy. Když však přejdeme od biologických faktů ke kulturním, věci se nápadně komplikují. V půdě můžeme nalézt hmotné předměty a můžeme konstatovat, že podle hloubky geologických vrstev se postupně mění forma nebo technika zpracování jistého typu objektu. Nicméně sekera nerodí fyzicky jinou sekeru, po způsobu živočichů. Výrok, který o prvním případě vypovídá, že se nějaká sekera vyvinula z jiné, představuje tedy metaforickou a přibližnou formulaci, postrádající vědeckou důslednost, jaká přísluší obdobnému výroku, jenž vypovídá o biologických jevech. Co platí pro hmotné předměty, jejichž fyzikální přítomnost je dosvědčena pro určité epochy v půdě, platí ještě více pro instituce, víry, záliby, jejichž minulost většinou neznáme. Pojem biologického vývoje odpovídá jisté hypotéze, která se těší jednomu z nejvyšších koeficientů pravděpodobnosti, s nímž je možno se setkat v oblasti přírodních věd, zatímco pojem společenského nebo kulturního vývoje nanejvýš přináší svůdný, avšak nebezpečně pohodlný postup, jak představovat fakta.

Tento příliš často zanedbávaný rozdíl mezi pravým a falešným evolucionismem vysvětluje ostatně rozdílná data jejich objevení. Sociologický

evolucionismus nepochybně získal silný popud ze strany biologického evolucionismu, ale ve skutečnosti mu předchází. Pokud se nechceme dovolávat dokonce antických pojetí, které převzal Pascal a jež přirovnávaly lidstvo k živoucí bytosti, která prochází následnými stadii dětství, dospívání a dospělosti, pak je to 18. století, v němž vznikla základní schémata, jež se později stala předmětem tolika manipulací: Vicovy „spirály“, jeho „tři věky“, oznamují Comtovy „tři stavy“, Condorcetovo „schodiště“. Dva zakladatelé sociálního evolucionismu, totiž Spencer a Tylor, vypracovali a zveřejnili svou doktrínu ještě před *Původem druhů* nebo aniž by toto dílo četli. Sociální evolucionismus, který předchází biologickému evolucionismu, jenž je vědeckou teorií, je často jen falešně vědeckou kamufláží jednoho starého filosofického problému, a vůbec není jisté, že pozorování a indukce poskytnou jednoho dne klíč k jeho rozřešení.<sup>251</sup>

## ***INTERPRETATIVNÍ A SYMBOLICKÁ ANTROPOLOGIE***

### **CLIFFORD GEERTZ (1926 - 2006)**

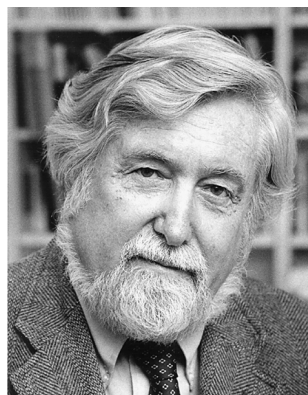
Jana Máčalová

**Představitel interpretativní symbolické antropologie.**

**Žák C. Kluckhohna, G. Allporta (psycholog),**

**T. Parsonse. Inspiroval se dílem M. Webera.**

**Významná je jeho interpretace kultury jako unikátního znakového systému.**



Jeden z nejvýznamnějších amerických antropologů, Clifford Geertz, se narodil roku 1926 v San Franciscu. Antropologii vystudoval na mezioborové katedře sociálních vztahů na Harvardu. V oblasti sociologie na něj měl vliv především Max Weber, který byl představitelem tzv. *verstehen sociologie* (tj. sociologie jako věda o pochopení motivů sociální interakce)<sup>252</sup> Tento přístup, založený na porozumění sociokulturním jevům, uplatňoval Geertz také

<sup>251</sup> LÉVI – STRAUSS, C. *Rasa a dějiny*. 1. vyd. Brno: Atlantis, 1999. s. 15-19.

<sup>252</sup> SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. 1.vyd. Praha: Karolinum, 2004. s. 543.

v antropologii, přičemž cíle antropologa nespatořoval v objevování zákonů či kulturních vzorců, nýbrž v interpretaci.

V 50. letech provedl terénní výzkumy na Jávě a Bali, v 60. letech v Maroku. Z jeho studijních cest vychází dílo *Pozorování islámu (1968)*, kde srovnává náboženské tendence islámu v Maroku a Indonésii, nebo kniha *Náboženství Jávy (1960)*, v níž javánské náboženství koncipoval jako syntézu tří různých náboženských komunit, které přitom nepovažoval za navzájem izolované. Nejvíce pozornosti se pak dostalo práci, věnované balijské kultuře, *Negera: divadelní stát 19. století na Bali (1980)*. V ní Geertz představil nové pojetí antropologie, kterou postavil na hranici literární vědy a filozofie. Tvrdí, že každá kultura je unikátní a nelze ji s ničím srovnávat. „Porozumět kultuře jiných lidí znamená odhalit jejich normálnost, aniž bychom umenšovali jejich jedinečnost.“<sup>253</sup>

Geertz vytvořil osobitý literární styl, kterým se snažil oslovit co nejpočetnější skupinu čtenářů. Podle něj „úspěch antropologických knih přímo souvisí s antropologovou schopností přesvědčit čtenáře, že to, co čtou, je autentická zpráva někoho osobně obeznámeného s životem na určitém místě, v určité době, v určité skupině.“<sup>254</sup> Analýzu literárního stylu rozepsal do práce *Díla a životy: antropolog jako spisovatel (1988)*. Stěžejním dílem jeho antropologické činnosti je však *Interpretace kultur (1973)*. Zde vyslovil své mínění, že výklad kultury musí brát zřetel na sociokulturní vlivy prostředí a na analýzu jazykového kontextu. Kultury musí být zkoumány z hlediska významů, jejichž prostřednictvím lidé vnímají, prožívají a interpretují realitu. (Člověk je zvíře zavěšené do pavučiny významů, kterou si samo upředlo.)<sup>255</sup>

Clifford Geertz se stal zakladatelem interpretativní symbolické antropologie, v níž požaduje interpretaci kultury jako souboru textů, neboť člověk při takové interpretaci může svou pozornost zaměřit na různé prvky kultury. Samotný výklad kultury však není odvozen od intuitivního vcítění se do soukromých pocitů a postojů, nýbrž je založen na důsledném pochopení a znalosti kulturního kontextu.

---

<sup>253</sup> GEERTZ, C. *Interpretace kultur*. Praha: SLON, 2000. s. 24.

<sup>254</sup> SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum, 2004. s. 522. Autor cituje z: GEERTZ, C. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press, 1988. s. 143.

<sup>255</sup> GEERTZ, C. *Interpretace kultur*. Praha: SLON, 2000. s. 15.

V tomto ohledu prosazuje zhuštěný popis, v jehož výsledku dospějeme z drobných, ale vzájemně propletených údajů, k obecným závěrům.

Úkol antropologa pak podle Geertze spočívá v interpretaci sdílených symbolů a významů, díky nimž si lidé sdělují své poznatky o světě a utvářejí životní strategie. Kulturu nechápe jako dané vzorce chování, nýbrž se zaměřuje na uchopení těchto vzorců v procesu sociální interakce. Svůj sémiotický přístup, tak podporuje přístupem hermeneutickým.

Geertz, jako jeden z prvních antropologů, který dokázal spojit teorie sociologů, filozofů, sémiotiků a teoretiků umění s poznatky získanými prostřednictvím antropologického terénního výzkumu, zemřel 30. října 2006. Stále však patří k nejcitovanějším antropologům současnosti.

### **Bibliografie**

*The religion of Java (1960)*

*Negera: The Theatre State in Nineteenth Century Bali (1980)*

*Interpretace kultur (2000)*



## **PRIMÁRNÍ LITERATURA (ČÍTANKA)**

**Clifford Geertz**

### *Interpretace kultur*

#### **ZHUŠTĚNÝ POPIS: K INTERPRETATIVNÍ TEORII KULTURY**

Pojetí kultury, které já zastávám a jehož užitečnost se snažím ukázat v následujících esejích, je v podstatě sémiotického charakteru. Domníváje se, společně s Maxem Weberem, že člověk je zvíře zavěšené do pavučiny významů, kterou si samo upředlo, považují kulturu za tyto pavučiny a její analýzu tudíž nikoliv za experimentální vědu pátrající po zákonu, nýbrž za vědu interpretativní, pátrající po významu. To, co hledám, je vysvětlení, interpretuji sociální projevy, jež jsou na povrchu záhadné. Ale toto prohlášení teorie, vyjádřené jednou větou, samo vyžaduje určité vysvětlení.

#### *II.*

Operacionalismus jako metodologické dogma nikdy neměl pro sociální vědy příliš velký význam a s výjimkou několika až příliš dokonale prozkoumaných koutů – skinnerovského behaviorismu, inteligenčních testů a podobně – je nyní už téměř mrtvý. Ale přes to přese všechno znamenal důležitý přínos, který, bez ohledu na to, co si myslíme o snaze definovat charisma či odcizení operacionalizovanými pojmy, si nadále uchovává určitou sílu: chcete-li pochopit, co je věda, neměli byste začít u vědeckých teorií či zjištění a už vůbec ne u toho, co o ní tvrdí ti, kteří ji obhajují; měli byste začít u toho, čím se zabývají ti, kdo ji provozují.

V případě antropologie, nebo přinejmenším sociální antropologie, se její provozovatelé zabývají etnografií. A pochopením toho, co to je etnografie, nebo přesněji, co to je dělat etnografii, lze začít, chceme-li porozumět, co představuje antropologická analýza jako forma poznání. To, jak je nutno předem říci, není metodologická záležitost. Z jednoho pohledu, toho učebnicového, dělat etnografii znamená zahájit kontakt, vybrat si informátory, přepisovat texty, zapisovat si

rodokmeny, mapovat terén, psát si deník atd. Ale tyto věci, způsoby práce a zavedené postupy neurčují podstatu etnografie. Určuje ji to, o jaký druh intelektuálního usilování se jedná: neúnavná snaha o „zhuštěný popis“, abych si vypůjčil myšlenku Gilberta Ryla.

Rylovo pojednání o „zhuštěném popisu“ se objevuje ve dvou z jeho nedávných esejí (nyní znovu otištěných ve druhém svazku jeho Sebraných spisů), které se zabývají obecnou otázkou (řečeno jeho slovy), čím se zabývá „Le Penseru“ (Myslitel): „přemýšlením a uvažováním“ a „přemýšlením o myšlenkách“. Představte si, říká, dva chlapce, kteří rychle zavírají a otevírají víčka pravého oka. U jednoho z nich se jedná o neúmyslný tik; u druhého je to spiklenecké znamení příteli. Tyto dva pohyby jsou, coby pohyby, zcela identické; z fotografického, „jevového“ pozorování by nebylo možné říci, co byl tik a co mrknutí, nebo dokonce ani to, zda oba či jeden z nich nebyly mrknutí nebo tiky. Přesto je rozdíl mezi tikem a mrknutím, byť nezachytitelný fotografií, obrovský, jak může potvrdit každý, kdo si kdy první spletl s druhým. Ten, kdo mrká, komunikuje, a to dokonce přesným a specifickým způsobem: 1. úmyslně, 2. s někým určitým, 3. aby předal určitou zprávu, 4. podle společensky uznávaného kódu a 5. bez vědomí dalších přítomných. Jak Ryle poznamenává, ten, kdo mrknul, učinil dvě věci – přivřel oko a mrknul, zatímco ten, kdo měl tik, učinil jenom jednu věc – přivřel oko. Úmyslné přivírání oka v situaci, pro kterou platí veřejný kód, podle něhož se jedná o spiklenecké znamení, je mrknutí. A to je všechno: kapka chování, zrnko kultury a – voilá! – gesto.

To je však pouze začátek. Představte si, že existuje třetí chlapec, který – „pro zlomyslné potěšení svých kamarádů“ – karikuje mrknutí prvního z chlapců jako amatérské, neohrabané, příliš nápadné a podobně. Činí to samozřejmě stejným způsobem jako druhý z chlapců, který mrknul, a jako první, který měl tik – zavřením pravého víčka. Rozdíl je v tom, že tento chlapec ani nemrkal, ani neměl tik, pouze parodoval gesto někoho jiného, které považoval za směšný pokus o mrknutí. Zde rovněž platí společensky zavedený kód („mrkne“ usilovně, příliš nápadně, možná přidá i grimasu – běžné pomůcky klauna); a také zde jde o sdělení. Jediný rozdíl spočívá v tom, že nyní se nejedná o spiklenectví, ale o výsměch. Když se ostatní domnívají, že vlastně mrká, celý jeho pokus selže tak dokonale (přestože možná s jinými výsledky), jako kdyby se domnívali, že má tik. A můžeme jít ještě o krok dále: nejistý si svými napodobovacími schopnostmi,

nacvičuje si náš rádoby satirik své grimasy doma před zrcadlem, přičemž v tomto případě nemá tik, nemrká, ani neparoduje, ale připravuje se na představení; i když kamera, radikální behaviorista či člověk věřící v protokolární věty, by toto chování zaznamenali stejně jako v ostatních případech – jako rychlé zavření a otevření pravého oka. A tak je možné situaci komplikovat do nekonečna – alespoň logicky, když už ne prakticky. Ten, kdo původně mrkal, mohl mrkání například pouze předstírat, aby přesvědčil přihlížející, že plánuje spikleneckou akci, zatímco ve skutečnosti nic takového neplánoval, v kterémžto případě se odpovídajícím způsobem mění naše popisy toho, co paroduje parodista a co zkouší nacvičující. Ale jde o to, že mezi tím, co Ryle nazývá „zředěným popisem“ toho, co nacvičující (parodista, mrkající, tikem trpící...) dělá („rychle zavírá a otevírá pravé oko“), a „zhuštěným popisem“ toho, co dělá („dělá si legraci z kamaráda tím, že předstírá mrknutí, aby přesvědčil nic netušící přihlížející, že se připravuje spiklenecká akce“), spočívá cíl etnografie: rozvrstvená hierarchie významových struktur, v jejímž rámci dochází k produkci, vnímání a interpretování tiků, mrknutí, falešných mrknutí, parodií, nacvičování parodií a bez níž by tyto jevy vlastně neexistovaly (ani neutrální tiky, které, jako *kulturní kategorie*, nejsou mrknutí – stejně jako mrknutí nejsou tiky), a to bez ohledu na to, co by kdo činil se svými očními víčky.

Stejně jako spousta drobných příběhů, které si pro sebe vymysleli oxfordští filosofové, se i celé toto mrkání, předstírání mrkání, výsměšné předstírané mrkání, nacvičované výsměšné předstírané mrkání, může zdát jako příklad poněkud umělý. Abych případ doložil empirickým příkladem, uvádím zde poměrně typický výtah ze svého terénního deníku, kterým bych rád ilustroval, že bez ohledu na svou podobu upravenou pro didaktické účely, vystihuje Rylův příklad až příliš přesně ono nahromadění struktur usuzování a z něho vyplývajících tvrzení, kterými se etnograf neustále musí probírat:

*Francouzi právě dorazili [řekl informátor]. Vybudovali okolo dvaceti malých opevnění mezi městem a oblastí Marmuša uprostřed hor, a umístili je na výběžcích, aby mohli dobře pozorovat okolí. Ale přesto přese všechno nemohli zajistit bezpečnost, a to zejména v noci, takže ačkoliv byl systém mezragu, obchodní smlouvy, legálně zrušen, probíhal i nadále jako dřív.*

*Jednou v noci, když byl Cohen (který mluví plynule berbersky) zrovna nahoře v Marmuši, přišli k němu dva další Židé, obchodníci z vedlejšího kmene, aby si od něho zakoupili nějaké zboží. Nějací Berbeři, zase z jiného sousedního kmene, se pokusil vloupat do Cohenova domu, ten ale vystřelil do vzduchu. (Tradičně bylo Židům zakázáno nosit pušku, ale v těchto nejistých dobách jich mnoho tento zákaz porušovalo.) Tento výstřel upoutal pozornost Francouzů a záškodníci uprchli.*

*Příští noc se však vrátili. Jeden z nich se přestrojil za ženu a zaklepal na dveře s jakousi vymyšlenou historkou. Cohen měl podezření a nechtěl „ji“ pustit dál, ale ostatní Židé mu řekli, „to je dobrý, to je jenom ženská“. A tak otevřeli dveře a dovnitř se vrhla celá horda. Zabili dva Židy, kteří byli u Cohena na návštěvě, zatímco Cohen se úspěšně zabarikádoval ve vedlejší místnosti. Potom uslyšel, jak lupiči plánují upálit ho v domě zaživa poté, co mu vezmou všechno zboží. Otevřel proto dveře a mávaje okolo sebe zuřivě palicí, podařilo se mu uniknout oknem.*

*Potom šel nahoru k opevnění nechat si ošetřit rány a podal stížnost místnímu veliteli, jakémusi kapitánu Dumariovi, v tom smyslu, že žádá své ar – tzn. čtyř nebo pětinasobek hodnoty zboží, které mu bylo ukradeno. Lupiči byli z kmene, který se ještě nepoddal francouzské nadvládě a aktivně proti ní bojoval, a Cohen žádal povolení k tomu, aby si mohl jít se svým držitelem mezragu, marmušským kmenovým šajchem, vybrat odškodné, které mu podle tradičních pravidel náleželo. Kapitán Dumari mu k tomu nemohl udělit oficiální povolení, jelikož Francouzi vztah mezrag zakázali, ale dal mu ústní svolení, když mu řekl: „Když tě zabijí, je to tvůj problém.“*

*A tak šajch, Žid a malá skupina ozbrojených Marmušanů společně odpochovali nějakých deset či patnáct kilometrů do oblasti rebelií, kde samozřejmě nebyli žádní Francouzi, potajmu tam zajali pastýře zlodějského kmene a ukradli mu celé stádo. Příslušníci tohoto kmene je brzy na koních dohonili, ozbrojení puškami a připraveni k útoku. Když ale viděli, kdo jsou „zloději ovcí“, rozmysleli si to a řekli: „Tak dobře, promluvíme si.“ Nemohli dost dobře popřít, co se stalo – že někteří z jejich mužů okradli Cohena a zabili jeho dva návštěvníky – a nechtěli si začít vážný rozbroj s Marmuši, který by šarvátka s nájezdníky vyvolala. A tak tyto dvě skupiny mluvily a mluvily a mluvily, tam na planině uprostřed tisícíhlavých ovčích stád, a dohodly se nakonec na odškodném*

ve výši pěti set ovcí. Dvě ozbrojené berberské skupiny se potom rozmístily na koních po opačných koncích planiny a shromáždily stádo mezi sebou. A Cohen, v černém plášti, klobouku a pleskajících pantoflích, svým vlastním pohodlným tempem procházel mezi ovce a vybíral z nich jednu po druhé ty nejlepší jako své odškodné.

A tak Cohen dostal své ovce a přihnal je zpět do oblasti Marmuša. Francouzi, kteří byli nahoře ve své pevnosti, je slyšeli přicházet („Ba, ba, ba“ řekl Cohen šťastně, když na to vzpomínal) a zeptali se ho: „Co to má ksakru znamenat?“ A Cohen řekl: „To je můj ar“. Francouzi nemohli uvěřit, že skutečně udělal, co tvrdil, a obvinili ho ze špionáže pro odbojné Berbery, vsadili do vězení a vzali mu jeho ovce. Když o něm jeho rodina ve městě dlouho neslyšela, myslela si, že je mrtvý. Ale za nějaký čas ho Francouzi propustili a on se vrátil domů, ale bez ovcí. A tak si šel stěžovat k plukovníkovi ve městě, Francouzi odpovědnému za celou oblast. Ale plukovník mu řekl: „V této věci nemohu nic podniknout. To není můj problém.“

V surovém stavu, jako nějaká zpráva v láhvi, tato ukázka vyjevuje, stejně jako by to bylo v případě jakékoliv podobné ukázky, obdobně prezentované, jak náročný je i ten nejzákladnější etnografický popis – jak je nesmírně „zhuštěný“. Ve výsledném antropologickém popisu, včetně těch, které obsahuje tato kniha, je tato skutečnost – že to, co nazýváme našimi daty, jsou ve skutečnosti naše vlastní interpretace interpretací jiných lidí týkajících se toho, co si myslí, že oni sami a jejich spoluobčané činí – zastíněna, neboť většina toho, co potřebujeme k pochopení určité události, rituálu, zvyku, myšlenky nebo čehokoliv jiného, je nám podávána jako doprovodná informace, která nás má připravit ke studiu věci samé. (Dokonce i mé sdělení, že toto malé drama se odehrálo na vysočině středního Maroka v roce 1912 – a bylo převyprávěno tamtéž v roce 1968 - , do značné míry předurčí čtenářovo chápání tohoto příběhu.) Na tom není nic vyloženě špatného a v každém případě je to nevyhnutelné, ale vede to k představě antropologického výzkumu jako mnohem více pozorovací než interpretační činnosti, jakou ve skutečnosti je. Již v samém faktografickém základu, u samé podstaty celé disciplíny, jestliže něco takového vůbec existuje, již vysvětlujeme: a co je horší, vysvětlujeme vysvětlení. Jedno mrknutí za druhým.

Analýza tedy spočívá v třídění významových struktur – které Ryle nazýval ustavenými kódy, což je trochu zavádějící výraz, neboť navozuje představu, že práce antropologa se podobá práci šifřanta, zatímco se mnohem více podobá práci literárního kritika – a v určování jejich sociálních příčin a významu. Zde, v našem textu, by toto třídění začalo rozlišením tří odlišných interpretačních rámců, které daná situace obsahuje – židovského, berberského a francouzského. Poté bychom se snažili ukázat, jak (a proč) v daném čase a místě vyvolala jejich společná přítomnost situaci, v níž systematické neporozumění vedlo k degradaci tradiční formy na společenskou frašku. To, co způsobilo Cohenův neúspěch a sním i selhání celého dávného vzorce sociálních a ekonomických vztahů, v jejichž rámci žil, bylo zmatení jazyků.

K tomuto příliš zhuštěnému aforismu se vrátím později, stejně jako k detailům samotného textu. Nyní jde jenom o to, že etnografie je zhuštěný popis. Před etnografem stojí – s výjimkou situací, kdy se zabývá (a zabývat se musí) rutinním sběrem dat – mnohvrstevný soubor pojmových struktur, z nichž mnohé se navzájem překrývají a proplétají, které je třeba nejprve pochopit a poté vyjádřit. A toto platí na té nejpříjemnější, nejsurovější úrovni terénního výzkumu: dotazování informátorů, pozorování rituálů, odvozování příbuzenské terminologie, sledování vlastnických vztahů, sčítání domácností... psaní deníku. Dělat etnografii je jako číst (ve smyslu „konstruovat čtení“) rukopis – cizí, vybledlý, plný nejasností, nesrozumitelností, podezřelých oprav a tendenčních poznámek, ale psaný nikoliv konvenčními grafickými symboly fonémů, nýbrž letnými příklady utvářeného chování.

[...]

VII

[...]

Naše nevinně vypadající „zpráva v láhvi“ je více než vykreslení významových rámců židovských překupníků, berberských válečníků a francouzských prokonzulů či dokonce jejich vzájemného propletení. Je to

argument, podle něhož přepracovat vzorce sociálních vztahů znamená nově uspořádat souřadnice zakoušeného světa. Podle společnosti jsou podstatou kultury.

### VIII

Jeden indický příběh – alespoň mně byl podán jako indický příběh – vypráví o Angličanovi, který se poté, co mu řekli, že svět stojí na plošině, která stojí na zádech slona, který zase stojí na zádech želvy, zeptal (možná, že to byl etnograf; ti se tak chovají), na čem stojí ta želva. Na další želvě. A ta želva? „Ach, sahibe, potom jsou to až dolů samé želvy.“

Takový už je stav věcí. Nevím, jak dlouho by stálo za to meditovat o setkání Cohena, šajcha a „Dumariho“ (ten čas jsem už asi vyčerpal); ale vím, že bez ohledu na to, jak dlouhý čas bych tím strávil, nedostal bych se nikdy k podstatě věci. K podstatě věci jsem se nedostal ani v jednom z případů, o nichž jsem kdy psal, ať už šlo o eseje, které následují v této knize, nebo nějaké jiné. Kulturní analýza je nutně nedokončená. A co je ještě horší, čím hlouběji postupujeme, tím je neúplnější. Je to divná věda, jejíž nejpoučnější tvrzení spočívají na těch nejvrtkavějších základech a v níž, chceme-li se zkoumanou věcí nějak pohnout, ještě zvýšíme podezření, jak své vlastní, tak i ostatních, že nepostupujeme úplně správně. Ale to, společně s otravováním chytrých lidí tupými dotazy, znamená být etnografem.

Existuje několik způsobů, jak tomu uniknout – převedením kultury na folklor a sběrem folklorního materiálu, jejím převedením na znaky a jejich sčítáním, jejím převedením na instituce a jejich klasifikováním, jejím převedením na struktury a hraním si s nimi. Ale to jsou úniky. Faktem zůstává, že přistoupit na sémiotické pojetí kultury a interpretativní přístup k jejímu studiu znamená přistoupit na to, že etnografické tvrzení je, abych si vypůjčil nyní již slavnou frázi W.B.Gallieho, „v podstatě sporné“. Antropologie, nebo alespoň interpretativní antropologie, je věda jejíž postup je charakterizován spíše tříbením diskuse než zdokonalováním konsensu. To, co se zlepšuje, je přesnost, s níž se navzájem rozčilujeme.

Toto je velmi těžké vidět, když naši pozornost monopolně upoutává jedna strana sporu. Monology zde nemají velkou cenu, protože neexistují závěry, o nichž lze referovat; existuje pouze diskuse, kterou je třeba udržet. Mají-li eseje v této knize nějaký význam, nespočívá ani tak vtom, co říkají, jak v tom, čeho jsou svědky obrovského nárůstu zájmu, nikoliv pouze v antropologii, ale obecně v sociálních studiích, o roli symbolických forem v lidském životě. Význam, ta nezachytitelná a špatně definovaná pseudoentita, kterou jsme kdysi více než rádi přenechávali filosofům a literárním kritikům, se nyní navrátila do srdce naší disciplíny. Dokonce i marxisté citují Ernesta Cassirera; a dokonce i pozitivisté Kennetha Burka.

Moje vlastní pozice uprostřed toho všeho spočívala ve snaze nepoddat se subjektivismu na jedné straně a kabalismu na straně druhé, čili udržet analýzu symbolických forem pokud možno co nejpevněji spjatou s konkrétními sociálními událostmi a záležitostmi, veřejným světem každodenního života, a organizovat ji takovým způsobem, aby spojitosti mezi teoretickými formulacemi a popisnými interpretacemi nebyly zatemněny odvoláváním se na tajemné vědy. Nikdy mi neimponoval argument, že jelikož naprostá objektivita není v těchto záležitostech možná (což je samozřejmě pravda), může se člověk nespoutaně oddat svým pocitům. Jak poznamenal Robert Solow, to je jako říci, že jelikož je nedosažitelné naprosto sterilní prostředí, můžeme klidně provádět chirurgickou operaci v kanále. Na druhou stranu mě zase nepřesvědčují ani tvrzení, že strukturální lingvistika, počítačové inženýrství nebo nějaká j pokročilá forma myšlení nám umožní pochopit lidi, aniž bychom je znali. Nic nezdiskredituje sémiotický přístup ke kultuře rychleji, než když připustíme, aby upadl do kombinace intuitivismu a alchymie, bez ohledu na to, jak elegantně jsou tyto intuice vyjádřeny nebo jak je moderní alchymie prezentována.

Nebezpečí, že kulturní analýza při hledání příliš hluboko ležících želv ztratí kontakt s pevným povrchem, na němž probíhá život – s politickými, ekonomickými, stratifikačními realitami, v nichž jsou lidé všude zakotveni, a s biologickými a fyzickými potřebami, na nichž tento povrch spočívá, – je všudypřítomné. Jedinou možnou obranou proti němu, i proti převádění kulturní analýzy do jakéhosi sociologického estetismu, je především zdokonalovat tuto analýzu na takovýchto realitách a takovýchto potřebách. A právě takto píšu i nacionalismu, násilí, identitě, lidské přirozenosti, legitimitě, revoluci, etnicitě,



urbanizaci, statusu, smrti, čase a nejvíc ze všeho o konkrétních pokusech konkrétních lidí umístit tyto věci do jakéhosi srozumitelného, smysluplného rámce.

Zaměřit se na symbolické dimenze sociálního jednání – umění, náboženství, ideologii, vědu, právo, morálku, zdravý rozum – neznamená odvrátit pozornost od existenciálních dilemat života k nebeskému království znečitlivělých forem; znamená to vrhnout se přímo do jejich středu. Základním úkolem interpretativní antropologie není zodpovědět naše nehlubší otázky, ale umožnit nám přístup k odpovědím, jež podali druzí, kteří hlídali jiné ovce v jiných údolích, a tak je zahrnout do záznamů, co lidé řekli a ke kterým se lze vracet.<sup>256</sup>

---

<sup>256</sup> GEERTZ, C. *Interpretace kultur*. 1.vyd. Praha: SLON 2000. s. 13 - 42.

## VICTOR WITTER TURNER (1920 – 1983)

Jaroslav Šotola

**Je představitelem symbolické antropologie. Zastával interpretativní a hermeneutický přístup (podobně jako C. Geertz.) a vytvořil svorník mezi touto interpretativně orientovanou symbolickou antropologií a klasickou teorií konfliktů (M. Gluckman).**



Victor Turner pocházel ze Skotska, odkud se jako dítě dostal do Anglie. Původně začal studovat anglickou filologii, ale pod vlivem četby Margaret Meadové a Alfreda Radcliffe-Browna se zapsal na antropologii v Manchesteru. Díky stipendiu mohl pobývat v letech 1950-54 se svou ženou, taktéž antropoložkou, na území dnešní Zambie, kde společně studovali kmen Ndembu. Po návratu do Anglie začal přednášet na univerzitě v Manchesteru, kde se zformovala antropologická škola, pro kterou byl charakteristický zájem o konflikt v rámci tradičních společností. K debatě o rozporech ve zkoumaných společnostech přispěl svou knihou *Schizma a kontinuita v jedné africké společnosti* (1957), ve které analyzoval různé podoby napětí a konfliktu mezi dospělými muži kmene Ndembu. Od šedesátých let začal působit na různých univerzitách ve Spojených státech, protože oceňoval svobodnější a multidisciplinárnější atmosféru amerického akademického života. V USA také v roce 1983 zemřel.

Victor Turner proslul hlavně jako badatel, který zásadním způsobem změnil pohled na rituál v rámci tradičních společností. Ve své knize *Průběh rituálu* sám popisuje, jakým způsobem byl jakožto antropolog na počátku své dráhy vybaven určitým systémem preferencí, ve kterých stálo rituální chování domorodců na jedné z posledních příček důležitosti v rámci komplexní analýzy kultury.<sup>257</sup> Naopak v návaznosti na tradici sociální antropologie byl během počáteční fáze terénního výzkumu plně zaujat studiem struktury vesnice a příbuzenskými systémy. Disponoval sice systémem informátorů a posléze se naučil jazyku kmene, ale přesto podle svého tvrzení plně studované kultuře neporozuměl.

<sup>257</sup> TURNER, V. W. *Průběh rituálu*. 1. vyd. Brno: Computer Press, 2004. s. 20.

Teprve v okamžiku, kdy se přestal spoléhat na své informátory a plně se účastnil života vesnice, pochopil, jak silně doposud interpretoval pozorovaná fakta v závislosti na zastávaných teoretických pozicích dovezených z Evropy. Podle něj mu teprve pravidelná účast na různých rituálech vesničanů otevřela symbolické univerzum hodnot a postojů, ve světle kterých dostávaly smysl veškerá pozorovaná sociální fakta včetně sociálních konfliktů. Ve svém díle se také kriticky vyrovnal s tehdy dominantním paradigmatem strukturalismu, v jehož rámci byly rituály vysvětlovány jako příklady strukturálních modelů, jež se nachází v mýtech; pro Turnerův přístup je typické, že na začátku antropologického tázání je analýza „molekul“ rituálu z vnitřní perspektivy domorodé kultury.

Základní jednotku sémantické struktury rituálu představuje symbol. Mohou se jimi stát předměty (v případě Ndembuů se jedná hlavně o rostliny a stromy či jejich části), činnosti a specifické prostorové uspořádání. Použitím smyslově uchopitelných symbolů se určité téma (většinou s aspektem porušení sociální rovnováhy) zpřístupňuje členům společenství. Turner klade důraz na precizní empirickou analýzu všech složek rituálního chování, které na sebe vzájemně odkazují. Celé dění je nutné vnímat jako zašifrovaný text, srozumitelný všem participujícím, kteří s naprostou vážností realizují předepsané role. Rituál ovšem nemá pouze význam jakési sémantické demonstrace pohledu na svět, ale má také sociálně-terapeutickou funkci, neboť pojmenováním se neblahý stav zároveň odstraňuje.

Turner ve svém antropologickém výzkumu oživil dílo francouzského etnologa Arnolda van Gennepa z roku 1909 – *Přechodové rituály*. Van Gennep ve své knize shromáždil množství etnografického materiálu, aby na něm ukázal základní strukturu jakéhokoliv rituálu, jehož cílem je převedení bezpečné a společensky akceptované převedení jednotlivce z jedné sociální role do jiné. Přechodové rituály se tak sestávají ze tří fází a to odloučení (oddělení od předchozích statusů i komunity, ve které žil), pomezí (tzv. liminální fáze, ve které je jedincova identita držena ve stavu dvojznačnosti) a přijetí (vedení jedince do nově vytvořené sociální role).

Victor Turner věnoval ve svém díle velkou pozornost právě pomezí, liminální fázi, a snažil se o aplikaci konceptu liminality v širším sociokulturním kontextu. Jedinci, kteří procházejí liminální fází, zrcadlí svým chováním i např.

oblečením, které vykazuje znaky negace běžně platných norem, celou společnost. Turner svůj koncept rozšířil navíc tím, že na okrajích společností existují skupiny lidí, kteří se celým svým životem nachází ve stavu liminality – jedná se o příslušníky *communitas*, což je komunita, ve které panuje rovnost mezi jejími členy. Podle Turnera je důležitá existence *communitas* v každé kultuře, protože odkazuje na možnost života v pospolitosti nestrukturované statusovou hierarchií a organizované na základě emocionálně prožívaných a od vynucených norem oproštěných vztahů.

Viděno s odstupem, Turnerovo dílo výrazným způsobem přispívá k pochopení vnitřního bohatství tzv. primitivních kultur, jejichž jednoduchost se týká pouze jednoduchosti využívaných technologií, ale v žádném případě nikoli imaginace a emocionální stránky lidí, o které svědčí právě pestrost rituálů i propracovanost jejich průběhu.

### **Bibliografie**

*The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual (1967)*

*Schism and Continuity in an African Society (1968)*

*The Ritual Process: Structure and Anti-Structure (1969)*

*Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society (1974)*

*Image and Pilgrimage in Christian Culture (1978)*

*From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play (1982)*

*Liminality, Kabbalah, and the Media (1985)*

*The Anthropology of Performance (1986)*

*The Anthropology of Experience (1986)*

## **KOGNITIVNÍ ANTROPOLOGIE**

### **ROGER MARTIN KEESING (1935–1993)**

Zuzana Erdösová , Magdalena Milatová

**Věnoval se kognitivní antropologii.**

**Vytvořil koncepci integrální teorie kultury.**

**Vycházel přitom ze strukturalismu Noama Chomského.**

Roger M. Keesing, syn antropologa Felixe M. Keesinga, zdědil po svém otci zájem o obor. Studoval na Stanfordu a později rovněž na Harvardské univerzitě ve Spojených státech. V roce 1965 začal pracovat na Kalifornské univerzitě Santa Cruz. V sedmdesátých letech se odstěhoval do Austrálie. Profesorem Australské národní univerzity se stal v roce 1974. O dva roky později se stal vedoucím oddělení antropologie. Jeho poslední akademické působiště byla od roku 1990 McGillova univerzita v Montrealu, v Kanadě.

Keesing se věnoval lingvistice a antropologii, především kognitivní antropologii,<sup>258</sup> která se jako jeden ze směrů nové etnografie zabývá obzvláště studiem vztahů jazyka a kultury. V rámci oboru velmi významně přispěl svou koncepcí integrální teorie kultury. Jako podnět mu posloužila lingvistická teorie Noama Chomského,<sup>259</sup> především pojmy kompetence (způsobilst) a performace (výkon). Jazykovou kompetenci Chomský chápe jako „sumu znalostí (slovní zásoba, gramatická pravidla, atd.) rodného jazyka, kterou člověk běžně disponuje.“<sup>260</sup> Pod pojmem jazyková performace naopak rozumí „konkrétní řečový akt, reálný jazykový výkon,“<sup>261</sup> čili ten který konkrétní projev řeči. Keesing oba pojmy využil v antropologickém kontextu při koncipování své integrální teorie kultury. Proměnil je v kulturní kompetence a sociokulturní performace. Vychází ze základních předpokladů: (1) každý jednatel si sám

<sup>258</sup> „Cílem výzkumů kognitivní antropologie je zjistit, jak příslušníci určité kultury vnímají, popisují a vysvětlují svůj svět a jak tyto noetické struktury determinují interpretaci sociální zkušenosti a chování člověka v dané společnosti.“ In SOUKUP, V. *Dějiny sociální a kulturní antropologie*. 2. rozš. vyd. Praha: Univerzita Karlova, 1996, s. 188-212. Jedním z nejdůležitějších aspektů kognitivní antropologie je tzv. *kognitivní mapy*, jejichž souhrn „dává všem představitelům některé kultury návod na invariantní způsoby chování v běžných situacích a také pomáhá vysvětlit situace nestandardní.“ PETRUCIJOVÁ, J.; FEBER, J. *Multikulturalismus jako komunikační problém*. 1. vyd. Ostrava: Ostravská univerzita v Ostravě, 2005. s. 33.

<sup>259</sup> Americký lingvista narozen roku 1928.

<sup>260</sup> SOUKUP, V. *Dějiny sociální a kulturní antropologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2004. s. 600.

<sup>261</sup> Tamtéž.

vytváří svou vlastní kulturní kompetenci, jako výsledek životních zkušeností, čili vlastní výklad kultury, do které se narodil. (2) Snoubí se v ní obecný kognitivní systém společnosti s osobitostí každého člověka. Vniká tzv. ideační model. (3) Antropologický popis kultury je idealizovaný a teoretizovaný, což znamená, že je abstrahovaný z kompetencí více jednotlivců. Pracuje s tzv. „ideálním mluvčím“ (obecnou osobou, která „mluví“ za všechny). (4) Až nastudováním kulturní kompetence je možno pochopit a interpretovat sociokulturní performaci a rozpor mezi těmito dvěma oblastmi. (5) „Sociokulturní systémy představují objektivní realizaci kognitivních systémů.“<sup>262</sup>

Kulturní kompetence a sociokulturní performace musí být studovány ve svém vzájemném působení a kontextu. Nedodržování tohoto pravidla a zaměřování se na kulturní kompetenci je podle Keesinga nedostatkem současného bádání.

Při objasňování kognitivní koncepce kultury představuje Keesing různé příklady „toho, jak kultura v podobě skrytých kódů a osvojených a sdílených znalostí determinuje projevy lidského chování: Vezměte si problém, s nímž se svobodná americká dívka neustále setkává, totiž jak se posadit na zhruba 40 palců široké přední sedadlo amerického auta, když řídí muž. Sedí uprostřed? Nebo těsně u něj? Nebo spíše u dveří? Je jasné, že tady je kód, zřejmě postavený na komunikaci a společném pochopení vztahu dívky k řidiči. Podle dávného rituálu amerického dvoření se předpokládá, že se posadí někde uprostřed a jak se jejich vztah stává důvěrnějším, potvrzuje to tím, že se k němu stále více přibližuje. Hněvá-li se, přesune se ke dveřím, aby tak vyjádřila chlad a odtažitost. Nepřichází-li řidič pro dvoření v úvahu, sedí na neutrálním místě, posunout se ke dveřím by sdělovalo něco chybného. To, jak rychle a jak daleko se dívka přesune, jasně vyjadřuje něco o tom, jaká je a jaký je její vztah k řidiči. Takové kódy se učí, ale nepíší, a jsou neustále prověřovány a srovnávány, ale zřídka kdy se o nich mluví. Jsou to předpoklady a pravidla a významy, z nichž čerpáme, abychom komunicovali a rozuměli jeden druhému, přesto, že si je jen zřídka uvědomujeme.“<sup>263</sup>

---

<sup>262</sup> SOUKUP, V. *Dějiny sociální a kulturní antropologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2004. s. 600.

<sup>263</sup> Tamtéž. s. 522–523.

Ve středu Kessingova zájmu se – v rámci terénního výzkumu – stala oblast jižního Pacifiku. Blíže kmen Kwaio na ostrově Malaita na Šalamounových ostrovech.

Antropoložka Mary Douglasová (nar. 1921) se poté ve svém výzkumu opírala o Kessingovo interpretativní dělení „posvátného“ a „nečistého“. Kmen Kwaio se totiž domnívá, že jejich předkové žijí ve světě, který se dělí podle kategorií „posvátného“ a „nečistého“. Aby svým předkům zůstali věrni, řídí se Kwaiomané podle stejného řádu i ve svém každodenním životě. Závažný dopad má dělení na vztahy mezi muži a ženami. „Posvátné“ je možno ztotožnit s mužským a „nečisté“ s ženským, což jasně předurčuje a ujasňuje společenskou roli žen a mužů ve společnosti kmene.

Keesing se v rámci kmene Kwaio dále zabýval tématy jako: příbuzenství, náboženství, politika, historie, jazyk, nebo dopad kolonialismu, apod.

### **Bibliografie**

*Cultural Anthropology: A Contemporary Perspective (1976)*

*Kwaio Religion (1982)*

## ***ROBERT FRANCIS MURPHY (1924-1990)***

Andrea Preissová Krejčí

**Jeho práce je ovlivněna teoriemi**

**kulturní ekologie a multiliterární evoluce (Julian Steward)**

**a antropologickým strukturalismem (C. Lévi-Strauss), významným inspirátorem byl pro Murphyho též Sigmund Freud.**

Robert Francis Murphy patřil mezi nejvýznamnější moderní americké antropology. Narodil se v New Yorku v irské katolické rodině, která trpěla velkou chudobou. Během druhé světové války byl povolán do amerického námořnictva a po jejím skončení obdržel od vlády finanční dotaci, díky které mohl absolvovat studium na Kolumbijské univerzitě. Murphy prohlásil, že přestěhování na kolej Kolumbijské univerzity pro něj znamenalo mnohem větší kulturní šok, než co

později zažil např. v Amazonii či Africe.<sup>264</sup> Murphy úspěšně vystudoval antropologii a následně nastoupil k doktorandskému studiu. Během studia se setkal se svou budoucí ženou Jolandou, se kterou později uskutečnil svůj první antropologický výzkum kmene Mundurucú v povodí řeky Amazonky. Murphy zkoumal kulturní změny způsobené civilizačními procesy v této oblasti Amazonie a Jolanda zaznamenávala život munduruckých žen. Na základě tohoto výzkumu vytvořili manželé Murphyovi dílo *Women of the Forest*, které se jako jedno z prvních zabývalo postavením žen v primitivní společnosti.

Po návratu z Brazílie působili oba manželé na Illionské univerzitě, kde se zabývali analýzou kulturních změn určitých zemědělských komunit. Uskutečnili zde také druhý terénní výzkum u šošonských Indiánů. V dalších letech působil Murphy na Univerzitě v Berkley a později opět na Kolumbijské univerzitě. Provedl další antropologický průzkumů a stal se velice úspěšným antropologem, když ho v roce 1973 zasáhla velká osobní tragédie. Byl mu nalezen neodstranitelný nádor v oblasti páteře, který mu v následujících letech způsobil postupné ochrnutí celého těla. I přes tento obrovský handicap se vrátil na Kolumbijskou univerzitu, kde se mimo jiné zasadil o vytvoření prvních bezbariérových přístupů do všech budov univerzity. Během této doby ještě dokázal s pomocí své ženy a studentů absolvovat další terénní výzkum a následně napsal své poslední dílo *Umlčené tělo*, ve kterém reflektuje svůj život před postižením a po něm. Murphy svou knihu popisuje jako „...autobiografii, ale i historii vlivu celkem pozoruhodného onemocnění na můj status jakožto člena společnosti, neboť u mne vyvolala chorobu sociálních vztahů, která je stejně reálná jako ochrnutí těla.“<sup>265</sup>

Murphy nepatřil k zastáncům určitého antropologického směru. Bylo to způsobeno i tím, že za jeho života prošla antropologie složitým vývojem, při kterém vznikalo velké množství nejrůznější teoretických směrů a Murphy nepatřil mezi ty, kteří by zastávali pouze jeden z nich. Můžeme však konstatovat, že byl do jisté míry ovlivněn teoriemi kulturní ekologie a multiliterární evolucí (Julian Steward) a také antropologickým strukturalismem (C. Lévi-Strauss). Jeho celoživotním inspirátorem byl hlavně Sigmund Freud a jeho teorie psychoanalýzy.

---

<sup>264</sup> MURPHY, R.F. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. 2. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2006. s. 236.

<sup>265</sup> Tamtéž. s. 238.



Mimo jiné si dovolil rozdělit americké antropology na materialisty a postmodernisty podle toho „do jaké míry se zabývají lidskou myslí.“<sup>266</sup>

Robert Francis Murphy byl velmi významným antropologem, který zasvětil celý svůj život zkoumání lidské bytosti a jeho kultuře. Lidé ho milovali pro jeho statečnost, moudrost a obdivuhodné nasazení při práci, které mu vydrželo až do konce života, navzdory jeho smutnému životnímu osudu.

### **Bibliografie**

*Women of the Forest (1974)*

*Úvod do kulturní a sociální antropologie (1986)*

*The Body Silent (1987)*

---

<sup>266</sup> Srovnej: MURPHY, R.F. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. 2. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2006. s. 239.

## **LITERATURA**

- BUDIL, I.T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. 4. vyd. Praha: Triton, 2003. 487 s. ISBN 80-7254-321-0.
- DAVIES, M. W. *Kulturní antropologie*. 1. vyd. Praha: Portál, 2003. 175 s. ISBN 80-7178-778-7.
- FRAZER, J.G. *Zlatá ratolest*. Plzeň: Nakladatelství a vydavatelství Aleš Čeněk, 2007. 671 s. ISBN 978-80-7380-017-8.
- FRAZER, J.G. *Zlatá ratolest*. 2. vydání. Praha: Mladá fronta, 1994. 632 s. ISBN 80-204-0488-0.
- GEERTZ, C. *Interpretace kultur*. 1. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000. 565 s. ISBN 80-85850-89-3.
- MALINOWSKI, B. *Vědecká teorie kultury*. 1. vyd. Brno: Krajské kulturní středisko, 1968. 185 s.
- MURPHY, R. F. *Úvod do sociální a kulturní antropologie*. 2. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2006. 268 s. ISBN 80-86429-25-3.
- PETRUČIOVÁ, J.; FEBER, J. *Multikulturalismus jako komunikační problém*. 1. vyd. Ostrava: Ostravská univerzita v Ostravě, 2005. 50 s. ISBN 80-7368-082-3.
- SMITH, G.E. *Dějiny člověka*. 1. vyd. Praha: Jan Laichter, 1938. 580 s.
- SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2004. 667 s. ISBN 80-246-0337-3.
- SOUKUP, V. *Dějiny sociální a kulturní antropologie*. 2. rozš. vyd. Praha: Karolinum, 1996. 303 s. ISBN 80-7184-158-7.
- SOUKUP, V. *Přehled antropologických teorií kultury*. 2. vyd. Praha: Portál, 2004. 229 s. ISBN 80-7178-929-1.
- STEWART, J. H. Alfred Louis Kroeber. *American ethnography* [online]. 2008 [cit. 2008-12-09]. Dostupný z World Wide Web: <[http://www.americanethnography.com/article\\_sql.php?id=10](http://www.americanethnography.com/article_sql.php?id=10)>.
- TURNER, V. W. *Průběh rituálu*. 1. vyd. Brno: Computer Press, 2004. 194 s. ISBN 80-7226-900-3.